Schelling und Hegel

Eine Publikation

von

Pierre Leroux

Schleiz, 1843.
im Verlage der Gebrüder Hermsdorf.

Ueber

Schelling und Hegel.

Ein Sendschreiben

an

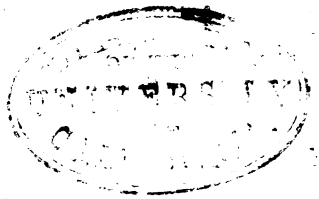
Pierre Leroux

von

Karl Rosenkranz,
Professor an der Universität zu Königsberg.

Königsberg, 1843.
Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

MM



Mein Herr!

Sie wissen vielleicht nichts von der Verehrung, welche ich Ihnen seit der Zeit widme, dass ich mit Ihrer Arbeit über den Eklekticismus bekannt ward, eine Verehrung, welche durch die übrigen von Ihnen verfassten Artikel Ihrer Neuen Encyklopädie und durch Ihr Werk über die Menschheit, deren Princip und Zukunft fortdauernd nicht nur erhalten, sondern gesteigert worden ist. Diese Verehrung ist es, welche mich nicht gleichgültig lässt gegen das Urtheil, was Sie im Maiheft Ihrer *Revue indépendante* in diesem Jahr über die Lage der Philosophie in Deutschland gefällt haben. *(Du cours de philosophie de Schelling; aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne p.* 289—348.)

Wäre dies Urtheil von einem Deutschen, so würde es mich nicht afficiren, denn von Deutschen sich alles mögliche Böse mit der schnödesten Undankbarkeit vor-

werfen zu lassen, ist die Hegel'sche Philosophie gewohnt. Es kommt aber von einem Franzosen, von dem Redacteur eines bedeutenden Pariser Journals, dem in Frankreich, so viel ich weiss, kein anderes für die Vertretung speculativer Interessen gegenübersteht. Käme ferner dies Urtheil von einem Anonymen, wäre es von einem Parteigänger abgegeben, so würde ich es ebenfalls ignoriren. Aber es kommt von Ihnen, einem Manne, der ernsten Arbeiten sein Leben opfert, und der für Religion und Philosophie von einer Begeisterung erfüllt ist, welche die innigste Sympathie für sein Streben erwecken muss. Es kommt von einem Manne, der im Augenblick an der Spitze der ganzen französischen Philosophie steht, der mehr als Andere zugleich ein Kenner der deutschen Philosophie ist. Wie könnt' ich das Gewicht einer solchen Stimme verkennen? Wie einflussreich muss sie nicht sowohl für Frankreich als für Deutschland sein?

Obwohl ich mit sehr verwickelten und ausgedehnten Arbeiten beschäftigt bin, so will ich mich ihnen doch einen Augenblick entreissen, um, da ich noch von keiner Erwiderung aus Deutschland gegen Sie vernommen — denn die Augsburger Zeitung gab mehr nur ein Referat Ihres Artikels — einige Worte über die eigentliche Sachlage an Sie zu richten. Sie erlauben, mein Herr, dass ich dabei gegen Sie mit der ganzen Freimüthigkeit mich äussere, welche Sie von meiner Hochachtung für Sie und von der Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart zu fordern berechtigt sind.

Verstehen Sie mich aber wohl. Es ist nicht meine Absicht, in diesen flüchtigen Zeilen eine Darstellung und Kritik Ihrer eignen Doctrin zu geben, wie eine solche für uns in Deutschland allerdings wünschenswerth sein würde. Ich will nur eine Apologie der Hegel'schen Philosophie gegen die von Ihnen erhobenen Beschuldigungen geben, und werde daher auf Ihre eigenen Lehrsätze nur so weit eingehen, als für dies Geschäft durchaus erforderlich ist. Eine Apologie! Werden Sie nicht denken: *qui s'excuse, s'accuse?* Ja, mein Herr, eine Apologie. Eine nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für den Staat und die Religion so wichtige Philosophie, als die Hegel'sche, muss auch ihre Apologeten haben. Und diese müssen sich am wenigsten vor dem fürchten, was gegen Apologieen überhaupt gesagt werden kann. Die Hegel'sche Philosophie steht aber seit dem Tode ihres Stifters in diesem Stadium.

Bis dahin war sie mehr offensiv, aber seit jener Zeit ist sie immer mehr zur Defensive genöthigt worden. Ich kann in meiner eigenen schriftstellerischen Laufbahn diesen Fortgang verfolgen. Vor neun Jahren vertheidigte ich diese Philosophie gegen die Angriffe eines Deutschen, des Professor Bachmann in Jena; jetzt muss ich sie gegen die Polemik eines Franzosen, eines Pierre Leroux, vertheidigen. Damals handelte es sich noch ganz um den wissenschaftlichen Werth des Systems; es war die Periode der noch naiven Apolegetik: jetzt ist dies System politisch und religiös verdächtigt, und die Polemik gegen dasselbe mit tausend Nebengedanken durchzogen,

die den Angriff in die Sphäre der Persönlichkeit spielen; die jetzige Apologetik hat den schweren Stand, diese Absichten wohl zu kennen, und doch ihrerseits aller Einmischung des Persönlichen sich zu enthalten. Die Wissenschaft hat mehr wie je ihre Keuschheit zu bewähren.

Sie ahnen vielleicht nicht, welche Waffen Sie mit Ihrem Raisonnement den Feinden der Hegel'schen Philosophie geschaffen haben. Sie ahnen nicht, wie, selbst ohne Sie zu nennen, Ihre Ansichten mit der nothwendigen Dosis Entstellung bei uns auftauchen können; ahnen nicht, welch ein Werth in solchen Fällen noch auf das Urtheil des Auslandes gelegt wird; ahnen nicht, wie begierig man von manchen Seiten her, ohne Sie zu verstehen, Ihre Sätze wiederholen wird. Insofern, ich gestehe es mit Wehmuth, ist dies Schreiben an Sie sogar das Werk einer gewissen Nothwehr. Sie müssen nämlich bedenken, dass bei uns noch immer genug Leute existiren, welche von der freien Selbstentwicklung der Wissenschaft keinen Begriff haben und der Regierung immer die Meinung aufdringen wollen, dass sie in den Kämpfen der verschiedenen Richtungen Partei nehmen soll. Diese Leute sehen nicht ein, dass die Richtungen der Wissenschaft erst durch eine solche Einmischung der Regierung zu wirklichen Parteien gestempelt werden. Sie verkennen den schönen Beruf der Regierung über den Parteien zu stehen, das Recht einer jeden zu wahren und eben dadurch das relative Unrecht einer jeden im Process des Kampfes sich von selbst entfalten und von selbst in

seiner Einseitigkeit verurtheilen zu lassen. Sie wissen nicht, dass der Inhalt solcher Kämpfe ein schlechthin nothwendiger, und das Unterdrücken eines Momentes des Ganzen nur eine Verzögerung seiner Realisation, keine Auflösung, keine Ueberwindung desselben ist. Solche Leute sind es, welche den wissenschaftlichen Kampf in eine bürgerliche Anklage verwandeln, eine Wendung, die zuletzt nur damit endigen kann, den sittlichen Wandel der in Anklage gestellten Individuen einer pharisäischen Kritik zu unterwerfen, und unter der weitschichtigen polizeilichen Kategorie der Gefährlichkeit und Verantwortlichkeit eine empörende Tyrannei der Gewissen zu üben.

Vielleicht, mein Herr, wundern Sie sich aber, dass ich, was Sie im Mai dieses Jahres schrieben, erst jetzt im October beantworte. Ach, der Weg von Paris bis Königsberg ist weit. Wir durchleben hier die westlich von uns existirende Literatur immer erst in der zweiten Potenz, nachdem wir durch die Berichte der Zeitungen als erste Potenz die Anregung empfangen, uns nach den kurzen Daten selbst ein Bild zu erschaffen, — was auch sein Gutes hat. Wir machen es, wie Jean Paul's Schulmeister Wuz, der sich blos den Messkatalog kaufte, und zu den darin angegebenen Titeln die Bücher sich selber schrieb. So habe ich denn das Maiheft der *Revue indépendante*, das langerschmachtete, erst am 6. October empfangen.

Bevor ich nun aber auf das Einzelne eingehe, muss ich noch in Betreff meines Verhältnisses zu Schelling

einige Worte sagen. Sie sind mit der Statistik der Philosophie in Deutschland natürlich nicht so bekannt, als ein deutscher Philosoph selbst. Ich schliesse dies daraus, dass Sie im Aprilheft Ihrer Revüe, worin Sie gleich Anfangs eine treffliche Uebersetzung der Rede Schelling's, mit der er seine Vorträge zu Berlin eröffnete, mittheilen, Schelling zum Nachfolger von Gans, Gans zum Nachfolger von Hegel machen. Schelling: *„est venu occuper à Berlin la chaire même de Hegel, vacante par la mort prématurée d'un disciple direct de Hegel, Frédéric Gans.“* Dies ist ein Irrthum. Hegel's directer Nachfolger, sein Diadoche zu Berlin, ist der noch daselbst lebende Professor Gabler, den Sie gar nicht zu kennen scheinen, da Sie seiner zu erwähnen sonst kaum umhin gekonnt haben würden. Sie könnten sich daher vielleicht auch von meiner Situation ganz falsche Vorstellungen machen, und nach Lerminier's Buch: *Au delà du Rhin,* das Sie mehrmals citiren, der Meinung sein, dass ich Professor zu Breslau sei, wohin mich Lerminier irrthümlich hinversetzte. Ich lebe aber in Königsberg, also in einer Stadt, in welcher die Philosophie von dem Druck persönlicher Beziehungen, die in Berlin wenigstens möglich sind, ganz frei ist. Ich lebe an einer Universität, an welcher kein Professor Schelling'sche Philosophie lehrt. Ich bin folglich weder durch Schelling's unmittelbare Gegenwart noch durch einen seiner Repräsentanten, der etwa mein College wäre, genirt. Diese freie Situation ist, wie ich hoffe, meinem Streben nach Unbefangenheit günstig.

Sollten Sie aber vielleicht denken, dass Schelling's Auftreten in Berlin überhaupt mir unangenehm sein, mir, weil ich Hegelianer bin, doch eine gewisse Säuerlichkeit einflössen müsste, so würden Sie sich irren. Allerdings, das versteht sich von selbst, bin ich nicht gesonnen, Schelling auch nur im Geringsten, wie man zu sagen pflegt, Zugeständnisse zu machen, am wenigsten, was für ihn die gröbste Beleidigung wäre, weil er vom Staat so hoch gestellt ist; allerdings bin ich nicht gesonnen, für die Erhaltung Hegel's die Zweideutigkeit zu Hülfe zu rufen, welche sagt: Hegel hat Recht und Schelling hat auch Recht; — aber niemals werde ich meine Dankbarkeit, meine Verehrung, ja, ich darf es ohne Heuchelei sagen, meine Bewunderung für Schelling verleugnen. Ich habe keine Ursach, eines meiner früheren Urtheile über Schelling zu bereuen, am wenigsten das ausführliche in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie Seite 481—84. Mich entzückte die Nachricht, dass Schelling nach Berlin käme. Ich freute mich auf den Kampf, den diese Erscheinung verursachen muss. Ich jubelte im Stillen über diese dem Anschein nach härteste Prüfung des Hegel'schen Systems und seiner Anhänger. Ich schwelgte in dem Vorgefühl des Fortschrittes, welcher der Philosophie hieraus erwachsen muss. Ich begrüsste diese Herausforderung als ein in der Philosophie noch nie dagewesenes Phänomen, dass ein Philosoph die Macht haben sollte, den Kreis seiner Schöpfung zu überschreiten und seine Consequenz zu begreifen, was in der bisherigen Geschichte der Philosophie ohne Beispiel ist. Es hindert

mich daher nichts, in Ihr Lob der Preussischen Regierung einzustimmen: „*Ce gouvernement ne s'est laissé entraver ni par les vaines clameurs, qui poursuivoient Schelling de l'accusation du panthéiste, ni par d'autres clameurs, qui le représentaient comme un converti catholique. Ce choix annonce au moins de la grandeur et un coup d'oeil profond. Le gouvernement prussien sait, que, pour l'Allemagne, la philosophie est une religion.*"

Und nun noch eine Bitte. Erwarten Sie nicht ein kunstvolles Sendschreiben. Wir haben neuerdings in Deutschland eine solche Fluth derselben erlebt, dass man nicht unbillig vermeinen könnte, wir müssten es in dieser Stylgattung zu einer bedeutenden Höhe gebracht haben. Ich werde, unbekümmert um die Etiquette der herkömmlichen Feierlichkeiten, nur ganz einfach die Irrthümer, die ich bei Ihnen zu finden glaube, berichtigen. Eine Menge von Aeusserlichkeiten, zu deren Berührung Sie Veranlassung geben könnten, muss ich übergehen, weil sie zum Theil in die Geschichte unserer inneren Politik, unseres Censurunwesens, unserer Rivalitäten zwischen Berlin und München, unserer Proselytenmacherei u. dergl. gehören, Dinge, welche ein Franzose ohne weitläufige Auseinandersetzung kaum verstehen kann. Sie klagen mit Recht darüber, dass Deuschland ein wahres Aegypten sei. Es liegt dies lediglich an dem Mangel wahrer Oeffentlichkeit. Ich versichere Sie, dass wir Deutsche selbst oft nicht wissen, wie wir unsere änigmatischen Hieroglyphen deuten sollen. Sie erlauben, dass ich, wie Sie, in kurzen Sätzen meine Berichtigung Ihrer Behauptungen vortragen darf.

1) Ihre Auffassung der Hegel'schen Philosophie überhaupt ist falsch.

Sie halten diese Philosophie für einen abstracten Rationalismus, während dieselbe der concreteste Spiritualismus ist. Sie setzen die Eigenthümlichkeit derselben in die Logik, während die Logik nur ein Moment ihrer Totalität ist, und zwar das Moment der Abstraction, der reinen Form. Sie stellen als Nerv des Hegel'schen Systems auf, dass in demselben die Formel des Unendlichen, des Endlichen und der Beziehung beider auf einander alle Bestimmungen beherrsche. Ich ersehe hieraus, dass Sie von Hegel's Logik gar keinen Begriff haben, wie viel weniger von dem Rest des Systems. Denn diese Kategorieen des Unendlichen und Endlichen sind solche, welche dem Sein angehören, und deren man in höheren Sphären sich allerdings auch noch bedienen kann, wie dies ja immer geschieht, aber bei deren Gebrauch man in diesem Falle wissen muss, dass sie unzureichend sind. Z. B. Wenn ich sage: der endliche Geist, so muss ich diesen Ausdruck sogleich berichtigen, indem der Geist als endlicher zugleich in sich unendlich ist, denn ohne das Moment der Unendlichkeit würde er gar nicht Geist sein. Sofort werde ich dem endlichen Geist den unendlichen als den in seiner Unendlichkeit endlichen entgegensetzen, aber auch diesen in dem Begriff des in seiner Unendlichkeit unendlichen aufheben müssen. Wenn ich nun auf diese Weise die Kategorie der Endlichkeit und Unendlichkeit an dem Begriff des Geistes durchgeführt

habe, werde ich mich leicht von der Unzulänglichkeit dieser Bestimmung überzeugen. Ich werde einsehen, dass ich auch eine andere Kategorie hätte wählen können, die jedoch eben so wenig für sich erschöpfend sein würde. Mit anderen Worten, die Entwicklung des Begriffs des Geistes schliesst alle logischen Kategorieen in sich. Sie müssen nicht glauben, dass, wenn Hegel die Unterschiede des Begriffs des Geistes als den Unterschied des subjectiven, objectiven und des absoluten Geistes, d. h. in concreterer Form, des einzelnen Menschen, des Volkes und Gottes, darstellt, diese Bezeichnung von Subject, Object und deren Identität in der Absolutheit das Letzte sei, was er sagt. Diese Bezeichnung ist vor der Hand diejenige, welche die Sache epitomatorisch noch am Genügendsten darstellt, allein zum Begriff der Sache selbst würde eben nichts weniger, als ihre vollständige Entwicklung gehören, aus welcher alsdann hinlänglich resultirt, dass jene Charakteristik, die als Titel an die Spitze gestellt worden, nur von einem Moment des Ganzen hergenommen ist, weil denn doch das Darstellen der Wissenschaft ohne eine solche vereinfachende Terminologie nicht möglich ist. Der Philosoph wird eben deshalb auf die Terminologie einen grossen Werth legen, um nämlich die in der That umfassensten und angemessensten Ausdrücke zu finden, andererseits aber gar keinen, weil keine isolirte Kategorie ihm genugzuthun vermag.

In dem Wahn befangen, dass jene Formel des Unendlichen, Endlichen und ihres Rapportes der Kern He-

gel's sei, ergehen Sie sich nun in weiteren Ausmalungen eines solchen Standpunctes, und contrastiren damit die Vorstellung, welche Sie sich von Schelling, den Sie noch weniger als Hegel zu kennen scheinen, fingirt haben. Sie sagen also, dass Hegel's Gott nur eine Idee sei; dass Hegel's System nur Vernunft, aber keine Seele habe; Wärme, Seele, habe Schelling der Philosophie zurückgegeben. Beinahe sind Sie mit solcher Versicherung bei dem so trivialen, als falschen Satz angelangt, dass das Licht der Vernunft die Geister zwar erhelle, aber nicht erwärme. Elende Bildersprache! Eine Wärme des Herzens, welche nicht aus der Vernunft entspringt, dürfte wohl keinen sonderlichen Anspruch machen. Es kann mit Nichts bewiesen werden, dass die Vernunft der Intensität der Gesinnung Eintrag thue; im Gegentheil. Allein es ist auch nicht die Vernunft, welche man bei solchen Reden im Sinne hat, sondern der berechnende, egoistische, von der Vernunft und ihren Zwecken abgefallene Verstand. Diese Unterscheidung von Vernunft und Verstand ist in Frankreich noch zu unbekannt. Allein ohne dieselbe werden die Franzosen nicht vorwärts kommen, und die deutsche Philosophie nicht verstehen. Ich sehe aber aus der immer allgemeineren Verbreitung der Kant'schen Schriften in Frankreich, dass man sehr wohl merkt, wie man ohne diese von Kant aufgestellte Basis nicht weiter kommen werde. Als Bautain in Strassburg sich noch ohne hierarchische Beängstigung der Philosophie widmete, schrieb derselbe einmal eine Brochüre über Kant's Kategorieen, die sehr gut war, und eine gedeihliche Fortsetzung hoffen liess.

Sie scheint aber, sogar von ihm selbst, vergessen zu sein.

Ich protestire also gegen Ihre Trennung des Gemüths von der Vernunft, wie Hegel, aber auch Schelling, in Deutschland diesen Protest gegen die Sentimentalität, dem Kopf das Herz entgegenzusetzen, oft kräftig genug abgegeben haben.

Aus Ihrem eigenen Bericht ersehe ich, dass Deutsche Ihnen schon gesagt haben, Sie verständen Hegel nicht. Sie sind entrüstet darüber. Sie meinen, es sei unmöglich, weil doch nun schon so Viele, Lerminier, Barchou de Penhoën, Bénard u. A. darüber berichtet hätten. Die Uebersetzung der Hegel'schen Aesthetik durch Letzteren kenne ich noch nicht. Barchou de Penhoëns Bericht ist, seine compendiarische Magerkeit abgerechnet, wohl geeignet, eine bessere Vorstellung von Hegel's System zu geben, als Sie mit jener Formel, die Sie als den Talisman desselben preisen, blicken lassen. Ich finde aber nicht, dass Sie von Barchou de Penhoëns Darstellung, obwohl Sie dieselbe in Pausch und Bogen citiren, speciellen Gebrauch machten. Sie citiren Lerminier. Aber Lerminier ist ein zwar gewandter, jedoch sehr oberflächlicher Schriftsteller, der sich zu schnell mit seiner allerdings brillanten Rhetorik befriedigt. Ich wundere mich, dass Sie unter den Hülfsmitteln, welche Sie zur Kenntniss der Hegel'schen Philosophie aufführen, nicht Willm: „*Essai sur la philosophie de Hegel, Strasbourg* 1836" nennen, die zwar auch nur eine Skizze, allein doch eine vollständigere und richtigere gibt, als

bei Ihnen gewöhnlich ist. Den Deutschen Ahrens können Sie insofern nicht als eine gute Quelle betrachten, als derselbe, da er ein Schüler des verstorbenen Krause ist, zu den Gegnern Hegel's gehört. Was aber Ritter's Name hier soll, gestehe ich, nicht einzusehen.

Trösten Sie sich jedoch mit Ihrem Unverständniss Hegel's! Es gibt in Deutschland auch genug, die ihn nicht verstehen, und noch mehr, die ihn nicht verstehen und doch verstanden zu haben glauben. Das ist einmal das Schicksal aller welthistorischen Philosophieen.

2) Sie sind wesentlich durch Cousin zur falschen Auffassung Hegel's verleitet.

Obwohl Sie selbst es erwähnen, dass die Hegel'sche Schule die Darstellung, welche Cousin von Hegel's Philosophie in Frankreich gegeben, niemals anerkannt hat, so behaupten Sie nichts desto weniger, dass Cousin vollkommen Recht habe, und dass sein Eklekticismus, dessen Fezzen Sie ihm nachgewiesen, der wahre Hegelianismus sei. Sie stützen diese Versicherung vorzüglich auf die Thatsache, dass Cousin Hegel's Vorlesungen so stark benutzt habe. Diese Thatsache will ich nicht bestreiten. Aus den Briefen Cousin's an Hegel, die in meinen Händen sind, ersehe ich, dass Cousin wiederholt Hegel um gute Nachschriften von seinen Vorträgen bittet. Allein man kann sehr viel von Jemand entlehnen, und ihn doch in dem eigentlichen Wesen verfehlen. Cousin's Talent besteht in einem gefälligen, aber auch bequemen Reproduciren der Philosophieen Anderer. Ich lese seine

Schriften, auch wo ich ihm nicht beistimme, mit Vergnügen. Seine Nettigkeit, Sauberkeit macht mir einen angenehmen, erheiternden Eindruck. Ich lese ihn, wie man wohl einen Roman liest, an der geschickten Gruppirung, an der fliessenden Diction sich zu erfreuen. Nur muss man nicht tiefgehende Speculation von ihm verlangen. Die ist seine Sache nicht; darin lässt sich nichts von ihm lernen; er kann wohl über sie sprechen, allein sie hervorzubringen ist er unfähig. Wenn Sie von ihm anführen, dass nach seiner Exposition Hegel's Gott aus drei Theilen, aus dem eigentlichen Gott, aus dem Menschen und aus der Natur bestehen und die Vernunft, der Wille und die Sinnlichkeit des Menschen dazu die analoge Trias ausmachen soll, so versichere ich Sie, dass dies eine Barbarei ist, wie man sie sich nicht ärger vorstellen kann, und dass Hegel's Schüler Recht gehabt haben, über einen aus jenen drei Bestandstücken zusammengesetzten Gott, wie Sie selbst anführen, herzlich zu lachen. Sie freilich wissen nicht recht, wie Sie sich dies Lachen erklären sollen, und rufen halb ärgerlich aus: „*Si le système de Hegel ne gît pas en cela, où gît il?*“

Sie berufen sich also, um Hegel's Philosopheme anzugeben, auf Cousin. Aber wissen Sie wohl, dass Sie damit zu Schelling in eine sonderbare Lage gerathen? Schelling liess 1834 eine Vorrede zu der Uebersetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Cousin's Fragmenten drucken, worin er Cousin auf seine Seite stellte. Cousin's Aeusserungen über Schelling, dessen System er

das wahre nannte, hatten den Sinn, den Franzosen zu sagen, dass er Hegel zwar nicht wenig verdanke, dass ihm aber erst im Umgang mit Schelling das tiefere Verständniss der deutschen Philosophie eröffnet sei. Da Hegel todt war, und Cousin in der That von ihm vielerlei Detail entnommen und auf seine Weise verarbeitet hatte, so wollte Cousin durch jene Versicherung unstreitig vor dem Publicum sich von der Meinung einer Abhängigkeit von Hegel emancipiren.

Er erklärte sich demnach für Schelling, und Schelling nahm durch jene Vorrede förmlich Besitz von ihm. Sie, der Sie Cousin's Eklekticismus gestürzt haben, Sie, der Sie Schelling den Franzosen als den wahrhaften Genius der deutschen Philosophie preisen, Sie ignoriren, dass Cousin Schellingianer sein will, ignoriren, dass Schelling, Mancherlei gegen ihn sagend, seinen Eklekticismus doch mit grosser Zustimmung behandelt? Sie sind versessen darauf, Cousin zum Hegelianer zu stempeln? Was wird Schelling dazu sagen, dass Sie ihm seinen Cousin rauben, seinen Cousin, dessen Formeln zu den seinigen viel besser passen, als zur Hegel'schen Dialektik?

3) Die Antecedenz, welche Sie der deutschen Philosophie in den Franzosen Lamarck und Dupuis geben, ist falsch.

Sie haben die Vorstellung, dass der Gedanke der Perfectibilität, des progressiven Processes, den Mittelpunct der deutschen Wissenschaft, der deutschen

Weltansicht enthalte. Sie selbst sind diesem Gedanken mit Andacht ergeben. Sie erblicken in ihm den Zauber, der alle Völker zum schönen Bunde der Humanität vereinen wird. Viele Franzosen denken jetzt ähnlich, wie Sie, und wir Deutsche können uns ihnen in diesem Gedanken brüderlich anschliessen. So viel ich weiss, galten bis jetzt auch in Frankreich Lessing, Herder und Kant als die ursprünglichen Verkünder des universellen Fortschrittes. Nun gefällt es Ihnen, mit Einem Mal zu behaupten, wir Deutsche hätten von Lamarck und Dupuis diesen Gedanken überkommen.

Zunächst muss ich Sie erinnern, dass dieser Gedanke als Princip der deutschen Reformation angehört, dass er als Selbstbewusstsein das ganze achtzehnte Jahrhundert bei den Deutschen, Engländern und Franzosen herrschte, dass mithin die Nennung Einzelner als seiner Erfinder unmöglich ist, dass aber die Befruchtung der Wissenschaft mit demselben ihre Anfänge in der Leibnitzischen Philosophie, in dem hat, was Leibnitz die *lex continuitatis* nannte.

Nun sollen Lamarck und Dupuis es gewesen sein! Sie empfinden selbst, wie blass diese Behauptung aussieht. Sie behaupten daher weiter, dass freilich die Franzosen nicht den Nutzen aus diesen Schriftstellern gezogen hätten, wie wir Deutsche, weil wir so erstaunlich gelehrt wären und uns um Alles bekümmerten. Nein, ich versichere Sie, auf Lamarck und Dupuis haben wir zu warten nicht Ursach gehabt. Ehre diesen Männern! Dank ihren Forschungen! Allein Hegel's Religionsphilo-

sophie zu einer Entlehnung aus Dupuis machen, wie Sie es thun, beweis't nur, dass Sie Hegel oder Dupuis, oder alle Beide nicht kennen. Sie citiren eine halbe Seite aus Lerminier, welcher eine Uebersicht der Hegelschen Auffassung der Geschichte der Religion gibt. Sie bemerken darin, dass Hegel mit der Naturreligion anfängt, und mit der Religion des Geistes aufhört. Dupuis fängt auch mit der rohesten Naturreligion, mit dem Fetischismus an, und steigt dann zu intellectuelleren Formen empor. Da haben wir die Quelle Hegel's, rufen Sie zu geschwind aus; da sehen wir denselben Gang vom Concreten zum Abstracten! O nein, Verehrter, Hegel geht umgekehrt immer vom Abstracten zum Concreten. Die Naturreligion ist ihm die abstracte. Doch die Hauptsache vergessen Sie. Dupuis hatte als Chronologe nur die Eine Idee, die astronomischen Cykeln in den Religionen durchzuführen. Diese ungeheuere Einseitigkeit, die ihn das Wesen der Religionen ganz missverstehen liess, ist zugleich seine Stärke, und von dieser Seite hat Creuzer, dessen Sie erwähnen, und der doch nicht etwa auch ein Hegelianer sein soll, Rücksicht auf ihn genommen.

In Ihrem Eifer, Hegel alle Eigenthümlichkeit abzusprechen, erlauben Sie sich Seite 332 in der Note die italienische Uebersetzung von Hegel's Philosophie der Geschichte mit dem Bemerken anzuführen, dass Ihr Freund, der Ihnen von derselben schreibt, darin im Allgemeinen nichts als: „*Une redite de l'immortel ouvrage de Condorcet,*“ erblicke. Entweder hat Ihr Freund nicht

den Condorcet oder nicht Hegel gelesen, wenn er so urtheilte. Ein Drittes ist gar nicht möglich. Wenn wir Deutsche nun sagten, Condorcet verdanke sein Buch, das er auf seiner unglücklichen Flucht 1794 schrieb, den Deutschen? Sind nicht Herder und Iselin u. A. Vorgänger Condorcet's? Was wollten Sie dagegen sagen? Oder wollten Sie dann, wie Sie gern zu thun pflegen, Voltaire vorschieben?

Es ist ein trauriger Handel, um das Mein und Dein. Ich stimme Ihnen vollkommen bei, wenn Sie im Aprilheft Ihrer *Revue,* Seite 20 sagen: „*Certes, il est bon, de s'instruire de l'histoire de la philosophie, mais philosophie vaut mieux encore.*" Wenn man denn aber einmal, was Sie doch thun, auf die Geschichte der Philosophie sich einlässt, so muss man auch genau, gewissenhaft und nicht nach Hörensagen und nach flüchtigen Notizen urtheilen.

4) Die Stellung, welche Sie Hegel zu Schelling geben, ist falsch.

Sie sehen das Verhältniss Hegel's zu Schelling so an, wie Cousin, in jener verhängnissvollen Vorrede zuerst ausgesprochen und Schelling selbst es ihm in der seinigen nachgesprochen hat, nämlich wie das von Wolf zu Leibnitz. Hegel soll nur das formal-mechanische Talent der Ausführung und Anwendung der von Schelling erfundenen Ideen besessen haben. Er soll mithin ohne jene originelle Schöpferkraft gewesen sein, welche doch für einen Philosophen, der zu solchen Ehren gekommen, billig vorausgesetzt werden muss. Sie

sagen S. 326: „*Les admirateurs les plus fanatiques de Hegel conviennent unanimement, que la base de son oeuvre lui a été fourni par Schelling. Cette base, c'est l'idée d'une essence une pour toutes choses, essence que Hegel appelle l'idée, la notion, l'être, l'absolu, tous mots synonymes dans sa langue. Ce qui disent lui être propre, ce n'est pas même d'avoir trouvé la loi des modifications de cette unité, de cet absolu. Car cette loi des trois états d'identité, de distinction et de retour à l'identité, lui avoit encore été fourni par l'inventeur Schelling. C'est l'application, qu'ils revendiquent pour Hegel.*"

Dagegen habe ich einzuwenden, dass der Begriff der Einheit des Wesens für alle Dinge, wie Sie sich ausdrücken, gar nicht von Schelling erfunden, vielmehr von Schelling aus Spinoza nur wieder aufgenommen ward, mithin, wenn es auf diesen Begriff ankäme, Spinoza genannt werden müsste, auf welchen man damals durch Jacobi und Lessing wieder aufmerksamer geworden war, so dass Schelling in dieser Hinsicht zunächst nur das Verdienst einer glücklichen Passivität hat. — Wenn Sie weiter versichern, dass bei Hegel die Worte: Idee, Begriff, Wesen, Absolutes, lauter Synonyma wären, so ist das eben so wahr als unwahr. Wahr, weil jedes dieser Worte eine Berechtigung hat, als abstracter Ausdruck der speculativen Wahrheit zu gelten; unwahr, weil Synonyma zugleich unterschieden sind und Hegel sich die Mühe genommen hat, in seiner Logik ausführlich die Definitionen des Begriffs des Begriffs, des Wesens, des Absoluten u. s. w. zu geben. Es ist gar

nicht so einerlei, ob ich die eine oder andere Bestimmung setze. Nun soll Hegel nach Ihnen den Begriff des Absoluten nach der Formel der Identität, ihrer Unterscheidung und Rückkehr zu sich aus dem Unterschied nur modificirt und eben diese Formel von Schelling erhalten haben. Und wir Hegelianer sind nun so unverschämt, — dies ist die natürliche Consequenz solcher Prämissen — von einer durch Hegel begründeten Methode zu sprechen, besonders nachdem Schelling in eben jener Vorrede den Diebstahl, den Hegel an ihm auch hiermit begangen, ohne Schonung als angemasste Aneignung fremden Eigenthums aufgedeckt hat? Was für engherzige, aber auch was für bornirte Menschen müssen wir sein! Das Wahre ist, dass Kant die Triplicität des Begriffs unter dem Namen Trichotomie der Verstandeskategorien zuerst wieder in bestimmte Erinnerung brachte; dass Fichte dieselbe sodann als Thesis, Antithesis und Synthesis in die systematische Philosophie einführte; dass Schelling unter dem Namen Construction diese Form beibehielt; dass endlich Hegel eben diese Construction von der subjectiven Fassung befreiete und die immanente Selbstbewegung der Dialektik lehrte, welche er Manifestation nennt.

Ist davon die Rede, die Basis Hegel's in Schelling nachzuweisen, was Niemand leugnen wird, was Hegel selbst nie geleugnet hat, so liegt doch darin gar nicht die Unmöglichkeit, dass auch Hegel, von dieser Basis ausgehend, eine eigene Weltanschauung in sich getragen habe. Und dem ist wirklich so. Hegel's Spiri-

tualismus ist weit über den Schelling'schen Rationalismus hinaus. Schelling machte nacheinander das Ich, die Natur, die Kunst, die Vernunft, das Ewige, die Idea (wie er nach Jakob Böhme und F. Baader zu sprechen anhub) und zuletzt den Willen zum Absoluten. Hegel's absolut-Absolutes ist der absolute Geist, der als die, sich mit sich selbst vermittelnde, Einheit der absoluten Substantialität und absoluten Subjectivität in seiner weltfreien und darum weltschaffenden Persönlichkeit das Sein, das Denken, das Wollen nur als Momente seiner sich ewig gleichen Totalität producirt. Schelling hat niemals gewusst, wie er die Priorität und Superiorität Gottes erhalten solle, ohne ihn aus dem Werke der Erscheinung zu eliminiren. Er hat deshalb die Realität der erscheinenden Welt, um Gott nicht zu ihrem todten Jenseits zu machen, so mit Gott verbunden, dass derselbe als *Prius* der Welt zwar dynamisch an sich schon Alles ist, was er und was aus ihm werden kann, dass Gott aber erst nach der in der Zeit erfolgenden Beendigung seines Selbstgebährungsprocesses für sich Alles *actu* geworden sein wird, was er nach seiner Selbstbestimmung werden soll. Schelling hat die Worte, welche Hegel als das Centrum der Erfahrung des Bewusstseins aus Schiller am Schluss seiner Phänomenologie citirte, dass Gott aus dem Quell des Geisterreichs seine Unendlichkeit schäumt, in dem stricten Sinn durchzuführen gesucht, dass Gott als der vollkommene erst durch die Potenzenreihe seines theogonischen Processes sich zum Resultat macht. Bei Hegel ist dagegen Gott in seiner Thätigkeit sich ewig Anfang, Mitte

und Ende; Voraussetzung, Aufhebung und Resultat seiner selbst, ohne an die Welt als Bedingung für sich gebunden zu sein. Die Welt als freies Product Gottes — und nur ein freies Produciren heisst Schaffen — ist in sich frei. Die Entwicklung der Natur und Geschichte ist allerdings eine Entwicklung aus Gott und zu ihm, aber als actuelle Existenz nicht durch ihn, sondern durch sich. Die absolute Aseität Gottes ist der Grund der relativen Aseität der Welt, ohne welche das Wort Freiheit eine Lüge und die Welt in der That von Gott ohne Unterschied wäre. Ein Gott, der erst frei wird, ist nicht der wahrhafte Gott.

Doch, ich fange an, zu philosophiren, was ich hier ja gar nicht will, wo ich nur als kritischer Historiker mich zu verhalten habe. Genug, Hegel ist von Schelling qualitativ unterschieden. Zahllose Einzelbegriffe sind durch Hegel in die deutsche Philosophie eingeführt, von denen Schelling sich nichts hat träumen lassen. Nicht blos in dem *Κοσμος νοητος* der logischen Idee, nicht blos in der Psychologie und Politik, sondern auch, was dem Ununterrichteten, der sich nur vague Vorstellungen macht, zunächst unglaublich vorkommen muss, auch in der Naturphilosophie hat Hegel eine Menge Erfindungen gemacht, die schlechthin nur auf ihn zurückzuführen sind. Es ist ein armseliger Kunstgriff, diese Erfindungen — Sie und Schelling lieben es, sich so auszudrücken — dadurch in ihrem Werth herabsetzen zu wollen, dass man sagt, Hegel habe nur die Systematik der Schelling'schen Speculation durchgeführt. Denn ge-

setzt, es verhielte sich nur so, so würde auch dies noch ein unendlicher Ruhm sein, da alles nichtsystematische Philosophiren, seit ein Kant in der Welt gewesen, nur einen secundären Werth hat, nur als Studie, als Kritik, als *Essai*, wie Sie gern sagen, dienen kann. Nur als System, nur als organische Totalität, in deren Cyklus jeder Begriff seine bestimmte Stelle hat, nur als Wissenschaft der Wissenschaften kann die Realität der Philosophie ihrem Begriff entsprechen. Und das ist Schelling's schwache Seite. Im Auffassen der Aufgaben, im Aufstellen derselben, im Anlauf zu ihrer Lösung, in dem begeistert begeisternden Besprechen allgemeiner Gesichtspuncte hat Schelling ein grosses Talent; die Entwicklung einer Wissenschaft sucht man bei ihm jedoch vergebens und hier eben liegt Hegel's Grösse.

Hegel hat aber nicht nur eine ihm eigenthümliche Gedankenwelt, die auch durch eine aus ihr entsprungene, vom nördlichen und westlichen Deutschland grossentheils adoptirte Terminologie sich charakterisirt, sondern Schelling hat auch von Hegel entlehnt, was gewöhnlich ganz übersehen wird. Professor Michelet hat hierüber Berlin 1839 eine eigene Brochüre: Schelling und Hegel, herausgegeben, worin Sie das Nähere nachlesen können.

Endlich aber ist es merkwürdig, wie die Leidenschaft so verblenden kann, zwar in Bezug auf Hegel von Schelling als seiner Basis zu sprechen und Hegel dadurch zu beschränken, allein gar nicht daran zu denken, dass es Schelling doch auch nicht an solchen Basen fehlt. Bei uns in Deutschland können wir Schelling

fast für jede seiner Schriften den Impuls nachweisen. Erst war es Fichte, dann Spinoza, dann, für den Begriff der Dynamik und Organik Kant, dann die Schlegel, dann Hegel, dann Jakob Böhme, dann Creuzer, die ihn nach einander befruchteten, von Kant nicht weitläufiger zu sprechen, aus dem alle unsere Philosophen fortwährend schöpften. Und nicht nur für die Sache entnahm Schelling die Anregung, sondern auch seine Darstellung wandelte nach dem jedesmaligen Vorbilde ihre Färbung. Deswegen ist Schelling uns doch Schelling. Wir verstehen ihn von seinen Vorgängern doch zu unterscheiden, wie wir es ja auch mit Fichte rücksichtlich Kant's, mit Hume rücksichtlich Locke's, mit Spinoza rücksichtlich Descartes u. s. w. machen. Noch nie ist Jemandem vorgeworfen, dass er eine Antecedenz hatte. Warum soll nun Hegel allein die Antecedenz Schelling's nicht wie einen Segen, sondern wie einen Fluch an sich tragen? Warum kann man sich bei ihm nicht in den Gedanken finden, dass Schelling's Philosophie eine Episode seiner Entwicklung war? Eine Episode, denn Hegel war schon Doctor der Philosophie, als Schelling noch auf den Bänken des Gymnasiums sass und hatte also bereits bewiesen, dass er auch ohne Schelling philosophiren konnte. Er hatte schon eine Abhandlung *de immortalitate animae* geschrieben und drucken lassen, die bis jetzt in seinen sämmtlichen Werken fehlt, hoffentlich aber darin aufgenommen werden wird.

5) Es ist falsch, dass nach Hegel die Religion nur darin bestehe, sich als Gott zu wissen (*se savoir Dieu*).

Nach Hegel ist zur Religion nothwendig: 1) das Wissen von Gott; 2) das Wissen von sich; 3) das sich Wissen Gottes im Menschen und des Menschen in Gott. Daraus folgt, dass in jeder Religion; 1) eine Vorstellung von dem enthalten sein muss, was Gott ist; 2) ein Cultus, d. h. ein organisirtes Thun, um in dem sich Wissen das Moment der exclusiven Egoität aufzuheben und sich der Einigung mit Gott zu erschliessen; 3) die wirkliche Andacht, in welcher *actu* das Wissen Gottes von sich zum Wissen des Menschen wird, aber damit sein ganzes Gemüth durchdringt. Das Wissen ist die für die Existenz der Religion unerlassliche Bedingung. Das Thier, was keine Vorstellung von Gott zu haben vermag, vermag auch keine Religion zu haben. Die verschiedenen Religionen unterscheiden sich nur dadurch von einander, als was und wie sie Gott wissen. Aber freilich darf man von dem religiösen Wissen das Pathos nicht subtrahiren wollen, mit welchem es den Menschen erfüllt. Dies Pathos ist aber in seiner Qualität von der Qualität der Vorstellung abhängig, welche sich der Mensch von Gott macht, was ich wohl nicht weiter auszuführen nöthig habe und worin Sie beistimmen werden.

Nun aber nehmen Sie das Wissen Gottes so, als wenn nach Hegel der Mensch sich selbst als Gott wüsste und die Religion in dieser Apotheose bestünde. Ein grosser, auch bei uns, gang und gäber Missverstand Hegel's. Nach Hegel ist in der Einheit des Wissens Gottes und des Menschen der Unterschied beider von einander aufgehoben, aber keineswegs vernichtet.

Wenn Gott nicht für sich wäre, was er ist, so würde er auch nicht für den Menschen sein können. Und wenn der Mensch nicht für sich wäre, so würde er Gott nicht von sich unterscheiden und nicht für Gott als Geist sein können. Das Wissen aber von Gott macht noch nicht die Religion aus; ich kann wissen, was er ist, dass er ist u. s. w. Allein religiös wird dies Wissen erst durch unmittelbare Beziehung auf Gott als das Subject aller Prädicate, die das Wissen ihm zuertheilt. Und diese Beziehung hat den Sinn, nicht, wie Sie sagen, mich als Gott, sondern ihn als mich selbst zu wissen und, was die Folge solches persönlichen Rapportes ist, in meinem ganzen Gemüth als mein Wesen zu empfinden. Das Wissen ist nur die Bedingung, ist nur die theoretische Seite der Religion; die Verwandlung des Gewussten in meine Existenz ist die andere eben so nothwendige Seite, welche Hegel, insofern sie sich zu einem Kunstwerk symbolischer, liturgischer und anderer Acte ausbildet, Cultus nennt. Allein in weiterem Sinne ist ihm nicht nur der geordnete Dienst des Gottes Cultus, sondern die gemüthstiefe Durchdringung und Versöhnung des Menschen mit Gott überhaupt. Der Ausdruck, dass in der Religion das Selbstbewusstsein Gottes zum Selbstbewusstsein des Menschen wird, ist doch wohl etwas ganz Anderes, als dass der Mensch sich als Gott wisse, ein Streben, ein Zustand, der allerdings in den Religionen als Entwicklungsphase ebenfalls vorkommt Sie erzählen S. 308 ganz ernsthaft: „*Le résultat définitif de la philosophie de Hegel se résume dans ce que nous avons entendu dire un jour, après dîner; à un des*

écrivains les plus spirituels de l'Allemagne, disciple direct de Hegel: „Mes amis, nous sommes tous des dieux, qui avons bien dîné.“

Es schmerzt mich, dass ein Mann, wie Sie, dem hyperbolischen Ausdruck des Wohlbehagens eines ganz harmlos vom Tisch aufstehenden Hegelianers, der vielleicht in dem Augenblick an nichts weniger, als an Speculation dachte, eine solche Verantwortlichkeit vindiciren. Wahrlich, da müsste man sich mit Ihnen zu sprechen fürchten, wornach ich mich doch recht sehr sehne. Wenn ich etwa einmal sagte: Das ist göttliches Wetter, oder das ist göttlicher Wein — und so pflegen wir in Deutschland zu sagen, wenn wir uns recht freuen —, könnten Sie daraus nicht am Ende folgern, ich sei ein Naturalist?

Wenn Hegel sagt, dass das Selbstbewusstsein Gottes zu dem des Menschen werde, so will er damit sowohl die Transcendenz Gottes über als Immanenz Gottes in dem Menschen bezeichnen. Sie verstehen dies so, als ob er ohne den Menschen auch für sich ohne Bewusstsein sein würde, gegen welchen Unsinn Spinoza bereits protestirte, indem er, Gott die Persönlichkeit im Sinn einer atomistischen Individualität absprechend, der Substanz das Denken als ewiges Attribut beilegte. Cartesius in seiner Weiterbildung des ontologischen Beweises hat sehr gut gezeigt, dass in demselben die Präexistenz des Seins und Wissens Gottes von sich die Bedingung für das Wissen des Menschen von ihm ist. *Est Deus, ergo est notio Dei.* Ich will Ihnen nicht bestreiten, dass nicht in Deutschland Hunderte von Anhän-

gern, wie Hunderte von Gegnern Hegel so verstehen, als wenn er lehrte, dass Gott als die allgemeine Substanz erst im Menschen zum selbstbewussten Subject würde. Viele halten diese Auffassung sogar für die einzig richtige, und behaupten, wenn man ihnen bestimmte Aeusserungen Hegel's von entgegengesetztem Inhalt nachweist, dass dieselben Zugeständnisse seien, die Hegel in schwachen Stunden der orthodoxen Dogmatik gemacht habe. Eine solche Accommodation würde denn von Heuchelei doch nicht weit entfernt gewesen sein. Allein dem ist nicht so. Man muss Hegel nehmen, wie er ist, und ihn nicht nach der Einseitigkeit der Ausleger beurtheilen. Die von ihm selbst geschriebenen Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes sind seine authentische Theologie und daran muss man sich halten. Aber auch ganz abgesehen von Hegel, wenn nur Sinn und Verstand in solcher Titanenreligion wäre, die es liebt, mit Napoleonisch gekreuzten Armen und mit Byron'schem Humor den Glauben an Gott zur Phänomenologie der Mythik zu rechnen! Wenn man nur begreifen könnte, wie die pure Natur es zu solcher Weisheit hat bringen können!

6) Sie irren, wenn Sie behaupten, dass nach Hegel alle Religion nur als Incarnation Gottes bestimmt würde.

Weil es Ihnen einmal fest steht, dass nach Hegel Religion nur das sich als Gott Wissen sein soll, so werfen Sie ihm vor, dass er die Religion überhaupt, insbesondere aber das Christenthum, nur als Menschwerdung

genommen habe. Richtiger in Ihrem Sinn müssten Sie eigentlich sagen, dass er die Religion und das Christenthum insbesondere nur als Deification des Menschen missverstanden habe. Dies ist nun ein grosser Irrthum. Hegel hat allerdings das Dogma von der Menschwerdung Gottes zum Gegenstand tiefsinniger Speculationen gemacht, allein er hat den Geist nicht darüber vergessen. Vielmehr hat er allen Momenten der Trinität gleiche Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er hat, nachdem lange Zeit nur von Religionsgesellschaften die Rede gewesen, das Verdienst gehabt, den Begriff der Gemeinde als der Form, in welcher der göttliche Geist sich manifestirt, wieder hervorgehoben zu haben. Er entwickelte in seiner Phänomenologie weitläufig und mit dem heiligsten Ernst den Process der Entstehung der christlichen Gemeinde, und so sehr hat diese Entwicklung in unsere Wissenschaft eingegriffen, dass die Extreme, welche in ihr jetzt zu Tage kommen, nichts als Beweise der Anstrengung sind, dem Begriff der Gemeinde Realität auch im Einzelnsten zu schaffen. Allein auch in seiner Religionsphilosophie finden Sie eine weitläufige Auseinandersetzung des Reiches des Geistes, so dass Ihr Vorwurf in der That schlechthin grundlos ist. Hätten Sie denselben für Schelling aufgespart, so würden Sie mehr im Recht sein, denn Schelling hat allerdings nach dem Begriff des Geistes wohl gestrebt, allein ihn nicht erreicht. Er ist bei der Beziehung der Substanz und des Subjects stehen geblieben. Sein Gott, als ein durch die Welt zu seiner wahren Herrlichkeit sich fortkämpfender, ist

wesentlich nur der progressiv sich incarnirende, der sich der Reihe der sich steigernden Potenzen allmälig abzugewinnen sucht. Kennten Sie Schelling genauer, so würden Sie wissen, dass er schon seit 1804, noch mehr seit 1809 zum Gnostiker geworden ist, der einen Abfall der Dinge vom Absoluten, der einen dunklen Grund, eine Hyle in Gott setzt, der den φοσφορος mit dem λογος auf gemeinschaftliche Wurzel zurückbringt, und der, so zu sagen, von der Schädelstätte zur Auferstehung im Geist sich nur wegsehnt, aber sich noch nicht in dem Hause befindet, in welchem, nach der Vollendung des Wirkens des Sohnes, alle ὁμοθυμαδον versammelt waren. Hegel ist das Schwert des Leidens des Gottmenschen auch durch die innerste Seele gegangen, allein nicht weniger hat die affirmative Macht des aus Tod und Verwesung sich neu erhebenden Geistes ihn durchdrungen.

Wenn Sie nicht blos nach dürftigen Auszügen, nach flüchtigen Notizen, Hegel's Religionsphilosophie beurtheilt, sondern das Werk desselben selbst eingesehen hätten, so würde Ihnen eine solche Auffassung, als Sie geben, unmöglich gewesen sein. Sie würden sich auch überzeugt haben, dass Hegel keinesweges nur die Formen bespricht, in welchen die Religion erschienen ist, sondern dass er bis in das innerste Wesen derselben zu dringen versucht hat, und bis jetzt Niemand ihm darin gleichgestellt werden kann. Seine Religionsphilosophie hat weder bei uns, noch sonst in einer Literatur einen Rivalen. Sie ist ein eben so gelehrtes als speculatives Werk und es ist einer der sonderbarsten Irrthümer

Schelling's, seine Philosophie der Mythologie und Offenbarung für eine noch nicht dagewesene Wissenschaft zu halten.

7) Ihre Versicherung, dass Mr. Enfantin seine Lehre von Hegel entlehnt habe (S. 331), ist von Ihnen nicht bewiesen.

Mein Herr, Sie haben vielleicht nicht bedacht, was diese von Ihnen hingeschleuderte Versicherung für eine Incrimination enthält, denn hätten Sie dies gethan, so würden Sie den Beweis hinzuzufügen nicht unterlassen haben. Gewisse Dinge darf man, ohne ihnen den Beweis als Taufschein mitzugeben, gar nicht aussprechen. Sie waren selbst St. Simonist. Sie waren es, dem es zur Ehre gereicht, in jener verhängnissvollen Septembersitzung, als Enfantin seine colossalen Verirrungen vom freien Weibe predigte, zuerst das schauerliche Schweigen zu brechen, und sich, wie auch Bazard that, von Enfantin loszusagen. Zehn Jahre sind seitdem vergangen. Die St. Simonisten sind in alle Richtungen der Welt hin zerstreuet. Viele von ihnen zeichnen sich im Staatsdienst aus. Enfantin selbst ist ein ganz brauchbarer Posthalter geworden. Die Lehre St. Simons ist unterdessen auch bei uns hinlänglich bekannt geworden. Zwei Schüler Hegel's, Carové und Moritz Veit, waren die ersten, welche eine Darstellung und Kritik derselben gaben. Dann folgte Bretschneider u. s. w. Niemand hat sich aber bei uns einfallen lassen, Hegel für Enfantin's Irrthümer verantwortlich zu machen. Hegel, der ein solcher Vertheidiger der Ehe war, dass er sie um ihrer

selbst willen einzugehen für sittlich hielt, damit der Mensch die Tiefe dieser Institution erfahre. Sie haben vielleicht sich sagen lassen, dass bei uns das sogenannte junge Deutschland eine Consequenz der Hegel'schen Philosophie sei, und Sie mögen nach solchem Gerede die Lehre von der Emancipation des Weibes, von der Rehabilitation des Fleisches als Hegel'sche Dogmen ansehen. Nichts kann falscher sein. Die Vaterschaft dieser Richtung unserer Literatur gebührt Heine.

Sie ärgern sich, dass Sie Hegel nicht verstanden haben sollen, und rufen aus: *„Hélas! pouvons nous répondre, nous la connoissons trop bien, cette terrible philosophie. Nous l'avons vue de près, nous l'avons vue à l'oeuvre. Ce n'est point seulement de l'école éclectique de M. Cousin que nous entendons parler. On veut, que M. Cousin n'ait pas compris Hegel, et nous l'accordons volontiers. Mais nous avons eu des relations suivies avec d'autres hommes qui avoient fort bien compris Hegel.“*

„Il faut tôt ou tard que la vérité se fasse jour. La France connoit les idées exposées par M. Enfantin. Il faudra bien, qu'on sache un jour que la métaphysique de M. Enfantin est positivement de Hegel, et que c'est à la suite de Hegel, que l'école St. Simonienne s'est égarée.“

Als einen Schimmer von Beweis führen Sie nun folgenden Schluss vor:

Hegel lehrt die progressive Incarnation Gottes im Menschen.

St. Simon hielt sich für eine solche Incarnation oder wenigstens hielten die St. Simonisten ihn für eine solche.

Also sind die St. Simonisten Hegelianer.

Abgesehen von der evidenten Falschheit dieses Schlusses, da es natürlich auf die Bestimmung des Wie der Incarnation ankommt, so handelt es sich ja um Enfantin, nicht um St. Simon und das Specifische in Enfantin's Lehre war doch immer nur das freie Weib. Sein Ehrgeiz, der Vater der Vertheilung des Lohnes an die Arbeiter, der Papst des St. Simonismus zu sein, war etwas Persönliches. Jene Lehre aber hat in Hegel's Philosophie gar keinen Boden.

Sie versichern ferner, ohne Namen zu nennen, dass der Pantheismus der St. Simonisten von Anhängern St. Simons herrühre, welche in Hegel wohl bewandert gewesen seien. Sie sagen sogar, St. Simons Lehre: „*Manquait d'une métaphysique, lorsque les Hégeliens lui apportèrent de Berlin la doctrine de Hegel, l'Incarnation.*" Guter Gott, dazu brauchten sie wahrlich nicht erst nach Berlin zu reisen! Diesen Gedanken in der Oberflächlichkeit, wie Sie denselben der Hegel'schen Philosophie zuschreiben, konnten sie eben so gut aus dem ersten, besten Compendium der Mythologie von den Indischen Awâtars entlehnen.

Dass Enfantin eine Metaphysik im Hegel'schen Sinne gehabt haben soll, ist unmöglich. Sie können nicht darüber urtheilen, da Sie selbst nicht wissen, was

Hegel'sche Metaphysik ist. Aber gesetzt, er hätte dieselbe besessen, so ist es wieder unmöglich, von ihr auf die Emancipation des Weibes zu kommen. Und sogar wenn man zugeben wollte, dass der Begriff der Incarnation Hegel's Metaphysik enthalte, wie hängt die Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Potenzirung mit der für die Moral so gefährlichen Lehre Enfantin's vom freien Weibe zusammen? Eine Lehre, die bei Enfantin ganz den Weg einschlug, den sie bei christlichen Secten, bei den Labbadisten u. s. w. so oft schon eingeschlagen.

Soll denn Enfantin durchaus eine Metaphysik gehabt haben, so wüsste ich nur die verworrene Fourier'sche Grundlehre zu nennen. L. Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, Leipzig 1842, sagt S. 200 in der Anmerkung: „Victor Considérant sagte mir, dass Enfantin in seiner Bibliothek das erste Werk Fourier's, die *Théorie des quatre mouvements*, heimlich verborgen gehabt, und dass Abel Transon es später, viel gebraucht, unter den Büchern desselben wiedergefunden habe. Abel Transon habe denselben mehrmals beim Lesen des Buches überrascht, aber Enfantin habe nie gestehen wollen, dass er etwas demselben verdanke."

Diese Nachricht wird von Ihnen erst widerlegt werden müssen, Ihrer dreisten Versicherung, Hegel zum Lehrer Enfantins zu machen, mehr Glaubwürdigkeit zu verschaffen.

Sollten Sie sich über den nachdrücklichen Ton wundern, mit welchem ich Ihre Hypothese zurückzuweisen mich gedrungen fühle, so muss ich Sie auf unsere Deutsche, von den Französischen Verhältnissen so sehr abweichende Politik und auf die augenblickliche Lage der Hegel'schen Schule in Deutschland verweisen. In ersterer Beziehung werden Sie unschwer einsehen, dass die Verwandlung Enfantin's in einen Hegelianer bei unseren Regierungen die Besorgniss erwecken könnte, wenn auch nicht aus jedem, doch aus manchem Hegelianer einen Enfantin hervorgehen zu sehen. Wenn nun Frankreich einen solchen durch den Process der *Rue Turenne* und *Menilmontant* seine Theorie wie seine Praxis zu cassiren sich gezwungen sah, so mögen Sie erwägen, was für Folgen auch bei uns nur aus dem Verdacht schon entspringen dürften. Als Schelling in jener oft erwähnten Vorrede den Franzosen am Schluss recht grosse Lobsprüche wegen ihres wissenschaftlichen Genius machte, beklagte er nicht nur das Uebertragen der Manieren politischer Parteiungen in die Literatur, sondern er hielt es für angemessen, um jeden Stäubchen von Hinneigung zu den in Frankreich gährenden socialen Elementen von sich abzuwischen, in einer Parenthese den St. Simonismus als einen plumpen Scandal zu bezeichnen. Ich fürchte nicht, dass Schelling die grosse Bedeutung des St. Simonismus für die Zukunft Frankreichs nicht nur, sondern der Menschheit, verkenne. Thäte er's, so würde er die Zeit nicht mehr verstehen. Ich beziehe deshalb seinen harten Ausdruck nur auf das Schismus und die exclusiv Enfantin'sche Periode des St. Simo-

nismus. Erwägen Sie nun ferner die momentane Lage der Hegel'schen Schule in Deutschland, so wird Ihnen klar werden, welch' einen trefflichen Stoff Sie unseren Klätschern zu neuen Denunciationen durch Ihre Insinuation geben könnten. Glauben Sie ja nicht, dass der Deutsche und der rechtschaffene Mann in dem Grade identisch sind, dass unter den Deutschen nicht auch recht gründliche Schufte existirten. Ach nein, daran fehlt es uns so wenig, als Ihnen. Und diese Schufte? Bei ihrer inneren Leerheit, bei ihrer Unfähigkeit, durch tüchtige Leistungen sich auszuzeichnen, diese Schufte, ohne alle Selbstständigkeit des Urtheils, leben nur vom Neide, von der Hinterlist und machen sich ein Geschäft daraus, jede leise Andeutung aus den höheren wie niederen Regionen, von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, hin und her sogleich zu einer entschiedenen Richtung auszuprägen, aus dem Schneeball eine Lawine zu machen. Solche Elende sind es, welche die Hegel'sche Philosophie jetzt für jeden Schnupfen verantwortlich haben möchten, der sie oder ihre Vorgesetzten incommodirt. Mir fällt, wenn ich ihr ungewaschenes Raisonnement zuweilen in den Journalen lese, immer ein, was Dicken Boz in Niklas Nikleby den verruchten Schulmeister Herrn Squeers sagen lässt: „Masern, Reissen, Keuchhusten, das kalte und das hitzige Fieber und Kreuzschmerzen, Alles ist Philosophie: daher kommt es. Die Himmelskörper sind Philosophie und die Erdkörper sind Philosophie. Wenn an einem Himmelskörper eine Schraube locker wird, so ist das Philosophie, und wenn eine Schraube an einem Erdkörper locker wird, so ist das auch Philosophie, es

müsste denn sein, dass bisweilen etwas Metaphysik mit darunter wäre, aber das kommt nicht oft vor. Philosophie, das ist mein Fach."

Wir Hegelianer sind nach der Reihe des Hochverraths am Preussischen Staat, der Zerstörung des Christenthums, der Wiederherstellung des Paganismus, der Untergrabung der Moral, des Atheismus, des Verderbnisses der Poesie u. s. w. u. s. w. angeklagt worden. Nun sollen wir auch noch Herrn Enfantin's confuse und libidinöse Doctrin auf dem Gewissen haben? Wahrlich, dies eben hätte uns noch zu unserem Glücke gefehlt.

8) Ihre Behauptung, dass Hegel nicht lehre, was Gott sei, ist falsch.

Sind Sie nicht recht wunderlich? Uebereilen Sie sich nicht gewaltig? Sie erzählen Ihren Lesern, wie nach Hegel alle Religion darin bestehe, dass der Mensch sich als Gott wisse. Sie wundern sich, wie Hegel, solches behauptend, den Anfang der Mosaischen Genesis habe übersehen können, in welchem bereits das Dogma der Incarnation in der Vorstellung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott enthalten sei. Sie wissen nicht, wie breit die Hegel'sche Schule nach dem Vorgang ihres Meisters die Worte der Elohim: Adam ist worden, wie unser einer! getreten hat. Sie wissen nicht, wie hundertmal die Wissensscheuen und die angestellten Theologen darauf den Göthe'schen Faust wegen der Muhme Schlange und wegen des Bangewerdens vor der Gottähnlichkeit citirt haben. Doch gesetzt, Sie hätten mit jener

dünnen Versicherung Recht, so würde immerhin doch darin, was Sie ganz übersehen, eine Definition Gottes liegen. Wenn ich sage, der Mensch ist Gott, so sollte ich glauben, dass der Mensch denn doch schon ein Wesen ist, von dem sich etwas Positives aussagen lässt. In der Methode der kirchlichen Dogmatik, für Gott durch Steigerung menschlicher Eigenschaften, *via eminentiae*, Attribute zu schaffen, geschieht ja nichts Anderes. Ich erinnere mich so eben, in meinen Studien S. 116 — 154 vor mehren Jahren eine Abhandlung haben abdrucken zu lassen, worin ich den Unterschied der Religionen durch die Urtheile: Der Mensch ist Gott; Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch; Gott ist Mensch; mit logischer Consequenz vom kategorischen bis zum disjunctiven, vom assertorischen bis zum apodiktischen Urtheil durchzuführen versuchte. Aber noch mehr. Feuerbach's Werk: das Wesen des Christenthums, enthält nur den Einen Gedanken: die Anthropologie ist die Theologie und von ihm können Sie lernen, wie fruchtbar selbst dieser einseitige Standpunct ist.

Was nun aber Hegel speciell betrifft, so hat ja derselbe ganz bestimmt erklärt: der absolute Geist ist Gott. Um dies wissenschaftlich zu erkennen, muss man freilich die ganze Philosophie durchnehmen. Hegel hat keine Theologie ausser der Philosophie. Jede Stufe des Systems enthält auch eine Definition Gottes. Aber zum absoluten Begriff Gottes gehört eben, die Totalität der verschiedenen Definitionen als Identität zu denken. Erst dieses Denken, in welchem die Idee als

logische, als Natur und Geist sich zusammenfassen, erreicht den Begriff des Geistes als des absoluten. Kennen Sie oder Schelling einen höheren Begriff? Ich antworte in Ihrer Beider Namen mit Bestimmtheit: Nein. Und mit diesem Nein erklären Sie die Hegel'sche Philosophie für diejenige, welche bis jetzt den wahrhaftesten Begriff des Absoluten, nämlich als des absoluten Geistes, gefasst hat. An den Einzelbestimmungen eines solchen Systems lässt sich nun zwar Vieles hin und her wenden, allein seine Grundvesten sind nicht zu erschüttern.

Sie sagen ganz zuversichtlich, dass Cousin um Gott sehr verlegen gewesen sei, und fahren S. 309 fort: „*C'est, que le Dieu de Hegel n'est nulle part défini dans son système. Chose bizarre! c'est avec Dieu, avec l'idée divine, avec l'idée absolue, que Hegel explique tout; mais Dieu, dans l'oeuvre de Hegel, fait précisément comme dans la création: il se cache, il ne se révèle directement à personne.*" Hier muss ich Ihnen im Vorbeigehen erzählen, wie Viele auch bei uns nicht darüber hinweggekommen haben, dass in Hegel's Encyklopädie als dem Gesammtabriss sich im Inhaltsverzeichniss gar kein apartes Capitel entdecken lässt, in welchem rund und nett der Begriff Gottes aufgestellt würde. Man hat sich einmal gewöhnt, von Gott als einer besonderen Existenz neben andern zu lesen. Selbst in Hegel's Religionsphilosophie ist der Abschnitt, der *expressis verbis* von Gott handelt, nur dürftig. Erst bei der Auseinandersetzung der christlichen Religion, erst bei Erklärung des Ausdruckes Dreieinigkeit, wird Hegel warm. Bevor man jedoch einen

Mann, wie Hegel, einmal tadelt, sollte man sich billig zehnmal besinnen. Denn da, wo Hegel in der Religionsphilosophie sich mit dem Begriff Gottes kürzer fasst, steht er am Anfang, wo er aber weitläufig sich darin vertieft, am Ende. Dort hat er den Begriff nur erst *in abstracto* anzugeben, hier *in concreto*. Dort muss von dem Allgemeinen weiter gegangen werden, hier kann man nicht weiter gehen. An sich enthält natürlich jener Anfang dies Ende, das Ende aber schliesst den Anfang so in sich ein, dass er als ein von uns in ihm gesetzter erscheint.

Aber wir würden Hegel, dessen ganze Philosophie ein perennirendes Definiren Gottes ist, Unrecht thun, wenn wir ihm abstritten, sogar in Ihrem Sinne eine Definition Gottes gegeben zu haben. In der Encyklopädie, 3. Ausg., §. 554 heisst es: „Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist."

Eine solche Definition ist nun zwar nicht schlechter, als andere Definitionen, aber doch nur eine Definition, die wenig Werth hat, wenn sie nicht im Fluss des ganzen Verlaufs der Entwicklung begriffen wird. Ich könnte Ihnen an Ihnen selbst zeigen, wie schwierig und misslich das Streben ist, philosophisch so in aller Kürze zu sagen, was Gott ist. Sie haben nämlich im Aprilheft Ihrer Revue einen Artikel: *de Dieu*, geschrieben, der voll von jenem tiefen Ringen nach Klarheit, voll von jener ächten Religiosität und aufrichtigen Liebe zur Mensch-

heit ist, derentwegen Sie mir so theuer sind, und die Hochachtung aller ἄριστοι in so hohem Grade verdienen. Nun bedenken Sie einmal, was Sie in diesem Artikel vortragen. Sie nennen Gott das allgemeine Leben, welches bei der Existenz des individuellen Lebens beständig intervenire. Sie suchen zu zeigen, dass Gott in seiner Einheit mit sich von sich unterschieden sein, und diese Triplicität auch in den Dingen als Reflex sich darstellen müsse. Sie fangen mit der speculativen Auslegung des Christenthums an, und hören mit den Wahlverwandtschaften der Chemie auf, denn auch in diesen erkennen Sie noch die Manifestation Gottes, da sich das Wirken Gottes im All auf nichts Besonderes beschränken lässt. Sie sagen in Betreff der Trinität Seite 49: „*Ainsi, soit en Dieu le Père, c'est à dire dans l'état, antérieur à toute création et par conséquent à toute vie particulière; soit en Dieu le Fils, c'est à dire dans chaque acte de vie créatrice et de manifestation de la vie au sein des créatures; soit en Dieu l'Esprit-Saint, c'est à dire en cet état latent et virtuel où chaque être passe après une manifestation de la vie et avant une autre manifestation, l'être individuel était distingué de l'Être universel, bien qu'il n'en fût jamais separé et qu'il reposât toujours dans son sein.*" Diese Erklärungen der Trinität haben wir in Deutschland zu Dutzenden gehabt, Schelling selbst hat im Bruno, in der Schrift: Philosophie und Religion, in den Aphorismen (in den Jahrbüchern für Medicin) und anderwärts dergleichen versucht, Hegel hielt für nothwendig, alle in solchen Erklärungen als Mittel gebrauchte

Ausdrücke, wie Leben, Allgemeinheit, Einzelheit, Wirksamkeit u. s. f. selbst erst zu untersuchen. Er bemühete sich, die Wahrheit dieser Begriffe dadurch zu finden, dass er sie in ihrem eigenen Zusammenhang entwickelte. Seine Kritik ist nicht, wie Sie meinen, eine nur negative, die Unhaltbarkeit von Begriffsbestimmungen aufzudecken, sondern dies negative Moment ist bei ihm nur eine Seite des Ganzen, indem das Positive, insofern es nicht das schlechthin Absolute ist, seinen Mangel an sich selbst und aus sich selbst enthüllen muss. Diese Selbstnegation ist an sich die Position eines anderen Positiven, das einerseits Resultat der Negation des ihm vorangehenden Positiven, damit aber andererseits der positive Grund der Negation selber ist, folglich das von ihm negirte Positive als positives Moment in sich als der negativen Identität aller seiner Bestimmungen einschliesst.

9) Ihre Behauptung, dass Hegel Religion und Philosophie absolut trenne, ist falsch.

Indem ich zu schreiben fortfahren will, ergreift mich eine tiefe Wehmuth. Der böse Dämon flüstert mir zu: es ist umsonst, es hilft zu nichts. Der gute Geist aber, der heilige Geist der Wahrheit, mahnt mich: schreib' und lass es darauf ankommen, was daraus wird. Es ist kein Wunder, wenn wir Anwandlungen der Feigheit und Faulheit haben, wenn uns zuweilen zu Muthe wird, als sei Verständigung, Belehrung unmöglich. Da sind Hegel's Schriften! Welche Reihe stattlicher Bände! Wie viel Subscribenten auf der Liste! Man sollte meinen, dass seine

Philosophie so bekannt sein müsste, wie das Einmaleins. Da sind die Schriften seiner Schüler, erweiternd, commentirend, berichtigend. Ach, da sind endlich meine eigenen Schriften, die gar kein anderes Thema haben, die sich seit Jahren darin verzehren, den wahren Sinn des Hegel'schen Systems, vorzüglich in Ansehung der Religion, an's Licht zu stellen! Und wie wenig noch wird Hegel gründlich studirt, wie wenig daher recht verstanden. Die Halbversteher, die ihn sich für ihre Zwecke zurecht machen, sind eben so schlimm, als die Nichtversteher, die sich ein Phantom als Hegel in den Kopf setzen. Sie selbst gestehen S. 342, dass Hegel's Philosophie wie eine dunkle, schwere Wolke bis dahin auf Ihnen gelastet habe, dass Sie aber mit dem Urtheil noch zurückgehalten hätten. Nun aber, seit Schelling gesprochen, sei Ihnen Alles klar, und Sie hätten nicht geglaubt, das Hegel'sche System der Cousin'schen Copie so ähnlich, so dürr in der Metaphysik, so schwach, so ohne Liebe und Frömmigkeit zu finden. Sähe man nicht zu deutlich, dass Sie von Hegel so gut wie Nichts wissen, dass Sie durch Vorurtheil für Schelling eingenommen sind, und das Hegel'sche System durch diesen schon gestützt wähnen, so müsste man ein solches Aburtheilen auf die Auctorität eines Anderen hin auf das Bitterste tadeln, und Sie beschuldigen, dass Sie nicht als Philosoph handeln.

Ein Hauptvorwurf, welchen Sie Hegel machen, besteht darin, dass derselbe die Religion von der Philosophie unterscheidet.

Sie haben mit Nichts bewiesen, dass beide nicht unterschieden seien. Sie fragen gewöhnlich nur, ob die Religionsstifter nicht Denker, ob die Philosophen nicht religiös gewesen? Sie machen den Unterschied der Philosophie von der Religion, indem Sie denselben nur als Negation der Einheit setzen, zu einer Specialität, wie Sie es in dem Aufsatz, *le Christianisme*, nennen. Sie verrathen nirgends eine Kenntniss davon zu wissen, wie Hegel den Unterschied bestimmt. Sie machen sich nur eine ungefähre Vorstellung davon, und halten sich besonders daran, dass Hegel die Philosophie über die Religion stellt. Sie sind von der Besorgniss erfüllt, dass die Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Christenthum, welche Hegel lehrt, entweder die grösste Absurdität oder die grösste Heuchelei sein müsse. Die grösste Absurdität, weil das Christenthum eine Idololatrie enthalte, welche mit der Philosophie schlechthin unverträglich sei. Oder die grösste Heuchelei, weil der, welcher die Idololatrie des Christenthums erkannt habe, nicht mehr Christ sein könne.

Diese Besorgniss beherrscht auch bei uns nicht Wenige. Es ist auch bei uns, wegen des Missbrauchs, den pfäffisch Gesinnte mit dem Christenthum treiben, schon so weit gekommen, dass Derjenige, der dem Christenthum die Wahrheit zugesteht, Vielen nicht mehr für einen Philosophen gilt. Umgekehrt dünkt sich jetzt Mancher schon mit der einfachen Versicherung der Negation des Christenthums ein Philosoph zu sein. Wir besitzen bereits eine ganze Literatur, welche von dem Verkün-

diger des Unterganges des Christenthums Profession macht. Ja nicht nur das Christenthum wird als antiquirt betrachtet, sondern die, welche auf der Höhe der Zeit zu stehen sich schmeicheln, sehen sogar den Glauben an einen persönlichen Gott so an. Und doch sind diese Negationen nur Producte der Furcht, mit der Hingebung an den Theismus, an den Christianismus, der Hierarchie und mit dieser der politischen Unfreiheit Vorschub zu leisten. Wenn daher ein Philosoph das Christenthum anerkennt, wenn er den Glauben an den persönlichen Gott als nothwendig zu beweisen sucht, so erweckt er sogleich den Verdacht, entweder ein bornirtes Subject zu sein, oder auf den Wegen des Jesuitismus zu wandeln. Auch Sie sprechen von Heuchelei. Die Hegel'sche Philosophie stellt in ihren Anhängern eine grosse Mannigfaltigkeit von Ansichten über das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum auf, allein sie hat bis jetzt wenigstens den Ruhm erhalten, dass ihre Anhänger aufrichtig sind. Richter wie Göschel, Michelet wie Gabler, Strauss wie Daub, Ruge wie Gans, Vischer wie Hotho, Bayrhofer wie Hinrichs, u. s. w., an Keinem haftet der Vorwurf der Hypokrisie. Noch mehr! Die Pietisten haben den Hegelianern die Aufrichtigkeit sogar zum Verbrechen gemacht. Sie haben die Offenheit tadelnswerth gefunden, mit welcher einige derselben den Nichtglauben an die Persönlichkeit Gottes und an die Unsterblichkeit bekannt haben.

Sie sagen S. 335: *Hegel avoit appellé le Christianisme la religion absolue; il l'avoit paré du titre*

de dernière des religions, afin de mieux lui enlever pour les adeptes ce caractère même de religion. Il avoit consenti à ce que le Christianisme fût la détermination la plus élevée de l'esprit dans la sphère religieuse, pourvu qu'on lui accordât que le dernier terme du développement de l'esprit n'est pas la religion, mais bien la philosophie. Il fallait, comme l'a fait Schelling, fouler aux pieds ces distinctions. La vérité est une, et si le Christianisme est la religion absolue, il n'y a rien au-dessus de lui."

„Cette juxta-position d'une philosophie indépendante, qui explique la religion, et d'une religion indépendante, qui n'est pourtant pas la philosophie, est la plus grande des absurdités, si ce n'est pas la plus grande des hypocrisies."

„Mais il fallait en même tems oser plus encore. Il fallait, en identifiant la religion avec la philosophie, renouveler la religion et ne pas s'enfermer dans le Christianisme. Il fallait aller plus loin que Hegel; il fallait franchir ce cercle fatal, où Hegel, en apparence du moins, s'étoit contenu en appelant le Christianisme la religion absolue."

„Puis qu'on renonçait à la ruse, il fallait mettre son salut dans l'audace."

„On plutôt il fallait uniquement suivre l'inspiration, qui parlait en ton coeur, illustre et vénéré Schelling! Nous savons ta pensée profonde. Tu ne l'as pas vainement confiée à tes amis. Tu crois à un nouveau Christianisme, au Christianisme de S. Jean."

Um also das Christenthum, wie Sie es darstellen, gegen die Philosophie zu erniedrigen, geben Sie zu verstehen, habe Hegel sich des Kunstgriffs bedient, es als die höchste Stufe der Religion zu fassen. Eine solche Wendung, mein Herr, war Ihrer nicht würdig. In Deutschland überlassen wir solche Constructionen der Werke der Philosophen den Misologen. Nein, Hegel's Anerkennung des Christenthums war ohne Hintergedanken. Er hat die ausgebreitetsten und mühsamsten Studien von Jugend auf daran gesetzt, wie Sie unter Anderem aus den Mittheilungen ersehen können, welche ich aus Hegel's Leben in Prutz Literarhistorischem Taschenbuch, I. Jahrgang, gemacht habe.

Wenn er aber sein System mit dem Begriff der Philosophie selbst schloss, so beruhete dieser Schluss eben so wohl auf der Einheit der Religion mit der Philosophie, als auf dem Unterschiede derselben. Die Religion ist mit der Philosophie darin identisch, dass sie zu ihrem Inhalt die absolute Versöhnung des göttlichen und menschlichen Geistes hat. Sie ist aber darin von der Philosophie unterschieden, dass die theoretische Form, in welcher diese Versöhnung für sie existirt, noch die der Vorstellung, nicht die des speculativen Denkens ist. „Diese Form," sagt Hegel in der Encyklopädie 3. Ausg. §. 565: „gibt den Momenten seines (des Geistes) Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und aufeinander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen

Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben." Und §. 571 sagt Hegel von der Offenbarung, dass sie das Leben des Geistes in dem Kreislauf concreter Gestalten der Vorstellung explicirt und fährt fort: „Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äusserlichem Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschliessen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum Denken, in dessen immanenter Einfachheit eben so die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewusst als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie."

Hegel nennt die Kunst, die Religion als geoffenbarte und die Philosophie die verschiedenen Formen, in denen die Absolutheit des Geistes zur Existenz der Erscheinung kommt. Er sagt jedoch ausdrücklich, dass man diese ganze Sphäre überhaupt die der Religion nennen könne. Ihre Ausdrücke von einer Philosophie, die unabhängig von der Religion, von einer Religion, die unabhängig von der Philosophie bestehen soll, würde Hegel nur in Ansehung des Formunterschiedes angenommen haben. Das Begreifen des Inhaltes der Religion wie ihrer Form ist Sache der Philosophie. Die Religion fordert Glauben. Das Glauben

ist Wissen, aber ein Wissen, welches nicht die absolute Form des freien, sich selbst bestimmenden Denkens hat. In dem religiösen Wissen oder Glauben ist das reine Denken mit der Phantasie vermischt. Die Philosophie begreift nicht nur diese Vermischung, sondern sie begreift auch, dass dieselbe für die Religion nothwendig ist, weil Religion für Alle, Philosophie nur für Wenige ist. Das philosophische Denken ist von dem Standpunkt der Bildung der Intelligenz abhängig. Die Ungleichheit der Bildung ist es, welche die Menschen in Philosophen und Nichtphilosophen unterscheidet. Oder sind Sie alles Ernstes der Meinung, dass alle Menschen die Stufe des speculativen Denkens erreichen sollen? Versuchen Sie es mit den Männern. Sie werden sehen, wie weit Sie kommen. Die Frauen bitte ich jedoch damit zu verschonen und sie bei der Naivetät des Glaubens zu belassen. Zwischen dem Wissen des Glaubens und dem philosophischen Wissen liegt der Zweifel mitten inne, der wie das Fegefeuer der Intelligenz zwischen zwei Paradiesen seine kalten Nebel, seine rüttelnden Stürme ausbreitet.

Die Philosophie steht von Seiten der Gewissheit über dem Glauben der Religion, weil sie durch die Vermittelung des Zweifels an der Wahrheit der Gewissheit hindurchgeht und die Nothwendigkeit als vernünftige begreift, beweist. Wollen Sie dies läugnen? Kann die Philosophie etwa dafür, dass aus dem Fürwahrhalten des Glaubens die Negation des Zweifels hervorzutreten vermag? Der Glaube ist nicht gedankenlos, aber das Glauben

als solches ist ohne die Nothwendigkeit, sich, was es glaubt, dialektisch, systematisch zu rechtfertigen. Unser Unterricht in der Religion wird schon philosophisch, sobald er den an und für sich seienden Zusammenhang der Religionswahrheiten, wie man wohl bei uns sagt, zu entwickeln unternimmt. Wollten die Theologen recht positiv gläubige Menschen bilden oder vielmehr haben, so müssten sie nur factisch verfahren und sagen: so ist es. Das Warum ist schon ein Attentat gegen das Glauben. Die Lectüre der Bibel ist desshalb von dem römischen Katholicismus consequent den Laien untersagt und überhaupt der für hierarchische Zwecke durchaus nothwendige Unterschied von Laien und Klerikern gemacht.

Schelling und Hegel haben die Beschuldigung oft erfahren müssen, dass sie einen neuen Katholicismus aufstellten, indem sie die speculative Einsicht auf einen kleinen Kreis beschränkten und das philosophische Wissen als ein esoterisches Eigenthum bezeichneten. Allein sie haben Niemand von dem Uebergang aus dem exoterischen Zustande des Wissens zum esoterischen ausgeschlossen; sie haben den Esoterismus der Philosophie als einen freien, sich von selbst erzeugenden betrachtet, der in der Natur der Sache liege und für welchen desshalb äusserlich gar keine Schranken zu ziehen seien.

Sie können sich also nicht in eine Philosophie finden, welche ihr System mit ihrem eigenen Begriff schliesst und über der Absolutheit des Wissens hinaus nicht noch eine andere, höhere, besondere Gestalt des Geistes kennt? Sie können sich in eine Philosophie nicht finden, welche

behauptet, dass der Inhalt der geoffenbarten Religion von dem der Philosophie nicht verschieden sei? Sie können es nicht, Sie nicht, welcher doch lehrt, dass der Fortschritt der Menschheit das Wahre und Göttliche im Christenthum nicht aufgeben könne? Sie nicht, der das gegenwärtige Problem der Philosophie für Schelling und sich selbst mit den Worten ausdrückt: „*Expliquer le Christianisme sans détruire ce qu'il y a de divin en lui?*" Sie nicht, der der Politik die Gleichheit, der Moral die Humanität, der Metaphysik die Erklärung der Trinität, als Problem zuweist? Sie können es nicht, der seine Philosophie zur Religion machen will? Sie sollten nicht einsehen können, dass man Philosoph und doch religiös, religiös und doch Philosoph sein könne? Sie nicht, der Schelling eben desshalb so verehrt, weil derselbe der Philosophie Seele, Wärme zurückgegeben? Und wodurch zurückgegeben? Doch eben dadurch, dass er, wie Sie meinen, eine neue Religion lehre, ein neues Christenthum verkündige? Doch eben dadurch, dass er die Religion der Kritik der Vernunft unterwirft?

Zwischen Schelling und Hegel ist weder darin ein Unterschied, dass sie die Philosophie der Religion von der Religion selbst unterscheiden, noch darin, dass sie den Unterschied keineswegs, wie Sie sagen, als absoluten bestimmen, da die Auffassung des Universums *sub specie aeterni* gleich sehr der Religion als der Philosophie eignet. So viel mir bekannt geworden, lehrt Schelling ausdrücklich: 1) Die natürliche Religion, deren Product die Mythologie der Heiden und Juden; 2) die

geoffenbarte Religion oder das Christenthum; 3) die Vernunftreligion. Er sucht, wie Hegel, nur auf anderem Wege, die Vorstellungen der verschiedenen Religionen von Gott speculativ in der Totalität eines organischen Zusammenhanges zu erklären. Er sagt eben so wenig, als Hegel, dass er nicht Christ sei. Er sagt nicht, wie Sie, dass das Christenthum untergegangen sei. Er würde Ihre Worte Aprilheft S. 31 nicht unterschreiben: „*Le Christianisme — est tombé, et nous sommes sans religion. Irons nous, comme des enfans, nous imaginer, qu'il suffit d'abondonner la tradition du dix-huitième siècle pour que le Christianisme renaisse? L'oeuvre de nos pères n'a-t-elle pas été, elle aussi, sainte et providentielle? Nous abandonnerions aujourd'hui lâchement leur mémoire, que leur oeuvre n'en serait pas moins faite: seulement elle ne serait pas continuée. Le Christianisme ne renaîtrait pas, et nous serions sans religion; et nos enfans après nous seraient sans religion. — Vivre sans religion est le plus douloureux des supplices; vivre sans religion ce n'est pas vivre, c'est errer dans les ténèbres, c'est être livré à tous les doutes, à tous les tourmens du coeur, à toutes les maladies de l'âme. Or si ce Christianisme officiel et menteur, qui n'est qu'un cadavre et une ombre, obtenait je ne sais quel aveu hypocrite de la part de ceux, qui ont consacré leur vie à la vérité, il s'ensuivrait une prolongation indéfinie de ce mal affreux de l'irreligion qui nous dévore. Car il est évident, que cette religion usée et décrépite, à laquelle on ne croit pas, empêche la véritable religion de naître et de s'établir.*“

Diese Worte, sage ich, würde Schelling nicht unterschreiben, da er vielmehr das Christenthum mit aller Thatsächlichkeit, mit Allem, was Sie Idololatrie nennen würden, in seinen Vorlesungen vertheidigt. Sie können auch ein französisches Buch darüber nachsehen, *Amand Saintes: histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa*, Paris 1842, worin S. 287 ff. eine vertraute Correspondenz aus München mitgetheilt wird, in der Schelling als ein: *vrai chrétien et bon protestant* gerühmt wird. Es heisst wörtlich: „*N'écoutez pas ceux, qui, se faisant les échos de la haine, parlent de son catholicisme; il n'est que chrétien. Pour lui, Dieu est maintenant le souverain de l'être, il est ce qu'il veut être, et la création est un acte de sa liberté. L'homme libre, la couronne de la création, s'est séparé de son créateur, et par lui le genre humain; mais le conseil de la rédemption fut conçu dans l'éternité, et Dieu l'a manifesté par l'envoi de son fils sur la terre, qui avoit pour but la réhabilitation du genre humain. — Vous pouvez donc assurer, que le Christianisme actuel de Schelling est positif.*"

Dass Sie sich nicht denken können, wie der Philosoph die christliche Religion anerkennen und die Philosophie selbst ohne Absurdität, ohne Hypokrisie von ihr unterscheiden könne, liegt zum Theil auch in der schlechten Psychologie, welche noch in Frankreich herrscht. Sie selbst, mein Herr, haben freilich in Ihrer *Encyclopédie nouvelle* besseren Ansichten die Bahn gebrochen; Sie haben sich dem falschen Dualismus von Leib und Seele widersetzt; aber die Unterscheidung dessen, was

wir Vorstellung nennen, von dem, was Gedanke, Begriff ist, dürfte in der umfassenden und systematischen Weise, wie sie bei uns schon in die Wissenschaften eingedrungen ist, bei Ihnen noch nicht geläufig sein. Wollen Sie Hegel's Ansicht über die Einheit der Philosophie und Religion, wie über ihren Unterschied mit Beziehung auf die Beschuldigung des Atheismus und Pantheismus in gedrängter Kürze übersehen, so empfehle ich Ihnen die Anmerkung zu §. 573 der Encyklopädie und schreibe Ihnen zum Anreiz folgende Stelle daraus her: „Die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniss des Geistes, der, als zeugend, der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniss, an sich substantiell, fasst sich, insofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewusstseins und Verstandes ist, hiedurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, dass der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue und inconsequent gegen sie sei. Durch diese Inconsequenz corrigirt er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (= Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht

ihn in der That zu nichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt speculativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschiedes und des Werthes der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe sein kann. Es ist auf den Grund der Form, dass die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres speculativen Inhalts, dass sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr (Atheismus), für diese zu viel (Pantheismus)."

10) Ihre Meinung von einem Atheismus der Massen ist falsch.

Sie betrachten das Christenthum als eine untergehende Religion; Sie erblicken als negativen Ausgangspunkt der neuen Religion den Atheismus der Gegenwart; Sie sehen in sich selbst, dem Philosophen, zugleich den Propheten und Priester der entstehenden Religion; Sie setzen Ihre Mission darin, die abgestorbene Vergangenheit als solche erkennen zu lassen, jedoch das, was sie wahrhaft Gött-

liches enthält, zu retten und die neue Religion, die weder Idolatrie noch Hypokrisie nöthig haben wird, die Religion der Gleichheit aller Menschen, der Humanität, des metaphysischen Verständnisses der Trinität, diese Religion vorbereiten zu helfen. O, mein Herr, wie liebe ich Sie um dieses Strebens halber! Wie gern theile ich Ihren ächt christlichen Enthusiasmus, wenn Sie die Mängel der Gegenwart enthüllen und das reizende Gemälde einer schöneren Zukunft, einer versöhnteren Menschheit aufrollen!

Ich werde mich auch wohl hüten, zu leugnen, dass in der religiösen Bildung unserer Zeit viele Erscheinungen vorkommen, die, mit früheren Formen der christlichen Religion verglichen, nichts als ein Verschwinden derselben darzustellen scheinen.

Auch müssen Sie nicht glauben, dass Ihr Gedankengang uns in Deutschland fremd sei. Sie haben sich in den Kopf gesetzt, dass die Reformation nur eine Deminegation, die Revolution eine totale Negation gewesen sei. Sie wollen dem Protestantismus einen nur negativen Charakter zuschreiben, der dennoch nicht den Muth der vollen Consequenz gehabt habe, der nach Ihnen erst Voltaire und Rousseau gebührt, welche Beide Sie als Franzose viel höher stellen, als viele Deutsche, zum Theil in der That aus Unwissenheit, zu thun pflegen. Allein Sie irren sich. Wir sind in Deutschland sogar viel gründlicher in der Negation gewesen, als die Franzosen, die allerdings geräuschvoller darin auftraten. Bei uns hat die Wissenschaft in tausend stillen Thaten die Widersprüche zwischen Vernunft und

positivem Glauben durchgearbeitet. Wir haben uns nicht, wie Voltaire, mit dem Witz, nicht, wie Rousseau, mit dem Gefühl begnügt; nein, wir haben Exegese getrieben, haben den Ursprung des Kanons untersucht, haben in der Kirchengeschichte der verwegensten Skepsis, in der Dogmengeschichte der kältesten Kritik gehuldigt. Sie scheinen den Werth des Lebens Jesu von Strauss nach Ihren Aeusserungen darüber (S. 297) gar nicht zu verstehen. Sie spotten über die Erklärungsversuche unserer Theologen. Aber diese Versuche waren nothwendig. Jeder mögliche Standpunct musste in seiner ganzen Einseitigkeit nach allen Seiten hin sich entwickeln, um darzuthun, ob er, der Schlüssel des Ganzen zu sein, fähig wäre.

Dieser Ernst, dies Streben nach Vollständigkeit, hat uns Deutsche mehr als die Franzosen vor frivoler Manier bewahrt. Werke, welche unsere Amtstheologen schon als frivol bezeichnen, würden Ihnen in Frankreich noch gar nicht so erscheinen. Feuerbach's Werk: das Wesen des Christenthums, welches unseren Theologen so vielen Kummer macht, würde Sie in Erstaunen setzen. Sie müssten erst eine Recension dieses Buches lesen, worin von dem Leichtsinn, von der Irreligiosität, von dem Spöttergeist des Verfassers mit kanzelmässiger Salbung die Rede wäre. Hierauf müssten Sie das Buch selbst lesen. Wie, würden Sie sagen, diesen sittlichen Eifer, diese glühende Liebe zur Wahrheit, dies sichtliche Bemühen, das positive Christenthum in sich zu ergründen, diese Offenheit im Aussprechen der

entdeckten Widersprüche, nennen die Deutschen bereits frivol? Sie nennen es frivol, wenn Jemand einmal die capricirte Orthodoxie beim Wort nimmt und Wunder als Wunder, Hölle und Himmel als sinnlich existirende Localitäten, Blut als Blut, oder vielmehr Wein als Blut, Auferstehung des Fleisches u. s. w. baar ohne alle moralische Ausdeutung, ohne die Zweideutigkeit eines „Gewissermassen" zugestanden wissen will? Die Deutschen nennen es frivol, wenn alle jene für den Verstand unmöglichen Bestimmungen als ein Werk der consequentesten Entwicklung der ekstatischen Phantasie begriffen, ihnen gegenüber jedoch den Ansprüchen des Verstandes nichts vergeben wird?

Die Deutschen?

Nein, mein Herr, das wäre ungerecht gegen die Deutschen. Nur gewisse deutsche Theologen urtheilen so. Diese Herrn wissen mit ihren Erfindungen von Frivolität uns interessant zu überraschen. Ich hatte letzthin drucken lassen, dass bei uns ausser den Theologen, die es von Amtswegen thun sollten, Niemand mehr die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche läse. Ich habe damit nur ein Factum ausgesprochen, das unumstösslich wahr ist, denn selbst in pietistischen Kreisen habe ich bemerkt, dass die Leute, obwohl sie gern recht alterthümlich kirchlich erscheinen, doch in den symbolischen Büchern, den Katechismus etwa ausgenommen, wenig, oft gar nicht bewandert waren, und z. B. von den Schmalkaldischen Artikeln, von der Apologie u. s. w. nur mit genauer Noth den Namen wussten, den Inhalt aber

nicht anzugeben vermochten. Die zarte Gewissenhaftigkeit mancher unserer Theologen hat mich wegen des Aussprechens jenes Factums einer „frechen Frivolität" beschuldigt! Wenn bei Ihnen der l'Univers 17 Professoren in diesem Jahre als irreligiös denuncirte, wenn er Nisard zum Atheisten machte, weil er den Styl George Sand's bewundert, so ist das bei Ihnen lächerlich. Villemain als Minister antwortete auf die Insinuationen des Jesuitischen Klerus gegen die Eklektiker damit, dass er Damiron zu Jouffroy's Nachfolger ernannte. Bei uns ist eine solche Insinuation viel bedenklicher, weil wir Alle uns mehr für die Theologie interessiren. Unsere Philosophie ist daher auch mehr, als zu wünschen steht, theologisch und vernachlässigt manche Gebiete zu sehr.

Doch um auf den Atheismus zurück zu kommen, so ist derselbe bei uns in Deutschland jetzt so gestellt, dass die Existenz Gottes als des absoluten Subjectes geleugnet, die Idee des Wahren, Guten, Schönen aber behauptet wird. Der Atheismus ist bei uns sittlich. Er hat nichts von dem Cynismus des vorigen Jahrhunderts, nichts von der Literatur des Roué's an sich. Feuerbach, sein kühnster, sein theologisch am meisten durchgebildeter Verfechter, ist dem Angriff ethisch unzugänglich. Feuerbach erblickt in der Religion als positiver nur die an und für sich überflüssige Tautologie, dass dasjenige, was das Wesen des Menschen selbst ausmacht, von ihm durch die Phantasie noch einmal als Existenz eines absoluten Subjectes projicirt, die Güte als der Gute, die Gerechtigkeit als der Ge-

rechte, die Weisheit als der Weise u. s. f. gesetzt wird. Diese Projection der Phantasie, dieser transcendente Anthropomorphismus, ist also theils Mangel an Einsicht, theils Schwäche des Willens. Die Religion ist nach Feuerbach ein Product der theoretischen und praktischen Unvollkommenheit des Menschen. Michelet, auf welchen Sie gewöhnlich sich berufen, denkt ähnlich. Je mehr die Blume der Religion für diese Schriftsteller den berauschenden Wunderduft verloren hat, um so mehr suchen sie dem Menschen durch die Sittlichkeit einen idealen Halt zu geben.

Diese Wendung hat das eigentliche Geheimniss dieses modernsten Atheismus enthüllt. In der Sphäre des objectiven Geistes, in dem Bereich des freien Thuns des Menschen, hat er vollkommen Recht. Die Sittlichkeit kann ohne Autonomie, ohne Autokratie nicht bestehen. Als sittliches Wesen muss ich mich selbst entschliessen, muss ich selbst die Schuld meiner Thaten auf mich nehmen. Alle Verhältnisse der Gesellschaft beruhen auf der Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit. Verantwortlichkeit aber ist mit freier Selbstbestimmung identisch. In einem Sendschreiben an Professor Michelet: Gott und die Palingenesie betitelt, Berlin 1842, hat Dr. A. Cieszkowski, den Sie vielleicht persönlich kennen, den Atheismus Michelet's von diesem Standpunct aus glücklich zu widerlegen angefangen. Was für die Sphäre des rechtlichen moralischen, politischen Handelns wahr ist, das ist deswegen noch nicht überhaupt wahr. Und was der sinnlichen

Wahrnehmung das Unwahrscheinlichste ist, das kann für die Idee, wie der Lauf der Erde um die Sonne, doch das Wahrste sein. Und so wölbt sich über den Gräbern der Geschichte der Dom des Glaubens an Gott, des Glaubens, durch welchen die, deren Herzen in den Gräbern ausgeschlagen, allererst zum Handeln befeuert wurden. Kein Held war Atheist, eher Fatalist.

Feuerbach hat den Anthromorphismus, das Wunder, die juridische Satisfactionstheorie und den Magismus der Sacramente, insofern dies Alles mit dem Verstande und dem freien Willen in Widerspruch steht, vernichtet. Allein die Menschlichkeit des Göttlichen, die Herrschaft des Geistes über die Natur, die solidarische Verbindlichkeit der Liebe und die Anerkenntniss des Göttlichen in der Natur und in der Beziehung des Menschen auf dieselbe predigt er desto nachdrücklicher. Wenn nun bei uns so Viele Feuerbach unbedingt beistimmen, so sehe ich in diesem Factum nur ein der Religion günstiges Zeichen.

Ich denke nämlich, dass wir in die Epoche des Christenthums eintreten, in welcher wir Gott ganz um seiner selbst lieben werden, ohne alle egoistische Nebenabsicht. Dieser Schritt erst, alle Nützlichkeitsbeziehung in dem Glauben an Gott aufzugeben, versetzt uns ganz in das Element der lauteren Liebe, die Christi Wesen war. Wir werden von Gott nicht mehr erwarten, dass er uns sinnlich sichtbar erscheine, denn er ist allgegenwärtig, gestaltlos, wie schon die alten

Griechen sagten, eine unendliche Kugel. Wir werden keine Theophanie mehr durch ein sinnlich hörbares Wort erwarten, denn Gott bezeugt sich nur im Geist und, um alle Illusion auszuschliessen, in der Wahrheit. Wir werden keine plötzliche und mit dem Bestehenden zusammenhanglose directe göttliche Intervention erwarten, weil wir im Gegentheil wissen, dass Gott sich perennirend im Grössten wie im Kleinsten, manifestirt. Wie sollten wir unserer individuellen Bedürfnisse halber eine plötzliche Aenderung des Ganzen, eine improvisirte, supplementarische Schöpfung erwarten? Nur so vermögen wir die Grässlichkeiten der Geschichte zu ertragen. Da schmachtet ein Unschuldiger im Gefängniss. Er betet zu Gott als dem Allwissenden, seine Unschuld offenbar werden zu lassen. Umsonst. Man führt ihn zum Schaffot, wie den J. Calas. Gott, hast du keinen Blitz, keinen Donner, meine Unschuld zu bezeugen? Der Himmel lächelt indifferent im schönsten Blau. Das Schwert blinkt schon und spiegelt die blitzende Sonne. Gott, wirst du nicht jetzt ein Wunder thun? Du musst es, du bist es mir schuldig, denn du bist ja der Allwissende, du bist der Heilige, dem es doch nicht gleichgültig sein kann, dass die Unschuld gemordet wird. Aber das Haupt fliegt vom Rumpf. — Wer nun nicht in so herzzerknirschenden Momenten über die Kurzsichtigkeit der actuellen Erfahrung hinauswäre, wer nicht an die Vorsehung des Gottes in der Geschichte glaubte, der würde verzweifeln müssen. Ein solcher aber erblickt schon die Nemesis, von welcher Schelling im Morgenblatt einst so schön sagte: „Nemesis ist ja doch

nichts anderes, als jene unsichtbare Gewalt, die das, was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehenden feind ist, in wiefern es verhindert, dass das einmal Seinsollende sich vollende."

Eben so wenig, als wir für uns Wunder verlangen, vielmehr, weil solche nicht für uns geschehen, des grossen Zusammenhangs wegen, worin auch unser kleines Schicksal steht und sein weitstrahlendes Licht wie seinen finstern Schatten wirft, an Gott glauben, eben so wenig erwarten wir von dem historischen Glauben an die Thatsache, dass ein Mensch für das, was ihm als Wahrheit galt, gestorben, schmählig gestorben, gekreuzigt ist, den Frieden unserer Seele. Nein, diesen todten Glauben haben wir abgethan. Wer nicht mit Christus stirbt, ersteht auch nicht mit ihm auf. Das trockne Fürwahrhalten der Versicherung, dass er sein Blut für uns vergossen, hat keine sündentilgende Kraft für uns. Wir müssen zu ihm selbst werden, wir müssen sein Schicksal als das unsrige erkennen und empfinden, wenn wir wahrhafte Gemeinschaft mit ihm pflegen wollen. Das Widerstreben unserer Zeit gegen die sogenannte Bluttheologie, welche de Maistre bei Ihnen wieder mystisch aufputzte, „weil Blut ein gar besonderer Saft," dies Widerstreben ist ein ächt christliches.

Und eben so sehe ich es an, wenn man dem Genuss der Sacramente keine zauberischen Wirkungen mehr zutraut und den Exorcismus des Teufels, wie die Vereinigung unserer als Glieder mit Christus als unserem

Haupt in der Weise vergeistigt hat, dass das Wasser der Taufe, wie das Brodt und Wein des Abendmahls in der That nur symbolische Mittel für uns sind. Dieser moderne Spiritualismus ist ein Fortschritt des Christenthums, ist seine eigene Vollendung, nicht sein Untergang.

Wir Protestanten haben ein Princip, dessen Macht in Frankreich, in Paris vielleicht weniger bekannt ist. Wenigstens könnte ich mir sonst Ihre Aeusserungen über den Protestantismus als eine blosse Halbheit nicht erklären. Dies Princip ist die Rechtfertigung durch den Glauben. Es ist wahr, dass die besonderen Formen des Protestantismus in der Bestimmung des Glaubens selbst von einander abweichen. Da ist die *Confessio Augustana, Helvetica,* da ist die *Formula Concordiae,* die Dortrechter Synode, der Heidelberger Katechismus u. s. w. Allein das Princip bleibt dasselbe, und bewährt sich gerade in solcher Mannigfaltigkeit. Vor Gott gelten nicht Werke als solche allein, sondern gilt der Glaube an ihn und an die Versöhnung mit ihm durch ihn als den Gottmenschen. In diesem Princip liegt die Toleranz des Protestantismus garantirt. Jeder steht und fällt seinem Gott. Hierauf mussten Sie reflectiren, wenn Sie das Positive, einer unendlichen Entwicklung Fähige des Protestantismus begreifen wollten.

Das Christenthum wird nicht untergehen. Der Protestantismus wird nicht untergehen. Aber aus dem bisherigen Protestantismus wird eine reinere, christ-

lichere Gestalt der Religion entspringen. Fahre dahin, was Menschenwerk ist, was dem kirchlichen Particularismus, was den Mängeln wissenschaftlicher und ästhetischer Bildung angehört! Fahre dahin, was ein Ornament der Phantasie, eine Illusion localer Befangenheit! Fahre dahin, was eine Organisation des Zwanges und Hasses, nicht der Freiheit und der Liebe ist! Stürze zusammen, im Namen Gottes, was vor dem Gericht, das sein Geist in dem Geist der Völker übt, nicht bestehen kann! Beuget Eure Knie dem heiligen Gotte, der aus diesem Grabe des Vergehenden als der ewige Sieger hervorbricht! Klagt nicht, wenn die Steine der Gebäude, die Ihr mühsam zusammengefügt habt, zersplittern, sondern ehrt den Gott, der sich darin offenbart und wanket nicht, wenn auch Alles um Euch herum wankt!

Sie danken Hegel dafür, dass er den abstracten Theismus und die egoistische Unsterblichkeitslehre gestürzt hat. S. 324: „*Honneur à Kant, honneur à Hégel, qui ont détruit les faux dieux. Si le théisme, cette dernière forme rabougrie du dieu idolâtrique, que les Chrétiens adorèrent, ne comprenant pas le vrai Dieu caché dans leurs symboles; si le théisme, dis-je, était lui même une idolâtrie, honneur à Hégel, pour avoir servi à le détruire. Si l'immortalité de l'âme, comme on l'entend ordinairement, cette forme rabougrie du paradis et de l'enfer des Chrétiens, étoit encore une chimère fatale aux progrès du genre humain, honneur à Hégel pour l'avoir fait évanouir. Courage, et n'écoutons pas les conseils de la pusillanimité. Non,*

non, nous n'arriverons pas au néant sur la ruine des idolâtries; nous arriverons à l'être, nous arriverons à la vie, nous arriverons à Dieu."

Ist aber nun etwas Wahres an dem, wofür Sie Hegel und Kant Ihren Dank darbringen, so versichere ich Sie, dass bei diesen Philosophen auch ein positiver religiöser Fond vorhanden ist, von welchem das Negative nur die Kehrseite ausmacht. Die Zeit wird dies lehren. Jetzt sagt man Hegel auch bei uns gern todt. Jeder, der eine kleine Correctur an seinem grossen Werk anbringen kann, dünkt sich damit schon ein Held, der Hegel überhaupt widerlegt habe. Jeder, der in der Wissenschaft der Zeit einen faulen Fleck findet, behauptet, Hegel sei Schuld daran.

Auch Feuerbach's Atheismus wird Hegel imputirt. Wenn man dies so verstünde, dass Feuerbach einseitig den Standpunct des Selbstbewusstseins durchgeführt hätte, so würde man in so weit ganz Recht haben. Den Antheil, welchen die Phantasie an der Gestaltung der christlichen Religion hat, kann man nicht schärfer darstellen, als Feuerbach es gethan. Als psychologische Analyse hat sein Werk einen bleibenden Werth. Allein als absolute Consequenz kann es nicht gelten, wiewohl alle die, welche die Hegel'sche Philosophie durch die Confession des Atheismus wie des Achristianismus zu gern um den öffentlichen Credit bringen möchten, es nicht daran fehlen lassen, zu behaupten, dass gerade Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, die drei Männer im feurigen Ofen der Verdammniss, das

Herz des Hegelianismus auf der Zunge trügen. Sie haben aber, was ihr grosses Verdienst, von Hegel nur die eine Seite fortgebildet, welche Hegel in der Phänomenologie unter der Kategorie: der Glaube und die reine Einsicht, abgehandelt hat. Die weitere Entwicklung: den Kampf des Glaubens mit der Aufklärung haben sie nicht durchgeführt. Sie haben sich daran gehalten, dass das Allgemeine, als Substanz in sich bestimmt, ohne das Einzelne Nichts ist, allein sie haben die Immanenz des Allgemeinen im Einzelnen unbegriffen gelassen, und berufen sich deshalb beständig auf die Immanenz als ihre letzte Instanz. Das Wort Immanenz soll jeder Frage den Mund stopfen. Es ist ein schönes Wort, aber ohne seinen Zwilling, ohne die Transcendenz, ist es nur zur Hälfte so schön, als es sein kann. Hegel's Entwicklung, welche zur negativen die positive ausmacht, beginnt vorzüglich bei den Worten S. W. II. S. 416: „Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewusstseins negativ u. s. w.“ Hegel nimmt erst die Vorstellung des absoluten Wesens, hierauf den Grund des Wissens von ihm und endlich den ihm gewidmeten Dienst durch und zeigt das Unrecht auf, welches dem Glauben geschieht, wenn die sinnliche Seite seiner Erscheinung fixirt und die dem Glauben selbst immanente Negation derselben unbeachtet gelassen wird. Dies Unrecht hat Feuerbach dem Glauben angethan. Hegel spricht S. 421 mit concentrirter Ironie aus, wohin das Nichtanerkennen der Doppelwelt des Glaubens die Aufklärung führt: „An demjenigen, was

dem Glauben absoluter Geist ist, fasst sie, was sie von Bestimmung daran entdeckt, als Holz, Stein u. s. f. als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt alle Bestimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine Endlichkeit, als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem *Vacuum*, dem keine Bestimmungen, keine Prädicate beigelegt werden können. Ein solches Beilager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die reine Einsicht ist wohl selbst nicht leer, indem das Negative ihrer selbst für sie und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen, noch beizulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen und das Absolute würdig zu behandeln weiss.

Feuerbach mit seinem scharfen Verstande hat auch sehr wohl seine Differenz mit Hegel erkannt und in den Deutschen Jahrbüchern feierlichen Protest dagegen eingelegt, ihn für eine blosse Consequenz Hegel's zu halten. Er hat sich zu ihm sogar in diametralen Gegensatz gestellt. Und doch würden Sie Feuerbach's Atheismus missverstehen, wenn Sie ihn nur als das: *se savoir Dieu*, in Ihrem Sinne nähmen, als wenn es nur auf die Vergottung der „schlechten" Subjectivität ankäme. Nein, Feuerbach's Idealität ist die Moralität, worin Strauss, Br. Bauer, Bayer, Ruge u. A. mit ihm übereinstimmen

und was diese Schriftsteller jetzt unter der Terminologie predigen — denn das Philosophiren hat sich bei ihnen allmälig zum Predigen herabgelassen —: dass die Religion die gewissenhafte Praxis der Idee sei.

Von einem solchen moralischen Atheismus hat die menschliche Gesellschaft nichts zu fürchten und die Regierungen lassen ihn daher auch gewähren. Herwegh's Gedichte und überhaupt politische Schriften der radicalen Opposition sind verboten worden, die Werke von Strauss, Feuerbach, B. Bauer nicht. Die Regierungen sehen ein, dass man die moralische Selbstgewissheit, welche keines Gottes zu bedürfen glaubt, welche ohne diese absolute Innigkeit, ohne diese Mystik des Gemüths sich in sich zu befriedigen stark genug ist, nicht antasten darf, ohne den Menschen zur Revolution zu zwingen. Sie sehen ein, dass sie mit einem solchen Verfahren die Majestät des Gewissens angreifen würden. Sie sehen ein, dass sie kein Geschäft daraus machen können, das Dasein Gottes dem daran Zweifelnden zu beweisen. Sie erkennen, dass diese Skepsis theoretisch durchgefochten werden muss, und erinnern sich auch wohl, wie lächerlich-erhaben Ihr Frankreich war, als es in der Revolution erst den Cultus der Vernunft, hierauf, ihn cassirend, den des höchsten Wesens decretirte. Den Glauben an Gott decretiren, ihn zu einem Paragraphen der Landesgesetze machen, Robespierre nachahmen — das wollen und werden sie nicht, wenn gleich der priesterliche Fanatismus zuweilen solche chimärische Einfälle hat.

Feuerbach hat in seinem Buch, das Wesen des Christenthums, S. 274, eine classische Stelle über das Verhältniss des blos formalen Glaubens an Gott zu dem moralisch inhaltsvollen Atheismus, die ich Ihnen hersetzen muss. Er sagt: „Die Existenz ist an und für sich eine indifferente Sache; darum keineswegs nothwendig, dass der Atheist, indem er leugnet, dass Gott ist, auch die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte, die Weisheit verwirft. Diese Prädicate haben eine innere Realität; sie dringen durch ihren Gehalt dem Menschen ihre Anerkennung auf, erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr, sie bezeugen sich selbst, die Güte, die Gerechtigkeit. Die Weisheit ist dadurch keine Chimäre, dass die Existenz Gottes eine Chimäre ist, noch dadurch eine Wahrheit, dass diese eine Wahrheit ist. Der Begriff Gottes ist abhängig von dem Begriffe der Gerechtigkeit, Güte u. s. w.; ein Gott, der nicht gerecht, nicht gütig, ist kein Gott, aber nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit, überhaupt jede Bestimmung, welche die Göttlichkeit Gottes ausmacht, wird durch sich selbst erkannt und bestimmt, Gott aber durch die Gerechtigkeit; nur in dem Falle, dass ich Gott und Gerechtigkeit schon identificirt habe, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit denke, bestimme ich Gott durch sich selbst."

„Die Religion wird daher, in wiefern sie sich auf die Existenz Gottes als eine empirische Wahrheit gründet, zu einer für die innere Gesinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der

Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für sich selbst, ohne den Geist, die Gesinnung zur Sache selbst wird: so wird endlich auch der Glaube nur an die Existenz Gottes, abgesehen von der innern Qualität, von dem geistigen Inhalt, zur Hauptsache der Religion. Wenn Du nur glaubst an Gott, glaubst überhaupt, dass Gott ist, so bist Du schon gerettet. Ob Du Dir unter diesem Gott ein wirklich göttliches Wesen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkst, ein Bild Deiner Leidenschaft, Deiner Rach- und Ruhmsucht, das ist eins — die Hauptsache ist, dass Du kein Atheist bist. Die Geschichte der Religion hat diese Folgerung, die wir hier aus dem Begriffe der Existenz ziehen, hinlänglich bewiesen."

Aller Atheismus ist relativ. Es ist die Bildung einzelner Zeiten, einzelner Menschen, welche, die Unvollkommenheit der Form einer positiven Religion entdeckend, in seine Negativität hineingerissen wird. Der Atheismus, der Zweifel an der Existenz Gottes, ist nur ein Entwicklungsmoment in der Geschichte des religiösen Bewusstseins. Der Atheismus ist die Schule der Prüfung für den Dogmatismus, der, durch ihn im Innersten erschüttert, sich zusammennehmen und alles Illusorische von seinem Begriff Gottes abthun muss; der Zweifel setzt die Existenz der Wahrheit voraus, und schlägt in die Gewissheit derselben um, wie Luther auf dem Reichstage zu Worms im Gebet vor seiner Rede sagte: „O Gott, o Gott! hörst du nicht, mein Gott? Bist du todt?" hierauf aber sich selbst antwortete: „Nein, du kannst nicht sterben, du verbirgest dich allein."

Wenn Sie daher so ängstlich besorgt sind, der Atheismus könnte die Massen ergreifen und unsere Kinder dem Zustande der Unreligion Preis geben, so ist diese Besorgniss ohne Grund. Viel eher, als atheistisch, werden die Massen theils pietistisch, theils katholisch. Die Propaganda des Pietismus wie des Katholicismus macht gerade durch Erregung der Furcht vor dem Atheismus, auch wo sie ganz überflüssig ist, so gute Geschäfte. Auch finde ich, dass Sie in Ihrer *Encyclopédie nouvelle* im herrlichen Artikel: *Culte*, den Beweis geführt haben, dass ein Volk nicht ohne Religion gedacht werden könne. Sie sagen freilich: *Oui, il faut bien le reconnoître, à la suite du protestantisme et de la philosophie, nous sommes devenus athées. Quand Bayle osa le premier poser ce problème: „Vaut-il mieux un peuple athée qu'un peuple idolâtre, et ne serait-il pas meilleur, que les hommes n'eussent aucune religion, que d'en avoir une fausse,“ Bayle fut obligé, de convenir que jamais jusque là peuple n'avait existé sans religion et sans culte. Mais l'hypothèse de Bayle est maintenant réalisée, ou près de l'être; nous sommes à la veille d'être peuple athée. — Qui peut penser, en effet, que les débris de Christianisme, qui se montrent encore au milieu de nous puissent subsister long-temps? Déjà toute la partie éclairée de la nation vit dans l'irreligion, la masse entière suivra. Le temps arrivera donc, où un peuple existera, qui ne connoîtra pas de Dieu, et ne rendra aucun hommage, aucun culte à la Divinité.“*

So, mein Herr, mag man zuweilen denken, wenn man in Paris das Treiben der fashionablen Frivolität,

die Theatercoups des Klerus, oder die Unwissenheit und Rohheit des stumpfsinnigen Pöbels vor sich hat. Von dem eigentlichen Pariser Bürger, dem Nationalgardisten, von dem Ouvrier dürften Sie doch wohl andere Vorstellungen haben müssen. In den Provinzen aber existirt bei Ihnen nicht nur der Christianismus, sondern sogar ächter Katholicismus. Ich berufe mich desshalb auf das nicht genug zu schätzende Werk: *les Français peints par eux mêmes*, das uns so anschauliche und genaue Sittenschilderungen der Provinzen Frankreichs gegeben hat. Das Verschwinden des ceremoniellen Cultus, der Mangel an Devotion vor dem Klerus, vor Reliquien, der Indifferentismus gegen die Sacramente u. s. f. ist noch nicht ein Verschwinden des Cultus überhaupt, der sich, wenn seine Aussenwerke zerstört werden, in das Asyl des Herzens zurückzieht. Kennten Sie den deutschen Protestantismus näher, so würden Sie wissen, dass die Religion äusserlich zum Minimum der Erscheinung herabsinken und doch im Gemüth des Menschen mit heiligem Enthusiasmus glühen kann. Da ist ein Mann, der seit Jahren in keine Kirche geht, kein Sacrament geniesst, der nicht einmal mehr ein: Herr Jesus! im Affect über seine Lippen schlüpfen lässt, der Alles, was Religion heisst, vergessen zu haben scheint, der vielleicht nicht einmal, was doch sonst das Charakteristicum eines Protestanten, eine Bibel im Hause hat. Wollen Sie aber wagen, diesem Mann das Prädicat der Unreligion zu geben? Wissen Sie von den Geheimnissen seiner Seele? Dürfen Sie behaupten, dass der Seufzer, der sich seiner Brust entstiehlt, der Blick, der sehnsüchtig zum Himmel

irrt, das tiefe Nachsinnen, worin das gesenkte Haupt sich verliert, dass diese nicht Gott suchen, nicht den Rapport mit ihm unterhalten? Dürfen Sie wagen, ihm die Beseligung durch Gott, ihm den Namen eines Christen abzusprechen?

Nein, gewiss nicht. Dieser so unkirchliche Mensch kann vor Gott in der unsichtbaren Kirche seiner Heiligen vielleicht einen der ersten Plätze einnehmen. Man muss nicht zu rasch urtheilen. Wenn man in den von Menschen vollgepfropften Strassen einer grossen Stadt gegen das Individuum gleichgültig wird, wenn ein Mensch mehr oder weniger nichts auszumachen scheint, wenn bei der sichtbaren Spannung, welche die Interessen des Augenblicks erregen, alle Richtung auf das Ewige in diesen ephemeren Wesen ein Wahn dünkt, mit dem wir die flüchtige Gegenwart decoriren, wenn für den Verkehr mit Gott hier gar kein Raum gelassen scheint, so ist das eben nur ein Schein. Begleiten Sie jedes dieser noch eben so gleichgültigen Individuen, die sich die Existenz streitig machen, in die Kammer, wohin sie sich endlich zurückziehen und mit sich allein sind, oder treten Sie gar an das Sterbelager irgend eines dieser Menschen, sei es ein Herzog oder ein Bettler, so wird Ihre Gleichgültigkeit der lebhaftesten Sympathie Platz machen und Sie werden erfahren, wie die Religion, wär' es sogar im verzweifelnden Kampf mit ihr, die Gemeinheit von dem Menschen nimmt und ihn zu einem höheren Wesen adelt. Ja, auf die Gefahr hin, missverstanden zu werden, möchte ich das Paradoxon aussprechen: auch der Atheismus ist eine Religion, wenn gleich nicht die Religion.

Doch Sie selbst, mein Herr, haben in jenem Artikel: *Culte*, das schöne Wort gesprochen, das ich gern unterschreibe: „*Resumons nous. On voit, que l'hypothèse de Bayle est insoutenable. Pas d'homme, dont l'esprit ne soit forcé de se poser les questions religieuses; pas de peuple, par conséquent, dont les membres puissent être complètement indifférens à ces questions. Un peuple entier de douteurs grossiers et sans art est impossible; un peuple entier de douteurs par principes, par art, par méthode, est également impossible. Enfin, les sceptiques n'ont pas paru dans le monde aux diverses époques pour introniser à perpétuité le pyrrhonisme, mais pour amener, par un secret de la Providence, la foi, la certitude, le dogmatisme. La religion, et par conséquent le culte, qui en est l'expression, sont donc, non pas utiles, comme dit Montesquieu, mais nécessaires à toute société humaine, et vraiment inévitables.*"

11) Ihre Verwandlung Hegel's von einem Faust zu einem Mephistopheles ist ein Ihrer nicht würdiges rhetorisches Effectstück.

Was Sie sich nicht über Hegel Alles einbilden, nachdem Sie einmal von Schelling sich eine confuse Vorstellung gemacht haben! Was Sie nicht Hegel Alles nehmen, es Schelling zu geben! Was für Thatsachen Sie sich nicht gegen den armen Hegel erschaffen, von denen wir in Deutschland noch nichts gewusst haben! Was für ein Relief Sie den mageren, aber in's Schöne malenden Mittheilungen der Augsburger Zeitung über Schelling untergelegt und wie schnell Sie darnach Hegel von einem

grübelnden Faust zu einem Teufel umzutaufen gewusst haben. Hören wir erst Ihre Worte S. 344:

„*Avec Schelling, la philosophie deviendrait active, de stérile qu'elle est restée sous la glace du Fatalisme. Car encore une fois la preuve, qu'avec Hegel la philosophie n'a pas d'âme, pas de coeur, pas de charité, pas d'amour pour tout ce qui souffre dans le monde, c'est que, pendant les vingt ans du règne de Hegel, elle fut aristocratique, servile avec les grands, méprisante et brutale avec les petits. Hegel lui-même en fit, comme M. Cousin, une doctrine pour les puissants et les riches; et il a fallu le courage de quelques disciples, pour la faire sortir de cet état d'atonie et d'indifférentisme fataliste, où elle se tenait.*"

„*Il semble, en effet, que Hegel, ayant lu le Faust de Goëthe, ait imaginer de transformer Faust lui même, le docteur Faust, le philosophe Faust, qui cherche vainement la vérité, en Méphistophelès, l'autre personnage du drame de Goëthe; et, cette belle opération faite, de dire: Voilà Faust arrivé enfin à résoudre son problème.*"

„*Schelling détruit d'un coup de baguette cette conception, qui (nous en savons quelque chose) a perdu tant d'apprentis philosophes, en France comme en Allemagne.*"

„*Honneur donc à Schelling, et n'appelons pas rétrogradation une oeuvre si nécessaire.*"

Und nun preisen Sie noch Schelling, weil er einen Monotheismus lehre, der so höflich ist, „zu erlauben"

in der Einheit Gottes die Verschiedenheit der Personen zu fassen.

Wenn Sie einer Philosophie die Seele, die Liebe, das Mitleiden absprechen, so heisst das doch wohl so viel, als dass in dem System Liebe, Menschenfreundlichkeit u. s. f. nicht nur nicht vorkommen, vielmehr ihm sogar widersprochen wird. Denn wollten Sie von dem Philosophen sprechen, so wäre das etwas Anderes. Da käme es auf Beurtheilung seines Charakters, auf Kenntniss seines Lebens an. Sie sprechen aber nicht von Hegel. Sie sagen nicht, Hegel war Aristokrat, Hegel schmeichelte den Reichen und stiess die Geringen mit brutaler Verachtung von sich. Sie sagen nicht, Hegel war lieblos und hatte für die Leiden seiner Brüder kein Herz. So schwer dieser Vorwurf fiele und so schwer Ihnen der Beweis dafür werden sollte, so wäre er doch immer noch besser, als dass er Hegel's Philosophie träfe. Um aber dieser solche Herzlosigkeit zu imputiren, hätten Sie doch wohl Hegel's Philosophie des Staats, hätten Sie sein System der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigen müssen. Sagen Sie aber ein Wort davon? Und hat sich nicht auch hier wieder der Schatten Cousins zwischen Hegel und Ihrem Auge eingeschoben? Werden Sie nicht den Manen Hegel's Abbitte zu leisten haben, ihm die Cousin'sche Plutokratie unterzubreiten? Und sollte man nicht denken, dass Schelling's Philosophie, da Sie dieselbe der vermeinten Seelenlosigkeit Hegel's entgegensetzen, demokratisch, dass sie philanthropisch wäre, dass sie um den Pauperismus u. dgl. sich bekům-

merte! O wie irren Sie sich. Wenn Vornehmheit einem Menschen angeboren werden kann, so ist sie Schelling angeboren. Durch Schelling's ganze Philosophie, wie durch sein ganzes Philosophiren geht ein aristokratischer Zug, der von jeher besonders in seiner Polemik mit den grellsten Farben sich abzeichnete. Und welches wären denn die Werke, die Ideen Schelling's, die eine solche praktische Gemeinnützigkeit enthielten, als Ihnen doch bei jenem Tadel Hegel's, der zugleich ein Lob Schelling's, vorgeschwebt haben muss? Was doch die eine Vorstellung vom Johanneischen Christenthum Schelling's Sie geblendet hat! Am Ende denken Sie sich unter demselben noch gar eine Emanation des philanthropischen Freimaurerthums.

Ihre Metamorphose Hegel's von Faust in Mephistopheles laborirt blos an dem kleinen Missstande, dass von Hegel das Prädicat des Faust nicht gelten kann: *qui cherche vainement la vérité*; denn die Ueberzeugung, die Wahrheit nicht nur gesucht, vielmehr auch gefunden zu haben, war bekanntlich in Hegel so stark, dass er sogar meinte, die Philosophie könne ihren ursprünglichen Namen: Liebe zur Weisheit, ablegen. Sie sei wirkliche Erkenntniss geworden. Er führte daher überhaupt statt des Ausdrucks philosophisch viel mehr den Ausdruck wissenschaftlich ein. Und wirklich ist der Begriff Wissenschaft etymologisch prägnanter, bestimmter, als der Ausdruck: Philosophie.

12) Sie haben nicht Unrecht, wenn Sie Schelling's Hypothese von einem neuen Johanneischen Christen-

thum bekämpfen, aber Sie haben auch nicht Recht, wenn Sie es in das dreizehnte Jahrhundert setzen.

Ich komme zu dem letzten, für Ihre Ansicht Schelling's entscheidenden Punkt, die Zukunft der christlichen Kirche.

Darin sind wir alle drei, Sie, Schelling und ich, einverstanden, dass in der That eine grosse Epoche des Christenthums abgelaufen ist. Hierin unterscheiden wir uns von Hegel insofern, als in dessen Philosophie zwar ebenfalls die Anerkenntniss einer solchen relativen Abschliessung des kirchlichen Bildungsprocesses enthalten ist, er aber persönlich mit grosser Hartnäckigkeit sich zum Lutheranismus bekannte und merkwürdigerweise als Rector der Berliner Universität zur Feier des dreihundertjährigen Bestandes der Augsburgischen Confession in dem verhängnissvollen Jahr 1830 eine Festrede ganz in diesem Sinne hielt.

Mit uns steht es anders. Wir können uns nicht wohl mit einem bestimmten Confessionsnamen bezeichnen. Sie nennen sich nicht einmal Protestant, nicht einmal Christ. Schelling ist zwar noch Protestant, allein er hat doch den Untergang des Protestantismus ausgesprochen. Ich selbst, ursprünglich aus der französisch-reformirten Kirche hervorgegangen und in meinen kirchlichen Verhältnissen mich noch zu ihr haltend, bin eigentlich weder Lutheraner, noch Reformirter. Wir nennen die Synthese der Luther'schen und Reformirten Kirche seit der in Preussen vollzogenen Union evangelisch.

Ich bin also evangelisch.

Ich weiss genau, was ich kirchlich nicht bin. Ich bin nicht Griechischer, nicht Römischer Katholik. Ich bin nicht Luthers'cher, nicht Reformirter Christ, sofern ich ein bestimmtes Symbolum anerkennen sollte.

Aber was bin ich positiv?

Die Union der Luther'schen und Reformirten Kirche hat die Synthese nur erst negativ vollzogen. Nur erst, dass die Scheidung unwesentlich sein soll, ist ausgesprochen. Allein was nun positiv geglaubt werden solle, ist ausserhalb der Philosophie schwer zu sagen. Das Allgemeine, Gott, Christus, Sündenvergebung u. s. f. steht wohl fest, jedoch das Besondere ist noch unbestimmt. Hierauf mag sich beziehen, was Sie von Hegel erzählen und was ich erst durch Sie erfahre, dass er von der Union jener Kirchen gesagt habe: *elles se sont unies dans la nullité.*

Soll ich mich also bestimmter Weise über meine Auffassung eines Dogma's erklären, so gerathe ich unvermeidlich in meine Philosophie hinein und werde sagen müssen: meine Philosophie enthält den Begriff meines Glaubens. Sollte ich eine Dogmatik nennen, der ich beipflichte, so wäre es am meisten die von Marheineke. Sollte ich aber einen Prediger nennen, von dem ich mich ganz nach meinem Bedürfniss erbauet fände, der mein Innerstes zu rühren, der mich geistig und sittlich zu erwecken, der mich mit der reinsten Liebe zu Gott und zu den Menschen zu erfüllen, der mich zu demüthigen und

zu erheben, der mich zum Bewusstsein meiner Sünde und Schuld, aber auch zum Bewusstsein meiner Versöhnung mit Gott zu bringen und das Vorbild Christi als meines Meisters mir begeisternd nahe zu bringen verstände — wen anders könnte ich nennen, als dich, Schleiermacher?

Ich habe einst deine Dogmatik bekämpft und würde es auch heute noch vielleicht nicht besser machen. Aber als Prediger wirst du mir stets theuer bleiben! Ströme des Lebens gingen von dir aus und die kommenden Geschlechter werden deine Predigten lesen, als den Ausgangspunkt einer neuen religiösen Cultur.

So steht es also mit uns. Die Sache ist die wichtigste von allen. Aber ich klage nicht darüber. Ich weiss, dass eben, weil es die wichtigste aller Angelegenheiten ist, wir nichts übereilen dürfen. Die Neubildung will Zeit haben. Vor der Hand ist es nothwendig, uns auf das negative Moment der Freiheit des Cultus, wie Sie in Frankreich auch thun, zu beschränken.

Wie denken wir uns nun die Zukunft der Kirche?

Wir müssen doch wohl gestehen, sehr unbestimmt.

Oder wir müssen bekennen, dass wir, sobald wir bestimmter werden wollen, die Construction des Staates nicht umgehen können. Der Staat hat jetzt das Bewusstsein, für die Praxis in seinen Institutionen die Verwirklichung des Reiches Gottes zu sein. Dass Sie so denken, weiss ich aus Ihren Schriften. Dass Schelling die Göttlichkeit des Staats anerkennt, war wenigstens in seiner früheren Philosophie der Fall und es ist kein Grund, anzunehmen, dass er in diesem Punkt sich we-

sentlich geändert habe, da er den Begriff der Geschichte als Offenbarung Gottes festhält.

Sie haben die Hauptpunkte für die Bestimmung der kirchlichen Zukunft darin zusammengefasst, dass Sie, wie schon angeführt, die metaphysische Exposition des Dogma's der Trinität, die Humanität der Moral und die Gleichheit des Rechts verlangen. Schelling hüllt seinen Begriff in den Namen des Apostels Johannes. Er construirt so, dass Petrus die Katholische, Jakobus, und, da derselbe früh hinweggerafft, an seiner Stelle Paulus die Protestantische, Johannes die zukünftige Kirche repräsentiren soll. Schelling hat hierbei wohl das sanfte Liebessäuseln des Johanneischen Neoplatonismus, die Ausgleichung des Friedens, im Sinn gehabt, um seinem Vorbilde Leibnitz auch als Ireniker zu gleichen.

Seitdem dies bei uns durch die Zeitungen bekannt geworden, ist natürlich viel die Rede darüber gewesen. So weit jedoch ist Niemand gegangen, wie Sie, der Sie von einem Dom des Johannes träumen, welchen unser König, den Sie sehr irrig einen Schüler Schelling's nennen, an den Ufern der Spree der Kirche des Petrus am Tiberstrande entgegen errichten könnte. Sie führen S. 330 Schelling's Worte, die er, Ihnen zufolge, bereits vor zehn Jahren in München gesprochen haben soll, an: „*Si j'avois à élever un temple, ce serait à St. Jean, que j'en élèverois un.*“ Dann fahren Sie fort: „*Tu élèves aujourd'hui mystérieusement ce temple, et peut-être le royal disciple, qui t'a appelé à Berlin, se flatte-t-il, qu'un jour la bannière du Christ, portée par St. Jean, remplacera, sur les bords de la Sprée, celle qui flotta*

jadis sur les bords du Tibre sous le patronage de St. Pierre."

Ich muss nun zunächst bemerken, dass Schelling bei uns keineswegs der erste ist, welcher das Banner des heiligen Johannes erhebt; Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters," Berlin 1806, hat zuerst von Seiten der Philosophen die Theorie aufgestellt, dass die Protestantische Kirche einen Paulinischen Charakter habe, d. h. nach Fichte, auf der juridischen Basis der Idee eines Vertrages zwischen Gott und den Menschen beruhe. Es sei aber Zeit, aus diesem Judaismus, der eine unselige Buchstabentheologie mit sich geführt, zum wahren ursprünglichen Christenthum überzugehen; S. 224: „Alsbald aber würde Friede sein, wenn man diese ganze Theorie fallen liesse, und zum Christenthum in seiner Urgestalt, wie es im Evangelium Johannes dasteht, zurückkehrte." Fichte hat diesen Gedanken in einer Reihe von Vorlesungen, die er ebenfalls zu Berlin hielt, in der „Anweisung zum seligen Leben," ein Jahr darauf, ausführlich entwickelt, namentlich, in einer der Beilagen den durch den Unterschied des Johanneischen Evangeliums von den übrigen so nahe liegenden Gegensatz des metaphysischen und historischen Christus erörtert.

Neues also hat Schelling den Berlinern nicht gesagt, sie müssten denn, was sie 1806 durch Fichte gehört hatten, wieder vergessen haben. Von den Theologen war es besonders Schleiermacher, welcher mit Fichte hierin übereinstimmte und sich, als Bretschneider's *Probabilia* hervortraten, in einer neuen Ausgabe seiner

Reden über die Religion V, Anmerkung 14, sehr entschieden erklärte. Hier in Königsberg habe ich einen Theologen Kähler zum Collegen, der in ähnlichem Sinne ein System der Moral auf dem Johanneischen Christenthum basirt hat, d. h. auf demjenigen, welches in seiner Authentie trotz Schleiermacher's Autorität kritisch bei uns durch Strauss, Lützelberger und B. Bauer am meisten angefochten worden ist.

Wenn Schelling aber sagt, er würde dem heiligen Johannes eine Kirche erbauen, so finde ich diesen Wunsch matt, denn es sind ihm schon zahllose Kirchen gewidmet. Und wenn er hinzugesetzt hat, es würde wohl eine Zeit kommen, wo man dem Johannes, Petrus und Paulus eine gemeinschaftliche Kirche erbauen dürfte, so finde ich auch dies überflüssig, denn auch Apostelkirchen haben wir bereits in Menge. Ja sogar, wenn er (was, meiner Meinung nach, für einen christlichen Philosophen, sobald er einmal Kirchen bauen und betiteln will, das einzig Rechte wäre) der heiligen Dreifaltigkeit eine Kirche widmen wollte, so käme er auch damit zu spät, denn auch Trinitatiskirchen gibt es genug und selbst in Berlin war Schleiermacher und ist Marheineke Prediger an einer solchen, ein Umstand, aus welchem Hegelianer künftiger Jahrhunderte (denn sobald wird dies Geschlecht nicht aussterben) vielleicht noch „eine tiefe Bedeutung" heraussymbolisiren.

Die grossen Gestalten der Kirche auf einzelne Apostel als Repräsentanten zurückzuführen, ist jedoch überhaupt ein unglücklicher, weil halber Gedanke, der nur aus mangelhafter Kenntniss der Kirchen- und Dogmenge-

schichte entspringen kann. Es ist unmöglich, den Reichthum der kirchlichen Entwicklung auf Gestalten zurückzubringen, deren Zusammenhang mit denselben geschichtlich gar nicht vorhanden ist. Sollte jedoch eine solche Symbolik mehr als ein geistreicher Einfall sein, so würde die Analogie, welche ich in Wiggers kirchlicher Statistik, in diesem Jahr in Hamburg herausgekommen, angedeutet finde, viel richtiger sein. Wiggers nennt als biblischen Stammvater der Morgenländischen Kirche den Johannes, als den der Römischen, wegen des Pelagianismus, der Werkheiligkeit, den Jakobus, als den der protestantisch-evangelischen Kirche den Paulus.

Sie setzen Schelling die Bemerkung entgegen, dass die Johanneische Krisis des Christenthums vom dreizehnten Jahrhundert an dem Paulinischen der Reformatoren vorangegangen sei. Sie erinnern an das *Evangelium aeternum*, an den Abt Joachim, an Johann von Parma, an die *fratres et sorores spiritus sancti*, an Amalrich u. s. w. Sie haben hiermit eine wesentliche Instanz beigebracht. Noch vor zehn Jahren tauchten ja bei Ihnen, mitten in dem modernen Paris, die *nouveaux templiers* auf, welche sich auf das Pseudoevangelium Johannes, auf das Levitikon, stützten und mit der katholischen Geistlichkeit über die geistliche Monarchie, über die Sacramente u. s. f. alle jene Streitigkeiten erneueten, die von den schwärmerischen Secten des Mittelalters mit dem Papstthum geführt waren. Sehen Sie aber genauer zu, so werden Sie in dieser merkwürdigen Bewegung neben dem Johanneischen Liebeszuge überall

eben so sehr auf Paulinische Elemente stossen. Sie werden des Paulus Lehre von der Gemeinde, Sie werden seine Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes als einer in der Zeit nahen, Sie werden seine Vorstellungen von Taufe und Abendmahl, von der Hierarchie der himmlischen Geister, wie der Areopagite sie weitläufig ausmalte u. s. w. finden. Selbst die Deutsche Theologie, dies reinste und reifste Product jener ganzen Epoche, ein Buch, auf welches die Deutsche Kirche bis heute noch beständig zurückgegangen, fängt sogleich Paulinisch an: „Der heilige Apostel Paulus spricht I. Korinth., 13, 10: „Wenn da kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören."

Paulus enthält wohl den Johannes, aber Johannes nicht den Paulus. Paulus kennt die Tiefe der Logoslehre sehr wohl. Wie ein Offenbarungsdonner rollen seine Worte einher: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber." Aber er predigt nicht nur den Glauben, er predigt auch die Liebe und predigt sie mit Feuereifer. „Hätte er der Liebe nicht, so wäre er ein todtes Erz und eine klingende Schelle." Und „wenn ein Engel vom Himmel käme" und ein anderes Evangelium, als das der Liebe predigte, sollten wir ihm nicht glauben. Paulus unter Johannes zu stellen, ist ein Irrthum Schelling's, der nur darauf beruhen kann, dass er den Paulinischen Lehrbegriff vielleicht zu einseitig gefasst hat. Ihn gar zu einem Surrogat für den Jakobus zu machen, ist vollends eine Künstelei. Wie soll der Verfasser der „strohernen Epistel", wie Luther sagte, den Paulus zum Stellvertreter haben können? Da sehe ich

keinen Faden. Paulus ist allerdings mit dem Geist der protestantischen Kirche innigst verschmolzen und sollen wir Protestanten uns durchaus einen Zugführer unter den Aposteln wählen, so kann es nur Paulus sein, Paulus, der, wie wir, nicht unmittelbar mit Christus sich berührte; Paulus, der von dem Judenthum zum Christenthum überging, der ein Christ wurde; Paulus, der den Kampf des alten und neuen Menschen bis zum Erbeben alles Festen in ihm durchstritt; Paulus, der den finstern Druck des Gesetzes und die Freundlichkeit der Gnade schmeckte; Paulus, der gegen Petrus die Toleranz in äusserlich gleichgültigen Dingen durchsetzte; Paulus, der die ganze Scala der Gefühle in sich durchbilden musste, die zwischen der Verzweiflung über die Sünde und der Gewissheit ihrer Vergebung liegen; Paulus endlich, der recht der Apostel des heiligen Geistes ist, welcher auch ihn schon in alle Wahrheit leiten musste; ja Paulus, der das Christenthum stets aus seiner Idee in sich erneuet und nach allen Seiten wendet; der von allen Aposteln die am meisten geschichtlich zweifellose Gestalt ist; Paulus, der nicht blos, wie Johannes, innerhalb der Gemeinde die Liebe empfahl, sondern in alle Welt ging, die Heiden lehrte, auf dem Markt zu Athen dialektisch schlagfertig den Philosophen zu schaffen machte, und seinen Glauben zu rechtfertigen wusste; ja Paulus ist unser Bannerfürst, und mögen wir seiner immer würdig sein! Sollte ich denn durchaus als evangelischer Christ eine aparte Denkmalkirche bauen, so würde ich sie dem heiligen Paulus und dem heiligen Luther errichten.

Sie, wie Schelling, sprechen immer nur vom Römischen Katholicismus und vom Protestantismus. Sie vergessen Beide, dass ausser diesen beiden Formen, vor ihnen, die Griechische Kirche eine eben so wesentliche Gestalt des Christenthums ist. (Aus einem Bericht über Schelling's System in Zeller's Theologischen Jahrbüchern, I, 3. Heft, S. 620, ersehe ich so eben, dass Schelling die Griechische Kirche zwar berücksichtigt, jedoch sogleich wieder eliminirt und im Streben der Römischen gleichgestellt hat. Es heisst: „Die Griechische Kirche macht zwar dieselben Ansprüche, wie die Römische, konnte sie aber wegen des eindringenden Muhamedanismus nicht ausbilden." Der letztere Grund ist ganz falsch, denn in Spanien, worin der Muhamedanismus so tief eindrang, so lange herrschte, ist der Katholicismus Römischer, als irgendwo, als selbst in Italien, durchgebildet.)

Mehr als diese drei Formen sind nicht möglich, weil mit dem Protestantismus der freie Wille im Staat und das freie Denken (freilich eine *contradictio in adjecto,* aber doch, gegen die Scholastik gesagt, wahr) in der Wissenschaft zur Realität gelangt sind. Eine neue Kirche, welche qualitativ von der bisherigen protestantischen unterschieden wäre, ist nicht vorauszusehen. Wenn die kritische Berechtigung der Vernunft erst in unseren Tagen zur Anerkennung sich durchkämpft, so tritt damit für die Theologie wohl eine neue Periode ein; und eben so, wenn das Symbol keiner protestantischen Particularkirche dem *actu* existirenden Glauben der evangeli-

schen Kirche adäquat ist, so tritt damit allerdings für den kirchlichen Glauben eine neue Periode ein; und endlich, wenn der Staat in seiner Sitte, Rechtspflege und öffentlichen, durch die Presse vertretenen Meinung christlich geworden ist, so tritt damit auch für das Gebiet der kirchlichen Disciplin eine neue Periode ein: aber diese neue Periode der Theologie, des Dogma's und der sogenannten Kirchenzucht ist neu nur in Beziehung auf das Untergehen von Unvollkommenheiten. Die Versöhnung der Theologie mit der Vernunft, die Auflösung des Symbolzwanges in die Individualität der verschiedenen Gemeinden, die durchgängige Erfüllung des politischen Organismus mit christlichem Wesen; dies Alles ist nicht ein kahler Tod, vielmehr ein Fortschritt zur Vollendung des Protestantismus. Ich bin, wie ich vorhin mich selbst zum Beispiel machte, nicht lutherisch, nicht reformirt, aber ein Protestant bin ich ganz gewiss und halte es für ganz unnöthig, da ich zwar die Polemik der Theologie erfahre, aber keinerlei kirchlichen Zwang verspüre und, wenn ich wollte, niemals wieder einen Fuss über die Schwelle einer Kirche zu setzen brauchte, ich sage, ich halte es unter solchen Umständen für ganz unnöthig, aus der Kirche auszutreten, wie Jemand zu Anfang dieses Jahres in den Deutschen Jahrbüchern mit grossem Pomp that, jedoch lächerlicherweise sich nur als einen Philosophen in Berlin unterschrieb, hingegen seinen Namen zu nennen unterliess, welche Offenheit allein diesem Schritt wenigstens den Reiz der Curiosität hätte geben können.

Es würde ungeschickt sein, Ihnen und Schelling über den Unterschied der Griechischen Kirche von der Römischen und Protestantischen eine weitläufigere Belehrung zu geben. Aber es würde auch wenig Achtung gegen Sie Beide verrathen, wenn mein Gedanke, dass die Griechische Kirche ein in sich abgeschlossener eigenthümlicher Organismus sei, von gestern, wenn er nur flüchtig, um Opposition zu machen, oder weil ich selbst so eben erst davon überrascht worden, aufgerafft wäre. Nein, ich darf behaupten, dass wenige Gedanken mit solcher Gewissheit in mir feststehen, wie dieser. Ich darf mich darauf berufen, dass ich in meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1831, S. 176 bis 325 diesen Gedanken durch die Geschichte der Verfassung, des Cultus und des Dogma's der Kirchen durchgeführt, dass ich ihn mithin bewiesen habe. Und ich wüsste nicht, dass die Kritik ihn widerlegt hätte, wenn auch Katholiken, die mein Buch nachahmten, aus leicht begreiflichen Gründen ihn verstümmelten. Gewöhnlich reflectirt man für die Differenz der Morgenländischen Kirche von der Abendländischen nur auf die Controverse über den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn. Allein diese ist nur die dogmatische Spitze eines harmonischen Gebäudes, insofern die Griechische Kirche nur den Vater als den den Sohn Zeugenden, nicht aber den Sohn als den mit dem Vater den Geist Sendenden verstanden hat. Die Römische Kirche dagegen vertieft sich ganz in das Moment der Hyiothesie, macht es im Papst als dem *Vicarius Christi* zur Carricatur, versteht aber noch nicht den Geist, den sie in den Secten, in denen er sich regt, stets bekämpft. Der Geist kommt erst im Protestantismus zu seinem vollkommenen Rechte, womit denn auch rückwärts, was der Sohn und der Vater sind, in Wahrheit verstanden wird. Natürlich müssen aber eben

hieraus auch alle Einseitigkeiten des Protestantismus sich ableiten lassen. Ein höheres Princip aber, als das des Geistes, der sich selbst als alle Wahrheit bezeugt, der sich als den ewigen Grund weiss, aus welchem die Gemeinde, die Tradition, die Auslegung, die Predigt des Glaubens, die Wissenschaft der Religion, erst entspringen, ein höheres Princip, sage ich, existirt nicht und es hat daher keine Noth mit dem Protestantismus. Eine richtigere Einsicht in die Bildung des Kanons ist noch kein Protest gegen die Wahrheit, dass der Geist Gottes in seiner Gemeinde *actu* existirt. (Vergleiche meine Kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems 1840, S. 262). Was also in jener Controverse über den Ausgang des Geistes nur seinen allgemeinsten Ausdruck fand, das zieht sich durch alle Momente der Griechischen Kirche hindurch. Sie nennt sich auch die katholische, allein es ist fast Nichts, worin sie nicht von der Römischkatholischen different wäre. Sie hat in der Verfassung eine Episkopalaristokratie, keine Monarchie. Ihre Weltgeistlichen sind nicht zum Cölibat verpflichtet. Im Cultus taucht sie den Täufling ganz unter das Wasser, besprengt ihn nicht blos; im Abendmahl reicht sie mit einem Löffel Brod und Wein, nicht blos eine consecrirte Hostie; in der Sprache schliesst sie sich der Nationalität an, bedient sich nicht einer der Gemeinde unverständlichen Sprache; Heilige hat sie wohl, aber sie duldet nur Bilder, keine Statuen derselben; ihr Gesang ist noch der alttestamentarische Psalm, nicht eine eigenthümliche Lyrik; in dem unaufhörlich wiederholten *Κυριε ἐλεισον* klingt noch die Furcht vor dem Herrn, wogegen die Römische Gemeinde die Antiphonie des *Dominus vobiscum* und des *Et cum spiritu tuo* hat u. s. w. u. s. w. Nur wenn man sich in alle Einzelheiten dieser grossen kirchlichen Kunstwerke hineinlebt, versteht man den heu-

tigen Protestantismus ganz und begreift man, wie die Tiefe seiner Innerlichkeit die Breite der ceremoniellen Aeusserlichkeit, der phantatischen Symbolik, musste zusammenschrumpfen lassen und ihn zur Philosophie emportreiben.

Schluss.

Doch genug des Kampfes! Er war mir aber Bedürfniss. Möchten auch diese wenigen und ich fühle es wohl, sehr flüchtigen Zeilen, ein kleiner Beitrag zu dem immer innigeren Verkehr der Französichen und Deutschen Wissenschaft sein. Möchte der edle Wetteifer in einer wahrhaft humanen Politik, in Kunst und Wissenschaft, die Triarchie der Franzosen, Briten und Deutschen immer mehr befestigen! Möchten Franzosen und Briten sich überzeugen, dass wir Deutsche allmälig anfangen, uns ihnen als wirkliche Nation anzuschliessen, dass der Deutsche Bund in den Deutschen Stämmen zur Wahrheit wird, dass Preussen und die constitutionellen Staaten Oestreich nicht mehr misstrauisch von sich ausschliessen, dass Oestreich, ja Ungarn, sich uns immer mehr vereint. Warum sollte es denn so unmöglich sein, anders, als über Leichen, zur Vernunft zu kommen!

Lassen Sie mich die schönen Worte anführen, welche Sie S. 291 von Deutschland geschrieben haben: „*Eh bien! qu'elle sorte encore de son sein la grande découverte, qui doit combler toutes les autres; qu'elle descende sur nous des glaciers de l'intelligence allemande, comme en sont venues, suivant Boerne, la poudre, l'imprimerie, et la Réforme religieuse. Que cette Réforme religieuse, qui appelle depuis trois siècles une conclusion, ait enfin cette conclusion, et que ce soit l'Allemagne, qui l'a donne. Que Schelling accomplisse l'oeuvre de Luther! ou plutôt (car c'est la le problème) qu'il mette fin à l'oeuvre de*

Luther, en nous faisant sortir définitivement de la phase critique où la pensée humaine marche de ruines en ruines depuis trois siècles!

„Nous avons assez, nous autres Français, rempli le rôle que Boerne nous assigne: détruire, démolir le vieil édifice; déblayer, niveler le terrain. Si c'est la tâche des Allemands de fonder, d'élever un nouvel édifice social, ainsi soit-il! Qu'il vienne, qu'il vienne enfin ce congrès futur de paix, où tous les peuples de l'Europe se rassembleront; et quant à nous Français, nous cèderons de bon coeur la présidence à l'Allemagne.“

Wie schmeichelhaft für Deutschland diese liebenswürdige Bescheidenheit ist, wie sehr sie die gänzliche Veränderung ausspricht, welche in der Stellung beider Nationen eingetreten ist, wie thatsächlich der *Congrès scientifique* zu Strassburg noch in diesem Monat Ihre Worte bestätigt hat, so glaube ich doch, würden wir Deutsche am liebsten mit dem Franzosen und Briten zusammen den Fortschritt machen. Was sage ich aber: würden wir! Ist es doch nur zu klar, dass wir nur gemeinschaftlich fortschreiten können, folglich es auch müssen! Ein Krieg der Franzosen gegen die Deutschen, oder der Deutschen und Franzosen gegen die Engländer würde zu seinem Resultat nur die Potenzirung der Ueberzeugung haben, dass keines dieser drei Völker ungestraft von anderen abstrahiren, keines mehr der Herr des andern sein kann. Wie schöne Gelegenheiten, Krieg anzufangen, hätten wir alle Drei, Franzosen, Briten, Deutsche, sonst nicht unverzeihlich vorübergehen lassen! Allein indem wir das Schwert ziehen wollen, lähmt uns der Gedanke, dass das Herrschen nur um des Herrschens willen, das Erobern nur des Eroberns wegen, dass das blutige Zusammenzwängen der Nationen dem Wunsch nach der friedlichen Ver-

einigung auf dem Wege der Intelligenz, der Freiheit, des Vertrauens gewichen sei. Kant schrieb seinen ewigen Frieden, in welchem er zuerst den Völkerbund der Diplomatie empfahl, in einer Zeit, die seinen Hoffnungen Hohn zu sprechen schien, mitten in den Stürmen der Revolution. Aber er schrieb ihn. Er blickte weiter. Die Schlacht bei Leipzig haben wir die Völkerschlacht genannt. Mit Recht. Aber die Extreme berühren sich. Von ihr ab ist die Divergenz der Völker zur Convergenz geworden, und der Völkerfrieden näher gerückt.

Ein Alpdruck lastet noch auf Europa, die Furcht vor der Erneuung der Greuel der französischen Revolution. Die Fürsten wie die Unterthanen, die Reichen wie die Armen, die Frivolen wie die Kopfhänger, Alle begegnen in ihren Phantasien noch immer dem Gespenst der Guillotine. Dies Gespenst sucht das Prunkzimmer, sucht den Mächtigen eben so heim, als die Dachkammer, als den Journalisten, der dem Zeitgeist im Schooss sitzt. Dies Gespenst ist das uneingestandene Geheimniss, das Jeder ins tiefste Verliess seiner Gedanken verkerkert, und das immer wiederzuerscheinen noch nicht müde wird.

Diese schnöde Furcht vor der *culbute*, wie Sie in Paris zu sagen pflegen, muss überwunden werden. Das blutige Abendroth, das der Sonne dieses Jahrhunderts voranging, muss dem reinen Licht des Tages weichen. Vertrauen muss die Nationen mit den Nationen, Vertrauen muss die Fürsten mit ihren Völkern, Vertrauen muss die Stände eines Volkes untereinander durchdringen. Dann bedarf es keiner neuen unerhörten Erfindung, keiner neuen bis dahin, so zu sagen, unglaublichen Religion. Nur der vernunfterfüllten Freiheit, nur des einfachen Gehorsams gegen dieselbe bedarf es, nur der aufrichtigen Hingebung an das, was ewig recht und ewig wahr ist — und ich verspreche Ihnen Riesenschritte. Leben Sie wohl!

Königsberg, den 24. October 1842.

Karl Rosenkranz.

Druck und Papier der Hofbuchdruckerei in Altenburg.

Meine Reform

der

Hegelschen Philosophie.

Sendschreiben

an

Herrn Dr. J. U. Wirth

von

Karl Rosenkranz.

Königsberg 1852.

Verlag der Gebrüder Bornträger.

Meine Reform

der

Hegelschen Philosophie.

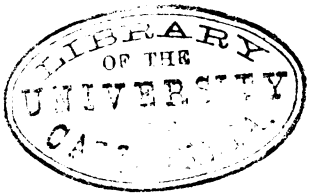
Sendschreiben

an

Herrn Dr. J. U. Wirth

von

Karl Rosenkranz.



Königsberg 1852.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

Hochgeehrtester Herr,

In Ihren philosophischen Studien (Stuttgart 1851, Heft 1., S. 100—118) haben Sie die Güte gehabt, mein System der Wissenschaft einer Kritik zu unterwerfen, für welche ich Ihnen längst schon meinen Dank öffentlich auszusprechen mich gedrungen fühlte, jedoch durch vielerlei äußere Geschäftigkeit, deren ich als einer amtlichen mich nicht erwehren konnte, bisher davon abgezogen wurde. Nunmehr endlich zu einer größeren Muße gelangend, beeile ich mich, Ihnen zu sagen, wie sehr der ernste und würdige Ton, mit welchem Sie meine Bemühungen aufgenommen haben, mir wohl gethan hat; Ihnen zu sagen, welche fruchtbare Anregung mir durch Ihre Ausstellungen zu Theil geworden ist; Ihnen meine aufrichtige Hochachtung aber auch dadurch zu bezeugen, daß ich den Versuch wage, mich, so gut ich es vermag, gegen Ihre Angriffe zu vertheidigen. Ein so verdienter Gelehrter, als Sie, der seit einer Reihe von Jahren der Philosophie so wesentliche Dienste geleistet hat und dessen Schriften ich so mannigfache und schätzenswerthe Belehrung verdanke, hat gewiß das Recht, eine Entgegnung von mir als einen Ausdruck meiner dankbaren Anerkennung zu erwarten.

Zwar glaube ich nicht, im Folgenden etwas Anderes zu sagen, das ich nicht schon früher gesagt hätte, namentlich in meinem Sendschreiben an Pierre Leroux und in der Widerlegung der Vorwürfe des Herrn Dr. Exner, die ich der zweiten Ausgabe meiner Psychologie hinzugefügt habe. Allein es wäre möglich, daß es mir gelänge, mich deutlicher als anderwärts auszudrücken; möglich, daß ich Ihre Zustimmung zu wichtigen Puncten erhielte; möglich, daß die Philosophie selbst in ihrem allgemeinen Gange

hiervon einigen Nutzen zöge. Möglichkeiten genug, mich zu meinem Entschluß zu ermuthigen.

Erlauben Sie nun, mein Herr, daß ich Ihre Kritik schrittweise mit meinen einfachen Gegenbemerkungen begleiten darf.*

Zunächst erkennen Sie an, daß meine Darstellung des Hegelschen Systems „alle diejenigen Verbesserungen in sich aufgenommen hat, die der fortgeschrittene Geist der Speculation verlangt.“ Wie schwer diese Worte für mich wiegen, können Sie sich kaum vorstellen. Mein redliches Bestreben ist allerdings darauf ausgegangen, mir dieses Lob zu erwerben. Sie versichern mich nun, dies Ziel auch erreicht zu haben und gewähren mir dadurch eine jener süßesten Genugthuungen, deren philosophische Schriftsteller sich so selten erfreuen. Ich bin also doch fortgeschritten, ich bin also doch dem Geiste nicht fremd geblieben, der nunmehr die Speculation durchdringt, ich darf also hoffen, auch weiterhin an dem Proceß der Philosophie einen progressiven Antheil zu nehmen und dem mir einmal zu Theil gewordenen Sobriquet, das Centrum der Hegelschen Schule zu sein, durch die That dauernd zu entsprechen.

Aber gleich darauf bedauern Sie, daß ich mich von Hegel nicht noch mehr emancipirt hätte. Sie behaupten, ich sei in innere Widersprüche verfallen, weil ich das Princip der Hegelschen Philosophie beibehalten hätte und doch von seinen ursprünglichen Consequenzen abgegangen wäre. Sie bemerken, daß einzelne Verbesserungen da nichts ausrichten könnten, wo der Fehler in der Grundanschauung liege. Mit dieser Bemerkung haben Sie auch ganz Recht. Ich wundere mich nur, daß Sie am Schluß Ihrer Kritik von mir das Gegentheil sagen, wo Sie nämlich bedauern, daß mein Werk „im Ganzen die Form des Hegelschen Systems und dessen Entwicklungsgang festhält, während doch der Inhalt der philosophischen Anschauung ein von dem Inhalt dieses Systems grundwesentlich verschiedener geworden ist“. Zu Anfang also sprechen Sie aus, daß ich das Princip Hegel's festhielte und nur in Einzelheiten der Ausführung auf eine demselben widersprechende Weise Verbesserungen machte. Am Ende aber soll ich zwar die Form und Ordnung des Hegel'schen Systems im Allgemeinen befolgt haben, im Princip aber bereits von demselben abgefallen sein.

Doch will ich von diesem Widerspruch vor jetzt wegsehen und einen Augenblick fragen, was denn wohl das Princip der Hegel'schen Philosophie sei?

So viel ich Sie zu verstehen glaube, halten Sie den Begriff der Vernunft, die logische Idee dafür. Mit dieser Voraussetzung behaftet, machen auch Sie dann alle jene so oft gehörten, so oft von Gabler, von Hinrichs, von Erdmann, von Schaller und von mir widerlegten und doch immer wieder vorgebrachten Folgerungen, die aus jener Annahme sich ergeben müssen und die im Wesentlichen theils auf die Unmöglichkeit hinauslaufen, daß der logische Begriff die Natur erschaffen solle, theils auf die Absurdität, daß Gott sich seiner nicht an und für sich bewußt sein, sondern nur im Bewußtsein des Menschen Bewußtsein haben, der Mensch also actu der absolute Geist sein solle.

Seit Jahren habe ich mich bemühet, das Irrige dieser Auffassung zu zeigen und schmeichelte mir, ich gestehe es, vorzüglich, auf eine populäre Weise in meinem Leben Hegel's dem Publicum diesen Irrthum benommen zu haben. Ich halte nämlich den Begriff Gottes selber für das Princip der Hegel'schen Philosophie. Ich glaube nicht, daß dies eine Interpretation ist, welche, wie Sie meinen, mit der Gliederung und Ausführung des ganzen Systems stritte. In meiner Kritik der Principien der Strauß'schen Glaubenslehre und in der phänomenologischen Theogonie zu Anfang der zweiten Ausgabe meiner theologischen Encyklopädie habe ich dies ausführlich zu zeigen versucht. Die logische Idee ist der Anfang, allein nicht das Princip des Systems. Ohne den Begriff Gottes als des absoluten Geistes würde Hegel niemals zum Begriff jenes Anfangs gekommen sein. Nach Hegel's Methode ist ja der letzte Begriff des Systems, also der des absoluten Geistes, das reale Prius des ersten Begriffs, der eben deshalb der abstracteste. Der absolute Geist hat Vernunft, ist vernünftig, weiß sich als den ewigen Logos. Die Vernunft ist mithin zwar ein unveräußerliches, nothwendiges Prädicat Gottes, aber sie ist keineswegs das göttliche, substantielle, absolute Subject. Die Vernunft als solche, so wahr ihr Begriff ist, bleibt doch nur, mit dem lebendigen Gott verglichen, ein Abstractum. Daß derjenige Begriff, der in der Darstellung des Systems als der

erste erscheint, nicht schon derjenige sein kann, der als der Inbegriff aller Realitäten, wie man sonst zu sprechen pflegte, auch schon die absolute Befriedigung des Erkennens zu enthalten vermöge, das ist mir immer als eine der einfachsten Einsichten vorgekommen. Eben so einfach aber schien mir die Einsicht, daß der der Reihe nach erste Begriff, obwohl dem Werth nach der abstracteste, inhaltloseste, doch immerhin ein solcher sein müsse, der auch im concretesten Begriff eine seiner nothwendigen Bestimmungen ausmacht. So richtig es mich daher dünkt, zum totalen Begriff des absoluten Wesens, des göttlichen Geistes, erst allmälig hinaufzusteigen, um seine ganze Fülle wenigstens einigermaaßen fassen zu können, und so unrichtig ich das Anfangen mit dem Begriff des Absolut-Absoluten halte, für eben so richtig halte ich auch den Anfang des Systems mit dem Begriff des abstracten Seins, weil das bloße Sein diejenige Bestimmtheit ist, die Gott mit Allem theilt, diejenige Bestimmtheit, die sowohl der höchsten als der verworfensten Existenz zukommt, diejenige, in welcher sich der tiefste Gedanke und die abstruseste Faselei, das reinste Wollen und die höllischste Bosheit begegnen. Welche Abgründe solche Unterschiede trennen, das Prädicat zu sein besitzen sie gemeinschaftlich. Sein überhaupt ist der allgemeinste, an Bestimmungen ärmste und deshalb dem Umfang nach umfassendste Begriff, der eben durch diese Beschaffenheit zu den mannigfachsten Täuschungen geführt hat.

Ich will nun einmal davon wegsehen, ob Hegel's Methode an und für sich richtig ist, so werden Sie es doch gewiß der Billigkeit gemäß finden, daß man ihn nur nach derselben beurtheilen kann. Man kann seine Methode verwerfen, aber man darf ihm nicht innerhalb derselben die relative Wahrheit seiner Resultate ableugnen. Nach dieser seiner Methode nun glaubte Hegel gerade den Beweis für die Existenz Gottes strenger, evidenter, als bisher geschehen, zu führen.

Aber sonderbar genug ignorirt man alle seine hierauf gerichteten Bestrebungen. Er soll einmal, wenn auch nicht eben Atheist, so doch platterdings Pantheist sein. Er, der sich in besondern Arbeiten einer Revision der Beweise für die Existenz Gottes unterzog; Er, der seine Ueberzeugung von der Coinzidenz

der spekulativen Religion mit der christlichen nicht blos versicherte, vielmehr ausführlich in seiner Religionsphilosophie nachwies; Er, der die Subjectivität als die Wahrheit der Substantialität entwickelte; Er, der in seiner Logik den Spinozismus gründlich widerlegt zu haben glaubte; er soll nun einmal vom Wesen der Persönlichkeit, das er für das freieste und mächtigste erklärte, nichts verstanden haben; er soll nun einmal ein Spinozist, ein Logotheist, ein Begriffsvergötterer, ein abstracter Idealist, ein gemüthloser Dialektiker gewesen sein, der von Religion nichts verstanden hat. Die armseligsten Scribler, die keine Ahnung von seiner Philosophie haben, entblöden sich nicht, die unwahrsten, verkehrtesten Vorstellungen von derselben in Umlauf zu setzen. Die einfältigsten Subjecte brüsten sich mit dem Mitleiden über den armen Philosophen, der in seinem Hochmuth keines persönlichen Gottes bedurft habe. Ja, der philosophische Pharisäismus ist so weit gekommen, daß man, wenn Jemand gegen irgend eine politische oder kirchliche Anschuldigung vertheidigt werden soll, nicht etwa das Irrige oder Ungerechte derselben an sich darthut, sondern einfach versichert, daß Hegel ein destructiver Philosoph gewesen sei, der Angeschuldigte aber mit der Hegel'schen Philosophie nichts gemein habe, vielmehr als ihr Antagonist gerühmt werden müsse. Als neulich z. B. gegen Günther in Wien sich eine Gefahr zu bereiten schien, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung einen Artikel, Günther und Hegel, der den erstern dadurch rechtfertigen sollte, daß der zweite gemißhandelt und nach zwei aus seiner Rechtsphilosophie herausgerissenen Sätzchen völlig als ein revolutionairer Bube hervorgeschoben ward.

Doch verzeihen Sie, mein Herr, diesen Seitenblick. Sie sind erhaben über solche Elendigkeiten; Sie haben sich nie mit solchem Frevel befleckt; Sie haben stets die Sache im Auge gehabt. Wenn auch Sie Hegel nicht zugestehen, in dem Begriff des absoluten Geistes den Begriff des persönlichen Gottes gehabt zu haben, so hat das bei Ihnen wirklich wissenschaftliche Gründe, die ich darauf zurückführe, daß auch Sie für Hegel den Begriff des Geistes theils mit dem der Vernunft, theils mit dem des Bewußtseins identificiren. Ich wundere mich daher nicht, daß Sie mich beschuldigen, von Hegel da abzuweichen, wo ich mich mit ihm in

vollkommener Uebereinstimmung weiß und wo ich höchstens beanspruchen kann, die Tendenz seiner Philosophie schärfer und deutlicher, als vielleicht von ihm selbst geschehen, auszusprechen. Ich erinnerte mich bei Ihrem Vorwurf sogleich an Ihre mit so vielem Feuer verfaßte Schrift über die Idee Gottes. Da Sie in derselben, im Gegensatz zu Hegel, sogleich mit dem vollwesentlichen Absoluten anfangen, so ist Ihre Polemik auch gegen mich in der Ordnung. Wenn Sie hierbei versichern, daß Hegel die Consequenzen seines Princips weit besser verstanden habe, als seine Schüler, so darf ein Schüler wohl sich nicht dagegen auflehnen; wohl aber wird es ihm gestattet sein, zu fragen, weshalb denn gerade die Gegner Hegel's die Consequenzen des Princips um so viel besser, als seine Schüler, verstehen sollen? Zu den Consequenzen eines Princips gehört in der Philosophie doch gewiß auch die Gestaltung, welche die besondern Wissenschaften durch dasselbe empfangen und gerade in dieser Hinsicht werden Sie mir zugestehen, daß es zu verwundern ist, wie ein Mann, der von einem, der Aussage nach, so dummen und blödsinnigen Princip ausging, doch im Besondern so viel Gescheutes und Treffendes hat vorbringen können. Dies müssen dann, auch bei ihm, lauter Consequenzen sein, die ihm als Inconsequenzen entschlüpft sind.

S. 101 las ich mit Erstaunen die Versicherung, daß das Hegel'sche System noch immer eine große Herrschaft behaupte. Ist es denn wirklich so? Der Stifter dieses Systems ist nun schon über zwei Decennien todt; der Minister von Altenstein, sein Mäcen, ist über ein Decennium todt; der imposanteste Gegner Hegel's, Schelling, hat in Berlin seit länger als einem Decennium seine positive Philosophie offenbart; die Hegel'sche Schule hat sich nicht nur in Parteien zerspalten, sondern die Parteien haben sich in ganz isolirte Personen aufgelöst, die so wenig Zusammenhang unter einander besitzen, daß sie eher in ein bellum omnium contra omnes überzugehen drohen; das journalistische Organ der ältern wie der jüngern Fraction ist längst zu Grabe getragen; die Herbart'sche Schule dagegen hat eine große Ausdehnung gewonnen und beherrscht durch die Leipziger Journalistik die Tagespresse gegen die Hegel'sche Philosophie, unermüdlich, sie der Unwissenschaftlichkeit, des Spinozismus, der Zerstörung der

Gesellschaft anzuklagen; die Anhänger Krause's und Baaders ergehen sich in ähnlicher Polemik; die katholische Presse anathematisirt diese Philosophie als eine diabolisch antichristliche und der Ultramontanismus, wo er zu befehlen hat, setzt die Professoren ab, die ihm des Hegelianismus verdächtig sind; endlich diejenigen sogar, die, wie Sie, wie Ulrici, wie Weiße, wie Fichte, wie Carriere, dem Hegel'schen System so viel verdanken, werden und sind ihm noch schlimmere Gegner, als ein Staudenmaier und Sengler, ein Günther und Trebisch, ein Oischinger und Deutinger, ein Schaden und Hoffmann — und doch soll dies so verlassene, so bedrängte System noch eine große Herrschaft behaupten?

Sie sagen es, mein Herr, und wenn es sich so verhält, dann gestehen Sie, daß doch in diesem so antiquirten, so überwundenen, so verachteten, so verfolgten und vogelfrei gegebenen System eine geheime Lebenskraft, ein Kern der Wahrheit, eine ächte Nahrung des Geistes vorhanden sein müsse, um unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht blos als eine Ruine, als ein blos historisches Object dazustehen, sondern noch zu herrschen. Ich bekenne, daß ich glaubte, man studire im Allgemeinen diese Philosophie nur noch, um sie zu widerlegen und sich durch ihre Widerlegung zur Anstellung zu empfehlen; oder vielmehr, man studire sie gar nicht mehr, sondern man nehme von ihr nur noch Notiz, um auf sie zu schmähen und sich mit diesem Act als recht conservativ und recht christlich darzustellen.

Sie tadeln mich, daß ich in meinem Vorwort die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft definire und von ihr die Wissenschaft des bloßen Verstandes und der bloßen Erfahrung ausschließe. Sie sind der Meinung, daß diese Definition zu enge sei, weil sie die empirische Philosophie und demnach die meisten Englischen Systeme von der Philosophie ausschließe. Ich bin es gern zufrieden, wenn Sie uns eine bessere, eine umfassendere Definition der Philosophie geben, denn ich bin sogar gegen solche Definitionen ziemlich indifferent. Philosophie heißt für mich nichts Anderes, als Wissenschaft in der einfachsten, vollendetsten Form. Weil wir nun das Wissen in seiner freien, rücksichtlosen Nothwendigkeit das vernünftige zu nennen pflegen,

so dünkt mich es ganz zweckmäßig, wenn man die Philosophie als die Vernunftwissenschaft bestimmt. Doch kann ich aus Ihren Worten nicht so genau entnehmen, inwiefern der Ausdruck Vernunft gerade Ihnen anstößig erscheint oder inwiefern es die Beschränkung ist, die ich hinzugefügt habe. Sie nehmen sich des Verstandes nicht weiter an; ich schließe daraus, daß Sie stillschweigend zugeben, daß eine Definition der Philosophie als Wissenschaft des Verstandes zu enge sei. Aber der Empirie soll ich Unrecht gethan haben, denn ich soll mit diesem Ausdrucke, falls ich nicht die gemeine Empirie darunter begriffe, die deductiven Wissenschaften den inductiven Wissenschaften entgegensetzen. Die inductive Wissenschaft aber, freilich, das ist ja die Englische, wenigstens die „meiste" Englische Philosophie. Ich habe nun an jener Stelle gar nicht von den inductiven Wissenschaften gesprochen, sondern nur gesagt, daß die Philosophie ihrem wirklichen, wahrhaften Begriff nach nur Vernunftwissenschaft, nicht Wissenschaft der bloßen Erfahrung oder des bloßen Verstandes sein könne. Ferner gestehen Sie selbst, daß die „gemeine" Empirie noch nicht philosophisch sei, denn darüber könne gar kein Streit obwalten. Diese gemeine Erfahrung, glauben Sie, könnte ich gar nicht haben ausschließen wollen, weil es sich, wie Sie andeuten, zu sehr von selbst verstehe. O, es verstünde sich Vieles von selbst, was sich doch nicht von selbst versteht! Nun sehe ich allerdings zunächst gar nicht ein, warum ich bei einer negativen Begriffsbestimmung nicht auch die gemeine Erfahrung ausschließen soll. Sodann aber sehe ich nicht ein, weshalb die Erfahrung von Ihnen in eine gemeine und in eine, soll ich sagen, höhere oder vornehmere, unterschieden wird. Sie werden mir zutrauen, recht gut zu wissen, daß ein jedes Moment der subjectiven Intelligenz Ausgangspunct einer besondern Art zu philosophiren werden kann. Sie werden mir zutrauen, zu wissen, wie eine Philosophie des Gefühls, des Bewußtseins, der Erfahrung, des Verstandes sich erzeugt. Sie werden mir auch zutrauen, zu wissen, daß die Philosophie der Engländer zum großen Theil eine empirische ist. Aber ich selbst werde mir nicht zutrauen, zu wissen, wo in diesen Philosophieen nur gemeine Erfahrung von der sogenannten höhern sich abscheidet. Zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, zu sehen, zu hören, feiner

Sensationen, seiner Instincte, Triebe, Anlagen sich bewußt zu werden, gewiß, das ist eine ganz gemeine Empirie. Aber diese gemeine Empirie ist ja doch eben der Nerv jener Philosophieen, denn auf die Thatsachen und deren Wahrnehmung wird ja darin aller Nachdruck gelegt und die Verwandlung des durch die sinnliche Gewißheit gegebenen Stoffs in Allgemeinheiten, die man Gesetze zu nennen pflegt, ist ja schon eine Verstandesoperation. Die Induction ist nicht mehr einfache Erfahrung, sondern sie ist schon die Unterwerfung des empirisch Gegebenen unter eine logische Function. In dieser logischen Form liegt die Nothwendigkeit, daß die Induction immer nur Wahrscheinlichkeiten zum Resultat zu haben vermag und hierin liegt der weitere Grund, weshalb die Empirie, sobald sie, mit Ihnen zu reden, aufhört eine gemeine zu sein, gewöhnlich entweder in Skepticismus oder in Mysticismus übergeht.

Aus Ihrer Sorglichkeit, die „meisten" Systeme der Engländer nicht als wahrhafte Philosophie anerkannt zu sehen, weil sie eben nur inductive sind, fürchte ich noch nicht, daß auch Sie schon zu jenen Deutschen gehören, die sich jetzt in überschwänglicher Verehrung der Englischen, überhaupt der ausländischen Philosophie gefallen. Da wird die Logik des Engländers Mill, des Holländers Opzoomer, des Spaniers Balme gepriesen und in's Deutsche übersetzt. Da wird unsere Deutsche Wissenschaft so gering angeschlagen, als hätten wir noch gar keine Philosophie hervorgebracht, als wären wir Anfänger, die in den Elementen unterrichtet, Verirrte, die aus phantastischen Gedankenutopien auf die Heerstraße des gesunden Menschenverstandes zurückgebracht werden müßten. Als besäßen wir nicht, außer der speculativen Logik, die formale, die inductive ebenfalls! Als hätte es keine Logik von Reimarus, keine Organon von Lambert, keine Logik von Kiesewetter, Hoffbauer, Fries, Drobisch u. A. bei uns gegeben! Solch' eine Englische Logik hat noch weithin, zu begreifen, weshalb wir die Theorie des Bewußtseins und der Sprache, die sie in aller Breite vorträgt, von der Logik im engern Sinn abgeschieden haben und scheint nun durch das Heranziehen dieser Momente einen viel größeren Reichthum, als die Deutsche Wissenschaft, darzubieten, während wir nicht blos den Forma-

lismus des Denkens auch besitzen, sondern eben auch außerdem noch eine speculative Logik haben.

Sie stoßen sich nun an der Art und Weise, wie ich die Philosophie eintheile. Sie erzählen nämlich dem Leser, daß ich die Philosophie 1, in die der Vernunft; 2, in die der Natur; 3, in die des Geistes eintheile. Ich thue dies, allein ich thue es, theils, weil ich glaube, daß diese Eintheilung aus dem Begriff der Philosophie sich ergibt; theils, weil ich glaube, daß die ganze Geschichte der Philosophie diese Eintheilung als eine nothwendige rechtfertigt, weshalb ich in dieser Hinsicht auch an die Griechische Urbezeichnung der Theile der Philosophie als Dialektik, Physik und Ethik ausdrücklich zu erinnern mir erlaubt habe. Fast möchte ich auch aus Ihren Aeußerungen schließen, daß jene Trichotomie an sich Ihnen nicht widersagt, sondern daß meine Ableitung derselben es ist, woran Sie vorzüglich Anstoß nehmen. Sie wundern sich über die Thaten, welche ich die Idee verrichten lasse. Ich spreche nämlich von der Idee als dem Gegenstande der Philosophie überhaupt. Die Berechtigung hierzu glaube ich aus der Geschichte der philosophischen Terminologie entnehmen zu dürfen. Terminologieen, das werden Sie einräumen, sind für die Individualisirung des Denkens unvermeidlich. Sie dienen uns als symbolische Abbreviaturen. So halte ich denn für gut, daß wir durch das Wort Idee ein Mittel besitzen, den Gegenstand der Wissenschaft als philosophischer zu bezeichnen. Den Inhalt theilt die Philosophie mit allen Wissenschaften. Gott, die Welt, die Natur, den Menschen, die Geschichte, wollen alle irgendwie erkennen. Nenne ich aber diesen Inhalt Idee, so bezeichne ich ihn mit diesem Wort auf eine specifisch philosophische Weise. Dies Wort hat den Vortheil, unbestimmter zu sein, als jene andern Ausdrücke, selbst als die Bezeichnung des Absoluten. Diese Allgemeinheit, diese Unbestimmtheit, die doch wieder nicht so weit geht, daß eine Verwechselung mit anderweitem Inhalt möglich wäre, empfiehlt das Wort Idee für den abstracten Ausdruck des Gegenstandes der Philosophie.

Keineswegs beschränke ich daher das Wort Idee auf den Begriff der Vernunft, wie Sie nach S. 102 mich verstehen, sondern ich nenne auch die Natur, auch den Geist Idee. Und ich

wüßte nicht, daß dies dem Sprachgebrauch zuwider wäre, denn auch in Büchern, die gar nicht philosophisch sein wollen, lesen wir von der Idee der Natur, von der Idee des Geistes, der Geschichte in dem Sinne, daß darunter die Natur, der Geist, die Geschichte, in ihrer Eigentlichkeit verstanden werden sollen. Nun aber spreche ich von der Idee auch als einem thätigen Wesen. Ich sage von ihr, daß sie sich von sich unterscheide, daß sie sich als Sein setze u. dgl. m. Allein auch diese Sprechweise ist, denke ich, eine in der Philosophie längst übliche, derentwegen es gar keiner Rechtfertigung bedarf. Weil der Begriff der Idee sowohl den Begriff, als die Realität desselben involvirt, so scheint mir der Ausdruck Idee für die allgemeine Bestimmung der Aufgabe der Philosophie umfassender, unbefangener und treffender, als der des Absoluten oder auch als der Gottes. Denn obgleich es einen ganz richtigen Sinn hat, zu sagen, wie Sie in Ihrer Schrift über die speculative Idee Gottes, 1845, S. 132 thun, daß die Philosophie in ihrem geschichtlichen Verlauf von der einen und selben ewigen Idee Gottes bewegt werde, so ist doch, für den Anfang, ein Wort wünschenswerth, welches, außer auf Gott, auch auf die Welt, auf die Natur und Geschichte angewendet werden könne.

Wenn Sie mir nun den Ausdruck Idee für den Gegenstand der Philosophie überhaupt, nach dem Vorgange der Platoniker, gestatten wollen, so werden Sie mir zunächst zugeben, daß die Schwierigkeit einer Eintheilung der Philosophie vorzüglich darin liegt, die Einheit in derselben zu erhalten. Daß es eine Geschichte, eine Natur, einen Gott gibt, wie man zu sagen pflegt, das zu wissen, ist nicht schwierig. Wie aber diese Begriffe und Realitäten durch sich selbst als nothwendige zusammenhängen, das zu sagen, ist, was das Philosophiren begründet. In der selbst noch allgemeinen Bestimmung der Unterschiede der Idee können aber, meiner Meinung nach, noch keine andern Begriffe vorkommen, als die selbst noch einen schlechthin allgemeinen Charakter haben. Diese Begriffe sind der des Denkens und des Seins.

Diese Begriffe unterscheiden sich, sind aber darin identisch, die äußersten Abstractionen zu sein, denn der Ausdruck Denken ist abstracter, als Idealismus und Geist, und der Ausdruck Sein

ist abstracter, als Realismus und Materie. In der Idee an und für sich, d. h. um Ihnen keinen Zweifel zu lassen, in dem absoluten Gott, ist der Unterschied von Denken und Sein zugleich kein Unterschied, wie wir auch ausdrücken, wenn wir sagen, daß Gottes Denken schöpferisch sich auswirke und daß sein eigenes Sein ihm offenbar sei (Deus semet sibi manifestus). Die Einheit der Idee mit sich muß auch in ihren Unterschieden wiedererscheinen und doch muß der Unterschied auf dem verschiedenen Verhältniß jener einfachen Factoren beruhen. Die Idee ist in jedem ihrer Unterschiede Idee, also Einheit von Denken und Sein; allein sie ist diese Einheit auf unterschiedene Weise. Ohne den Unterschied würde sie eine todte Einheit, eine nur formale Identität sein, und ohne die Einheit würde die Idee in ihre Unterschiede nur äußerlich zerfallen oder würden vielmehr die Unterschiede gar nicht die ihrigen, sondern gegen einander gleichgültige Existenzen sein.

Nun sage ich, die Idee setze 1, als Vernunft das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffs. Wie ich dies verstehe, das, glaube ich, zeigt meine Ausführung. Das Denken ist als reines Denken actu immer das Denken eines denkenden Subjectes. Aber das Denken hat, indem es gedacht wird, seine eigene Nothwendigkeit; die Bestimmungen derselben machen in ihrer Totalität den Begriff der reinen Vernunft aus. Was vernünftig ist, ist es in diesen Bestimmungen. Auch die formale und inductive Logik erkennt die Selbstständigkeit derselben wenigstens dadurch an, daß sie die Gesetze des Denkens darstellen will.

Das Denken ist ein geistiger Act, eine That des Bewußtseins, aber es ist auch seiner als des, indem gedachten, zugleich seienden, gewiß; der Begriff des Seins ist von ihm untrennbar. Das Denken als wesentlich sich zu seinen Unterschieden selbst bestimmendes unterscheidet sich als Denken von sich als Sein. Es setzt sich, aber sein Sein ist als gedachtes zugleich wirkliches, nämlich denkendes Sein. Alle Bestimmungen dieses reinen Denkens sind daher zugleich Bestimmungen des Seins überhaupt und deshalb schlechthin allgemeine. In der Form dieser Allgemeinheit ist die Idee zwar auch wirkliche Idee, allein sie ist es doch nur

erst, relativ, als Abstractum, sofern der Geist in diesen Allgemeinheiten von der Natur und von sich als Geist abstrahirt. Sie behaupten, das Hegel'sche System mache die Vernunft, die Idee zur Substanz. Von mir weiß ich auf das Entschiedenste, daß mir dieser Ausdruck fremd ist, allein auch bei Hegel kann ich seiner mich nirgend erinnern. Hegel sagt in seiner Encyklopädie sogleich in der Definition der logischen Idee, sie sei die Idee, aber im abstracten Elemente des Denkens. In der ausführlicheren Logik aber nennt er die logischen Bestimmungen Schatten; in der Phänomenologie reine Wesenheiten, ideelle Seelen u. s. w. Substanz in dem Sinn, wie Sie ihn dort andeuten, ist für mich, wie für Hegel, nur der göttliche Geist. Nicht nur liegt die Bestimmtheit des absolut Concreten für den Begriff Gottes in dem ganzen Gange des Hegel'schen Systems, sondern er selbst spricht sie auch oft genug aus. Ich will wenigstens Eine Stelle und zwar nicht aus gedruckten Vorlesungen, welche durch die Bearbeitung der Schüler hindurchgegangen sind, sondern aus der Logik selber anführen, wo es z. B. III. (S. W.) S. 42 heißt: „Insofern Leben, Ich, endlicher Geist, wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist, dessen Gesetztsein die unendliche, durchsichtige Realität ist, worin er seine Schöpfung und in ihr sich selbst anschaut."

Lassen Sie, bevor ich, secundum ordinem, auf den Widerspruch komme, den Sie mir vorwerfen, daß die Vernunft als solche ein unpersönliches Abstractum sein und doch sich setzen solle, noch kurz meine Bestimmung der beiden andern Theile der Philosophie berühren. Sie werden die des erstern Theils erläutern helfen. Ich sage also, daß die Idee 2, als Natur das Sein in der Besonderheit der materiellen Realität setze. Ich habe mich bemühet, den Gegensatz der Natur zur logischen Idee auszudrücken. Als Idee ist die logische Idee der Natur und die Natur ihr coordinirt. Auch ist die Natur in sich selbst vernünftig, allein sie hat ihre Besonderheit durch die Form ihrer materiellen Aeußerlichkeit. Die Imponderabilien, die Naturkräfte, das Leben selber, haben doch immer materielle Substrate nothwendig. Hegel

hat den Gegensatz der Natur zur logischen Idee durch den Platonischen Ausdruck der Entäußerung der Idee zum Anderssein bezeichnet. Ich wollte die Art dieses Andersseins mitangeben.

3, Bei dem Begriff des Geistes kam es mir nun darauf an, die Subjectivität desselben scharf hervorzuheben, weil ich sehe, daß noch immerfort der Hegel'schen Philosophie das Unrecht angethan wird, ihr die Nichtachtung der Individualität, der Subjectivität, der Persönlichkeit zuzuschreiben. Es ist auch dies ein faules Gerede, das aber der Unverstand und die Böswilligkeit durch unendliche Wiederholung in der Vorstellung Hegel'scher Philosophie, wie sie dermalen im Publicum grassirt, fast zum Axiom erhoben haben. Hegel kennt darnach keinen persönlichen Gott, Hegel weiß nichts von der Persönlichkeit des Geistes, Hegel vernichtet in seinem System der unpersönlichen Vernunft die Freiheit, Hegel unterwirft Alles dem Fatalismus des Begriffs! Diese banalen Redensarten vernimmt man überall und so fest ist bereits der Glaube an sie geworden, daß sie immer seltener ohne den geringsten Beweis wiederholt werden. Früher citirte man doch noch irgend eine aus dem Zusammenhang gerissene Stelle, wenigstens die bekannte aus der Rechtsphilosophie, in deren erhabenen Zügen Hegel die Unbedeutendheit schildert, zu welcher, dem großen Gange der Weltgeschichte gegenüber, das Thun der einzelnen Menschen herabgesetzt und auf ein anderes Maaß zurückgeführt wird, als ihre Eitelkeit an sich selbst anzulegen gewohnt ist. Nunmehr aber nimmt man sich auch diese Mühe nicht mehr. Hegel ist ein Spinozist, ein Pantheist, ein Fatalist; das ist diesen Gegnern einmal ausgemacht. Aus diesem Grunde war es mir wichtig, in die Definition des Geistes den Ausdruck der Subjectivität recht nachdrücklich aufzunehmen und so habe ich denn, wie Sie richtig anführen, gesagt: „die Idee als Geist setze das Sein als das Denkende und das Denken als das Fürsichseiende in die Einzelheit der sich frei wissenden Subjectivität." Ich hoffte, in diese Definition alle diejenigen Bestimmungen eingereihet zu haben, welche den Geist qualitativ vom Begriff der Vernunft und der Natur unterscheiden, denn die Bestimmungen der reinen Vernunft werden allerdings als gedachte nur von dem Geist gedacht, aber, als Bestimmungen des abstracten Denkens, sind sie

auch wieder gegen ihr Gedachtwerden gleichgültig. Die Bestimmungen der Natur aber sind nicht für sich, was sie sind. Die Vernunft ist ihnen als ihr Archäus immanent, aber die Natur weiß nichts von derselben. Daher kommt, nach meiner Meinung, dem Sein der Vernunft als solcher die Existenz im Purismus des Denkens, dem Sein der Natur aber die Existenz im Purismus des Seins zu, ohne daß für die Vernunft vom Denken das Sein, ohne daß für die Natur vom Sein das Denken ausgeschlossen wäre. Der Geist aber ist, indem der seiende, auch der denkende, indem der denkende, der in dieser seiner Thätigkeit auch bei sich seiende, sich in seinem Sein offenbare. Subject, Henade, im logischen Sinn ist auch die Vernunft; Subject als sich in sich selbst zu seinen Unterschieden bestimmendes Dasein ist auch das natürliche Individuum; aber Subject als sich in seinem Sein wissendes und durch dies Wissen sich innerlich in der Gewalt habendes, sich von seinen Unterschieden ideell unterscheidendes, ein solches Subject ist nur der Geist.

Der Geist erst ist daher die Ursache der Existenz der Natur, der Grund der Existenz der Vernunft. Sie werden die Nothwendigkeit anerkennen, daß in einer anfänglichen Definition die Bestimmungen ganz allgemein gehalten werden müssen, um alles Mannigfaltige darunter subsumiren zu können, was zu ihrem Ressort gehört. Die Definition des Geistes muß daher zunächst auch so allgemein sein, daß sowohl der menschliche, als auch der göttliche Geist in derselben begriffen sind. Dies leistet die obige Definition. Daß in der weitern Entwickelung die Einzelheit im göttlichen Geist sich als Einheit bestimmt, das, glaube ich, kann ihr nicht als ein Mangel gerechnet werden und diesen Umstand urgiren Sie auch nicht. Nach Ihrer Auffassung der Hegel'schen Philosophie bringt die unpersönliche Vernunft die ebenfalls unpersönliche Natur hervor und aus dieser geht — unbegreiflich wie — der Geist hervor, der dann — sehr begreiflich — nur der empirische, anthropologische sein soll. Ich will nicht leugnen, daß in der abstracten Definition Hegel's vom Geist, als der Idee, die aus der Natur als ihrem Andersseins zu sich selbst zurückkehre, der Schein entstehen kann, als sei es ihm, quovis modo, eben nur um die logische Idee zu thun. Allein selbst in dieser Definition

liegt immer noch der Begriff der Freiheit und ein Philosoph, der ein ganzes System aufgestellt hat, darf denn doch wohl Anspruch darauf machen, daß man ihn nach dem Zusammenhang der Totalität beurtheilt. Die Rückkehr des Geistes aus der Natur in sich ist aber nicht nur ein Act des endlichen, des erscheinenden Geistes, sondern sie ist auch ein ewiger Act des göttlichen Geistes, der die Natur erschafft, denn nur sofern er im Schaffen auch der mit sich identische bleibt, nur sofern er, wie Hegel es ausdrückt, als der ewig in sich zurückkehrende auch der ewig in sich zurückgekehrte ist, nur insofern ist er frei, unterscheidet er sich von der erschaffenen Natur und geht er nicht in ihr auf. Nach Hegel bringt der göttliche Geist die Natur hervor und durch ihre Vermittelung den erscheinenden Geist. Ohne die Natur, also auch ohne die Geschichte, würde Gott nur der einsame Logos sein, der nur in seinem ideellen Reflex sich reell wäre, indessen er gerade durch die Entäußerung zur Natur sich seine reelle Anschauung gibt und als sie setzend schon von vorn herein über sie erhaben ist. Ich habe vorhin gesagt, daß man einem System die Gerechtigkeit angedeihen lassen muß, es nach seiner Totalität zu beurtheilen. Ich will aber, da es mit dem Unglauben an die Versicherungen Hegel'scher Schüler so weit gekommen ist, aus Hegel einige Stellen hersetzen, die Ihnen beweisen werden, daß Hegel sowohl in seiner Jugend als in seinem Alter von dem Geist immer denselben Begriff gehabt hat und daß seine Philosophie immer Geistphilosophie, nicht abstracter Rationalismus gewesen. In der Abhandlung über das Naturrecht, im philosophischen Journal, das er mit Schelling herausgab, 1802, II., 2, S. 88 sagte er:

„Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist, so ist, wenn beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Tota-

trägt dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Identität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunct des unendlichen Begriffs reflectirt."

Und am Abend seines Lebens, als er schon gegen die Identificirung seiner Philosophie mit dem Spinozismus und gegen die niederträchtigsten Verdächtigungen kämpfen mußte, die ihn bald der Kirche, bald dem Staat zu denunciren versuchten, sagte er 1829 in einer Kritik in den Berliner Jahrbüchern (wieder abgedruckt in den vermischten Schriften, II., S. 167):

„Die citirte Stelle: der absolute Geist ist die Eine und allgemeine Substanz als geistige: zeigt, daß nicht die Spinozistische Substanz, als welcher die Bestimmung von Persönlichkeit, von Geistigkeit mangelt, das Centrum der Lehre ist, sie spricht aus, was alle christliche Theologie ausspricht, daß Gott das absolut selbstständige Wesen, die absolute Substanz ist, aber das absolut selbstständige Wesen, das Geist ist, — der Geist, der absolut selbstständig ist. — Gott ist als solcher schlechthin das Subject, und es ist durchgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die absolute Bestimmung Gottes nicht die der Substanz, sondern des Subjects, des Geistes ist. — Allerdings bleibt dem Geiste auch die Bestimmung der Substantialität; hat der Verfasser Gott als Geist im Sinne, so, daß er nicht substantiell wäre, oder weiß er von einer Theologie, in welcher Gott wäre, ohne an und für sich zu bestehen, absolut selbstständig zu sein? — Aus Encyklopädie §. 384 führt der Verfasser S. 186 (nämlich der von Hegel neuaufnehmen Schrift) den Anfang einer Anmerkung an: „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten." Diese Stelle findet sich in dem Abschnitt, der überschrieben ist: „Begriff des Geistes", zu Anfang der Philosophie des Geistes, in welcher zuerst der endliche Geist in zwei Abtheilungen und in der dritten der absolute Geist abgehandelt ist. Hiemit selbst ist der bloße Begriff von seiner Realisation und von seiner Idee unterschieden. — Was sagt nun der Verfasser zu jener Anmerkung? Er verbindet jene Stelle vom Begriffe des Geistes unmittelbar mit der Lehre vom absoluten Geiste (— er unterscheidet hiemit das unbestimmte Absolute und

den absoluten Geist gleichfalls nicht von einander) und sagt dann: „Jene Definition ist aber gewaltig ungenügend, dem menschlichen Geiste passiren mancherlei nicht absolute Dinge!" — Gewiß! wie z. B. hier dem Verfasser."

Da steht nun Hegel's Confession ganz klar mit dürren Worten. Man hätte aber seit zwanzig Jahren diese Stelle alle Tage können von Neuem drucken lassen und Hegel's Gegner wie die Radicalen seiner Anhänger würden es alle Tage doch besser, als er selber, gewußt haben, daß in seiner Philosophie für einen persönlichen Gott kein Raum und Boden zu finden sei. Hätten sie zugeben müssen, daß nach Hegel die Majestät des ewigen und ewig seiner selbst bewußten Gottes keineswegs mit ihrem Hochmuth, ihrem Wahnsinn zusammenfalle, wo wäre denn da bei jenen ihr Ruhm, klüger, religiöser, theistischer, christlicher, wo wäre bei diesen ihr Ruhm, consequenter, speculativer, freier, origineller zu sein, geblieben? Jene wußten sich mit der monotonen Wiederholung des Feldgeschrei's: es existirt ein Gott!, diese mit der eben so monotonen des Schlachtruf's: nieder mit dem persönlichen Gott! das Ansehen großer Philosophen ohne großen Aufwand von Arbeit zu verschaffen, jene bei dem Alter und der Reaction, diese bei der Jugend und der Revolution.

Wenn ich nun bei meiner abstracten Definition des Inhaltes der Philosophie für die Vernunft die Allgemeinheit, für die Natur die Besonderheit, für den Geist die Einzelheit hervorgehoben habe, so habe ich damit allerdings die Einheit dieser Unterschiede noch genauer als Hegel angeben wollen. Ich habe, dem Geist seiner Methode gemäß, auch hier die Momente des Begriffs geltend machen wollen und ich berufe mich für die glücklichen Folgen dieses Verfahrens auf den Schluß des ersten Theils meines Systems S. 152, wo ich davon handle, daß das System sich wesentlich als ein Schluß von Schlüssen entwickle.

Doch eben, indem ich an diesen Schluß mich erinnere, fühle ich mich fast entmuthigt, meine Vertheidigung gegen Sie fortzuführen. Mir natürlich scheint, was ich dort gesagt habe, so einleuchtend, so jeden Mißverstand überwindend, daß ich bedenklich werde, ob ich noch weiter den Versuch machen soll, Ihre Angriffe zu widerlegen. Sie wundern sich nämlich, wie ich die Vernunft

für ein Abstractum erklären könne, das nur als ein Prädicat des denkenden Geistes persönlich sei, und wie ich nichtsdestoweniger sagen könne, daß die Vernunft als Sein sich selber als Denken setze. Sie wundern sich, wie ich den Begriff der Idee abstract nennen und ihr doch alles das zuschreiben könne, was in der Eintheilung der Philosophie von ihr gesagt wird?

Wegen der Sprechweise nun, daß die Idee sich selbst bestimme, habe ich schon oben mich geäußert; ich will also nur noch von dem Geist und der Vernunft, von der Persönlichkeit und dem Abstracten sprechen.

Ich will mit diesem anfangen. Abstract ist ein Ausdruck von relativer Bedeutung, denn abstract ist immer dasjenige, bei welchem von Etwas abstrahirt wird, das mit ihm identisch ist oder identisch sein kann. Es kommt also auf dies Verhältniß an.

Wegen dieser Relativität aber kann eine Bestimmung, welche in einer Hinsicht abstract genannt wird, in einer andern concret und eine, welche in bestimmtem Bezuge concret genannt wird, in anderm abstract sein. So ist nun der Begriff der Vernunft ein Abstractum, denn als Begriff existirt sie nur, sofern der Geist als der denkende sich in sich zu derjenigen allgemeinen Idealität bestimmt, welche die Nothwendigkeit der Bestimmungen des Denkens als reinen Denkens erfordert. Wir sprechen allerdings so, als ob wir zu den Kategorieen nur dadurch gelangten, daß wir sie als Einheiten von dem gegebenen Mannigfaltigen abzögen und von ihnen als einfachen Bestimmungen das Mannigfaltige wegließen. Allein ein tieferes Eingehen zeigt uns nur zu bald die Selbstständigkeit, welche diesen Bestimmungen einwohnt, den Zusammenhang, den sie durch sich selbst mit einander haben, die Nothwendigkeit, die sie gegen unsere Denkwillkür und Denkzufälligkeit behaupten. Wir erkennen, daß wir, als denkende, nur in der Form jener Bestimmungen nach der durch sie selbst gesetzten Beziehung denken dürfen, wenn wir anders richtig, wenn wir wahr denken wollen. Wir erkennen, daß wir unsere Vorstellungen von Gott und Welt, von Natur und Geschichte, nur insofern einer Kritik unterwerfen können, als wir jene Bestimmungen beachten. Sie sind das dem Geist wie der Natur selbst immanente ewige Maaß, wie Platon im Philebus

den Zusammenhang von μετρον und νους so vortrefflich dargelegt hat. Wir nennen im Deutschen seit Kant die Totalität jener Allgemeinheiten Vernunft, ein Name, der, seinem etymologischen Ursprung nach, für das, was er uns jetzt bedeutet, gar nicht mehr ausreichend ist. Vernehmen ist ein rein subjectiver Act der Intelligenz, während wir durch Vernunft die absolute Nothwendigkeit selber ausdrücken.

Die Vernunft ist also nicht das Ursprüngliche, wenn von der Existenz die Rede ist; denn das Ursprüngliche, das Vor und Nach alles Daseins, ist Gott als der absolute Geist. Aber Gott ist natura sua denkend. Sein Sein ist unmittelbar denkendes. Denken wir uns nun Gott, wie er ohne Natur und ohne eine Geisterwelt existiren würde, so würde er, da er erst durch das Weltschaffen Schöpfer u. s. w. wird, in seinem Sein doch wesentlich denkend sein. Er würde als sein eigener Begriff von seiner Realität sich unterscheiden und zugleich diese seine Realität für sich als Begriff setzen. Er würde als das allgemeine Sein sich doch auf sich selbst beziehen. Er würde als Subject sein Sein und sein Denken von sich unterscheiden. Er würde als die einzige Substanz mit sich selbst in ewiger Wechselwirkung sich hervorbringen und als Ursache seine Wirkung sein. Er würde als das absolute Wesen sich in sich selbst erscheinen, als sein eigener Grund sich ewig in die Existenz setzen und in seinem Sein als sein eigener Zweck unmittelbar die Fülle aller Qualitäten, den Samen der Welten, den Schooß alles Lebens besitzen. Er würde also in seinem Begriff alle Momente der Hegel'schen Logik enthalten und diese würde also in solchem Anbetracht doch eine rationale, speculative Theologie, eine Darstellung des weltlosen Gottes sein. Sie, der Sie Ihre speculative Idee Gottes gleich mit der Vorstellung eines Centralgeistes als der Einheit alles Mannigfaltigen, als der Wesenheit alles Daseienden, anfangen, werden schwerlich die Wahrheit dieser Betrachtung in Abrede stellen können. Nun wohl, ist dann nicht die Vernunft noch in ganz anderer Weise persönlich, als nur darin, daß auch wir Menschen uns zum Denken der Kategorieen erheben? Entdeckt sich uns dann nicht der Tiefsinnn, daß der Logos, wie das Johannische Evangelium sagt, von Anfang an bei Gott gewesen?

Wer entdeckt sich uns dann nicht auch, daß die Vernunft gar nicht in dem schlechten Sinn abstract ist, in welchem von ihr wohl gesprochen wird und in welchem die Misologen ihr sogar alles Böse nachzusagen lieben? Entdeckt sich uns nicht, daß diese einfachen, ideellen Bestimmungen, als das Urdenken Gottes, gewaltige Mächte sind, von deren stiller Geschäftigkeit, wenn ich so reden darf, die Mächte der Natur und des Geistes selbst in ihrem Proceß auch abhängen?

Ich protestire durchaus, wie in meinem System ausdrücklich geschehen, gegen jede Hypostase der logischen Bestimmungen, aber ich erkenne in ihnen die absolute, die reine Form sowohl der Natur als des Geistes. Ich habe in dem Vorwort zu meinem System gesagt, daß ich diese Erkenntniß für das eigentlich speculative Problem halte, für dasjenige, was die Philosophie, obwohl sie den allgemeinen Inhalt mit allen Wissenschaften theilt, doch zu einer eigenthümlichen Wissenschaft macht. Das gewöhnliche Bewußtsein denkt auch in den logischen Bestimmungen, ohne sie kritisch abzuwägen und ohne sie in ihrer Totalität nach ihrem eigenen Zusammenhange sich zu entwickeln; das philosophisch gebildete unterscheidet sich aber von ihm sowohl dadurch, daß es jene Kritik aufhebt, als auch durch die Einsicht in den systematischen Charakter der Kategorien. Sein, Wesen, Zweck, Begriff, Idee — es sind die Instanzen, welche das Denken, auf welchem Standpunct der Bildung es sich auch befinde, durchlaufen muß, — als philosophisches Denken aber macht es sich die Bedeutung jener Instanzen an und für sich klar. Gewiß liegt nun in denselben als solchen gar nichts Persönliches. Wenn wir von ihrer Selbstbestimmung sprechen, so wollen wir mit diesem Ausdruck nur einerseits ihre Unabhängigkeit von uns als individuellen Subjecten, anderseits den ihnen selbst zukommenden immanenten Zusammenhang bezeichnen. Im Begriff der Ursache z. B. liegt schon der Begriff der Wirkung; im Begriff der Wirkung, daß sie wieder Ursache sein kann; im Begriff des Zwecks liegt schon der des Mittels, im Begriff des Mittels, daß es selbst wieder Zweck sein kann; im Begriff des Allgemeinen liegt schon der des Einzelnen; im Begriff des Einzelnen der des Allgemeinen u. s. w. Allein die Unpersönlichkeit der Vernunft in der Eigenkraft ihrer Begriffe

schließt nicht aus, daß sie nicht ein Verhältniß zur Persönlichkeit des Geistes habe. Ich habe in jenem Vorwort gesagt, daß die Vernunft persönlich nur sei als ein Prädicat des denkenden Geistes. Aber der Geist ist ja selber der Grund der Vernunft. Die Nothwendigkeit der logischen Bestimmungen, welcher er in seinem Denken sich unterwerfen muß, diese Nothwendigkeit, die sich in sich selbst zu einem organischen Ganzen sich aus einander erzeugender Momente ausgliedert, ist zugleich seine eigene, von ihm selber gesetzte. Und insofern ist die Vernunft allerdings persönlich. Sie ist es nicht in der Gestalt ihrer Abstraction, allein sie ist es in ihrem Ursprung aus dem Geist. Ich habe sie daher auch den abstracten Geist, den abstracten Grundriß desselben genannt. In allem Streit, der sich unter Intelligenzen erhebt, appelliren wir zuletzt an die Vernunft, weil wir nur an ihr das letzte, schlechthin genügende Maaß besitzen, weil wir sie in der Natur und Geschichte, in Gott selber voraussetzen, weil sie allein uns eine unbefangene Kritik möglich macht.

Es ist ein Symptom der Schwäche und Zerrissenheit unserer Gegenwart, daß das Dringen auf die Existenz eines persönlichen Gottes, den pantheistischen oder atheistischen Systemen gegenüber, oft nicht nur zu einem bloßen Postulat, zu einer kahlen Phrase geworden ist, die sich doch schon für Philosophie hält und ein großes Verdienst um die Wissenschaft zu haben vermeint, sondern daß sich mit dieser Gedankenlosigkeit oft auch die Verachtung der Vernunft verknüpft, als ob die Rationalität eine nur menschliche, nur subjective, nur irrende, ohnmächtige sei. Man hat den Mißcredit, in welchen der theologische und politische sogenannte Rationalismus als ein todtes Verstandesunwesen gefallen war, irrthümlich auf die Vernunft selber übertragen und sich damit in die Gefahr gebracht, wiederum nur dem abstracten d. i. von seiner Einheit mit der Vernunft abstrahirenden Verstande zu verfallen. Diejenigen, die jetzt mit so vielem Lärm, mit solch pomphafter Ostentation als Theisten sich proclamiren, werden ehestens gewahr werden müssen, wie sie dem Christenthum sich entfremden und wie sie, um seiner Homousie der göttlichen und menschlichen Natur aus dem Wege zu gehen, wieder in den Dualismus des alten Deismus hineingerathen.

Sie beschuldigen mich nun, mein Herr, daß ich es mit der Unterscheidung der einzelnen Theile der Philosophie eben so wenig genau nähme, als mit der begrifflichen Bestimmung der Vernunft. Diese Beschuldigung trifft mich nicht. Ich habe meine Eintheilung mit den Eintheilungen verglichen, die mir von meinen Vorgängern überliefert sind, und bin ganz ruhig darüber. Weisen Sie mir eine bessere nach. Ich bin weit davon entfernt, zu behaupten, daß meine Eintheilung und die Art ihrer Bestimmung die beste sei. Keineswegs. Ich hoffe, die Wissenschaft wird viel bessere, vollendetere hervorbringen. Allein für den dermaligen Standpunct der Wissenschaft, den ich empirisch übersehen kann, ist eine einfachere Definition und Ableitung der Haupttheile der Philosophie, als ich sie gegeben habe, noch nicht möglich. Ich kenne wenigstens keine. In Ihrem Buche von der Idee Gottes habe ich keine solche gefunden, denn Sie fangen darin gleich mit Gott als dem Einen Centralgeist an und lassen dann durch ihn als Weltseele die endliche Natur erschaffen und durch ihn als Geist den creatürlichen Geist zu seiner schöpferischen Selbstvollendung (S. 76) hervorbringen. Den Grund, mich der Ungenauigkeit zu beschuldigen, scheinen Sie aber besonders daraus zu entnehmen, daß ich auch dem Begriff der logischen Idee, dem Begriff der reinen Vernunft den Doppelproceß des Denkens, das sich im Sein, des Seins, das sich im Denken affirmirt, zuschreibe.

Ich kann nur bedauern, daß Sie Ihren Vorwurf nicht genauer motivirt haben. Die Motivation würde Sie gezwungen haben, auf den Begriff der logischen Idee näher einzugehen. Sie würden dann vielleicht gesehen haben, daß der Begriff des Denkens den des Seins involvirt, daß aber auch der Begriff des Seins wiederum den des Denkens sich voraussetzt, weil eben der Begriff der Idee an sich der Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität ist. So nachdrücklich als möglich habe ich in meinem System betont, daß der Begriff der Idee als logischer eben nur erst der Begriff der Idee ist, dessen Realität als solche daher auch eine nur erst ideelle ist. Sein, Wesen, Zweck, Begriff, Idee, werden ja in der Dialektik nur als logische Existenzen betrachtet, woraus aber nicht folgt, daß nicht die Natur der Idee sich auch innerhalb ihres eigenen Begriffs darstelle, also

nicht blos die abstracte Einheit von Denken und Sein, sondern eben so sehr der Unterschied des Denkens vom Sein und die concrete Einheit beider mit einander. Wären Sie, mein Herr, auf diese unvermeidliche Nothwendigkeit eingegangen, so wäre vielleicht der mir gemachte Vorwurf ganz weggefallen. Noch weniger aber würden Sie sich dann bewogen gefunden haben, von mir zu sagen, daß in solchen in meinem Werk „nicht seltenen Ungenauigkeiten" die Hegel'sche Dialektik zu einem „wahren Spiel mit Begriffen" geworden sei.

Spiel mit Begriffen! Wie bald ist dieser Vorwurf gemacht! Ich soll mit Begriffen spielen, weil ich zeige, wie ein Begriff als Einheit seine Unterschiede setzt und als von ihm gesetzte auch in sich wieder zurücknimmt. Wenn ich das nun nicht gethan hätte, hätten Sie dann nicht umgekehrt über Mangel an Ableitung der Unterschiede, über Mangel an Dialektik klagen können? Hätten Sie nicht den Platon gegen mich aufrufen können, der vom Philosophen verlangt, das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu schauen? Der Begriff der Idee enthält einmal sowohl den Begriff des Denkens als den Begriff des Seins. Beide Begriffe sind von einander unterschieden, aber in ihrem Unterschied sind sie auch wieder identisch. Ohne diese sich in sich von sich unterscheidende Identität würde die Idee nicht Idee sein und würden höhere Bestimmungen derselben, z. B. Wollen, Schaffen, eine Unmöglichkeit bleiben. Und es soll ein Spielen mit Begriffen sein, diesen Proceß der Idee so einfach und energisch als möglich zu beschreiben?

Nein, mein Herr, das ist nicht denkbar. Ich erschrecke, zu den Leuten gezählt werden zu können, die mit Begriffen spielen. Ich glaubte auch, mir bisher den Ruf erhalten zu haben, an einem bloßen spinnwebigen Dialektisiren kein Gefallen zu finden. Ich glaubte, daß man mich zu den Philosophen rechnete, die nichts leidenschaftlicher hassen, als die Sophistik; zu den Philosophen, die sich immer als Freunde des gediegenen, realen Wissens gezeigt haben; genug, ich glaubte, des Irrthums, nicht aber des Spiels geziehen werden zu können. Ich hoffte, daß gerade mein System den entschlossensten Ernst zeigen werde, allem dialektischen Spiel mich fern zu halten. Einzelne Krithotomieen der Ausfüh-

rung — ja, die gebe ich gern Preis! Im Detail der Bestimmungen kann man läßlicher sein, wenn man nur in den Hauptsachen desto gewissenhafter ist. Ueber diesen Punct habe ich mich schon einmal in meiner Anwort an Dr. Erner des Weitern ausgesprochen.

Nun aber, gestehe ich, mich außerordentlich gewundert zu haben, daß Sie so gar keine Verwunderung über die Reform blicken lassen, die ich mit der Hegel'schen Logik vorgenommen habe. Sie geben meine Eintheilung an, stimmen mir zu, den Zweckbegriff den übrigen Kategorieen angeschlossen zu haben, tadeln mich jedoch, die Ontologie zu einem besondern Theil der Metaphysik und die Teleologie nicht zu einem integrirenden Theil der Aetologie gemacht zu haben, behaupten, daß meine Darstellung noch Mängel genug zeige und daß ich „im Ganzen" Hegel gefolgt sei.

Wenn ein Schriftsteller Jahre hindurch thätig ist, so kann er nicht verlangen, daß Andere, die eines seiner Bücher lesen, auch noch mit anderweiten Producten des Autors bekannt seien. Für diesen selbst entstehen hieraus jedoch Uebelstände. Ein wissenschaftliches Werk soll allerdings auch sich in sich selbst abschließen; jedoch kann es dies nicht in der Weise, wie ein künstlerisches. Das wissenschaftliche Werk wird berechtigt sein, auf andere Werke über sich hinauszuweisen, in denen Voraussetzungen, die es machen muß, bereits ihre Erledigung gefunden haben. So habe denn auch ich am Schluß meines Systems solche Nachweisungen gegeben, allein es versteht sich nur zu sehr von selbst, daß ich nicht habe erwarten dürfen, von meinen Recensenten Rücksicht darauf genommen zu sehen. Was nun die Logik betrifft, so habe ich die Reform, die ich mit ihr vorgenommen, durch meine Schrift über die „Modificationen der Logik" vorbereitet, in der ich aus dem Begriff des Denkens die verschiedenen Standpuncte abzuleiten versucht habe, aus denen heraus die Logik bearbeitet werden kann und, wie ich durch literarischen Nachweis darzuthun strebte, auch wirklich bearbeitet ist. Dort habe ich auch der Hegel'schen Logik ihre Stelle anzuweisen und die Fehler, die ihr noch anhaften, anzudeuten unternommen; und eben so habe ich in den Erläuterungen zum System angegeben, wie ich bei der Bearbeitung der Hegel'schen Propädeutik zuerst durch ihn selbst auf die

Veränderung geleitet bin, die mir für seine Philosophie nothwendig scheint. Ich habe mit dieser Angabe diejenigen Hegelianer vorzüglich im Auge gehabt, die immer erst der Auctorität Hegel's bedürfen, bevor sie ein Interesse an Etwas nehmen.

Dem Hegel also, wie er bisher als der kanonische gegolten, bin ich in der Logik nicht gefolgt, sondern „im Ganzen" dem apokryphischen, nämlich darin, daß ich die Lehre vom subjectiven Begriff zur Mitte der logischen Idee überhaupt gemacht habe.

Hegel theilte zuletzt die Logik ein in die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Ich theile sie, einem frühern Versuch von ihm folgend, ein in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee.

Dies ist eine sehr wichtige Veränderung. Ich müßte natürlich meine im System selbst gegebene Darstellung hier wiederholen, wollte ich die Nothwendigkeit derselben hier darlegen. Ich kann mich nur auf eine eroterische Auseinandersetzung in soweit beschränken, als ich Ihren speciellen Einwürfen zu begegnen wünschen muß. Das aber darf ich mit Bewußtsein aussprechen, daß ich die Lehre von der Idee auf einen ganz neuen Standpunct erhoben habe, dessen Wahrheit und Fruchtbarkeit sich allmälig in der Wissenschaft geltend machen wird. Ich kenne die philosophische Literatur hinlänglich, um zu wissen, daß eine solche Entwicklung des Begriffs der Idee als Princip, Methode und System bisher gefehlt hat und daß namentlich durch meine Behandlung des Begriffs der Negativität und des Begriffs des Chaos und des Localsystems, der Oscillation und der Compensation, der Einzigkeit und der Centralisation, sehr viele Schwierigkeiten für die Auffassung sowohl der Idee als der Erscheinung gehoben sind. Ich glaube, daß ich die wahrhaft speculativen Elemente, die sich in der Mystik, namentlich in der Böhme'schen und Baader'schen finden, hier zur logischen Präcision, zur rationellen Klarheit durchgearbeitet habe. Je mehr ich aber von der Wichtigkeit dieser neuen Gestalt der Ideenlehre durchdrungen bin, um so mehr bekenne ich, durch Ihr gänzliches Stillschweigen über dieselbe betroffen zu sein.

Hegel hat die Wissenschaft des Begriffs der reinen Vernunft Logik genannt. Da er nun aber, nach Kant's Vorgang, die

Metaphysik in die Logik auflöste, so entstanden aus diesem Sprachgebrauch mancherlei Inconvenienzen. Man stellte sich vor, daß Hegel, weil nur eine Logik, keine Metaphysik, oder, weil eine metaphysische Logik, keine rechte Logik mehr habe. Um dieser Unbestimmtheit entgegenzutreten, habe ich die ganze Gruppe der reinen Vernunftwissenschaften nach dem Vorgang des Griechen Dialektik genannt. Platon vorzüglich hat diese Ausdrucksweise begründet und im Publicum, im Zeitungsstyl, pflegt man auch ganz ähnlich von der Hegel'schen Dialektik zu sprechen. Auch hier ist übrigens, wie ich kaum zu erinnern brauche, Kant es gewesen, der den Namen der Dialektik wieder zu solchen Ehren hervorgehoben hat. Schleiermacher stimmt hierin mit Kant und Hegel überein. Seine Dialektik ist sowohl Metaphysik als Logik, jenes im transcendentalen, dies im formalen Theil.

Innerhalb der Dialektik nun unterscheide ich die Metaphysik, Logik und Ideologie. Mein Grund ist der Begriff der Idee. Die Idee ist die Einheit des Begriffs und seiner Realität. Ihr Begriff muß also, um sich in seiner Totalität zu setzen, den Begriff des Begriffs und der Realität in ihrem Unterschied entwickeln. Es kann aber nicht der Begriff des Begriffs den Anfang machen, weil derselbe sich den Begriff des Seins als seine Grundlage voranschickt, während er selber dessen tieferen, ideellen Grund ausmacht. Das Denken setzt sich, indem es sich selbst erfaßt, unmittelbar als Sein. Der Begriff des Seins, mit welchem angefangen wird, ist von dieser Seite Resultat. Er ist vermittelt durch die totale Abstraction, welche in die Reflexion auf sich umschlägt und dann zunächst keinen andern Inhalt hat, als die einfache Identität des Seins. Das Cartesianische Cogito, ergo sum, die Kantische synthetische Apperception des Ich bin, das Fichte'sche Subject-Object, die Herbart'sche absolute Position, die Schelling'sche Vernunft, außer der nichts und in welcher Alles ist (Zeitschrift für specul. Physik, 1801, II., 2, S. 2), alle diese Anfänge des Philosophirens enthalten unter verschiedenen Formen dieselbe Wendung. Das abstracte Denken, wie es auch erscheine, kann das Sein nicht von sich ausstoßen. Sie selber, mein Herr, kommen auch darauf zurück. In Ihrer speculativen Idee Gottes fangen Sie mit der Thatsache unseres Bewußtseins an, daß wir

darin eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen finden. Diese Gegenstände sind nur ein Plural für den Singular Object und Sie reduciren nun diese Mannigfaltigkeit auf die Einheit. Diese Einheit ist noch gar nichts anders, als die einfache Identität des Seins überhaupt. Sie nehmen mit ihr nun freilich sogleich einen theologischen Gang, indem Sie sagen, daß diese Einheit das göttliche Wesen sei u. s. w.

Hegel hat seine Logik nach dem Unterschied der Abstraction, der Reflexion und Speculation eingetheilt. Ich habe in seinem Leben ausführlich die Geschichte erzählt, welche bei ihm die Gestaltung seiner Logik biographisch durchlaufen hat. Bei einem so großen, epochemachenden Werk, als die Hegel'sche Logik, ist der Einblick in seine Genesis gewiß sehr interessant. Ich erlaube mir, darauf zu verweisen und erwähne nur, daß Hegel ursprünglich mit einer Monadologie und mit dem Begriff der Subjectivität schloß und daß sein Ausgang von der Kantischen Vernunftkritik bei ihm stets sichtbar blieb, sofern er die analytische Logik Kant's als die Lehre von den Kategorieen in seiner objectiven Logik (Sein und Wesen), und die Dialektik Kant's in seiner subjectiven Logik (Begriff und Idee) wiederholte. Diese Dichotomie ist bei mir gänzlich verschwunden, indem der in der Einheit der Idee aufgehobene Unterschied des Seins vom Denken klar herausgetreten ist. Mit dieser einfachen Unterscheidung glaube ich zugleich der Geschichte der Wissenschaft treu geblieben zu sein, in welcher die ontologischen Bestimmungen den subjectiv logischen und beide dem Begriff der Idee vorangehen. Zwischen den Kategorieen der Jonier, Pythagoräer, Eleaten und zwischen der Platonisch-Aristotelischen Ideenlehre steht der logische Formalismus der Sophisten und der Sokratischen Eristiker in der Mitte. Und ähnlich anderwärts, worauf hier einzugehen nicht des Orts. Der Begriff des Zwecks und der Idee als der schwerste, als der totale, wird in einer philosophischen Epoche immer zuletzt zur Ausbildung gelangen.

Wenn ich nun die Lehre vom Sein Metaphysik überhaupt nenne, so handle ich auch hier in Uebereinstimmung mit der Geschichte. Daß ich den Ausdruck Ontologie nur für den Begriff des Seins an sich gebrauche, ist eine Beschränkung, welche glücklicherweise dadurch möglich wird, daß auch für die weitern Be-

Bestimmungen des Seins als Wesen und Zweck besondere Benennungen gegeben werden können. Sie nennen es „ungeschickt", daß ich die Metaphysik überhaupt als die Lehre vom Sein und innerhalb ihrer die Lehre vom Sein sensu strictiori wiederum besonders als die Ontologie bezeichne. Dieser Tadel scheint mir kleinlich und unbegründet. In der Periode der Philosophie nicht blos, welche der unsrigen voranging, sondern auch in dieser selbst noch wurde bekanntlich die Metaphysik in vier Theile getheilt, von welchen die Ontologie als der abstracte der Kosmologie, Pneumatologie und Theologie als den concreten gegenüber stand. Daß diese drei Theile, zumal in der Art, wie sie gewöhnlich behandelt wurden, aus der Metaphysik herausmüssen, daß der Hauptfehler der Hegel'schen Ideenlehre in einer inconsequenten Concession an diese Manier besteht, das habe ich oft schon, zuletzt 1846 in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie Hft. IV., in einer Abhandlung über die Metaphysik in Deutschland seit 1831 auseinandergesetzt. Es bleibt die Ontologie als das eigentlich metaphysische Element. Daß aber in demselben die besondern Bestimmungen auch durch besondere Ausdrücke charakterisirt werden, das scheint mir, nach meinem Urtheil und Geschmack, eher von Geschick als von Ungeschick zu zeugen. Der Name Metaphysik ist freilich zu einem so unbestimmten geworden, daß man ihn auf das Willkürlichste verwendet hat. Sie verstehen, wie aus dem Schluß Ihrer Kritik erhellt, die speculative Theologie darunter. Um so mehr habe ich dieser Unbestimmtheit keinen Vorschub leisten wollen. Wie leicht hätte ich nicht, was ich Ideologie nenne, auch Metaphysik heißen können, denn die Realität ist ja ein wesentliches Moment der Idee, allein ich wollte dem ursprünglichen Sinn des Wortes näher bleiben.

Wenn ich nun aber einmal die ganze Lehre vom abstracten Begriff des Seins Metaphysik nenne, so versteht es sich doch von selbst, daß alle Bestimmungen des Seins an sich, des unmittelbaren Bestimmtseins, in die tieferen Bestimmungen des Seins als Wesen und Zweck übergehen. Sie sagen, die Qualität sei schon eine Bestimmung des Wesens und ich hätte ihren Begriff daher nicht unter den Begriff des Seins subsumiren dürfen. Gewiß kommt der Begriff der Qualität auch dem des Wesens zu. Ein

bestimmtes Wesen ist ein auch qualitativ bestimmtes. Der Unterschied aber zwischen dem bloßen Begriff des Seins und dem des Wesens ist, daß die Qualität als seiende die unmittelbare, als Moment des Wesens die von diesem als ihrem Grunde gesetzte Bestimmtheit ist. Die Unterscheidung des Seins vom Wesen ist in diesem Sinn auch schon habituell geworden, nicht blos bei Hegelianern, sondern auch bei Fichte d. j., Weiße, Ulrici, Helfferich u. A.

Endlich tadeln Sie, daß ich die Teleologie von der Aetiologie absondere, da dieselbe doch nur ein Theil der Aetiologie und der Zweck nur die höchste Form des Grundes und der Ursache, Endursache, Entelechie sei. In der Definition des Zwecks habe auch ich die Causalität nicht verleugnet; ich nenne ihn „die als Begriff wirkende Ursache". Allein zwischen dem Standpunct der substantialen Causalität und dem der Finalcausalität ist durch die Idealität des Zweckbegriffs ein qualitativer Unterschied und dieser gibt wohl das Recht zu einer solchen Absonderung. In der Geschichte der Philosophie sehen wir daher auch die Teleologie als eine eigenthümliche Disciplin fleißig ausgebildet, so wie wir auch den Substantialitäts- und Causalitätsphilosophieen gegenüber die Finalitätsphilosophieen mit aller Schärfe als höhere Folge, und relativ als Opposition auftretend erblicken.

Ich glaube daher, daß Sie auch diesen Tadel aufgeben können und komme nunmehr nur darauf noch zurück, daß die Bezeichnung der Metaphysik als der Wissenschaft des abstracten Seins der ursprünglichen Bildung derselben gemäß sei. Aristoteles als der Begründer der von der Logik isolirten Metaphysik unterscheidet nach der *οὐσια* das *ὑποκειμενον*, das *ὅθεν ἡ ἀρχη της κινησεως* und das *ἀγαθον* als *ἀρχη πασης γενεσεως* d. h. das unmittelbare, qualitativ und quantitativ bestimmte Sein; die Causalität als Formbestimmung; und den Zweckbegriff; die bekannte causa materialis, formalis und finalis, die Schelling seiner positiven Philosophie als die causa ex qua, per quam und ad quam noch wieder zu Grunde gelegt hat. Nur wenn man die Metaphysik in solcher Einheit des Seins erfaßt, kann auch die Logik zur Deutlichkeit hindurchdringen. Dem Ausdruck Aetiologie der ganzen Lehre vom Wesen zu vindiciren, weil dieselbe im

Begriff der Causalität culminirt, das ist übrigens erst mein Vorschlag. Daß derjenige Theil der Dialektik, den ich Ideologie nenne, sehr wohl auch als Metaphysik gelten könne, habe ich schon gesagt. Dennoch bestehe ich darauf, daß die Begriffe des Lebens, des Erkennens und Wollens, so wie Hegel sie als Momente des Begriffs der Idee ausgeführt hat, hier wegfallen müssen. Sie sind, nach meiner Meinung, hier eben so wohl ein Vorgreifen in concretere Gebiete, als die Art und Weise, wie er in der Darstellung des objectiven Begriffs den mechanischen und chemischen Proceß beschrieben hat. Daß der Begriff der analytischen und synthetischen Methode nicht in den Begriff des Guten, sondern nur, wie ich zeige, in den Begriff der genetischen, der speculativen Methode übergehen kann, das denke ich, klar genug auseinandergesetzt zu haben.

Statt auf diese folgenreichen Veränderungen in der Ideenlehre als der Lehre von der Idee, wie sie Princip, Methode und System ist, sich einzulassen, berufen Sie sich auf den Mangel an Raum, der Sie zur Beschränkung zwinge, was ich, aufrichtig gesagt, bei einer Zeitschrift, die man ganz allein in zwanglosen Heften heraus gibt, nicht einsehen kann. Es hängt hier ja von Ihnen ab, wie viel Raum Sie sich nehmen wollen. Sie wollen nur einen Hauptpunct hervorheben. Dieser Hauptpunct hätte eben meine durchgreifende Reform der ganzen Hegel'schen Logik sein müssen. Statt dessen werfen auch Sie sich auf die tausendmal da gewesene Analyse des Anfangs der Hegel'schen Logik, auf eine Kritik der Begriffe des reinen Seins, des Nichts und des Werdens. Sie nennen das Sein das Princip der Hegel'schen Philosophie, während dies der Begriff des Geistes ist und das Sein nur den ersten Begriff des systematischen Ganzen ausmacht.

Ich bekenne, daß ich eigentlich gegen das Raisonnement über Sein, Nichts und Werden sehr gleichgültig geworden bin. Man hat so viel Unfug damit getrieben und sich so oft selbst und Andere damit betrogen, durch einige sarkastische Bemerkungen über das Seinnichts sich schon der ganzen Hegel'schen Philosophie erledigt zu haben, daß ich es müde bin, diese Materie zu besprechen, zumal man, was die Alten dafür gethan haben (τὸ ὄν

οὐδεν μᾶλλον τοῦ μὴ ὄντος) gewöhnlich gänzlich ignorirt. Hegel hat sich in einer Recension gegen ihn gerichteter Schriften und in der zweiten Ausgabe seiner Logik alle erdenkliche Mühe gegeben, die in dieser Beziehung vorhandenen Schiefheiten der Vorstellung, Irrungen, Mißverständnisse, Falschheiten, nach den vorzüglichsten Wendungen hin durchzugehen; er hat an letzterem Orte aufgefordert, doch eine andere Definition des abstracten Seins, des abstracten Nichts, zu geben. Umsonst! Jene Auseinandersetzungen hat man bei Seite liegen gelassen, dieser Aufforderung ist man nicht nachgekommen. Hegel hat sowohl das Identische (die Bestimmungslosigkeit als die einzig übrige Bestimmtheit) wie den Unterschied (das Setzen und das Gesetztsein der Prädicatlosigkeit als Prädicat) der Begriffe Sein und Nichts auseinandergelegt; er hat nachgewiesen, daß, wie man sich auch stellen möge, der Begriff des Werdens ohne jene beiden Begriffe nicht gedacht werden könne u. s. w. u. s. w. Sie tadeln mich, daß ich sage, das abstracte Sein sei dasjenige, bei welchem von jeder Bestimmtheit „abstrahirt werde". Ich hätte Ihnen zufolge sagen müssen, daß von jeder besondern Bestimmtheit abstrahirt werde, denn die Bestimmtheit des Seins bleibe ja dem Begriff des Seins. Ich finde diesen Tadel ungerecht, denn ich halte diese Bestimmtheit fest und S. 14 sage ich ausdrücklich:

„Unter Sein, dessen Bestimmtheit die Prädicatlosigkeit, darf daher noch nicht das Absolute nach seiner Vollendung verstanden werden. Wohl aber ist das Sein auch eine, und zwar die unvollkommenste, anfänglichste Bestimmung des Absoluten. Sein ist die Bestimmung, die jedem Sein, also auch dem absoluten, inhärirt. Was jedoch das Absolute sei, das ist mit der Tautologie: das Sein ist das Sein, noch nicht gesagt".

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft in der Abhandlung über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe vier verschiedene Bestimmungen des Begriffs des Nichts angegeben, deren erste auf das Ens rationis, auf den leeren Begriff ohne Gegenstand, geht und von ihm so definirt wird:

„Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so Alles aufhebt, die Keines entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung

correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gerechnet werden können u. s. w."

Die Rücksicht hierauf hat mich bewogen, S. 15 zu erinnern:

„Weder das reine Sein, noch das reine Nichts können als solche in der Form eines besondern Daseins existiren, also auch nicht zur Anschauung kommen, also auch nicht vorgestellt, also nur im abstracten, nämlich von der Mannigfaltigkeit des Concreten abstrahirenden Denken erreicht werden".

„Das ungebildete Bewußtsein schiebt daher, wenn es die Identität des reinen Seins und Nichts (nämlich die Gleichheit der Bestimmungslosigkeit) aussprechen hört, die Vorstellung des besondern Daseins unter und findet es dann mit Recht abgeschmackt, daß ein Etwas zugleich da und nicht dasein solle; eine Absurdität, welche nicht dem speculativen Denken, nur seiner Verzerrung durch das von der Sinnlichkeit ungereinigte Vorstellen zufällt".

Sie halten S. 106 diese Identität für das leicht Faßlichste und behaupten, Hegel wie ich hätten das Schwierigste in dieser Deduction ganz übergangen, nämlich den Unterschied in der Einheit jener Begriffe. Mich selbst will ich, da Sie in meiner Darstellung jene Unterscheidung wenigstens nicht genügend finden, wenn Sie auch §. 15 beifällig anführen, mich selbst also will ich preisgeben; Hegel aber beschuldigen Sie irrig. Logik, S. 21. III., S. 88 ff. in der ersten Ausgabe 1833, bespricht den Unterschied in der Einheit ausführlich und erörtert auch die Schwierigkeit, welche für diese Begriffe dadurch entstanden ist, daß man die verschiedenen Momente ihrer Entwicklung in der Form von Sätzen hingestellt hat, die in ihrer Einseitigkeit sogleich der Correctur bedürfen. Wenn ich sage: Sein und Nichts ist dasselbe, so muß ich sofort hinzufügen: Sein und Nichts ist nicht dasselbe.

Ich kann nicht anders, als behaupten, daß die Deduction, welche Sie S. 105 vom Sein und Nichtsein geben, nicht die absolute Abstraction dieser Begriffe, sondern den Begriff des Daseins und (des Nichtseins als) des Anderseins zum Inhalt habe. Sie sagen nämlich: „Das Nichtseiende ist daher, wie schon Platon gezeigt hat, eben sowohl als das Seiende,

oder der Begriff des Seins an sich ist der Begriff einer Vielheit mehrer bestimmter Seiender, von welchen ein jedes die Negation der andern und darin positiv ist. Aber eben diese Seiende, wie sie einander ausschließen in ihrer Bestimmtheit, sind darin an sich identisch, daß sie sind. Was sie aber an sich sind, müssen sie auch setzen; sonst sind sie, was sie sind, nicht selbst, nicht durch sich. Die Seienden müssen sich also als wirklich eins setzen, sie müssen sich in einander continuiren; sie müssen daher über ihr bestimmtes, discretes Sein hinausgehen, womit das Werden gegeben ist. Das Werden ist also nicht begreiflich aus der Identität des Seins und Nichtseins ohne ihre Differenz, sondern nur aus beidem zugleich".

Diese Deduction des Werdens ist sehr unvollkommen. Sie kann weder eine Belehrung für noch eine wirkliche Opposition gegen mich enthalten. Seiendes, Vielheit, Anderes, Negation, Position, Discretion, Continuität, alle diese Begriffe definire ich nach ihrer Ordnung und ihrem Zusammenhang. Sie gehen weit über das Vacuum des anfänglichen Seins und Nichts hinaus. Was ich damit meine, wenn ich Ihnen vorwerfe, daß Sie nicht die absolute Abstraction des reinen Seins, sondern den Begriff des Daseins für den Begriff des Werdens deduciren, das möcht' ich, mit Ihrer Erlaubniß, für den Leser, der mein System nicht kennt, nur mit einigen Stellen deutlich machen. Ich sage S. 17:

„Das Dasein ist das Sein, wie es sich vom Sein als anschsseiend unterscheidet. Sein Anschsein ist in sich ohne Unterschied oder einfach. Durch die in sich einfache Bestimmtheit oder Qualität unterscheidet es sich eben vom Sein überhaupt, dessen Begriff ohne alle weitere Bestimmtheit ist, als die, keine besondere zu haben. Das Dasein dagegen ist die Besonderung des allgemeinen Seins. Durch die in sich einfache Bestimmtheit als ein Was hat das Dasein Realität d. h. die Kraft der unmittelbaren Selbstunterscheidung von der abstracten Ununterschiedenheit des Seins".

S. 18: „Das Dasein unterscheidet sich also nicht blos vom abstracten Sein, sondern auch vom Dasein. Es ist nicht blos Dasein überhaupt, sondern als qualitativ ist es bestimmtes Dasein und damit ein anderes gegen anderes. Der Begriff des Nicht-

seins bestimmt sich hier zum Begriff des Anderssein s. Die Realität ist es, durch welche ein Dasein gegen ein anderes zugleich reell ist d. h. seinen Unterschied als ein Anderssein bewährt".

Wenn Sie sagen, daß das Werden nicht begreiflich sei aus der Identität des Seins und Nichtseins ohne ihre Differenz, sondern nur aus beiden zugleich, so sage ich S. 85 deutlich genug:

„Das Sein als reines Sein wird nicht, denn es ist; das Nichts als reines Nichts wird nicht, denn es ist nicht; aber das sein eigenes Nichtsein sowohl setzende als aufhebende Sein, oder, was dasselbe, das sein eigenes Sein sowohl setzende als aufhebende Nichtsein wird. In dem Werden ist also der Unterschied des Seins und des Nichtseins untrennbar".

Endlich meinen Sie, daß eine richtigere Erkenntniß der Dialektik der Begriffe Sein, Nichts und Werden, mir eine andere Ueberzeugung aufnöthigen würde, nämlich die, „daß, sobald wir den Begriff des Seins analysiren, sich als die Grundlage desselben, ja als das eigentlich Seiende selber das Wesen herausstellt, weil das Sein nur als Selbstbeziehung auf sich, Selbstbejahung begriffen werden kann, das Sichaufsichbeziehende, Selbstbejahende aber das Wesen ist. Dieses, nicht das abstracte Sein, ist daher das ursprünglich seiende, überall principielle, und welche grundwesentlich verschiedene Ansicht von der ganzen Philosophie sich von hier aus ergebe, bedarf für den Kenner nur der Andeutung".

Diese Apostrophe ist für das Hegel'sche System ganz überflüssig, denn dies lehrt ja, daß das unmittelbare Sein sich zum Wesen als seinem Grunde aufhebe. Ich habe S. 48 den Uebergang des Begriffs des Seins in den des Wesens auch so ausgedrückt:

„Aus jedem Untergange (in den einzelnen Zuständen des Seins) stellt das Maaß sich wieder her, weil die ursprüngliche Einfachheit des Daseins durch alles Verändern am Ende doch nicht verändert werden kann. Diese Gleichgültigkeit gegen den Wechsel der Veränderung seiner Factoren ist erst der wahrhafte Begriff des Seins, mit welchem es als stets werdender Progreß unaufhörlich in seine eigene Unendlichkeit zurückkehrt. Als formelle Unterscheidung von sich und als in diesem Unterschied sich setzende Beziehung auf sich ist das Sein Wesen".

Gehen wir von diesen abstracten Begriffen zu concreten Bestimmungen fort, so ergibt sich für die Hegel'sche Philosophie, daß für sie der absolute Geist das Grundwesen, das Wesen der Wesen, das absolute Wesen, das Centralwesen ist, oder wie Sie sonst den Ausdruck wählen mögen, denn dieser Gedanke ist es doch, der Ihnen als „die grundwesentlich verschiedene Ansicht" vorschwebt. In den Annalen der Geschichte unserer Philosophie wird es ewig ein Denkmal der Kunst, zu lesen und zu verstehen sein, wie man in den Werken eines Philosophen deutlich lesen kann, daß der Begriff des abstracten Seins der ärmste, inhaltloseste, daß erst der Begriff des Geistes als des absoluten der absolute Begriff des Absoluten sei, und wie man nichts destoweniger verstehen kann, nicht der absolute Geist, sondern das Sein oder gar das Nichts sei das Princip dieses Philosophen. Die Frivolität heutiger Lesekunst hat sogar behauptet, daß Hegel die logischen Gesetze umgestoßen habe, auf denen bisher alle Wissenschaft begründet sei, während er doch diese Gesetze nur tiefer gefaßt und sie aus der Starrsucht ihrer Atomistik erweckt hat!

Für die Naturphilosophie hätte ich, Ihren Einwendungen zu begegnen, zunächst fast ganz dasselbe, wie über das Verhältniß vom Sein und Wesen zu wiederholen. Ich soll einen Fehler machen, wenn ich das Mechanische dem Dynamischen vorangehen lasse, weil das erstere nicht das ursprüngliche, sondern nur etwas Secundäres und Abgeleitetes sei. Dies Verhältniß erkenne ich aber vollkommen an. Ich sage am Schluß der Mechanik S. 215: „Der Realismus der Materie hebt sich zum Idealismus der Kraft als seinem Grunde auf." und fange die folgende Dynamik mit den Worten an: „Die Wahrheit der Materie ist die ihr immanente Kraft".

Es ist mir in der Naturphilosophie darauf angekommen, der immer ausgedehnteren, immer teleskopischeren und mikroskopischeren, immer mehr in die Fülle des einzelnen Stoffs sich ergießenden empirischen Naturwissenschaft gegenüber die Grundbegriffe der Natur klar und übersichtlich hinzustellen. Zugleich aber wollte ich die Hegel'sche Naturphilosophie von ihren Mängeln, so viel ich vermag, befreien, wollte ihr den Reichthum der neueren Entdeckungen einverleiben, wollte die abstruse Verworrenheit

ligen, die ihr an einigen Puncten anhaftet, wollte ihrer Darstellung eine anschaulichere, farbenreichere, auch die Phantasie ansprechendere Gestalt geben. Ich hoffte, daß ich durch diese Ausführung den thatsächlichen Beweis geben würde, welch' ein wahrer, tiefer Gehalt in der Hegel'schen Naturphilosophie liegt, welch' einer fruchtbaren und glücklichen Anwendung die Methode Hegel's für die einfachere und zusammenhängendere Entwicklung des Begriffs der Natur fähig ist. Sie werden, mein Herr, mir einräumen, daß die Hegel'sche Schule auf keinem Gebiet sich so träge, so unproductiv gezeigt hat, als auf dem naturphilosophischen. Seit Pohl's Tode ist Schaller fast der Einzige gewesen, der auf demselben zu arbeiten nicht aufhörte. Diese Armuth an naturphilosophischen Arbeiten, das Forçirte in einigen Versuchen, wie das Harte und Spröde in Hegel's eigener Darstellung, hatten das Vorurtheil gegen die Hegel'sche Philosophie befestigt, daß sie überhaupt in der Naturphilosophie nichts zu leisten vermöge. Gern bekenne ich nun, daß ich durch meine vorliegende Bearbeitung derselben dies Vorurtheil in etwas zu zerstören gewünscht habe. Sie ist, seit Hegel, die erste vollständige Darstellung der Natur nach seiner Methode; indem sie dies aber zwei Decennien nach Hegel's Tode ist, so hat sie, dem gegenwärtigen Standpunct der Naturwissenschaft zu genügen, viele Veränderungen im Besondern und Einzelnen vornehmen müssen. Nach Ihrem Bericht sollte der Leser glauben, daß ich mich im Ganzen auf eine Wiederholung der Hegel'schen Doctrin mit einigen Modificationen in einer faßlicheren Sprache beschränkt hätte. Keineswegs bin ich auch, was überhaupt nicht in meinem Wesen liegt, revolutionair aufgetreten, wohl aber reformirend und zwar reformirend aus dem Geist und der Methode des Systems selber. Ich bin mir bewußt, wie ich auch in den Erläuterungen zu meinem Buch S. 602, unverholen ausspreche, für keinen Theil der Hegel'schen Philosophie, mit Ausnahme der ebenfalls ganz umgestalteten Ideenlehre, so viel gethan zu haben, als für die Naturphilosophie.

Selbst für die allgemeine Eintheilung nehme ich dies Verdienst insofern in Anspruch, als ich glaube, den Unterschied der Begriffe Materie, Kraft, Leben einfacher und schärfer gefaßt zu haben, als es von Hegel geschehen. Wie ich dies gethan

habe, das kann ich natürlich hier nicht darlegen, denn dann müßte ich lediglich, was ich im Buch gesagt habe, wiederholen. Wenn Sie es tadeln, daß ich, wie Hegel, den Begriff der Mechanik zuerst behandle, weil, wie Sie sagen, der Begriff des Dynamischen ein tieferer sei, als der des Mechanischen, so habe ich vorhin schon bemerkt, daß ich hierin, nämlich den Begriff der Kraft für tiefer zu halten, als den der bloßen Materie, mit Ihnen ganz derselben Meinung bin, daß ich aber eben deswegen die Dynamik für das höhere Gebiet halte, zu welchem die Mechanik sich aufhebt. Folgerecht müßte man, nach Ihrem Raisonnement, auch schließen, daß, weil der Begriff des Lebens offenbar der tiefere sei gegen den der Kraft, derselbe auch dem der Kraft vorangehen müsse. Und dann ist kein Grund, nicht wiederum noch weiter zu gehen und den Begriff des Geistes, weil er der tiefere, dem des Lebens voranzuschicken, bis wir denn, worauf alle solche Deductionen hinauslaufen, wieder bei Gott dem Schöpfer angelangt sind. Ich erinnere mich hierbei so eben eines Factums, das hier einschlägt. Als Ehrenberg gezeigt hatte, daß ganze Erdschichten, ganze Hügelreihen aus den Kieselpanzern von Infusorien beständen, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung in einer ihrer Beilagen ganz ernsthaft die Hypothese, daß die Erde zuerst ein Thierhläschen gewesen, welches durch einsame Zeugung einer unendlichen Menge von Individuen das Dasein gegeben, aus deren Resten allmälig der Erdball sich hervorgebildet habe! Solche Consequenzen müssen sich endlich aus abstracten Voraussetzungen ergeben.

Wenn ich nun die Mechanik vor der Dynamik abhandle, so konnte die Frage entstehen, was ich denn mit den sogenannten Kräften der Schwere, der Gravitation, der Repulsion und Attraction anfinge, zumal nach der Erklärung, die ich §. 353 darüber gegeben habe. Indessen habe ich, da Sie über diesen Punct hinweggehen, meinerseits keine Veranlassung, mich bei ihm hier aufzuhalten und werde erst unten bei der Astronomie auf ihn zurückkommen. Statt seiner greifen Sie einen andern oft dagewesenen auf, daß nämlich Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Natur selber seien, daß sie vielmehr so gut, als die Kategorien, in die Dialektik gehörten, weil sie die Existenzialformen alles Endlichen, auch des endlichen Geistes, ausmachten, weil sie die

apriorischen Formen der Anschauung seien. Das Denken, behaupten Sie, sei nicht schlechthin ohne alle Anschauung und so seien Raum und Zeit in der engsten Beziehung zu den Kategorieen als deren Schemate zu begreifen. Die Begriffe Werden, Dasein, Quantum, Materie und Form u. s. f. könnten ohne eine raumzeitliche Anschauung nicht gedacht werden und eben dadurch widerlege sich der Begriff eines raum- und zeitlosen Denkens als des absoluten.

Gewiß wird es mir nun nicht in den Sinn kommen, zu leugnen, daß, während wir denken, Zeit verfließt und wir uns an irgend einem Ort befinden. Die Endlichkeit des menschlichen Geistes hat auch dem Raum und der Zeit ihren Tribut zu entrichten. Und eben so wenig werde ich leugnen, daß unser Anschauen, sofern es räumliche Objecte zum Inhalt hat, auch mit dem Bilde des Raums sich erfüllt. Aber ich werde mich nicht überreden können, daß Raum und Zeit Elemente nur meines subjectiven Anschauens, daß sie nichts an sich seien. Ich habe ausdrücklich gesagt, daß Raum und Zeit gar nicht existiren würden, wenn nicht die Materie existirte. Erst der in sich gespannte Aether ist der wirkliche Raum; erst die Bewegung desselben und in ihrer Folge das reale Werden alles Besondern und Einzelnen ist die wirkliche Zeit. Raum an sich, Zeit an sich sind deshalb Abstractionen, allein Abstractionen, welche existiren. Diese ungeheuere Leere der grenzenlosen Continuität, die wir Raum nennen, sie ist an sich; dieser an sich inhaltloser Proceß der perennirenden Discretion, die wir Zeit nennen, er ist an sich. Alles, was wir Natur, was wir Erscheinung, empirische Existenz heißen, hat den Raum und die Zeit zur Voraussetzung. Sie sind die Formen, durch deren Pforte hindurch alles Endliche in's Dasein einzugehen gezwungen ist. Alles, was ein Aeußeres ist, ist es im Raum und in der Zeit.

Sie sagen nun, daß Raum und Zeit als die apriorischen Formen der Anschauung den Kategorieen des Denkens zuzurechnen seien. Ist denn aber das Anschauen und das Denken dasselbe Act unserer Intelligenz? Anschauen und Denken haben ein Verhältniß zu einander, dessen Nothwendigkeit ich S. 419 ff. entwickelt habe. Im Denken aber machen wir uns in uns von

der Aeußerlichkeit des Anschauens frei. Kant war es, der jenen Ausdruck in Umlauf setzte, daß Raum und Zeit die apriorischen Formen der Anschauung seien. In der Apriorität erhielt er aber diesen Formen innerhalb des Anschauens doch ihren objectiven Charakter. Er vermischte sie daher nicht mit den Kategorieen des Verstandes, sondern hielt die transcendentale Aesthetik von der transcendentalen Logik geschieden. Sie scheinen auch zu fühlen, daß Raum und Zeit mit den Kategorien der Dialektik nicht so ohne Weiteres identisch gesetzt werden könnten, denn Sie sagen, daß dieselben zu den logischen Kategorien als die Schemata derselben in der nächsten Beziehung stünden. Auch hiermit spielen Sie wieder auf eine Kantische Lehre an, die zu den vorzüglichsten Leistungen der Vernunftkritik gehört, allein bei Kant einen viel tiefern Sinn hat, als in Ihrer Fassung. Nächste Beziehung und Identität sind noch eine Strecke Wegs auseinander.

Sie werfen dem Begriff, daß Raum und Zeit die Aeußerlichkeit selber seien, daß aber das Denken als absolutes von ihnen sich befreie, als Gegengrund ein, daß auch die Kategorien des Daseins, des Werdens, der Quantität u. s. f. ohne raumzeitliche Anschauung nicht gedacht werden könnten. Was hier nun das absolute Denken angeht, so nehme ich es in Schutz. Von Gott werden Sie, schon als Theologe, mir wohl einräumen, daß sein Denken und Wollen ein freies, weder an den Raum noch an die Zeit gebundenes sei. Aber auch unser Denken und, vermöge des Denkens, auch unser Wollen, hat die Möglichkeit, sich im Raum und in der Zeit von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten hin, zu befreien. Was wäre der Geist, wenn er nicht vom Raum, nicht von der Zeit abstrahiren könnte! Doch so meinen Sie es auch wohl nicht, denn Sie sprechen eben nur davon, daß die ontologischen Kategorien nicht ohne raumzeitliche Anschauung gedacht werden könnten. Ich bezweifle die Wahrheit dieser Versicherung. Allerdings müssen alle Kategorien auch im Raum und in der Zeit an den concreten Phänomenen sich realisiren, so daß der Begriff des Werdens in dem Werdenden, der des Daseins in dem Daseienden, der der Quantität in den Quantis u. s. f. auch angeschaut wird. Was aber der Begriff des Seins, des Werdens, Daseins, oder

weiterhin des Wesens, der Ursache, des Zwecks, des Allgemeinen, das Princips u. s. w. mit Raum und Zeit zu thun haben solle, das sehe ich nicht ein. Keiner dieser Begriffe als solcher bedarf, um gedacht zu werden, der Anschauung des Raums und der Zeit. Wenn Kant ganz richtig lehrte, daß wir den Raum in seiner Unendlichkeit niemals als solchen anzuschauen vermöchten, weil empirisch, selbst am Himmel, uns immer nur eine gewisse Räumlichkeit zur Anschauung gegeben sei, so folgerte er eben hieraus die Nothwendigkeit, den Raum überhaupt als eine Form zu nehmen, die unserer Intelligenz schon a priori inwohne, die wir nicht erst aus der Empirie abstrahirten, weil dieselbe uns immer nur Räumlichkeit, endlichen Raum, Objecte im Raum, nicht aber den Raum in der Einheit seiner Unendlichkeit darböte. Was Kant aber so vom Raum und von der Zeit argumentirte, gilt das nicht im Grunde von dem Verhältniß des empirischen und speculativen Denkens überhaupt? Einem Platon und Aristoteles ist es nicht beigekommen, die Autarkie des reinen Denkens sich zu verkümmern. Heut zu Tage dagegen scheint es recht für speculative Kraft zu gelten, wenn man bei den Bestimmungen des Denkens an und für sich fortwährend daran erinnert, daß in der Geschichte des Denkens als eines Actes der subjectiven Intelligenz auch das Anschauen als ein Moment der Entwicklung vorkomme und daß ein reines Denken zu den vorsündfluthlichen Illusionen der Philosophen gehöre. Wenn die Philosophen stolz darauf werden, bei der Empirie das Gnadenbrod zu essen, so geschieht ihnen schon recht, wenn sie von dieser nur Verachtung einärnten.

Ich bleibe also dabei, daß Raum und Zeit sich von den Kategorien der abstracten Vernunft qualitativ unterscheiden; ich bleibe dabei, daß sie das πᾶν δεχόμενον aller Endlichkeit, die Bärmutter aller Natürlichkeit ausmachen; ich bleibe dabei, daß sie, als Inhärenzen der Materie, reale wiewohl nicht palpable Existenzen sind; daß sie, in der Unscheinbarkeit ihres einfachen Daseins, doch durch ihre Unendlichkeit, den Imponderabilien hierin ähnlich, als gewaltige Mächte sich empfindlich machen. Meine Definition der Ewigkeit finden Sie sehr mangelhaft, ohne zu sagen, warum. Ich will mir nicht den Kopf zergrübeln über dieses Warum. Wohl aber wär' es mir erwünscht gewesen, von

Ihnen ein Wort über den Versuch zu vernehmen, den ich gemacht habe, der Mathematik, wenn auch nur in einer dürftigen Skizze, eine größere Ausführung und systematischere Geschlossenheit zu geben, als ihr sonst in der Philosophie zu Theil wird. Eine Vernachlässigung, die um so mehr zu beklagen ist, als durch sie vornämlich jene trüben Vorstellungen erzeugt und genährt werden, daß das Heil der Philosophie in der Mathematik liege und daß die Philosophie sich zur Evidenz einer andern Methode bedienen müsse, als derjenigen, die aus der Nothwendigkeit des ihr eigenthümlichen Inhalts entspringt. Eine tiefere Erkenntniß des Wesens der Quantität ist hier erforderlich. Ich leugne daher nicht, daß ich mich noch immer nicht von der Vorstellung losmachen kann, aus der Behandlung des Begriffs der Quantität und des Maaßes in der Hegel'schen Logik für die Arithmetik und Mathematik mit der Zeit noch große Folgen entspringen zu sehen. Es schien mir aber, als ob in der Hegel'schen Philosophie der Begriff der Raumsignationen zu sehr vernachlässigt sei, um die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des räumlichen Elementes im Unterschied von den abstract quantitativen Begriffen genügend hervortreten zu lassen. So wagte ich es denn, die Figuration des Raums vom Punct bis zum Sphäroid hin zu zeichnen. Unvollkommene, blöde Striche! Indessen sind sie doch besser, als die Unterlassungssünde, welche hier gewöhnlich von den Philosophen begangen wird. Auch sind diese Formen, wie der Raum an sich, nur Abstractionen. Allein wie wichtig für alle Naturplastik! Wie wichtig, sich zu überzeugen, daß auch diese Sphäre, trotz der Armuth ihres Elementes, doch Totalität, doch Idee ist! Und wenn erst die vollständigere Ausführung eines Begriffs ihn selber nach seiner ganzen Bestimmtheit darzulegen vermag, so kann man sich auch hier überzeugen, daß der Begriff des Raumes, indem er sich in die Fülle dieser Figurationen ergießt, von den allgemein dialektischen Begriffen ein specifisch verschiedener ist. Der Begriff des Seins, des Werdens, der Qualität, des Wesens, der Erscheinung u. s. w. gehört sowohl der Natur als dem Geist an. Der Begriff der Linie aber, der Begriff des Dreiecks, des Viereks, der Kugel u. s. w. hat nur für die Natur, nicht für den Geist als Geist Bedeutung.

Die Verschwisterung des Raums mit der Zeit hat dazu geführt, den Begriff der Zeit als denjenigen zu betrachten, aus welchem der Begriff der Zahl und damit auch der der Arithmetik entsprünge. Dies ist eine ganz vage Annahme, der auch die Ausführung nicht im Geringsten entspricht, denn sobald man nur aus dem Begriff des Zeitmoments den des Eins, um den es allein zu thun ist, herausgenommen und die Aufeinanderfolge der Zeitmomente in die Vorstellung einer Zahlenreihe verwandelt hat, ist von der Zeit und gar von ihren Dimensionen in der ganzen Arithmetik nicht weiter die Rede.

Wenn Sie mir einerseits einen Vorwurf daraus machen, Raum und Zeit nicht als logische Kategorien zu nehmen, so muß ich anderseits auch um so mehr verwundern, wenn Sie mir auf derselben Seite 108 es verargen, daß ich Raum und Zeit für Momente des formalen Mechanismus erkläre. Versteh ich Sie recht, so scheint Ihnen das zu wenig, denn, sagen Sie, das heiße doch den Begriff des Formalmechanismus weit genug treiben und nicht einmal die Bewegung der Gestirne möchten Sie als eine mechanische, wenn auch der höchsten Art, bezeichnen! Unter formalem Mechanismus verstehe ich den idealen Begriff der Materie, wie ihn die Phoronomie als die Wissenschaft von dem Beweglichen im Raum zum Gegenstande hat. Raum und Zeit sind die Bedingungen dieser Wissenschaft, die noch eine völlig abstracte Mechanik enthält. Müssen Sie nun, wie ich doch denke, die Phoronomie zugeben, so müssen Sie auch zugeben, daß in ihr noch von keinem realen Mechanismus die Rede sein kann, eben weil in ihr die allgemeinen Gesetze für denselben liegen.

Die Bewegung der himmlischen Körper halte ich für eine rein mechanische. Sie scheinen dieselbe für eine dynamische zu halten, wie mir ja auch in den letzteren Zeiten, z. B. sogar noch von Mohl, mehrfache Versuche erhalten haben, den Magnetismus und Galvanismus zur Weltdynamik zu verwenden und auch auf diesem Gebiet, wie Göthe auf dem chromatischen, eine Polemik gegen Newton zu eröffnen. Allein man muß sehr wohl zwischen dem kosmogonischen Zustand der Weltkörper und zwischen ihrem dermaligen unterscheiden. Nunmehr, nachdem sich einzelne Kugeln gebildet haben, verhalten sich dieselben nur nach

ihrer Schwere zu einander. Alles Uebrige ist hierbei gleichgültig. Sie behaupten von mir, daß ich §. 364 ja selbst von Kräften spräche, die also doch „aus dem Wesen der Körper fließen mußten" und daß ich §. 379 selbst davon spräche, den Grund der Existenz des Mechanischen im Dynamischen zu erblicken. Was das Erstere anbetrifft, so ist es unrichtig. Ich spreche an dem bezeichneten Orte zwar von einer mechanischen Spannung, aber durchaus von keinen Kräften, durch welchen Ausdruck ich mich mit §. 353 in Widerspruch gesetzt haben würde. Was aber den zweiten Punct angeht, so ist derselbe ganz richtig, jedoch nicht in dem kosmischen Sinn, in welchem Sie ihn nehmen. Die Materie kommt in der Mechanik nur als Materie überhaupt zur Sprache. Masse, Ruhe, Stoß, Bewegung, Geschwindigkeit, Richtung, Fall, accidentelles Verhalten jeder kleinern Masse zur nächst größern, das Alles sind Bestimmungen, in welche die Frage nach der specifischen Beschaffenheit der Materie noch nicht eintritt. Das Gesetz des Falles z. B. ist ein ganz allgemeines, für jeden fallenden Körper dasselbe, welches immer auch seine qualitative Beschaffenheit sei. Das Gesetz der drei Körper, das Parallelogramm der Kräfte, gilt für alle Körper, mögen sie in ihrer Cohäsion oder Polarität noch so verschieden sein. Die Körper unseres Sonnensystems haben die verschiedenste specifische Dichtigkeit, aber ihr mechanisches Verhalten ist überall dasselbe u. s. w. u. s. w. Die Dynamik beginnt erst mit der concreten, mit der individualisirten Materie. Es ist von der größten Wichtigkeit, die Schärfe des Unterschiedes, wie die Natur selber ihn festhält, auch in der Wissenschaft nicht zu verwischen. Wenn Sie sagen, daß es für den Begriff der Bewegung der himmlischen Körper nicht blos auf die Regelmäßigkeit ankomme, um sie eine mechanische zu nennen, daß es vielmehr auch um die Ursache der Bewegung sich handle, so wollen Sie, wie Ihre folgenden Worte bekunden, diese Ursache in besondern Kräften finden. Aber diese sogenannten Kräfte, wie die Kraft der Trägheit, die Centrifugal- und Centripetalkraft, die Repulsions- und Attractionskraft, die Tangentialkraft, die Gravitationskraft u. dgl. drücken nur Verhältnisse der Massen aus. Daß die mit der Materie unmittelbar identische Schwere nicht eine besondere Kraft derselben sei, wird von der heutigen

Wissenschaft wohl nicht mehr bezweifelt. Sie hat unter der Mythologie der mechanischen Kräfte eben so aufgeräumt, als die Psychologie. Wenn die himmlische Mechanik mit den einfachen Begriffen der Masse, der Schwere, des Falls, des Gesetzes der drei Körper und mit dem Parallelogramm der Kräfte, doch den Luxus des unendlichen Sternenheeres und seiner verschlungenen Evolutionen zu bestreiten weiß, so vergessen Sie nicht, daß dies möglich ist nur durch die Unendlichkeit des Raumes. Diese ist es auch, welche dem einzelnen Himmelskörper eine Bewegung gestattet, die ich seine individuelle Freiheit genannt habe. S. 109 wundern Sie sich über diesen meinen Ausdruck, da doch der Mechanismus das Gebiet der „Selbstlosigkeit" sei. Wollen wir uns dies, aus einer höhern Sphäre stammende Wort hier erlauben, so ist es richtig, daß im mechanischen Verhalten jeder Körper über sich hinaus immer demjenigen zustrebt, der relativ gegen ihn das Uebergewicht der Masse hat. Der geworfene Stein gravitirt in die Erde; er ist nur ein Accidens derselben; er kann nicht in sich, nur in ihr ruhen; er ist — gegen sie — selbstlos. Aber gegen andere Steine ist er ein mechanisches Individuum. Der Mond gravitirt in die Erde — aber auch schon in die Sonne; darum schwebt er zwischen beiden; er ist selbstlos gegen seinen Centralkörper, aber er ist schon ein für sich seiendes Individuum, auf das eben schon auch die Sonne Anspruch macht; er ist schon in einer sich wiederholenden Bewegung begriffen, während der Stein, aus seiner Fallhöhe zurückstürzend, wieder ruht. Die Sonne gravitirt in den Weltmittelpunct, den wir einmal, dem neuern von Mädler eingeführten Sprachgebrauch folgend, Centralsonne nennen wollen. Sie ist also auch außer sich und beweis't diese relative Selbstlosigkeit durch den Kreis, den sie um ihr eigenes ideelles Centrum beschreibt, so wie durch die Umkreisung des absoluten Centrums, wenn gleich diese, als etwa neunzehn Millionen Jahre dauernd, für uns so gut als nicht wahrnehmbar ist. So schlingt sich Abhängigkeit in Abhängigkeit, aber in der Abhängigkeit erscheint auch bereits eine individuelle Freiheit, die jedoch nur erst, was nicht vergessen werden darf, eine mechanisch individuelle ist.

Ist es aber nicht ungeschickt von mir, mich hier deutlicher machen, mich hier vertheidigen zu wollen, hier, wo Sie mir mit

dürren Worten sagen, daß der astronomische Theil in meiner Naturphilosophie der schwächste sei, hier, wo Sie mir Schuld geben, die Entwicklung der Sternensysteme unnatürlich auseinandergerissen und verschoben zu haben? Doch fürchte ich, daß Sie mich vielleicht etwas voreilig verurtheilt haben; doch hoffe ich, daß ich Manches werde zu sagen im Stande sein, wodurch Sie vielleicht zu einem andern, zu einem mir günstigeren Spruch werden bewogen werden, denn ich bin mir bewußt, in meiner Naturphilosophie die äußerste Vorsicht angewendet zu haben und die Sache ist wohl wichtig und interessant genug, bei ihr zu verweilen. Meine Intention bei der absoluten Mechanik oder Astronomie war, wie in dieser ganzen Bearbeitung der Naturphilosophie, darauf gerichtet, in den sparsamsten Worten den eigenen großen Gang der Natur in genetischer Abbildlichkeit so klar als möglich zu verzeichnen. Ich fange daher 1, an mit der Gestalt des kosmischen Individuums, daß sie eine sphärische; gehe 2, zur Gestalt der Bahn über, daß sie eine elliptische und schließe 3, mit der Gestalt der Bewegung, daß sie eine rotirende. Diese Folge halte ich für untadelhaft, wie denn auch Sie selbst keinerlei Tadel dagegen erheben. Nun aber beschreibe ich die Gestalt der Bewegung a, als Fallrotation; b, als einfache und c, als doppelte Achsendrehung. Hierbei ist es, daß Sie mir den Krieg machen und mich mit einigen sehr gefährlichen Angriffen bedrohen.

Lassen Sie mich, mich zu wehren, etwas weiter ausholen. In allen Wissenschaften kommt es auf die Strenge an, mit welcher jeder Begriff nach seiner Eigenthümlichkeit durchgeführt wird. Nichts verdirbt die wissenschaftliche Bildung mehr, als das Durcheinander, wie es heut zu Tage so sehr beliebt ist, um sich im schillernden Reflex der bunt gemischten Gedanken und Vorstellungen das Prädicat einer geistreichen Darstellung zu erobern, woran Vielen noch mehr, als an der Sache und ihrer Erkenntniß gelegen zu sein scheint. Die astronomische Betrachtung hat durch die Erhabenheit ihres Gegenstandes einen besondern Reiz, uns zu Abschweifungen zu verführen. Im Gefühl dieser Versuchung habe ich mich um so mehr zusammengehalten. Wenn ich nun die Gestalt der Bewegung beschreiben wollte, so mußte ich dabei nur das Eine Problem verfolgen, die Folge der Gestaltung von der

einfachsten bis zur reichsten auseinanderzulegen. Die sonstigen Beziehungen der himmlischen Körper mußten hierbei noch außer Acht bleiben. Die Topographie und Kosmogonie des uranischen Mechanismus kommen hiebei also noch nicht in Betracht, nur die aufsteigende Stufenordnung des freien Mechanismus, wie Sie es ganz richtig nennen. Es galt nur erst, die Gattungen zu sondern, aus denen in unermeßlicher Mannigfaltigkeit der Garten des Himmels sich mit seinen Strahlenblüthen schmückt. Wenn Sie mir daher vorwerfen, die Sternensysteme unnatürlich auseinandergerissen und verschoben zu haben, so werden Sie mir zugestehen, daß dieser Vorwurf unbillig ist und daß §. 377, 431, 432 ihm Antwort geben. Also um die einfachste Gestalt der Bewegung eines himmlischen Körpers handelt es sich zuerst.

Diese nenne ich Fallrotation. Der Fall ist die formell freie (d. h. nicht durch Stoß, Druck bewirkte) aber noch endliche Bewegung eines Körpers (denn der fallende Körper beendet seine Bewegung, indem er die ihm vorausgesetzte Basis erreicht). Wenn nun ein Körper seiner Tendenz nach in einen andern vertical gravitirt, also Einen Radius mit ihm hat, aber durch einen andern Körper (oder durch andere Körper überhaupt) von diesem Fall zurückgehalten wird, so fällt er, ist der ihm zunächst vorausgesetzte Körper eine Kugel, um diesen herum. Ein solcher Körper rotirt um sich, aber nur, indem er um einen andern rotirt. Er hat eine Achse, aber eine Achse, die mit der seines Centralkörpers identisch ist.

Die zweite Form der Bewegung muß, nach der Methode, die ich befolge, die aber, wie ich glaube, auch die Methode der Sache ist, zwar die Rotation der ersten Form in sich aufnehmen, aber auch die Endlichkeit vernichten, in welcher sich dieselbe dort noch darstellt. Die Natur macht daher diese Form zum Gegensatz der erstern dadurch, daß sie den Körper sich um seine Achse schwingen läßt, ohne sich um einen andern Körper herumzubewegen. Der drehende Körper hat ein ideelles Centrum, was natürlich nur möglich ist, sofern andere Körper mit ihm in mechanischer Wechselwirkung stehen. Diese Bewegung nenne ich die einfache Achsendrehung. Sie bemerken, daß dies doch nicht ganz richtig sei, da, wie ich selbst lehrte, die Körper mit einfacher Achsen-

drehung sich doch um ein allgemeines kosmisches Centrum bewegten. Gewiß. Ob aber diese Bewegung wohl eine von uns in ihrer Form schon erkennbare ist? Ob wir diese Sternenwanderung, in welcher die totalen Systeme ruhen, z. B. unsere Sonne mit allen ihren Trabanten, nicht vielleicht wieder nur als eine Fallrotation zu denken haben? Ob wir also hier von einer Achsendrehung zu reden berechtigt sind? — Wenn Sie aber mich belehren, daß die Planeten doch mit ihrer Sonne Ein System bildeten und daß von mir die Doppelsterne zwischengeschoben würden; wenn Sie mich belehren, daß ich Kometen und Monde doch nicht vor die Sonne und die Planeten, als von welchen sie doch abhängig, hätte stellen sollen; wenn Sie mich schelten, diese Ordnung nur zur Ehre des Planeten gemacht zu haben, ihm die „gewünschte" Absolutheit der Bewegung zutheilen zu können, so muß ich wohl, nach dem früher schon Gesagten, das Irrthümliche dieses Tadels entschieden zurückweisen.

Als dritte Form der kosmischen Bewegung stelle ich allerdings die doppelte Achsendrehung auf, worunter ich verstehe, daß ein Körper sich um sich schwingt, indem er sich zugleich um einen andern bewegt. Diese Rotation um sich ist keine Fallrotation, sondern eine freie und die elliptische Bahn wird daher auch nicht mit Librationen in einer Cycloide, sondern in einer Spirale durchmessen. Diese Form der Bewegung, welche zudem die Möglichkeit enthält, daß ein solcher Körper noch wieder Centrum eines andern werde, ist offenbar die reichste und freieste. Welche wäre denn die nach absoluteren? Was können wir dagegen haben, wenn die Natur es einmal so eingerichtet hat? Warum schieben Sie mir den Partisanspunct unter, als Bewohner eines Planeten mir nur die Illusion zu machen, seine Bewegung für die vollkommenste zu halten? Doch ich sehe aus S. 111, daß Sie es für eine „höhere Stufe der Vollkommenheit" erachten, wenn Weltkörper, um einander sich bewegend, nur ein ideelles Centrum haben, weil sie dann in ihrer Beziehung auf Anderes zugleich vollkommen frei und selbstständig sich verhalten". Ist diese Ansicht wohl begründet? Ist ein nur ideelles Centrum besser als ein auch reelles? Ist die größere Vielseitigkeit der Verhältnisse, welche durch die Realität des Centrums gegeben wird, ein

Mangel? Ist der Planet, der sich auf sein Centrum als einen Centralkörper bezieht, nicht auch so frei und selbstständig, als der Doppelstern? Vergessen wir doch nicht, daß die akephale Leere des idealen Centrums der Doppelsternsyzygien nur ideeller, aber nicht realer ist, als die Idealität eines reellen Centrums.

Es würden sich also die himmlischen Körper, nach dem Unterschied der Form ihrer Bewegung, in folgende Reihe stellen: 1, Kometen; 2, Monde; 3, Sonnen; 4, Doppelsterne; 5, Planeten, von denen wir aber nur die unseres Sonnensystems kennen. Von den Aerolithen spreche ich nicht; sie sind durch Arago und Humboldt in den Ruf gekommen, im Weltraum vagabondirende Planetenpygmäen zu sein. Doch selbst wenn diese Meinung sich durch genauere Beobachtung bestätigte, so würden dieselben doch weit von derjenigen Vollkommenheit der Bewegung entfernt bleiben, die wir den wirklichen Planeten, auch den Asteroiden, zuerkennen müssen. Ihre Bewegung würde doch nur, wie mir scheint, in die Kategorie derjenigen Form gehören, die ich Fallrotation nenne. Sie ist so unselbstständig, daß diese Sternschnuppenplanetoiden ja selbst in unsere Atmosphäre sich verirren und auf unsere Erde niederfallen sollen. Man kann über den Ursprung dieser Phänomene Ansichten haben, welche den momentan als kanonisch geltenden gegenüber häretisch erscheinen; allein selbst wenn man Myriaden solcher Miniaturplaneten annimmt, so werden sie doch immer nichts Anderes sein, als fragmentarische Reste einer kosmogonischen Formation, die nicht von einem größeren Körper eingearbeitet sind und denen man wünschen möchte, in den Dunstriesenleib eines Kometen als Kern verwendet zu werden. Es sind Aetherconcrescenzen, die es nicht einmal dazu gebracht haben, Monde zu werden.

Wenn Sie nun, wie ich mir schmeichle, die obige Stufenordnung vom rein mechanischen Gesichtspunct aus nicht umstoßen können, so kann ich nicht in Abrede stellen, allerdings zu glauben, daß in ihr sich zugleich auch eine Folge der physikalischen Dignität ausdrücke, daß die kometarische Weichheit, die lunarische Starrheit, die solarische Selbstverbrennung, die planetarische Fruchtbarkeit zugleich mit der Vermannigfaltigung der Bewegung zur Steigerung, eine qualitative Aenderung der dynamischen und

organischen Zustände enthalte. Dies ist der Sinn der §§. 431 und 432. Dieser Zusammenhang des Mechanischen mit dem Physikalischen dünkt mich eben so interessant als wichtig. Wenn ich es ihm heraus von der Erde sage, daß sie, verglichen mit dem Kometen, in ihrer Atmosphäre dessen Gasigkeit; verglichen mit dem Monde, in ihrem Kern dessen Starrheit besitze; daß sie, verglichen mit der Sonne, in ihren elektrischen Effulgurationen zwar nur sporadisch leuchtend sei, dagegen eben das Licht der Sonne in sich aufnehme und es sich aneigne, von ihnen allen aber (d. h. doch also nach diesem Text, von Kometen, Monden und der Sonne) sich durch das Wasser unterscheide, so folgern Sie daraus, daß ich „den übrigen festen Weltkörpern das Wasser absprüche". O über die heutige Kunst zu lesen! Es ist mir nicht eingefallen, den übrigen Planeten die Atmosphäre oder das Wasser abzusprechen. Da ich aber §. 433 nur von der Erde handle, so besorgte ich keinen Mißverstand, zumal ich selbst hier noch, nachdem ich von der Erde gesprochen, ausdrücklich die verallgemeinernden Worte hinzufüge: „erst mit dem Wasser wird der Planet fruchtbar", was ich also nicht blos von diesem Planeten verstehe.

Wie sich nun diese Gattungen der himmlischen Körper, Kometen und Monde, Sonnen und Doppelsterne und Planeten, zu Gruppen gesellen, das ist die Aufgabe der uranischen Topographie, die ich §. 377 angedeutet habe und die nun von Humboldt im dritten Band seines Kosmos mit so großer Ausführlichkeit behandelt ist.

Es war nun zu erwarten, daß Sie, da Sie doch einmal gegen die Hegel'sche Philosophie Front machen, die Bedeutung angreifen würden, welche sie der Erde zu vindiciren versucht hat. Da ich dieselbe jedoch nur als problematisch vortrage, so müssen Sie S. 111 selbst gestehen, daß „dies sicherlich auch das wahre vernunftgemäße Verhalten zu dem in Rede stehenden Problem sei". Dennoch scheint Ihnen sogar mein vorsichtiges, hypothetisches Benehmen zuwider. Sie klagen, dem Tone nach, über den „langen" Paragraphen 431, der den Beweis zu führen suche, daß die Erde der classische Stern sei. Warum lassen Sie sich aber auf nichts ein? Warum geben Sie nicht eine Kritik meiner Gründe? S. 110 beschuldigen Sie mich, falsche analogische

Schlüsse gemacht zu haben. Welche denn? Wo habe ich irgend gesagt, daß der Mond, die Sonne, die andern Planeten „unbewohnt" seien? Ich habe gewiß nichts dagegen, wenn es sich anders verhält. Aber der Leichtsinn, mit welchem man sich auf diesem Gebiet phantastischen Träumereien hingibt, ist mir zuwider. Sie sagen: „Wenn wir auch nicht das unterschreiben wollen, was gründliche Naturforscher über die Möglichkeit, daß die Sonne bewohnt sei, lehren, so ist jedenfalls die Annahme höchst unwahrscheinlich, daß eine lebendige Organisation von individuellen Wesen unter allen Planeten nur unserer Erde zukomme". Gründliche Naturforscher, behaupten Sie, lehren die Bewohnbarkeit der Sonne. Und doch wollen Sie das nicht unterschreiben? Warum denn nicht? Doch nicht gar, weil die Naturforscher, die Sie im Auge haben, gründliche sind? Aber wer sind denn diese gründlichen Naturforscher? Hätten Sie doch wenigstens Einen genannt! Weil also es Ihnen denn doch, trotz Ihrer gründlichen Naturforscher, nicht so ganz wahrscheinlich zu sein scheint, daß die Sonne bewohnt ist, so ist Ihnen jedenfalls die Annahme unwahrscheinlich, daß nur unserer Erde eine lebendige Organisation von individuellen Wesen zukomme. Wie schon gesagt, habe ich meines Theils die Möglichkeit des Lebens auf außerterrestrischen Weltkörpern nirgends geleugnet; ich sage S. 260 sogar ausdrücklich: „Gewiß kann gegen die abstracte Möglichkeit nichts eingewendet werden, daß auch auf andern Weltkörpern Intelligenzen existiren und eine Geschichte erzeugen". Können Sie mehr verlangen? Wenn ich aber doch für das Leben auf der Erde sehr eingenommen bin und nicht blos abstracte Weltkörper, wie Sonnen und Monde, versteht sich, hypothetisch, sehr im Verdacht einer bloßen mineralogischen und meteorologischen Existenz habe, sondern selbst den übrigen Planeten für die Pflege des organischen Lebens nicht zu viel Möglichkeit zutraue, so erlauben Sie wohl, daß ich mich dabei auf die Ansicht eines gründlichen Naturforschers berufen darf. In solchen Dingen pflegt eine empirische Auctorität mehr zu gelten, als zehn philosophische. Ich berufe mich also auf meines unvergeßlichen Collegen Bessels Abhandlung: über die physische Beschaffenheit der Himmelskörper, abgedruckt in den populären Vorlesungen S. 68 — 93, die Schu-

macher zu Hamburg 1848 herausgegeben hat. Bessel sagt in dieser Abhandlung S. 78 gegen die, welche dem Monde ohne Prüfung aus der Analogie durchaus eine Atmosphäre zuschreiben wollen, daß dieser Grund der Anfang eines Schlusses sei, dem aber das Ende fehle.

„Weil die Erde eine Atmosphäre hat, so — es folgt wirklich weiter nichts".

Daraus aber, daß ich S. 262 und sonst die Grenze unserer Erkenntniß in diesen Regionen wiederholt einschärfe, ziehen Sie eine sonderbare Folgerung, die ich, bevor ich sie analysire, ganz hieherschreiben muß: „Ist, sagen Sie, unser Wissen auf einen so kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde ist, eingeschränkt, bildet der übrige Weltkreis hinsichtlich seiner physikalischen Beschaffenheit für uns eine terra incognita, welche die Naturphilosophie weder ignoriren, noch auch irgendwie ihrer demonstrativen Methode unterwerfen, sondern nur als ein Problem, als eine ungeheure Lücke im System betrachten kann; wie steht es denn alsdann mit der Behauptung (Vorr. S. XVIII.), daß die Philosophie die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch beweisende Wissenschaft der Idee sei? Es ist damit offenbar eine Bresche in das eng geschlossene, Begriffe aus Begriffen mit innerer Nothwendigkeit ableitende System geschossen, eine Bresche, welche beweis't, daß die ganze Methode der Speculation einer Umbildung und Erweiterung bedarf, wenn die Form des Wissens in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem unendlichen Inhalte des Seins stehen soll".

Dies Raisonnement, gesteh' ich, bei Ihnen als einem Manne, der doch Denken, Vernunft, Wissenschaft, Philosophie, kennt und will, nicht recht fassen zu können. Ich kann mir nicht anders helfen, als, um klar zu werden, die einzelnen Versicherungen kurz zu durchlaufen.

Also: „unser Wissen ist auf einen so kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde ist, eingeschränkt".

Ich sollte glauben, daß unser Wissen da es den Begriff des Unendlichen zu haben vermag, überhaupt die Idee des Weltalls in sich begreift, daß es sich dies Weltall in den Sternwelten auch zu einem sehr bestimmten Gegenstand gemacht hat, doch gegen-

die große Bedeutung, die unserer Erde zustehen kann, ihre Kleinheit nichts verschlägt und daß die Schranke nur auf den möglichen meteorologischen und organischen Proceß, auf die mögliche Geschichte anderer Weltkörper sich beziehen könne. Diese letzte Meinung haben wahrscheinlich auch Sie gehabt, da Sie sogleich fortfahren, „den übrigen Weltkreis hinsichtlich seiner physikalischen Beschaffenheit für eine terra incognita zu erklären". Nun folgern Sie aber aus dieser Lücke einen Widerspruch mit meiner Behauptung, daß die Philosophie die Wissenschaft der Idee sei, welche die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch beweise.

Ist die Philosophie nicht die Wissenschaft der Idee? Und ist nicht, wenn wir das Verhältniß dessen, was wir auch von unserer Erde empirisch bereits wissen, zu dem, was wir im Lauf kommender Jahrhunderte von ihr noch wissen können, eine ungeheure Lücke eigentlich unvertilgbar vorhanden? Eine Lücke, die sich für die Empirie immer wieder erneuen muß?

Hat aber die Philosophie die Nothwendigkeit ihrer Begriffe nicht zu beweisen? Ist der Zufall des Meinens, ist die bloße Versicherung schon Philosophie?

Kann der Beweis der Nothwendigkeit anders geführt werden, als in logischer Form? Ist ohne logische Klarheit und Genauigkeit eine wirklich philosophische Beweisführung denkbar?

Ist aber die Schranke, die wir als Erdbewohner für die Empirie des Weltalls besitzen, eine Schranke für die Erkenntniß der Idee, des ὀντῶς ὄν?

Würde z. B. in dem ganzen System der logischen Idee, in den Begriffen der Qualität und Quantität, des Wesens und der Erscheinung, der Ursache und Wirkung, des Zwecks und Mittels, des Allgemeinen und Besondern, des Princips und der Methode; oder würde im Begriff des Mechanischen, Dynamischen, Organischen überhaupt; würde im Begriff der Schönheit; im Begriff der theoretischen und praktischen Intelligenz; endlich im Begriff Gottes — würde in diesem Allen auch nur das Geringste verändert werden müssen, wenn wir nun z. B. wüßten, daß die Sonne bewohnt ist oder daß die glänzenden Punkte, die wir an den Polen des Monds bemerken, in der That Eisberge sind u. dgl. mehr?

Die Alten wußten nichts von Amerika, nichts von Australien. Das Bild unserer Erde ist durch dies Wissen wesentlich für uns erweitert, verändert. Aber die Philosophie eines Herakleitos, eines Sokrates, Plato und Aristoteles hat, trotz dieser „ungeheuren Lücke" doch schon die Idee nach ihrer Wahrheit gewußt.

Ich sehe daher gar nicht, wie jener Umstand einer empirischen Grenze, deren Nothwendigkeit wir vollkommen begreifen, eine „Bresche" in das System schießen könne? Jene Grenze, über die wir auch mit unsern Riesenteleskopen, wie man sie auch vervollkommne, nicht werden hinauszubringen vermögen, ist für uns, was die Wahrheit der Idee der Natur angeht, so wenig eine absolute Grenze, als für unsern Begriff der Geschichte etwa der Umstand, daß die Menschheit sie noch nicht beendet hat.

Inwiefern nun jene Lücke, jene Bresche, eine Umbildung der Methode fordern solle, begreife ich auch nicht, denn ich begreife nicht, wie da, wo wir das Empirische nur approximativ zu erkennen vermögen, zum Entdecken eine andere, als die inductorische zulässig sein soll und sehe diese auch von unsern Astronomen unbedenklich und mit Erfolg angewendet.

Was aber die demonstrative Methode angeht, so bleibt sie für die Darstellung auch auf diesem Naturgebiet dadurch möglich, daß jedes Moment, also auch die Erde, doch wieder als Moment in sich Totalität ist, in der Sprache der Alten zu reden, ein Mikrokosmos des Makrokosmos.

Bei diesem Wort fällt mir zu rechter Zeit, bevor ich diese ganze Materie verlasse, noch ein Vorwurf ein, den Sie mir machen und der mich an meiner Fähigkeit, mich verständlich auszudrücken, könnte verzweifeln lassen. In einer Schilderung, die ich von unserer geliebten Erde mache, welche bei Ihnen freilich in keinem sonderlichen Credit zu stehen scheint, sage ich, daß dieselbe der Sonne nicht zu nahe und nicht zu fern stehe. Zu nahe nämlich, wie der Mercur; zu fern nämlich, wie der Saturn oder Uranus. Ich vertrete diesen Ausdruck noch und habe ihn in Popularastronomieen, in mathematischen Geographien oft genug gefunden. Sage ich denn mit ihm, daß unsere Erde gerade in der Mitte stehe? Sie brechen S. 110 über jene unschuldigen Wörter gegen mich mit eifernder Rede los: „Welche grundlose und zu-

gleich wieder unbestimmte Versicherung, die sich schon durch die neuesten Entdeckungen einer Reihe weiterer Planeten widerlegt, sofern in Folge hievon es sich immer mehr herausstellt, daß die Erde nicht zu der mittleren, vielmehr zu der der Sonne nächsten Planetengruppe gehöre"!

Nun, ich sollte meinen, daß ich mit jenem Ausdruck die Erde nicht zu den Asteroiden habe rechnen wollen, und daß mir der Neptun nicht unbekannt geblieben, das hätten Sie mir doch wohl zutrauen können. Schon §. 377 hätte Ihnen dies sagen müssen. Ich könnte aber Sie in allem Ernst fragen, ob denn, nach Ihrem Urtheil, unsere Erde der Sonne zu nahe, ob sie ihr zu fern stehe? Warum setzen Sie sich denn in den Kopf, daß eine nicht zu nahe und nicht zu ferne Stellung gleich die völlige Mitte sein müsse? Ist denn nicht eine gewisse Mitte möglich, ohne gerade die mathematische Mitte zu sein?

Ueber die ganze weitere Entwicklung der Naturphilosophie sagen Sie nichts Specielles. Sie beschränken sich darauf, die „lichtvollen Partien" derselben, namentlich meine Darstellung des vegetabilischen und animalischen Organismus anzuerkennen. Ich bin damit dankbar zufrieden und denke dabei im Stillen, daß Sie, hätte ich irgendwo sehr gefehlt, es mich schon würden haben fühlen lassen, da Sie in der astronomischen Partie als ein so strenger und schwer zu befriedigender Richter mir entgegen getreten sind.

Ich wende mich nun zu Ihrer Beleuchtung der Philosophie des Geistes. Vorweg muß ich hier die Bemerkung machen, daß nicht Weniges, was man auf diesem Felde als eine besondere aus der Hegel'schen Philosophie stammende Schwierigkeit anzusehen sich gewöhnt hat, vielmehr eine Schwierigkeit der Sache selbst ist, an die man nur deshalb nicht denkt, weil sie in den herkömmlichen Auffassungen gar nicht berührt wird. Ich rechne dahin auch die Eintheilung der Philosophie des Geistes. Für den Hausbedarf ist man hier mit der Vorstellung des Menschen und Gottes zufrieden. In der Wissenschaft hat man sich an die monographische Behandlung gewöhnt. Man greift in die Psychologie, Moral, Aesthetik u. s. f. hinein, wenn man ihrer bedarf, ohne sich um

den innern, einheitlichen Zusammenhang dieser Wissenschaften viel zu bekümmern. Und eben so behandelt man diese Wissenschaften monographisch, ohne ihre systematische Concordanz erusten zu berücksichtigen. Die Folge hiervon ist, daß fast in keinem Theil unserer Wissenschaften so viel Wiederholungen, so viel Bemmerke, so viel willkürliche Abschweifungen, als hier, vorkommen.

Die Philosophie darf solcher Zufälligkeit sich nicht überlassen. Sie muß auf Einheit der Unterschiede ausgehen. Sie muß die Unterschiede aus der Einheit ableiten. Von diesem Gesichtspunct aus hat man die Hegel'sche Eintheilung der Geistesphilosophie zu würdigen. Dann wird man erkennen, daß die Unterscheidung des Geistes als des subjectiven, objectiven und absoluten, die Sie „nicht zum Vortheil" der Wissenschaft finden, durch ihre Einfachheit und Strenge vor jeder andern, die wir bisher erhalten haben, sich auszeichnet. Solche Ausdrücke, wie subjectiv, objectiv, absolut, sind an sich selbst freilich noch sehr nichtssagend. Die nähere Bestimmung und Ausführung gibt ihnen erst ihren Werth und ihre Berechtigung. Haben sie aber einen solchen Hintergrund gewonnen, dann werden sie auch vollkommen so brauchbar, als andere Formeln es geworden sind. Das allgemeine Bewußtsein, über ihre Bedeutung orientirt, nimmt sie dann sogar in den Sprachschatz des gewöhnlichen Lebens auf, wie es in der That mit jenen Terminis für den Begriff des Geistes schon der Fall ist.

Um die Mißverständlichkeit zu entfernen, die mit solchen allgemeinen Ausdrücken verknüpft ist, habe ich §. 565 — 73 angewendet. Ich habe dort die andern Formeln, unter denen die Unterschiede des Geistes auch erscheinen, durchgenommen. Ich habe gezeigt, was unter dem endlichen und unendlichen, was unter dem natürlichen, geschichtlichen und göttlichen Geist zu verstehen und wie die antike Benennung der Psychologie, der Ethik und Theologie zu vertheilen sei.

Sie stoßen sich an der Gliederung der Psychologie, daß dieselbe von der Natürlichkeit des Geistes ausgeht, durch den Dualismus des Bewußtseins zur Aufhebung desselben in der Vernünftigkeit fortschreitet und dann mit dem Begriff der Geistigkeit als solcher endet. Sie nennen dies eine „gänzlich unlogische"

Anordnung. Nach Ihnen müßte der Gang also, um logisch zu werden, sich umkehren. Es müßte mit der Pneumatologie begonnen und mit der Anthropologie geendet werden. Es wäre umsonst, wollte ich mich, Ihnen gegenüber, darauf berufen, daß ich in meiner ausführlichen Behandlung der Psychologie die Schwierigkeiten berührt und auseinandergesetzt habe, die in jener Anordnung zu liegen scheinen. Dem Publicum gegenüber darf ich es thun. Aus dem, was Sie S. 113 bemerken, geht hervor, daß es vorzüglich die Phänomenologie ist, die Ihnen Anstoß erregt. Ich habe diese nicht nur schon gegen Erner, ich habe sie auch schon gegen Hegelianer selber, wie Michelet, vertheidigen müssen. Da diese eigenthümliche Wissenschaft vom Begriff des Bewußtseins erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, und bis jetzt in dieser Strenge, nur unter uns Deutschen sich entwickelt hat, so begreift sich, daß die gewöhnliche Psychologie noch immer gegen die Integration dieser jüngsten Erweiterung ihrer selbst sich sträubt. Sie lassen sich auf keine Widerlegung der Nothwendigkeit ein, den Begriff des Bewußtseins seiner Eigenthümlichkeit nach zu behandeln, sondern begnügen sich mit der Behauptung, daß die Psychologie von mir und Hegel durch heterogene, geschichtliche Erscheinungen verunstaltet werde, wie durch die Darstellung des Kampfes zwischen Herrenthum und Knechtschaft u. dgl., welche offenbar in die Philosophie der Geschichte gehörten und in ihr allein ihre genügende Erklärung fänden.

Ich glaubte, durch §. 574 hinlänglich dafür gesorgt zu haben, daß kein Zweifel mehr darüber möglich wäre, wie jede Stufe des Geistes an sich der ganze Geist sei und wie die höhere nicht nur die niedere explicite in sich schließe, sondern wie auch die niedrigere doch wieder implicite die höheren Formen in sich bergen könne. Ich glaubte daher auch keinen Mißverstand mehr möglich über den Unterschied des Begriffs des Bewußtseins von dem des Geistes, sofern in der Entwicklung des Bewußtseins der Geist das Subject derselben ist, sofern in der Entwicklung des Geistes als des theoretischen und praktischen schon das Bewußtsein als ein constanter Factor vorausgesetzt wird. Indessen sehe ich, daß alle diese Vorsicht, wenigstens bei Ihnen, mir nichts genützt hat. Sie finden, daß ich die Psychologie durch heterogene Ele-

mende verumstalte, durch geschichtliche Erscheinungen, die erst in die Philosophie der Geschichte gehörten.

Sollte denn die Psychologie nicht wirklich den Grund geschichtlicher Erscheinungen enthalten? Sollte sie nicht vorzüglich geeignet sein, uns die Geschichte im Detail ihres Pragmatismus zu erschließen?

Ich sollte doch glauben, ja. Die Geschichte erzählt uns von Träumen, von Leidenschaften, von Veränderungen des Bewußtseins, von Wahnsinn u. s. w. Der concrete Inhalt dieser Formen ist empirisch ein immer anderer, aber die Formen an sich, die psychischen Kategorien, sind dieselben. Den Begriff des Traums, der Leidenschaft, des Bewußtseins, des Wahnsinns u. s. f. hat doch nicht die Geschichte zu geben?

Ich sollte glauben, nein. Die Geschichte gibt uns besondere Facta, die Psychologie den einfachen, sich immer gleichen Begriff.

Gut. Dann wird die Psychologie auch den Begriff des Bewußtseins entwickeln müssen?

Ohne Zweifel.

In dieser Entwicklung werden unzählige Vorgänge der Geschichte, abgesehen von ihrem specifischen Inhalt, ihre innere Erklärung finden?

Allerdings.

Wenn sich nun aus dem Begriff des Bewußtseins ergibt, daß das Verhältniß nicht blos von Object und Subject, sondern auch von Subject und Subject betrachtet werden muß, darf sich die Erkenntniß dieser Pflicht entziehen?

Durchaus nicht, denn sie würde ja damit einer Willkür verfallen, welche sie gegen die Wissenschaft nicht zu rechtfertigen vermöchte.

Weiter aber. Wenn sich nun herausstellte, daß das Subject dem Subjecte sich nicht nur gleich, sondern auch ungleich verhalten kann, soll die Wissenschaft dies verschweigen?

Warum denn? Dies wäre ja gleichsam ein Selbstmord der Erkenntniß.

Oder wenn sich zeigte, daß das eine Selbstbewußtsein, nachdem es gegen ein anderes seine Selbstständigkeit aufgegeben,

sich doch ideell erhalten und aus diesem seinem Bewußtsein heraus, sich wieder zur Realität seiner Unendlichkeit erheben könne, soll die Psychologie die Beschreibung dieses Processes unterlassen?

Dazu scheint gar kein vernünftiger Grund vorhanden und es könnte solche Unterlassung offenbar nur zum Vorwurf gemacht werden.

So scheint es freilich. Wenn nun aber durch die Erkenntniß jener aus der Natur des Selbstbewußtseins resultirenden Processe viele Erscheinungen der Geschichte ihre Enträthselung fänden, sollte das nicht dazu bestimmen, jene Gesetze des Selbstbewußtseins aus der Psychologie zu eliminiren und für die Geschichte aufzusparen?

Aber mit welchem Rechte? Ist es denn nicht vortrefflich, daß so viele interessante Phänomene der Geschichte aus der einfachen Tiefe des Selbstbewußtseins heraus ihre Begründung finden? Müßte man dann nicht, wäre jene Eliminirung nothwendig, folgerecht auch schließen, daß, weil erst in der Geschichte von concreten Tugenden und Lastern, von Eigenthum, von Verbrechen, von Familien u. s. w. die Rede ist, auch gar keine besondere Wissenschaft der Moral und des Rechts zugegeben werden könne, da in diesen Wissenschaften jene Begriffe nach ihrer einfachen Allgemeinheit aufgestellt werden?

Gewiß. Sollte denn aber, so einleuchtend das Gesagte zu sein scheint, nicht die Wissenschaft der Geschichte vielleicht eine noch nähere Aufklärung geben, da doch unleugbar in der Geschichte der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft die Hauptrolle spielt?

Diese Frage beantwortet sich dadurch, daß die Philosophie der Geschichte zu ihrem Inhalt den Begriff des wirklich Geschehenen hat, in wiefern sich darin ein Zusammenhang der Vernunft entdeckt, daß aber, was die so genannten Gesetze der Geschichtswissenschaft ausmacht, in der That nur die Geographie, die Psychologie und Ethik diese Gesetze enthalten, wie dies §. 703 ausgeführt ist.

Da Sie nun aber mir vorwerfen, die Psychologie durch heterogene geschichtliche Erscheinungen „verunstaltet" zu haben, so müßten doch bei mir Facta vorkommen, und diese finde ich nicht, oder eine Beziehung auf Facta, die nicht psychologisch motivirt wäre, und auch diese finde ich nicht. Vielmehr finde ich,

daß ich S. 414 mich sehr deutlich ausgedrückt habe, die Allgemeinheit des Processes der Anerkennung des Selbstbewußtseins zu beschreiben, indem ich sage:

„Dieser Proceß geht durch alle Dependenzformen der socialen Verhältnisse nicht nur der Herrn und der Knechte, sondern auch der Frauen und Männer, der Kinder und Eltern, der sogenannten niedern Stände zu den höhern, unterjochter Völker zu den Eroberern, der Bastardstämme zu den Vollblutrassen, der Lehrlinge zu den Gesellen, der Proletarier zu den Plutokraten, der novi homines zu den anerkannten Notabilitäten. Die Bedeutung dieser im Lauf der Zeit sich immer mehr verfeinernden Kämpfe ist allerdings auch vom höchsten ethischen Interesse, ihre Begründung aber wesentlich psychologisch".

Der Hinblick auf allgemeine geschichtliche Phänomene, deren Kern ein psychologischer Vorgang, ist doch nicht ein „Verunstalten" der Psychologie durch „heterogene" Erscheinungen?

Ich kann hierbei eine Bemerkung nicht unterdrücken. Ich finde nämlich, daß aus der Geschichte unserer Psychologie sich als unzweifelhaft ergibt, welch einen glücklichen Aufschwung sie mit der Theorie des Bewußtseins seit Kant und Fichte genommen hatte und wie sehr sie seit einem Decennium wieder zurückgeht, in welchem man den Begriff des Bewußtseins wieder verlassen und sich zu der bequemen Manier der Vermögen des Gefühls, des Begehrens, des Erkennens, des Gemüths u. dgl. zurückgewandt hat. Ohne es zu merken, ist man genau da wieder angelangt, wo die Psychologie in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stand. Man erzählt sich wieder von den Thaten der Seelenvermögen. Man verliert sich in ein Spiel mit der Association der Vorstellungen. Es ist das Alles bei Irwing, bei Maaß, bei Platner u. s. w. schon da gewesen, allein man täuscht sich mit der Einbildung des Fortschrittes, der exacten Forschung, der naturwissenschaftlichen Methode, und ergötzt sich in eine breite Redseligkeit, die man für Gründlichkeit nimmt. Bei dieser Selbstzufriedenheit darf man sich nicht wundern, wenn sogar die Polemik gegen die Hegel'sche Psychologie, je unumwundener und zuversichtlicher sie geworden, um so weniger von Hegel selbst Notiz nimmt. Sie hat sich ein Phantom von ihm auch hier

zurechtgemacht, gegen welches sie nun ihre Lanze einlegt. So bemerke ich denn, daß mir in dem Kreise dieser Literatur — ich muß aber eingestehen, auch bei den Hegelianern selber — es aufgefallen ist, in welchem Grade man die trefflichen, geistvollen Erläuterungen Hegel's zu seiner Lehre von der Seele und vom Bewußtsein in dem dritten Bande seiner Encyklopädie, den Dr. Bodmann 1845 herausgegeben, ignorirt hat. Und auch Sie, mein Herr, würden vielleicht über die Phänomenologie anders urtheilen, wenn Sie eine Rücksicht darauf hätten nehmen wollen.

Auch wegen der Bestimmung des Gefühls tadeln Sie mich, daß ich nicht von ihm als Indifferenz ausgehe, die sich in den Unterschied des theoretischen und praktischen zerlegt. Fühlen ist der Zustand der Unmittelbarkeit. Im Begriff des Geistes als Seele, als Bewußtsein, als Geist, der als sein eigener Inhalt sich selbst seine Form gibt, kommt dies Moment des einfachen Seins vor. Aber wegen dieser Einfachheit ist von ihm wenig zu sagen. Es kommt auf die nähere Bestimmung an, die sofort in jene Unterschiede führt. Innerhalb der Seele gestaltet sich das Fühlen als Empfindung; innerhalb des Bewußtseins als Gewißheit, die zunächst sinnliche ist; innerhalb des Geistes als unmittelbare Existenz der theoretischen oder praktischen Freiheit. Alle diese Formen sind von mir beschrieben und doch finden Sie, daß das Gefühl bei mir „wenig zur Anerkennung komme".

Noch ein größeres Unrecht aber thun Sie mir an, wenn Sie S. 112 in Ansehung des subjectiven Geistes behaupten: „es ist falsch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, denn die Natur ist etwas sehr Objectives, ja das Allerobjectivste". Gewiß habe ich keine Veranlassung gegeben, mich zu bekennen, daß die Natur etwas Objectives sei, da ich sogar die Objectivität von Raum und Zeit gegen Sie verfechte. Ob die Natur das Allerobjectivste sei, will ich hier nicht untersuchen. Bei solchen Begriffen kommt es auf die nähere Beziehung an, über ihren Comparativ und Superlativ zu entscheiden. Man muß dem Objectiven gegenüber das Subjective haben, gegen welches gehalten es objectiver erscheint. Für mich, so im Allgemeinen zu reden, ist nicht die Natur, sondern der Wille das Allerobjectivste. Wenn Sie aber kurzweg urtheilen, es sei falsch,

den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, so muß ich mich in der That hierüber als über eine recht barbarische Behandlungsweise beschweren. Es wäre nämlich doch immer noch richtiger gewesen, wenn Sie gesagt hätten, daß ich die Individualität durch die Subjectivität erkläre. Zum Begriff des subjectiven Geistes gehört ganz unzweifelhaft auch das Moment der natürlichen Individualität. Sie macht seine Unmittelbarkeit aus. Aber diese Natürlichkeit hat als geistige das Selbstbewußtsein, die Subjectivität, zu ihrem Grunde, wie ich ausdrücklich nachweise. Sie citiren §. 565, worin ich allerdings gesagt habe, daß der subjective Geist der natürlich individuelle sei, der in seiner Thätigkeit bei sich, in seinem Begriffe, bleibt. In diesem Paragraphen gebe ich summarisch die Eintheilung des Begriffs des Geistes an. In dieser Eintheilung hebe ich die Natürlichkeit des einzelnen Geistes hervor, weil sie die Bedingung ist, auf welcher die Individualität beruht, denn individuell ist Alles, was uns zum ausschließenden Individuum macht, also das Geschlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. s. w. Ich sage hier aber noch natürlich individuell, um dem Mißverstand vorzubeugen, als ob die Individualität nicht auch als geistige, als freie Eigenthümlichkeit, als Originalität, möglich wäre. Ich hatte mit diesem Ausdruck die Absicht, den Gegensatz vorzubereiten, der in der Objectivität des Geistes von mir so bezeichnet wird, daß er sich in ihr seine Freiheit zum allgemeinen Gegenstand mache als eine zweite, höhere Natur, als das reelle Abbild seines Willens. Daß ich aber nicht so plump bin, Subjectivität durch Individualität zu „erklären", wie Sie mich bezüchtigen, das hätte ein auch nur flüchtiger Blick auf die Ausführung zeigen müssen, die ich dem Begriff des subjectiven Geistes gebe, denn hier unterscheide ich deutlich genug:

1, die Individualität;

2, die Subjectivität;

3, die Persönlichkeit desselben und hoffte, durch diese Bezeichnungen auch hier eine wohlthätige Fortbildung der Philosophie insofern anzubahnen, als der neuerdings so viel ventilirte Begriff der Persönlichkeit hierdurch sofort genau und faßlich als die Einheit der Realität des Individuums und der Idealität des

Bewußtseins bestimmt wird und hieraus der Zusammenhang der Persönlichkeit als eines psychologischen Begriffs mit der Person als einem ethischen Begriff erhellen muß. In dieser ganzen Entwicklung macht der Begriff des Ichs die Mitte aus. Der einzelne Geist setzt sich selbst als Subject für sich. Dadurch hört er auf, nur Individuum, nur Seele zu sein. Die Individualität ist die Naturseite des einzelnen Geistes, wie die Persönlichkeit die Seite, nach welcher hin er schon seine Freiheit, wenn auch vorerst als formale, zum Inhalt gewinnt. Ihr Wissen und Wollen ist ein an sich schon allgemeines, das aber erst in der folgenden Sphäre durch die ethische Nothwendigkeit zur wahrhaften Freiheit sich erhebt. Weil also erst die Subjectivität, erst das Selbstbewußtsein es ist, wodurch der einzelne Geist aus dem Zauberkreise der Natur heraustritt, so kann sehr wohl diese ganze Wissenschaft den Namen der Lehre vom subjectiven Geist behalten. Und weil die Einzelheit unmittelbar als natürliche gesetzt wird, weil alles Individuelle in ihr durch die Vermittelung der Natur sich bedingt, weil der Proceß der Bildung des Geistes die Aufhebung seiner Natürlichkeit fordert, diese aber eben deshalb überall, bis in die höchsten Regionen, bis in die religiöse Sphäre hinein, als Voraussetzung und Mittel vorkommt, so kann die allgemeine Eintheilung sehr wohl von dem natürlich Individuellen zuerst sprechen. Was können Sie nun wohl anführen, sich zu entschuldigen, mich zu beschuldigen, Subjectivität durch Individualität zu „erklären"? Sie konnten dies um so weniger, als der Zusatz, daß der subjective Geist der natürlich individuelle sei, der in seiner Thätigkeit, in seinem Begriffe, bei sich bleibe, zugleich auf das Bewußtsein und auf den Willen hindeutet.

Naturlehre, wie Sie hinterher sagen, ist die Psychologie nur in der Lehre von der Individualität als dem natürlichen, durch die Natur gesetzten Geiste. Der Begriff der Subjectivität und Persönlichkeit kann nicht mehr eine Naturlehre heißen. Daß der Ausdruck Anthropologie einmal für die psychische Sphäre im engeren Sinn üblich geworden ist und wörtlich genommen einen viel weitern Umfang anspricht, das ist eine jener etymologischen Idiosynkrasieen, denen wir auf dem Felde der Terminologie so oft begegnen. Die Somatologie des Menschen aber halte ich für

ein zwischen der Wissenschaft der Natur und des Geistes neutrales Gebiet in sofern, als es ganz unmöglich ist, nicht in der Zoologie sie schon im Wesentlichen zu erschöpfen. Gern aber gebe ich zu, daß der Begriff des Geistes auch erst die Naturgestalt desselben erklärt, daß diese Naturgestalt, obwohl sie nach einer Seite hin den Schluß der organischen Entwicklung ausmacht, als Organon des Geistes auch ihre eigenthümliche Darstellung innerhalb der Philosophie des Geistes fordern kann, und gern gestehe ich, daß ich mit §. 575 dies bezweckt habe. Platon und Aristoteles haben im letzten Grunde gewiß Recht, wenn sie lehren, daß die Seele die Priorität vor dem Körper habe und daß jene aus sich diesen sich erst nach ihrer Eigenthümlichkeit als deren reale Erscheinung zubilde. Was Platon hierin mythisch durch den Abfall der prüexistirenden Seele in die Sinnlichkeit und was Aristoteles theologisch dadurch ausdrückte, daß der Geist θυραθεν in seine somatische Hülle trete, das drücken wir dadurch aus, daß wir Gott als Schöpfer der Natur setzen. So ist er, der Geist, ihr reales Prius. Die Natur wird nur das Moment der Vermittelung der Erscheinung.

Je öfter ich Ihre Worte über diese Materie durchlese, um so mehr komme ich auf den Gedanken, daß Sie unter Individualität am Ende nur die empirische Idiosynkrasie verstehen, denn Sie stoßen sich daran, daß Raçe, Alter, Geschlecht, Temperament, zur natürlichen Individualisirung gezählt werden, da dies doch „allgemeine Unterschiede", „Besonderungen der allgemeinen menschlichen Natur" seien. Da weiß ich denn freilich kaum, wie ich es anfangen soll, mich klar zu machen. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, daß die Wissenschaft die Individualität doch nur als allgemeinen Begriff behandeln kann, daß sie nur mit den allgemeinen Factoren desselben sich beschäftigen darf und daß die bestimmte Individualität als ein empirisches Monogramm der historischen Wissenschaft oder der Kunst anheimfällt.

So eben, indem ich in meinem Buch blättere, um Stoff zur Anklage gegen mich zu finden, der Ihre Ausstellungen mir rechtfertigte, fällt mein Blick auf die Paragraphen von 576 — 79. Ich lese dieselben durch und scheide ganz beruhigt von ihnen, denn, nachdem ich sie wiederholt geprüft, weiß ich nicht nur nicht, wo

ich es anstellen sollte, das Hiehergehörige anders und besser, bestimmter, deutlicher, einfacher, unmißverständlicher auszudrücken, sondern ich bezweifle auch, daß ein Anderer, z. B. Sie selber es vermöchten und will es auf den Wettversuch ankommen lassen.

Für die Ethik gestehen Sie mir zunächst zu, daß meine Darstellung, der Hegel'schen gegenüber, durch eine eingehendere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs gewonnen habe. Dann folgt der gegen Hegel'sche Ethik herkömmliche Tadel, daß auch ich mich nicht über die Einseitigkeit erhoben hätte, die Sittlichkeit im Staat culminiren zu lassen. Bevor ich hierauf eingehe, muß ich mich nun billig verwundern, daß Sie ganz stillschweigen zu der Reform, die ich gerade hier unternommen habe, indem ich 1, die Idee des Guten, die Hegel irrthümlich in der Logik abgehandelt, hier als den Begriff des schlechthin allgemeinen Willens an die Spitze stelle; 2, die Moralität, die Hegel zwischen das abstracte Recht und die Sittlichkeit in die Mitte stellt, zwar auch in die Mitte stelle, aber so, daß sie den einzelnen Willen zum Inhalt hat, wie er sich aus seinem allgemeinen Begriff heraus selbst bestimmt; 3, die Sittlichkeit als das Reich der objectiven Organismen des Willens, die, nach meiner Meinung, dadurch unter den Rechtsbegriff fallen, daß in ihnen der Wille als einzelner nicht blos, was auch in der Moralität statt findet, für sich der allgemeine ist, sondern auch für Andere sich als den allgemeinen zum Object macht. Hegel hat das, was er abstractes Recht nennt, von der Sittlichkeit gesondert. Er hat auch Recht, das Recht, wie es nur erst formal ist, von den höhern und reichern Entwicklungen des Willens abzuscheiden. Er hat Recht, wenn er behauptet, daß der Inhalt dieses Rechts auch das Unrecht sein kann und daß der Wille seine Allgemeinheit hier erst als Gemeinsamkeit festsetze. Dies Alles aber scheint mir nicht auszureichen, das formale Recht von dem Gebiet auszuschließen, auf welchem der Wille sich eine gegenständliche, auf Geltung für den Willen Anspruch machende Form gibt. Ich betrachte das formale Recht daher zwar auch nur als die elementare Stufe dieser höhern Reihe, aber doch als eine Stufe derselben. Es liegt

nicht in der Nothwendigkeit des formalen Rechts, daß es nicht das Gute zu seinem Inhalt haben könnte; nicht in seiner Nothwendigkeit, daß die Rechtssubjecte sich nicht auch moralisch verhalten könnten. So wenig, daß vielmehr, vom höchsten Gesichtspunct aus, dem allein in der Wissenschaft absolute Berechtigung zukommt, das Gute allein der Inhalt auch des formalen Rechts sein sollte und daß die Rechtssubjecte sich ebenfalls in der Beobachtung des Rechts nur moralisch verhalten sollten. Können doch auch die dem Begriff nach objectiven ethischen Organismen, Familie, Gesellschaft, Staat, empirisch der Unsittlichkeit verfallen.

Ich habe daher den Kreis der objectiven Gestalten, den auch ich als den der Sittlichkeit bezeichne, aus der Natur des Willens heraus anders, als Hegel, abgeleitet, indem ich den Willen hier als den singulären, particulären und universellen unterscheide und in diesen Zusammenhang dasjenige eingliedere, was man das private, das öffentliche und das Völkerrecht zu nennen pflegt. Bei dem öffentlichen Recht habe ich die Eintheilung Hegel's beibehalten, nämlich den Unterschied des Rechts der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats. Ich habe mir aber angelegen sein lassen, zu zeigen, wie diese Formen sich für sich allein gestalten und wie sie in einander übergehen. Ich habe §. 739 bemerklich gemacht, wie die Natur, die Cultur und die Freiheit darin den Naturstaat, den Culturstaat und den politischen Centralstaat erzeugen und wie man diese Formen, je nachdem man sie nach dieser oder jener Seite hin wendet, mit verschiedenen Namen bezeichnen kann, als Gefühlsstaat, Verstandes- und Vernunftstaat, als patriarchalischen, als ständischen und constitutionellen u. s. w. Für mein größtes Verdienst halte ich hierbei, den großen Mangel getilgt zu haben, welcher der Fassung Hegel's dadurch anhaftet, daß er in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft den Begriff der Gemeinde verfehlt, ja vergessen hat. Hegel kommt nur bis zur Polizei und Corporation. Mit dem Begriff der Gemeinde, wie er sich naturgemäß ergibt, erhält der Socialstaat, wie man diese ganze Sphäre auch nennen kann, erst den organischen Abschluß und den ungezwungenen Uebergang in den Begriff des Centralstaates. Die glücklichen Folgen, die sich für die Wissenschaft und die Praxis

hieraus ergeben, sind so groß, daß ich eitel genug wäre, mir ordentlich auf diese Reform Hegel's etwas zu Gute zu thun und daß ich mich wundere, wie Ihrem Kritikerauge diese Verbesserung so gar nicht aufgefallen zu sein scheint. Um so mehr habe ich mich darüber gewundert, als Sie selber in Ihrer Ethik, Th. II., S. 151 ff. die Gemeinde als Schluß der bürgerlichen Gesellschaft vor dem „souverainen" Staat hingestellt haben, sonderbarer Weise aber den Uebergang zu ihr aus dem Hypothekenvertrag machen, die Gemeinde wieder S. 152 dem Begriff der Corporation unterordnen und die Entwicklung derselben wiederum mit dem Begriff der Amtscorporation schließen. Aber Sie waren doch auf dem rechten Wege und hätten sich freuen müssen, mich hier mit Ihnen auf einer gemeinsamen Abweichung von Hegel zu betreffen.

So lakonisch ich alle Paragraphen gehalten habe, welche die Ethik darstellen, so darf ich doch versichern, daß diese Kürze das Resultat langer und vielseitiger Studien, namentlich historisch comparativer Art ist und daß mich die Vergleichung später erschienener Arbeiten von Oppenheim, von Chalybäus, von Fichte, in der Gewißheit bestärkt hat, hier einen Schritt vorwärts gethan zu haben. Diesen Fortschritt setze ich auch vorzüglich darin, daß ich die Idee des Guten zu einer einfacheren und präciseren Gestalt erhoben zu haben glaube, als diese Lehre bisher gehabt hat, denn ohne Klarheit in den fundamentalen Bestimmungen und ohne die fortwirkende Gegenwart derselben in der concreten Ausführung verlieren selbst gute Detailverbesserungen ihren Werth.

Ich komme nun zu dem Vorwurf zurück, daß auch bei mir die Sittlichkeit in dem Begriff des Staates culminire. Ich will hier noch nicht erörtern, ob das Factum richtig ist. Ich will es mir vorerst gefallen lassen. Ich glaube aber mit Ihnen mich doch darin einverstanden, daß die philosophische Wissenschaft es mit der Idee des Staates zu thun hat, nicht mit diesem oder jenem empirischen Staat. Sodann glaube ich doch Ihre Zustimmung auch darin voraussetzen zu dürfen, daß Sie den Staat für einen ethischen Organismus halten, der, seinem Begriff nach, nicht das Unsittliche zu seinem Inhalt haben soll. Wenn nun nicht das Unsittliche, so doch wohl — nun was denn? Ich denke

wirklich, das Gegentheil, also das Sittliche. Wenn aber das Sittliche, warum soll er dann nicht das wahrhaft Sittliche zu seinem Inhalt haben? Wenn empirische Staaten die Idee des Staats corrumpiren, wenn sie dieselbe zu den Carricaturen des Polizeistaates, des industriellen Sclavenstaates, der bureaukratischen Despotie, der fanatischen Klerokratie u. s. w. u. s. w. degradiren, so befinden sich solche Erscheinungen im Widerspruch mit dem Begriff der Idee des Staats; was ihre Geschichte durch den unfehlbaren Untergang solcher Zustände, allem künstlichen Conserviren zum Trotz, darzuthun pflegt. Wenn aber der Staat die Sittlichkeit seiner Bürger sich zur Aufgabe machen muß — und das thun sogar, ihrer Versicherung nach, die despotischen und utilistischen Staaten —, so ist nicht abzusehen, weshalb diese Sittlichkeit nicht ächte Sittlichkeit, weshalb sie eine schlechtere Art sein soll, als eine gewisse andere Sittlichkeit, die Sie im Auge haben und wovon ich weiter unten sprechen muß. Ich meinestheils fordere also von den empirischen Staaten im Namen der Idee des Staats, im Namen des höchsten Gutes, daß sie allen Ernstes darauf sinnen und denken sollen, wirkliche, ächte Sittlichkeit zu realisiren. Ich sehe kein Unglück darin, wenn die Sittlichkeit, wie Sie sich ausdrücken, im Staat „culminirte". Im Gegentheil schiene mir das vortrefflich zu sein und ich hoffe, daß die Menschheit immer mehr einer Zeit entgegen geht, wo das Bewußtsein allgemeiner und lebhafter wird, daß im Staat nur dasjenige berechtigt ist, was den Majestätsbrief der Sittlichkeit, der „culminirenden" Sittlichkeit aufzuweisen vermag.

Sie erlauben, daß ich Ihnen aus Ihrer eigenen Ethik wenigstens Eine Stelle anführen darf, worin Sie Thl. II., S. 189 den Gehalt der staatsrechtlichen Idee folgendermaßen schildern:

„Was das Staatsrecht construirt, ist die Organisirung der Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit. Das Recht ist aber die Verwirklichung des Sittlichen zum objectiven Gelten. Füllt daher die Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit in das Staatsrecht, so werden es auch die entsprechenden Beziehungen der übrigen sittlichen Sphären sein, die sich in ihm verwirklichen. Wenn das bürgerliche Recht wohl alle sittliche Potenzen, somit auch Kunst, Wissenschaft, Religion in sich reflectirt, aber nur insofern sie zu äu-

sirlichen Productionen und dadurch Subsistenzmitteln des Einzelnen werden; so reflectirt sie der Staat im engeren Sinne, wie er Object des Staatsrechts ist, nach ihren objectiv allgemeinen Beziehungen und Rechten, deren Regelung in die Gesetzgebung, deren Beschützung in die Verwaltung des Staates fällt. Dieser ist somit erst, wie er nun betrachtet wird, das objective, aber darin allgemeine Centrum, in dessen Angeln sich die ganze Welt der Sittlichkeit bewegt, das irritable Herz des göttlichen Geistes".

Wie nun, mein Herr, lassen Sie hier nicht die Sittlichkeit im Staat „culminiren"? Wenn die „ganze Welt" der Sittlichkeit in seinen Angeln sich bewegt, wenn er das „Herz", das „irritable" Herz des „göttlichen" Geistes sein soll, so weiß ich in der That nicht, was Sie gegen mich erzürnt, der ich §. 780 in schlichten Worten sage: „Der Begriff des particulären Rechts vollendet sich im Begriff des Staats, in dessen Verfassung der Wille sich über die Natürlichkeit des Familienzusammenhanges eben so wohl, als über die bloße Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Gesellschaft zum Wollen der Freiheit als solcher erhebt".

Vorhin habe ich das Factum vorläufig zugegeben, daß bei mir die Sittlichkeit im Staat „culminire". Ist es denn aber auch richtig? Erkenne ich, ganz abgesehen von der Religion, über den Staat hinaus nicht noch, innerhalb der Objectivität des Geistes, eine Sphäre an, welche in der Entwicklung des Staats diejenigen Correctiven hervorbringt, die sich dadurch als nothwendig ergeben, daß der Staat, was Sie mir auch in Erinnerung bringen, nach meiner eigenen Lehre, eines nationalen Ausgangspunctes nicht entbehren kann? Lehre ich nicht, daß über dem particulären Recht das Recht der Menschheit, das universelle Recht steht? Lehre ich nicht, daß dies schlechthin allgemeine Recht es ist, welches im Rechte der Staaten die eigentlich belebende, treibende, sie zur Humanität fortgestaltende Seele ausmacht? Lehre ich also nicht, daß die Sittlichkeit, wenn denn einmal so gesprochen werden soll, nicht in dem einzelnen Staat, der immer ein beschränkter Organismus ist, sondern in der Menschheit culminirt? Habe ich nicht, dies in concreto nachzuweisen, einen Abriß der Weltgeschichte gegeben?

Doch S. 114 geben Sie einen besondern Grund an, weshalb der Inhalt des Sittlichen, sofern es in den Staat fällt, nur ein beschränkter sein könne. Sie behaupten nämlich, daß der Staat die „Verwirklichung des Sittlichen nur insoweit ist, als es schlechthin geboten und von Außen nöthigen Falls erzwungen werden kann". Ich stimme insofern in diese Definition ein, als ich selber §. 781 sage, daß der Staat durch seine Verfassung die Freiheit zu objectivem Dasein und das System der Sittlichkeit zur Macht unbedingter Geltung zu erheben suche. Aber soll der Staat dies nur durch Gebieten, nur durch äußern Zwang? Wenn Sie so denken, dann, mein Herr, denken Sie nur an den abstracten Rechtsstaat, an den Polizeistaat. Ich denke, daß der Staat außer Gebot und Zwang noch ein anderes Mittel hat, die Realisirung des Sittlichen zu fördern. Ich glaube nämlich, daß Bildung, daß Aufklärung, daß gute Volkssitte für die Verwirklichung des Sittlichen positiv viel mehr thun, als alle negative Veranstaltungen. Wir sehen daher ja auch, daß Staaten, welche nicht wahre Sittlichkeit, nur den Schein derselben wollen, Bildung und Aufklärung unterdrücken und sie auf ein zum Hausgebrauch unentbehrliches Minimum herabsetzen, dagegen in Polizeimaaßregeln einen unendlichen Luxus entfalten. Dem sittlichen Staat ist nicht damit ein Genüge geschehen, wenn die Räder seines Mechanismus sich ohne leibliche Hemmung bewegen, wenn seine Gebote äußerlich befolgt werden, wenn er die Macht zum Zwang besitzt und den, ob auch innerlich empörten, Gehorsam erzwingen kann. Er wünscht vielmehr, daß seine Bürger freiwillig seine Gesetze befolgen möchten, was natürlich nur möglich, wenn sie eine gewisse Einsicht in die Nothwendigkeit derselben zu haben vermögen. Und selbst den schlechten Regierungen ist diese Freiwilligkeit angenehm. Sie gerade lieben es, die „gute Gesinnung" ihrer Unterthanen zu preisen. Gesinnung aber ist das Innere.

Sie fahren fort: „Es muß daher ein universelles Gebiet der Sittlichkeit geben, in welchem diese zugleich in ihrer subjectiven Innerlichkeit sich verwirklicht und doch eine objective Realität erlangt. Daß dieses Gebiet vornämlich die Kirche sei, habe ich in meinem System der speculativen Ethik zu zeigen gesucht".

Also die Kirche! Da Sie selber Geistlicher sind, so finde ich das bei Ihnen natürlich. Es ist mir zwar über die Maaßen wunderlich vorgekommen, im System einer speculativen Ethik von Katechese und Kirchenzucht, von Kirchenrath und innerer Mission, von Kirchenrepräsentation und Generalsynoden zu lesen. Aber bei Ihnen, mein Herr, als einem Pfarrer, entschuldigte ich das, denn Sie sind in allen diesen Dingen so zu Hause, daß Ihnen dieselben in einem andern Lichte, als uns Laien, erscheinen können. Wenn nun aber Philosophen, wie Chalybäus, auch so verfahren, wenn sie, wie dieser wackere Mann in seiner philosophischen Ethik, unter dem Titel religiöser Sittlichkeit, ein ganzes mit obligater Dogmatik gewürztes Kirchenrecht vortragen, wenn sie dabei oft nur die nächsten Bedürfnisse der protestantischen Kirche im Auge haben, ach, so wird einem recht trist, recht philosophisch dünne zu Muth! Und diese unselige Confusion der Philosophie mit der Theologie greift jetzt immer weiter und die Philosophen forciren sich, eher gläubig, als, was doch ihres Amts ist, vernünftig zu sein.

Gewiß ist nichts Verkehrteres, Verunsittlichendes zu erfinden, als die Abgötterei, die man dermalen mit der Staatsgewalt treibt. Die Despoten wie die Communisten begegnen sich jetzt in dieser Vergötterung. Aber diese Vergötterung nach welcher der Despot nichts duldet, als was er befohlen, und nach welcher der Communist nichts leistet, weil der Staat es ihm zu leisten verpflichtet sein soll, diese Vergötterung ist unstreitig etwas ganz Anderes, als der Begriff des Staates, der in ihm die vollkommenste sittliche Ordnung des menschlichen Willens erkennt.

Diese Erklärung schiebe ich hier ein, um kürzer sein zu können. Ich halte nämlich das ethische Gebiet für dasjenige, auf welchem der Wille des Menschen sich selbst nach seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu bestimmen hat; das religiöse Gebiet dagegen für dasjenige, auf welchem der Mensch durch Gott bestimmt wird. Auf dem ethischen Gebiet findet daher ein wirkliches Handeln statt; auf dem religiösen Gebiet ist Gott der im Menschen wesentlich Mithandelnde. Das ethische Handeln ist daher das Geschichtezeugende; das religiöse geht zugleich über das Werden und Thun der Geschichte hinaus. Das ethische

handeln verklärt sich in das religiöse; das religiöse setzt sich das ethische als eine sich von selbst verstehende Forderung voraus. Wir unterscheiden daher beide Gebiete auch in der Benennung, indem wir das ethische im Deutschen die Sittlichkeit, das religiöse die Heiligkeit nennen. Sittlich sollen wir durch uns selbst sein; heilig ist nur Gott und wir können nur durch ihn geheiligt werden. Sittlich können und sollen wir uns bessern, unsere Vergehen bereuen, unsere Fehler ablegen, neue Tugenden erwerben u. s. w. Religiös sollen und können wir nur durch den heiligen Geist Gottes zur Einheit mit ihm wiedergeboren werden.

Da Sie, mein Herr, ein Theologe und sogar ein Pfarrer sind, so ist es überflüssig, Ihnen alle die Stellen des alten und neuen Testamentes in die Erinnerung zurück zu rufen, in welchen die vorstehenden Behauptungen ihre ausdrücklichste Bestätigung finden. Keineswegs will die Schrift das ethische Element degradiren, aber sie will die Superiorität des göttlichen über ihm zur Anerkennung bringen. „Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, der ist ihm angenehm". „Niemand aber ist gut, denn der einige Gott". Oder in anderer Form: Christus läßt zwar sein Leben von ihm selber — das ist die ethische Seite — aber nicht nach seinem Willen, sondern nach dem Willen seines Vaters, der ihm gegeben hat, zu haben das Leben in ihm selber — das ist die religiöse Seite.

Verhält es sich nun so, dann kann allerdings der Uebergang des ethischen Elementes in das religiöse in der Ethik betrachtet werden. Mit der Kirche aber hat die Philosophie hier nichts zu thun. Nicht als hätte die Philosophie es abzulehnen, auch den Begriff der Kirche in ihre Untersuchung zu ziehen, denn die Philosophie hat a priori nichts von sich auszuschließen; aber sie hat sich nur mit der Idee der Kirche als der sozialen Erscheinung der Religion zu beschäftigen. Das Detail hat sie der Theologie und dem kanonischen Recht zu überlassen. Das Recht einer Kirche ist etwas Positives. Das der Katholiken, das der Reformirten, Lutheraner, Herrnhuter, Juden, u. s. w. ist ein immer anderes. Das Kirchenrecht z. B., was Sie in Ihrer Ethik reduciren, ist nicht nur ein protestantisches, sondern steht auf ein Haar sogar dem Würtembergischen höchst ähnlich. Der Staat

kann sich diesen positiven Verschiedenheiten gegenüber nur rationell so benehmen, wie ich §. 738 gesagt habe. Er kann die Kirchen nur als religiöse Gemeinschaften nehmen, die er als Associationen duldet oder als Corporationen anerkennt und die er nicht in ihrem dogmatischen Innern, wohl aber in ihrer ethischen Haltung, so weit sie in die Erscheinung tritt, zu überwachen die Pflicht und das Recht hat. Er prätendirt, zu wissen, was sittlich, was unsittlich ist.

Ueber der Kirche vergessen wir jetzt so oft die Religion. Aber selbst wenn ich als Glied der Kirche mich betrachte, so ist das Centrum ihrer Thätigkeit ein ganz anderes, als ein nur ethisches. Die Religion und, wie Sie sich ausdrücken, ihre „praktische Organisation", die Kirche, haben es mit der Vergebung der Sünde zu thun. Das sittliche Leben ist ein großer, unaufhörlicher Kampf. Die Gemeinschaft mit Gott selber kann uns zu ihm stärken, kann uns für ihn begeistern, kann uns ethische Wunder vollbringen lassen. Aber in der Religion werfen wir die Geschichte, von der wir selbst ein Moment ausmachen, als eine Last von uns; wir befreien uns von ihrer Unruhe; wir stürzen aus dem engen Wogendrang ihrer Bäche und Ströme in das uferlose Meer der Ewigkeit; wir vergessen, versunken in das Anschauen Gottes, die Nöthe unserer kleinen Biographie; wir fühlen uns aufgenommen in seine Seligkeit, kraft welcher wir dann alle Misère unserer empirischen Alltäglichkeit, alle Widersprüche unseres Treibens glorreich überwinden. Der Staat als der Hüter der objectiven Sittlichkeit vergibt keine Sünde. Er verfolgt sie. Die Kirche aber erquickt den Menschen auch mit diesem absoluten Trost. Blicken Sie dort auf das Schaffot hin. Da umarmt der Priester den „armen" Sünder als seinen Freund, seinen Bruder und verheißt ihm, dem Bußfertigen, die Gnade Gottes. Das ist die Kirche. Der Henker aber schwingt prüfend das Beil in der Hand, um das Haupt des „Bruders" im Namen der Gerechtigkeit vom Rumpf zu trennen. Das ist der Staat. Nun kann der Staat selber christlich werden und seine Institution im Liebessinn des Evangeliums entwickeln. Kirchlich aber soll er so wenig werden, als die Kirche zum Staat.

Aber weil es so ist, weil der Staat den Willen, wie er sich thatsächlich kund gibt, zum Object machen muß, so halte ich eine

religiöse oder kirchliche Ethik, die noch etwas Anderes, als die Wiedergeburt des Menschen in und durch Gott bezweckt, die Sittengerichte festsetzt, die eine Inquisition der Gesinnung begründet, für einen Irrthum, welcher dem Staat nicht weniger, als der Religion und Kirche gefährlich ist. Ich enthalte mich weitergehender Betrachtungen, da ich in der zweiten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften über alle diese Puncte mich ausführlich verbreitet habe. Das Gute, Moralische, Rechte, Sittliche ist innerhalb der kirchlichen Region an sich ganz dasselbe, was es in der staatlichen ist. Es wäre entsetzlich, wenn es anders wäre. Die Geschichte zeigt uns die Greuel, die aus einer doppelten Sittlichkeit, aus einer niedern und höhern, einer weltlichen und geistlichen, entstehen. Das ethische Element, dem Wesen nach nothwendig Eines und dasselbe, verändert sich in der religiösen Sphäre nicht an sich, sondern steigert sich durch die Beziehung auf den persönlichen Gott, eine Beziehung, die für den Staat nur da eintritt, wo er in seiner Vergewisserung dessen, was als Wahrheit und Lüge natura sua und dem positiven Recht nach als gut oder böse bestimmt ist, zum Ende übergeht.

Sie nehmen auch Anstoß daran, daß ich für den Begriff der Weltgeschichte den des Staates zum Ausgangspunct mache und wundern sich, daß ich doch in der Entwicklung fortwährend auch das religiöse Leben berücksichtige. Ich habe diesen Punct in der Kritik der Hegel'schen Philosophie der Geschichte (in meinen Erläuterungen des Hegel'schen Systems, 1840, S. 173 ff.) und auch an andern Orten schon öfter besprochen. In Erinnerung daran habe ich in meinem System §. 704 geschrieben. Es ist zwar höchst langweilig, sich selber zu citiren. Da ich aber doch diese Zeilen schreibe, nicht blos von Ihnen gelesen zu werden, vielmehr, obwohl der Ausgleichung mit Ihnen zunächst bestimmt, auch das Publicum im Auge haben muß, so will ich meine Trägheit und Antipathie überwinden und den angezogenen Paragraphen hiehersetzen.

„Unter dem Titel einer Philosophie der Geschichte sehen wir die mannigfaltigsten Darstellungen der Geschichte sich hervorwagen. Die Kritik derselben gehört nicht hieher; die Grundsätze einer solchen sind in der so eben gemachten Beziehung auf die

gesammte bisherige Entwicklung der Wissenschaft angegeben. Hier soll nur der eine Punct bemerklich gemacht werden, daß der organische Ausgang für den Begriff der Geschichte der Begriff des Staates ist. Es ist zwar ganz richtig, daß der Geist als der künstlerische, religiöse und wissenschaftliche auch noch eine Geschichte hat; allein auf diesen Gebieten geht er über das Wollen zugleich hinaus. Der Wille als thatenzeugender, als in objectiven Handlungen sich darstellender, gehört dem Staate an. Der Staat ist die ethische Form, in welcher sich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organisirt. Kunst, Religion und Wissenschaft stehen als die Region der absoluten Entzweiung und Versöhnung des Geistes über der Objectivität des handelnden; aber von Seiten des Selbstbewußtseins der Vernunft und ihrer Freiheit steht der Staat als die Form des Willens da, welche Kunst, Religion und Wissenschaft als besondere Momente sich integrirt, so daß er verschiedene Kunststyle und Schulen, verschiedene Confessionen, verschiedene Systeme der Philosophie in sich ertragen und mit sich als dem geltenden System der Sittlichkeit identisch setzen kann. — Entwickelt sich also der Begriff der Geschichte an dem des Staates, so folgt doch daraus nicht, daß nicht die Hauptmomente derselben mit denen der Kunst, Religion und Wissenschaft zusammenfallen müßten. Im Gegentheil wirken in der Tiefe des Geistes alle Mächte desselben zusammen, so daß im Wesentlichen dieselbe Eintheilung durch die ganze Geschichte hindurchgehen muß".

Diese Eintheilung gebe ich nun §. 795 mit Rücksicht auf die Religion im Allgemeinen an, führe sie aber auch S. 516 — 56 im Besondern aus, da mir so viel daran lag, hier die Hegel'sche Eintheilung zu reformiren, die mit dem Monotheismus nicht zurecht gekommen ist; ein Punct von der äußersten Wichtigkeit, den Sie aber mit Stillschweigen übergehen. Für die Kunst habe ich §. 837 bei den verschiedenen Idealformen; für die Religion §. 862 ff. in einer Andeutung über das System der Religionen den historischen Zusammenhang und die Coincidenz mit der politischen Eintheilung der Weltgeschichte angegeben. Für die Geschichte der Wissenschaft habe ich die nämliche Ueberzeugung gewonnen und leugne nicht, daß ich auf die concrete Durchführung

desselben, falls sie mir noch vergönnt sein sollte, große Hoffnungen baue.

Hegel hat sehr schön gesagt, daß die Weltgeschichte der Fortschritt der Menschheit im Bewußtsein der Freiheit sei. Und das hat er nicht blos so in abstracto gesagt, sondern das hat er auch in einer vortrefflichen, nun so oft schon, ohne ihm Dank zu wissen, copirten und geplünderten Darstellung der Geschichte gezeigt. Ich verhehle nicht, daß es mir, seiner Größe gegenüber, die in geistvoller Durchdringung der politischen, der ästhetischen, religiösen und philosophischen Geschichte so vorzüglich sich hervorgethan hat, recht kahl vorkommt, wenn Sie S. 115 etwas Tieferes zu dociren meinen, indem Sie sagen: „Wir müssen den Zweck und das bewegende Princip der allgemeinen Geschichte nicht so enge fassen, wie Hegel und seine Schule dies thut, sondern sie überhaupt in die Verwirklichung des sittlichen Gemeindelebens setzen, welches nicht allein ein staatliches, sondern auch ein individuell sittliches und ein absolutes d. h. zugleich individuell sittliches und allgemeines oder kirchliches ist, und namentlich hat die allgemeine Geschichte den Zweck, dem sie sich Schritt für Schritt nähert, nicht allein die sittlichen Lebensgemeinschaften für sich vollkommen der Idee gemäß zu gestalten, sondern auch sie in ein vernunftgemäßes Verhältniß zu einander zu setzen, und hiedurch schließlich einen sittlichen Erdorganismus hervorzubringen".

Glauben Sie wirklich, daß Sie Hegel mit diesen Allgemeinheiten etwas Neues gesagt hätten?

Sie werden mir einräumen, daß Sie in Ihrer Kritik mit Anerkennung derjenigen Veränderungen und Erweiterungen, die ich, wie ich glaube, im Geist Hegel's und seiner Methode an seinem System gemacht habe, so karg als möglich gewesen sind. Wenn ich die andere Stellung der Teleologie, die eingänglichere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs ausnehme, so erwähnen Sie mit Nichts der Reformen, denen ich die Hegel'sche Doctrin unterzogen habe. Sie sprechen nicht von der andern Fassung der Logik, der Ideenlehre; nicht von den vielen Veränderungen der Naturphilosophie, die ich mit so großer Liebe gemacht habe; Sie verschweigen, daß ich der Ethik den Unterbau der Idee

des Guten gegeben. Und in dieser einem Recensenten allerdings freistehenden Richtung, mehr von meinen Fehlern, als von meinen Tugenden zu reden, gehen Sie nun auch über meine Darstellung der Kunst und Religion kurz hin. Von jener sagen Sie eben nur, daß sie bei mir kurz sei. Kurz — nun ja. Aber kann man denn nicht kurz sein und doch die Sache fördern? Ist die von mir gegebene Metaphysik des Schönen und der Kunst keinerlei weiterer Aufmerksamkeit werth? Sie haben es nicht so gefunden und so muß ich denn, da ich hier doch vor allen Dingen mich nur gegen Ihre Ausstellungen zu wahren suche, schweigen und will mir einbilden, daß Sie wenigstens nichts Unrichtiges darin entdeckt haben.

Aber eben so gehen Sie über den ersten und zweiten Abschnitt meiner Darstellung der Religion mit kaltem Stillschweigen hinweg. Sollte ich denn auch hier nichts der Erwähnung Werthes gethan haben? Sollte nicht diese Sonderung des eigentlich religiösen Processes von der religiösen Phänomenologie ein nicht unbedeutender Fortschritt sein, der eine Menge von Irrthümern widerlegt, eine Menge von Widersprüchen in der Auffassung der Religion auflöst? Ich hoffe es und ich glaube, daß ich mit dieser Fassung die große Anwartschaft der Hegel'schen Philosophie auf dem religionsphilosophischen Gebiete nicht wenig gefördert habe. Auch hier, es ist wahr, bin ich kurz gewesen. Wenn man aber, wie ich, eine Naturreligion, eine theologische Encyklopädie geschrieben, wenn man die Glaubenslehren von Schleiermacher und Strauß so ausführlichen Beurtheilungen unterworfen, wenn man Hegel's Religionsphilosophie kritisirt und noch viele einzelne auf die Religion bezügliche Abhandlungen verfaßt hat, dann ist Kürze wohl erlaubt. Sie werfen sich nur auf die Deduction, die ich von dem System der Religionen gebe. Sie übergehen dabei auch wieder die principielle Begründung, die ich §. 863 dahin zusammenfasse, daß ich sage: „die Religion ist daher 1, die Religion der absoluten Substantialität; 2, die der absoluten Subjectivität; 3, die der absoluten Geistigkeit (Gottes). §. 864. Die Religionen, die auf dem ersten Standpunct stehen, nennen wir auch mit einem technisch gewordenen Ausdruck ethnische; die auf dem zweiten befindlichen monotheistische; die auf dem

dritten christliche. Die beiden ersten Formen bilden unter sich einen symmetrischen Gegensatz, der sich in der dritten aufhebt".

Sie machen sich nur mit der Form zu thun, die ich weiterhin vorgeschlagen habe, den Unterschied der Religionen auszudrücken, indem ich sage, daß man den Ethnicismus auch in das Urtheil fassen könne: der Mensch ist Gott; den Monotheismus in das Urtheil: Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch; das Christenthum in das Urtheil: Gott ist Mensch. Wenn man diese Urtheile so kurz und trocken hinstellt, so läßt sich der Werth derselben freilich noch nicht einsehen. Dies kann erst die ausführlichere Entwicklung und diese habe ich in einer Abhandlung gegeben, die im ersten Bande meiner Studien 1839 abgedruckt ist und die ich S. 616 deshalb auch ausdrücklich in Erinnerung bringe. Wenn Sie mich also angreifen wollten, so hätten Sie wohl die Pflicht gehabt, auf diese Ausführung eine billige Rücksicht zu nehmen. Statt dessen schelten Sie nun auf mich ein und machen mir Einwürfe, die mich nicht treffen; Einwürfe, die mich aber um so mehr überraschen müssen, als sie schon aus dem Abriß der Weltgeschichte, den ich gegeben habe, ihre Erledigung hätten finden müssen.

Am liebsten würde ich daher schweigen, weil ich ein Recht zu schweigen hier durch Arbeit erworben zu haben glaube. Da ich indessen mir einmal vorgesetzt habe, allen Ihren Vorwürfen nachzugehen, so will ich auch hier wenigstens das Hauptsächlichste berühren. Wenn ich den Ethnicismus in dem Urtheil ausgedrückt finde: der Mensch ist Gott, so will ich damit das charakteristische Moment alles Heidenthums bezeichnen, daß bei ihm die Wirklichkeit Gottes immer in den Menschen fällt, weil Gott, da er hier nur als absolute Substanz, noch nicht für sich selbst als absolutes Subject gewußt wird, nur im Menschen seine Subjectivität erreicht, ziemlich in der Weise, wie man die Hegel'sche Philosophie fälschlich beschuldigt, daß nach ihr Gott nur im Menschen, nur als der Mensch Bewußtsein habe. Die Entwicklung aber dieses Standpunctes führt eben zur Selbstaufhebung seiner Einseitigkeit d. h. also, in der Geschichte des Ethnicismus muß die Subjectivität der Gottheit aus dem Schooße der absoluten Substantialität successiv hervortreten. Der Pantheismus geht daher in den

Dualismus, der Dualismus in den individualisirenden Polytheismus über, der seinerseits alle ihm voraufgegangenen Phasen rückwärts durchläuft und endlich in der Apotheose des Römischen Kaisers concentrirt. Der Römische Kaiser, der Herr des Weltkreises, war der divus augustus und der Cultus seiner Majestät, die keine andern Götter neben sich duldete, verschlang alle ethnischen Religionen im Indifferentismus der Römischen Eklektik. Wenn Sie dies erwägen, werden Sie sich nicht mehr wundern, wie ich den Parsischen Dualismus doch unter jenes Urtheil subsumire, da in ihm nicht nur jeder Parse ein Mitstreiter des Ormudz oder des Ahriman sein kann, das Schicksal des Gottes also von dem Thun des Menschen auch abhängig gemacht wird, sondern auch reeller Weise, actu, der König an die Stelle des Sonnenkönigs tritt. Es versteht sich von selbst, daß Substanz und Subject sich gegenseitig fordern, weshalb im Monotheismus der Mensch, als Subject, immer nach Erfüllung durch den Gott als das substantielle Subject trachtet. Wenn Sie daher es prätiren, daß im Indischen der Gott sich doch auch zum Menschen entäußere, so widerspricht das nicht meiner Ansicht, denn es kommt auf die Modalität der Entäußerung an. Sie wollen sich auf Wishnu's Avataren berufen. Aber Wishnu wird eben nicht blos Mensch, er wird auch Fisch, auch Eber, auch Schlange. Und die andern Götter incarniren sich auch. Und der Mensch, wenn er nur die großen Bußen vollbringt, kann auch Welten und Götter schaffen. Und die Kasten sind in ihrem Ursprung Emanationen des Gottes, nicht, was wir Schöpfung des Menschen nennen.

Wenn Sie aber sich gegen das Urtheil des Christenthums sträuben, daß Gott Mensch ist, so müssen Sie doch auch wieder richtig verstehen lernen. Nach dem Christenthum ist Gott in seinem Wesen menschlich. Weil er für sich, wie die Kirche es ausdrückt, in seiner zweiten Person, in Christus, Mensch ist, so wird er es auch. Sie sagen, das Verhältniß Gottes zum Menschen könne nur als „das der Lebensgemeinschaft beider bei substanzieller Verschiedenheit derselben bezeichnet werden".

Wollen Sie damit versichern, daß wir Menschen nicht allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, nicht unerschaffen sind u. dgl., so stimme ich Ihnen vollkommen bei. Diese Prädicate sind die

ausschließlichen Prärogative Gottes. Wollen Sie aber damit das Wesen Gottes, das Wissen der Wahrheit und das Wollen des Guten, die Weisheit und die Liebe, die Vernunft und die Freiheit, von uns ausschließen, so protestire ich im Namen der Menschheit, im Namen des Christenthums, im Namen Gottes. Wenn zwischen Gott und uns, wie Sie selbst sagen, Gemeinschaft des Lebens ist, so möcht' ich wissen, wie Leben sich mittheilen soll, ohne sich ganz, ohne sich rückhaltlos hinzugeben, ohne seine Substanz zu entäußern, ohne also eine substantielle Identität hervorzubringen. Nach dem Christenthum hat Gott uns nach und zu seinem Ebenbilde geschaffen, hat uns seinen Odem eingeblasen; nach dem Christenthum ist Gott selber Mensch, wirklicher Mensch geworden, ein Mensch, der sogar versucht ist „allenthalben" gleich wie wir; nach dem Christenthum besteht eine Homousie zwischen dem göttlichen Vater und dem göttlichen menschgewordenen Sohn, dessen Brüder wir eben durch ihn selber sind; nach dem Christenthum genießen wir im Abendmahl sein Fleisch, trinken wir sein Blut; nach dem Christenthum ist es der göttliche Geist, der in der Gemeinde waltet, der uns heiligt, der uns tröstet, beseligt, der uns eingibt, was wir reden sollen, der uns in alle Wahrheit führt, der, als ein Geist der Kindschaft, uns rufen läßt: Abba, lieber Vater; der mit uns alle Höhen und Tiefen der Gottheit durchforscht — und doch behaupten Sie, daß zwischen Gott und uns keine substantiellen Bande existirten? O mein Herr, wie sehr verkennen Sie dann das Christenthum! Sie müssen fühlen, wie wenig der zahme Ausdruck „Gemeinschaft des Lebens" gegen den Ausdruck der „Einheit des Lebens" verschlägt, den Christus ohne Bedenken vom religiösen Rapport gebraucht. Liebe des Menschen zu Gott, das Wesen des Christenthums, wäre unmöglich, wenn der Mensch nicht mit einer substantiellen, nur mit einer accidentellen Einheit mit Gott von Gott begnadet wäre.

Doch soll diese Erinnerung gegen Sie keineswegs Ihre Christlichkeit anfechten, sondern nur mich selber gegen den Vorwurf schützen, als hätte ich das Christenthum nicht verstanden und als hielte ich etwa einen Pantheismus dafür, denn dies bei den Theologen gegen uns Hegel'sche Philosophen so beliebte Ungeheuer, das man so gern zu unserer Verdächtigung losläßt, dies

ist es doch eigentlich, was Sie mir insinuiren wollen, indem Sie gegen die „substantielle Identität" Gottes und des Menschen polemisiren.

Daß es sich so verhält, ersehe ich schließlich ganz unzweideutig aus Ihrer Verwunderung, wie es mir möglich ist, das Hauptproblem der Philosophie endlich in der Untersuchung der Persönlichkeit Gottes zu finden. Sie vermissen aber bei mir, während Sie mir in der Sache Recht geben müssen, wieder die „eingehende dialektische Entwicklung der Gottesidee" und sind hart genug, zu sagen, daß dies Problem, welches eine besondere Wissenschaft, die Metaphysik, bilde, ohne die größte Oberflächlichkeit nicht nur so nebenbei abgemacht werden könne. Also beweise ich, da Sie mich des Letztern bezüchtigen, die größte Oberflächlichkeit. Sie hätten vielleicht Recht, mein Herr, so derb gegen mich zu sein, wenn ich nicht in meinen Erläuterungen S. 618 ausdrücklich angäbe, wo ich die ausführliche Begründung dessen gegeben habe, was ich hier nur andeute. Wollten Sie mir hier etwas anhaben, so mußten Sie sich um diese Ausführung kümmern. Dies zu fordern habe ich ein Recht. Biedermann in Tübingen ist bis jetzt der Einzige gewesen, der es versucht hat, meinen am angeführten Ort in der theologischen Encyklopädie gegebenen Beweis für den Begriff und die Existenz Gottes (theol. Encykl. 1845 S. 10—37) zu widerlegen. Er hat mich aber nicht überzeugt, weil er übersehen hat, daß das letzte Urtheil, das sich als Schluß ergibt, ein apodiktisches ist: der Geist, als der absolute, ist Gott. Aber selbst wenn Sie nicht auf meine Theologie an besagtem Ort hätten Rücksicht nehmen wollen, so mußten Sie doch aus der Beschreibung, die ich von meinem Verfahren S. 617 und 18 mache, sich überzeugen, daß eine solche nichtssagende, sich auf gar nichts einlassende Abfertigung, als Sie mir zu Theil werden lassen, eine zu oberflächliche Behandlung sei.

Ihrem Tadel, daß auch ich vom Begriff der logischen Idee zum Begriff der Natur übergehe, bin ich schon oben begegnet. Vielleicht ist es mir gelungen, Ihnen dort deutlich gemacht zu haben, inwiefern die logische Idee als Logos gedacht werden könne, so daß dann sogar die Vorstellung eines schöpferischen Verhaltens möglich wird. Das Verhältniß der Natur zum Geist

habe ich §. 304 angegeben. Vielleicht habe ich Ihnen oben auch deutlich gemacht, welch' ein Unrecht Sie Hegel anthun, wenn Sie nicht den Begriff Gottes als des absoluten Geistes als das Princip seiner Philosophie ansehen. Wäre mir dies gelungen, so würde ich eben damit mich selbst gerechtfertigt haben, daß ich der Hegel'schen Philosophie nicht ein ihr principiell fremdes Element octroyirt habe, wenn ich ihre Darstellung mit dem Begriff des persönlichen Gottes schließe. Sie sagen nämlich am Schluß Ihrer Kritik: „Zu dem Begriff Gottes als des absoluten Geistes gelangt Rosenkranz, wie Hegel, nur auf dem regressiven Wege, obgleich er Gott nicht, wie letzterer, nur als das reine Sein erfaßt, das allein im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt. Es bekommt hiedurch das ganze Werk des Verfassers eine innere Unentschiedenheit und Haltungslosigkeit, indem es im Ganzen die Form des Hegel'schen Systems und dessen Entwicklungsgang festhält, während doch der Inhalt der philosophischen Anschauung ein von dem Inhalte dieses Systems grundwesentlich verschiedener geworden ist".

Im Eingang Ihrer Kritik sagen Sie mir, ich hätte das Princip der Hegel'schen Philosophie beibehalten, wäre aber von dessen Consequenzen abgegangen.

Hier am Ende sagen Sie mir, ich hätte die Form und den Gang der Hegel'schen Philosophie beibehalten, aber der Inhalt meiner philosophischen Anschauung sei ein ganz anderer geworden.

Welche von beiden Behauptungen ist denn nun wohl wahr?

Wo hätten Sie mir denn innere Unentschiedenheit und Haltungslosigkeit nachgewiesen?

Sie können sich nicht denken, daß die Hegel'sche Philosophie, so wie ich sie entwickle, in der That die Hegel'sche Philosophie ist, während ich durch meine Reform und Darstellung den tiefen, ewig wahren Sinn dieser Philosophie erst recht klar gemacht zu haben bestreht gewesen bin. Aber so groß die Aenderungen sind, die ich aus der Anlage und Methode des Systems heraus für nothwendig erachte, so kann ich mich doch nicht überzeugen, daß nicht Hegel die Idee Gottes ähnlich, als ich, sollte verstanden haben.

Aber selbst wenn ich nun die Philosophie anders, als Hegel, aufgefaßt, wenn ich mich etwa, ohne es zu merken, durch Jahre lange Arbeit allmälig in eine Anschauung hineinvertieft hätte, die von der Hegel'schen, wie Sie wenigstens behaupten, grundwesentlich verschieden wäre, so würde es denn vor allen Dingen doch darauf ankommen, ob, was ich lehre, wahr und ob, wie ich es lehre, klar d. h. auch logisch richtig und ob es geschmackvoll ausgedrückt ist.

Ob meine Veränderungen des Hegel'schen Systems nur eine Reform desselben, das ist nur eine relative, eine kritisch historische Frage; ob aber meine Philosophie an und für sich wahr und klar, das ist eine absolute, den Begriff der Idee direct betreffende Frage.

Ich wollte diese meine Apologie gegen Ihre Einwürfe erst in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik drucken lassen, welche Sie mit Fichte und Ulrici herausgeben. Sie ist aber inzwischen stärker aufgelaufen, als ich dachte und so erlaube ich mir, sie Ihnen als Brochüre zu gefälliger Einsicht zu übersenden und Ihrem Wohlwollen ergebenst zu empfehlen.

Leben Sie wohl!

Karl Rosenkranz.

Königsberg, den 29ten September 1852.

Apologie Hegels

gegen

Dr. R. Haym

von

Karl Rosenkranz.

Berlin.
Verlag von Duncker und Humblot.
1858.

Seit länger als einem Menschenalter ist Hegels Philosophie das unausgesetzte Ziel anhaltender Polemik. Von den verschiedensten Standpuncten ist diese in den verschiedensten Formen, in Büchern, in Journalartikeln, in satyrischen Gedichten aufgetreten. Mit einigen diesem Zweck gewidmeten Schriften haben sich protestantischer Seits Weiße, Bachmann, P. Fischer, Ulrici, katholischer Seits Günther und Staudenmaier besonders hervorgethan. In politischer Hinsicht richteten im Interesse der Reaction Schubarth und Stahl den stärksten Angriff gegen Hegel. Nunmehr aber erleben wir es, daß er, wozu Ruge in den Deutschen Jahrbüchern durch seine Kritik der Rechtsphilosophie präludirte, von dem Liberalismus als ein Reactionair in einer Weise befeindet wird, die nicht blos dem System, sondern auch dem Menschen gilt. Diese Rolle hat Herr Dr. Haym in seiner Schrift: Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, übernommen.

Ich bezweifle nicht, daß derselbe bona fide handelt. Ich bezweifle noch weniger, daß seine Schrift für die Enthüllung des Entwicklungsprocesses der Hegelschen Philosophie eine Menge feiner, geistreicher und beredsam ausgedrückter Bemerkungen darbietet. Ich will Dr. Haym nicht eine principielle Feindseligkeit gegen Hegel zuschreiben, allein der Eindruck, den sein Buch hinterläßt, ist ein gemischter. Einerseits zeigt er das Berechnete, Ausgeklügelte, im Inhalt Unvollkommene und Verfehlte, in der Form Rohe, Unkritische und Unerquickliche der Hegelschen Leistungen mit scheinbar mikroskopischer Genauigkeit; andrerseits aber schildert er die großen

Folgen, welche diese Fehlgeburten für den glücklichen Fortschritt der Wissenschaft nicht nur, sondern selbst für die Förderung unseres nationalen Lebens gehabt haben sollen, in einer so anerkennenden Weise, daß man nicht begreifen kann, wie so schlechte Ursachen so gute Wirkungen zu haben vermögen. Dieser Widerspruch zieht sich durch das ganze Buch. Eben so verdächtigt Haym den Menschen Hegel durch eine psychologische Pragmatik, die in den geheimsten Winkeln der Seele des Philosophen Bescheid weiß, als ob er nämlich seine Philosophie nur nach äußerlichen Beziehungen, um eine momentane Wirkung auszuüben, als ein Klügling gemacht, als ob er für das Geschick seiner Nation kein Mitgefühl, ein Interesse nur für seine Speculation und die Herrschaft derselben, keine Kraft des Charakters, keine Widerstandsfähigkeit gegen die Verlockungen gehabt habe, welche die Regierungen ihm boten, seine Philosophie ihren Tendenzen zu accommodiren. Dann aber muß er wieder die ächte Begeisterung Hegel's für die Wissenschaft, die Rücksichtslosigkeit seiner Aeußerungen, die Unbescholtenheit, Redlichkeit, Offenheit, Gediegenheit, den Ernst und die Treue des Mannes zugestehen, so daß auch hier ein Widerspruch bleibt, wie ein so auf die Sache gestellter Mensch bis zu einem solchen Grade von Leichtfertigkeit und Niedrigkeit habe sinken können.

Nun könnte Haym unstreitig erwidern, daß in der That der eben geschilderte Widerspruch das Wesen der Hegelschen Philosophie wie ihres Urhebers sei. Sieht man jedoch näher zu, so entdeckt man bald, daß seine Auffassung sich entschieden nach der negativen Richtung des Tadels und der Verwerfung hinwendet. Er hat eine Vorliebe für alle Mängel und Schwächen Hegels, die kein Vernünftiger leugnen wird. Er hat sichtbare Freude daran, die Unvollkommenheiten hervorzukehren. Er schildert zuweilen die ausgezeichneten Eigenschaften Hegels nur, um ihnen sofort den Contrast seiner Verirrungen und Beschränktheiten um so stärker entgegenzustellen. Er hat das Talent der Leidenschaft, alle Größe dieses Mannes zu verkleinern, alles Verdienst desselben in einen

zweifelhaften Schein aufzulösen. Er behandelt ihn oft, wie Macaulay unsern Friedrich II. Er hat sich für seine Polemik eine bequeme Manier zurecht gemacht. Hegel arbeitete sich von der Aufklärungsperiode durch den Gegensatz des antiken und des romantischen Ideals zum Gedanken des protestantischen Staats hindurch, in welchem das politische, religiöse nnd wissenschaftliche Princip mit einander versöhnt sind, wie er in der letzten Ausgabe seiner philosophischen Encyklopädie zu §. 552 sich ausdrückte: „Nur in dem Principe des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Thätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes, ist die absolute Möglichkeit und Wirklichkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Principien der Philosophie in Eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste des Staats, mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt." Dr. Haym stellt nun die nüchterne Verständigkeit der Aufklärung, die schöne Sinnlichkeit der Antike, die phantastische Verworrenheit der Romantik und die feudalistischen Souverainetätsgelüste der Restauration gleichsam als Farbentöpfe vor sich hin, aus denen er, je nach Bedürfniß, das Bild Hegels bepinselt, so daß es bald in diesem, bald in jenem Anstrich, am häufigsten aber in einer buntscheckigen Harlekinsjacke sich zeigt, worin die heterogensten Lappen durch eine dialektische Nath zusammengeflickt sind.

Das Maximum von Monstrosität, das Hegel hervorgebracht hat, bleibt ihm daher auch die Phänomenologie des Geistes, mit welcher Hegel die Deutsche Philosophie aus der Romantik wieder herausarbeitete, indem er zugleich noch dem damaligen Geschmack an geistreicher, auch die Phantasie beschäftigender, zuweilen vornehm geheimnißvoller Darstellung huldigte. Haym vermag in ihr nichts zu erblicken, als eine durch Geschichte in Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch Psychologie zerrüttete Geschichte. Sollte es aber nicht Werke geben, und sollte, in gewissen Krisen der Wissenschaft es nicht Werke geben müssen, die

freilich in keine der herkömmlichen Schulkategorien sich einrangiren lassen, und welche doch, als in solchem Betracht incommensurable Größen, den entschiedensten Fortschritt haben erwirken helfen? Dr. Haym führt beifällig an, daß ich die Phänomenologie in ihrem aufwärtssteigenden Gange mit Dante's divina commedia verglichen habe. Ist diese aber nicht auch ein weder lyrisches, noch episches, noch dramatisches oder didaktisches Gedicht im gewöhnlichen Sinn? Ist sie nicht in ihrem kühnen und einzigen Bau allen diesen Formen transcendent? Ist sie nicht eine gigantische Anomalie? Ist nicht gerade eben so die Phänomenologie keine Bearbeitung einer besondern Disciplin und doch ein alle Disciplinen überragendes, sie alle befruchtendes, formgewaltiges Werk? Hegel ist nach Haym, S. 10, kein Genie, nur ein Talent gewesen, das mit Reflexion und Absichtlichkeit arbeitete. Ich glaube aber, daß nur ein Genie ein so eigenthümliches Werk, wie die Phänomenologie, schaffen konnte. Ich glaube noch mehr, daß, wenn von ihr nur die Vorrede auf die Nachwelt käme, diese darin das glänzende Denkmal eines der genialsten Denker ehren würde. Julian Schmidt, mit welchem Haym nach seiner Schlußversicherung übereinzustimmen liebt, ist doch gegen Hegel bei weitem gerechter gewesen. Er hat seine Größe viel tiefer und reiner durchgefühlt, und es ist ihn bei der Phänomenologie die Empfindung überkommen, als handle es sich in ihr um die Geburt eines Gottes. Nach Haym's Manier, mit einem Durcheinander von Psychologie und Geschichte den Stab darüber zu brechen, könnte man auch sagen: Kant's Kritik der reinen Vernunft ist ein absurdes Product, denn sie ist eine durch Logik verderbte Metaphysik, eine durch Metaphysik zerrüttete Logik; oder auch eine durch Psychologie verunreinigte Logik, eine durch Logik verwirrte Psychologie. Wäre das nicht eben so wahr? Wär' es aber auch nicht eben so falsch?

Dr. Haym will die Hegelsche Philosophie in die Geschichte des philosophirenden Individuums Hegel auflösen. Er geht daher auf das eigentlich Speculative wenig ein. Die Philosophie der

Natur berührt er kaum; die Psychologie schließt er aus, weil sie nach seiner Meinung gar keine wissenschaftliche Bedeutung hat. Von der Geschichte der Philosophie, deren außerordentliche Leistungen selbst die heftigsten Gegner Hegels willig zugestehen, und aus welcher auf Hegels eigene Begriffswelt eine so helle Beleuchtung fällt, ignorirt er merkwürdiger Weise gänzlich. Die Einwürfe, die er gegen Hegels Logik und ihre dialektische Methode macht, sind nicht neu. Sie sind längst von Fichte, Weiße, Ulrici, Fischer u. A. und sie sind oft gründlicher gemacht. Dasselbe gilt von seiner Polemik gegen die Philosophie des Staats, der Religion und Kunst. Das Specifische in Haym's Verfahren ist die psychologische Analyse der subjectiven Genesis des Systems und die aus ihr folgende Verurtheilung desselben, als des Products eines von der Zeit überwundenen Standpuncts. Er selbst bezeichnet, ohne nähere Begriffsbestimmung, seine eigene Philosophie als eine transcendentale, in welcher nach S. 468 der lebendige Mensch in der ganzen Concretion seiner Innerlichkeit und in der Totalität seiner historischen Erscheinung und Entwicklung die Wahrheit der absoluten Idee sein soll. Die dogmatische Metaphysik soll in's Transcendentale umgeschrieben werden. Man kann sich nur eine anthropologische Grundlage dabei vorstellen. Nun zieht sich aber durch seine ganze Betrachtung ein Dualismus hindurch, der in ihm selber liegt, den er aber Hegel als ein constantes Gebrechen seiner Philosophie unterschiebt. Er erkennt nämlich auf der einen Seite die Nothwendigkeit der logischen Formen und ihrer Dialektik an; auf der andern Seite aber will er das Reale, d. h. Natur und Geist, von ihnen unabhängig wissen. Wie aber Natur und Geist, ohne das logische Element als ein ihrer Realität immanentes Moment zu besitzen, vernünftig sein können, erhellt nicht. Nach Hegel ist der Begriff des Logischen der abstracte Begriff der absoluten Form des Absoluten; eben deshalb bezieht er sich nothwendig auf die Realexistenz des Absoluten, in welcher er als Moment enthalten ist. Das Reale aber bezieht sich wie-

derum auf das Logische, weil in seinem eigenthümlichen und für sich selbstständigen Dasein die Vernunft das allgemeine Maaß ausmacht. Vernunft, Natur, Geist sind daher an sich gleich absolut; aber dem Inhalt nach mit einander verglichen, enthält die Natur die Vernunft und der Geist sowohl die Vernunft als die Natur concreter Weise in sich. Insofern steht die Natur höher als die Vernunft, und der Geist höher als die Natur. Aehnlich ist die Absolutheit innerhalb des Geistes zu fassen, in welchem die Subjectivität der formalen Vernunft, die Objectivität der erscheinenden Natur, die Absolutheit als solche dem adäquaten Begriff des Geistes entspricht. An sich sind daher der subjective, objective und absolute Geist im Begriff des Geistes selber coordinirt, aber verglichen mit einander steht der objective sittliche Geist höher, als der individuell natürliche und der absolute als religiöser höher als der objective. Dr. Haym klagt beständig darüber, daß man bei Hegel gar nicht wisse, was denn eigentlich sein Absolutes sei, ob die logische Idee oder der Geist, ob der Staat oder die Religion, ob die Kunst oder Philosophie. An sich sind sie alle absolut, actu aber ist nur der Geist als absoluter das schlechthin Absolute. Nach Haym soll Hegels Philosophie sich in einer steten, sich widersprechenden Doppelbewegung verlaufen, bald das Logische durch eine widernatürliche Fiction sich in ein Reales verwandeln zu lassen, wodurch nur eine dialektische Phantasmagorie erzeugt werde, bald das Reale durch den Vampyrismus der logischen Kathegorien zu blassen Abstractionen auszusaugen, die ebenfalls nur eine gespenstische Existenz hinkümmern. In diesem gründlichen Mißverstand der Bedeutung des Logischen muß selbstredend die ganze Haymsche Kritik bei allem combinatorischen Scharfsinn, den sie aufwendet, dem eigentlichen speculativen Problem, um das es sich handelt, fern bleiben; die Logik muß ihr zur Sophistik herabsinken. S. 329 ruft Dr. Haym pathetisch aus: „Aber wer, der noch einen Funken, ich will nicht sagen, von Freiheitsgefühl, sondern von ächtem Respect vor der Wirklichkeit, von wirklichem

Sinn für die Lebendigkeit des Geistes besitzt, wird sich noch heute in dieses Joch einspannen lassen, um sich damit die Freiheit der sophistischen Willkühr zu verschaffen?" Vorher S. 324 heißt es: „Die Logik, um es kurz zu formuliren, ist der durchgeführte Versuch, das abstracte Denken als solches aus der Fülle der Totalität des menschlichen Wesens und aus der Fülle der Wirklichkeit heraus zu vereinigen und zu concretisiren. In sich widersprechend, wie dieser Versuch ist, muß er vom Standpunct lebendiger Geistigkeit, vom Standpunct der religiösen und ästhetischen Anschauung aus als eine Rohheit und Geschmacklosigkeit, vom Standpunct des reinen Rationalismus aus als eine Verwirrung und Corruption des Verstandes und seines Gewissens bezeichnet werden."

Mitunter ist Dr. Haym der Wahrheit ganz nahe; springt aber, dicht herangekommen, wieder ab. So fällt es ihm S. 102 auf, daß bei Hegel von Anfang an der Begriff des absoluten Geistes derjenige ist, in welchem seine Philosophie culminirt, und durch welchen sie sich principiell von der Schellingschen unterscheidet. Er gesteht nach Darlegung der embryonischen Gestalt des Hegelschen Systems, wie es in dem von ihm selber im Original durchgesehenen Manuscript der Frankfurter Periode noch vor dem Erscheinen von Schellings System des transcendentalen Idealismus vorliegt, S. 121 zu: „Niemals ist das Hegelsche System aus diesen seinen Grundfugen gewichen. Wohl aber war es für jetzt noch nicht überall seiner eigenen Idee treu und gleich." Bei solcher Einsicht ist es schwer zu fassen, daß Haym späterhin doch behauptet, daß Hegel alle Realität der logischen Schattenwelt und alle Kraft der Freiheit dem abstracten Begriff geopfert habe. Und noch schwerer zu fassen ist, daß er die allmälige Entwicklung des Hegelschen Realprincips weniger als eine Vervollkommnung, sondern mehr als einen Fehler betrachtet und die sehr begreiflichen Schwankungen in der subjectiven Genesis des Systems zu polemischen Einwänden gegen dieses selbst macht. Daß Hegel selber so langsam sich seines Princips bemächtigte; daß er den Geist

erst in solchen allgemeinen Formen, wie Leben und Liebe, erfaßte; daß er dann seine absolute Erscheinung in der volksthümlichen Sittlichkeit feierte; daß er später von dieser als dem objectiven Geist den subjectiven und den absoluten als die Extreme sonderte; daß er in der Erscheinung der Absolutheit des Geistes die ästhetische, religiöse und philosophische unterschied, bis er endlich, in den Beweisen für die Existenz Gottes, die Absolutheit des erscheinenden Geistes, von dem auch in seiner Existenz ewig absoluten Geiste als „der eben so ewig in sich seienden wie in sich zurückkehrenden und zurückgekehrten Identität" (Encyklopädie §. 554) ablöste, ist unleugbar ein allmälig reifender, in sich consequenter Fortschritt. Es ist dieselbe Grundidee, die aus trüben aber tiefen Anfängen zu immer größerer Klarheit sich fortarbeitet, aber es ist keine Untreue gegen sein Princip. Der Begriff der logischen Idee würde in der Luft schweben, wenn nicht der Geist als der denkende und schaffende selber der Logos wäre.

Niemand kann die Unumwundenheit, mit welcher ein Schriftsteller seine Ansichten äußert, höher schätzen, als ich. Niemand kann daher weiter, als ich, davon entfernt sein, Dr. Haym aus der Schärfe seiner Opposition gegen Hegel irgend welchen Vorwurf zu machen. Darin aber, glaube ich, hat derselbe fehl gegriffen, wenn er es liebt, diejenigen Deductionen Hegels, die ihm durch ihren Inhalt zuwider sind, mit verächtlichen Ausdrücken zu bezeichnen, die Hegel nicht blos des Irrthums zeihen, sondern die ihn des Betrugs bezüchtigen sollen. S. 375 u. 76 wird ihm daher auch aufgerückt, daß er das Höchste und Würdigste im Subjectiven, die Moralität, zu fassen unfähig gewesen sei. Er habe sie untergesteckt und abgefunden und sich in ihren Regionen nie heimisch gefühlt. Dr. Haym nimmt gegen Hegel einen Ton vornehmer Ueberlegenheit an, der durch einen höhern positiven Gehalt seiner Kritik gerechtfertigt sein müßte, was doch gar nicht der Fall ist. Er beschuldigt Hegel einer unverzeihlichen Escamotage mit einer Zuversicht, die durch sein wiederholtes Zugeständ-

niß von dem Ernst widerlegt wird, den Hegel in seine Arbeit legte. Nicht selten spricht er von dem ehrlicheren Wege Kants. Bei der Aesthetik findet er, daß Hegel in ihr ehrlicher, als bei der Religionsphilosophie, zu Werke gegangen. Die Vermittlungen in dieser nennt er fadenscheinigen Formalismus, ihre Dialektik Capriolen der Logik. Zuweilen, wie S. 423, betheuert er, daß er das Hegelsche Verfahren nur Taschenspielerkunst nennen könne. Sein Lieblingsterminus ist aber, von den Manövern zu reden, die Hegel mache, einen an sich unwahren Begriff als plausibel zu insinuiren.

Doch noch herber spricht er sich über die stylistische Seite der Hegelschen Schriften aus, indem er hierbei schon als eine vollendete Thatsache das Urtheil voraussetzt, daß Hegel niemals ein Meister in der Darstellung gewesen sei. Dies ist auch so ein faules, zur Mode gewordenes Gerede, das zum Theil wohl von der Mühsamkeit und Schwerfälligkeit herrührt, die Hegel, wie er selber oft klagt, bei dem mündlichen Vortrag anhafteten; zum Theil aber sich auf einzelne Brocken stützt, die man aus seinen Vorlesungen herausgerissen hat. In der That gehört Hegel nicht zu den leichten und eleganten Schriftstellern. Auch kommen bei ihm erstaunliche Härten der Diction vor. Indessen ist es, wenn ein Princip zum ersten Mal seine Darstellung versucht, kaum anders zu erwarten, als daß eine gewisse Herbheit der Form sich darin kund gibt. So lange man in den schon getretenen Gleisen, so lange man an der Oberfläche der Dinge bleibt, läßt sich auch mit den landläufigen Ausdrücken und Wendungen leicht und glatt schreiben. Sobald man aber etwas bis so lang Unausgesprochenes zum ersten Mal zu sagen, sobald man einsam in die Tiefe zu dringen hat, ergeben sich aus der Natur der Sache Schwierigkeiten und die Darstellung wird noch mit dem Boden, aus welchem sie sich hervorbildet, zu kämpfen haben. Entspringt aber nicht aus diesem Kampf auch eine eigenthümliche Schönheit? Ein gewaltiges Ringen mit der Sprache ist bei Hegel unverkennbar.

Hat es aber seinen Grund in einer stylistischen Unfähigkeit? Gewiß nicht und Haym selber ist oft genug der Bewunderer der Hegelschen Diction. Aus jenem Ringen entsteht daher der Reiz, den machtvollen Geist des Denkers mehr und mehr Herr des Stoffs werden zu sehen und, was ihn im Innersten bewegt, in immer treffendern Wendungen, in immer anschaulicheren Worten sagen zu hören. Die Bildungsgeschichte Hegels, zu welcher Hayms Buch trotz seiner Ungunst und Mißkennung ein nicht uninteressanter Beitrag ist, scheint uns eben dadurch so anziehend zu sein, daß mit dem Wachsthum der Erkenntniß auch die Form sich zu immer lichtvollerer Deutlichkeit fortstuft. Von Haym bekommen wir freilich über sie nichts zu hören, als daß sie roh, trocken, geschmacklos, schwerfällig, plump, unkritisch, verworren, gespannt u. dgl. m. sei. Dies ungerechte Urtheil vergißt sich so weit, daß S. 331 Hegel mit Herbart im Styl contrastirt und nun, nachdem die logische Reinlichkeit und Akribie von diesem gelobt ist, von jenem gesagt wird, er sei, Herbart gegenüber, „ein unverzeihlicher Confusionarius." Wenn denn einmal über Hegels Styl abgeurtheilt werden sollte, so müßte man doch fragen, ob er im Stande gewesen sei, den Styl einer Gattung inne zu halten und zugleich dem Zweck zu genügen, den die Darstellung nach Außen hin erfüllen sollte. Aus diesen beiden Factoren wird doch eine jede Prosaschrift hervorgehen müssen. Die Gattung hat ihr bestimmtes Gesetz, aber die exoterische Beziehung auf das Publicum, für welches die Darstellung sich bestimmt, bringt noch einen specifischen Ton in dieselbe. Wenn Hegel Paragraphen für Gymnasialschüler abfaßte, so mußte er, um gut zu schreiben, eine andere Form wählen, als wenn er den nämlichen Inhalt zu Dictaten für die Universität verarbeitete. In solchen Differenzen zeigte er also einen guten Geschmack. Ferner, wenn er als akademischer Lehrer im mündlichen Vortrag so sprach, wie Hotho ihn unübertrefflich wahr geschildert hat, so bewies er einen guten Geschmack, daß er als Schriftsteller, wo er sich zu dem allgemeinen Publi-

cum wandte, diejenigen Rücksichten walten ließ, von denen er als Professor auf dem Katheder abstrahiren konnte. Bei jedem Docenten, der einen freien Vortrag hält, wird die Nachschrift immer eine große Probe seines Talentes für die Darstellung sein. Hegel hat sie wohl hinreichend bestanden, da Michelet die Naturphilosophie und die Geschichte der Philosophie in all der Naturwüchsigkeit herausgegeben hat, in welcher sie von ihrem Urheber gesprochen sind. Als mündlicher Redner ist Hegel nach dem einstimmigen Zeugniß seiner Zeitgenossen, wie nach seiner eigenen Meinung, in Vortrag und Gesticulation niemals von Belang gewesen. Sind aber deswegen die Reden, die er z. B. als Rector des Nürnberger Gymnasiums gehalten hat, nicht rhetorisch untadelhaft gebaut, correct im Ausdruck, gemeinverständlich und voll edler Wärme? Ich bin daher der Meinung, daß Hegel ein vollkommenes Anrecht hat, unsern Classikern zugezählt zu werden, denn er hat gerade durch jene Vereinigung von Verstand und Phantasie, die Haym ihm zum Vorwurf macht, unsere philosophische Prosa unendlich gefördert, weil er mit ihr die Scheidewand zerbrochen hat, welche die Philosophie als Speculation von der allgemeinen Wissenschaft überhaupt trennte. Hiezu hatten Kant und Fichte den Grund gelegt, denen Hegel in künstlerischer Hinsicht unbedenklich angereiht werden darf. In Deutschland gelangt man freilich zu der Ehre, als Classiker anerkannt zu werden, erst, wenn ein Fragment in eine Anthologie aufgenommen und der lieben Schuljugend als mustergiltig präsentirt ist. Von diesem Augenblick an ist bei uns der Ruf eines Schriftstellers gemacht. Jenes Bruchstück wenigstens wird unsterblich fortleben, weil jeder nächste Sammler es für heilige Pflicht hält, es ebenfalls abdrucken zu lassen, da man ja sonst argwöhnen könnte, daß er nicht eben so belesen und eben so competent sei. Nach Dr. Haym's Auffassung wird man nicht wissen, ob man Hegel als philosophischen Autor classisch nennen darf oder ob man ihn als einen rohen und ungebildeten Stümperer verachten soll. Offen-

bar neigt er sich im Ganzen entschieden dem letztern Urtheil zu, allein, wie wir bemerkten, kann er stellenweise nicht umhin, ihm die höchste Anerkennung zu zollen. Wir wollen eine Probe auch dieses Widerspruchs geben. S. 302 heißt es von der Logik: „Kein geringes Lob ist es für die Wissenschaft der Logik, daß die didaktische und schriftstellerische Weisheit ihres Verfassers sich mit dem philosophischen und künstlerischen Plane des Ganzen in's Gleichgewicht zu setzen vermocht hat. Der Baumeister hat es verstanden, sein Gebäude gerade dadurch zweckentsprechend zu machen, daß er es schön machte. Seine didaktische Kunst geht Hand in Hand mit seiner architektonischen. Nicht zum wenigsten deshalb ist die Logik verständlich, weil sie im Ganzen, wie im Detail ihrer Gliederung, die größte Regelmäßigkeit und Symmetrie zeigt." Was lesen wir aber S. 325? „In dogmatischer und unkritischer, in verworrener und roher Form ist die Hegelsche Logik der erste trügerische Versuch einer solchen Wissenschaftslehre und Philosophie gewesen."

Dr. Haym hat aber nicht nur Hegels Philosophiren und Philosophie, er hat mit ihnen auch das ganze Zeitalter Hegels darstellen wollen und nennt daher seine Schrift: Hegel und seine Zeit. Die Deutsche Aufklärung, die Französische Revolution, das Napoleonische Kaiserreich, der Befreiungskampf der Deutschen gegen den Corsischen Giganten, die romantische Vermittelalterlichung, die politische und kirchliche Restauration und der Blitz aus scheinheiterm Himmel, die Julirevolution! Diese an den interessantesten Metamorphosen so reiche Zeit hat Hegel durchlebt. Man kann sich sehr wohl ein Werk vorstellen, welches den Menschen Hegel wie seine Philosophie im Verhältniß zu diesen Epochen entwickelte. Als ich meine Biographie 1844 herausgab und zum ersten Mal die bis dahin unbekannte Geschichte der Jugendbildung Hegels erzählte, war es nothwendig, mich an die Person und ihr nächstes Wirken zu halten, um ein möglichst treues und unverfälschtes Bild ihrer Individualität zu gewinnen. Den Zu-

sammenhang mit den allgemeinen Phasen der Zeit ließ ich nur so weit eintreten, als unumgänglich für das Verständniß des Philosophen und seiner Thätigkeit nöthig war. Dr. Haym konnte einen universellern Standpunct einnehmen. Er hat es auch formell mit nicht geringer Prätension gethan, aber die so gestellte Aufgabe doch nicht befriedigend gelöst. Um diesen Ruhm zu erwerben, hätte er theils das geschichtliche Element historischer behandeln, theils den Menschen Hegel nicht verfälschen müssen. Er hat das geschichtliche Element nur nach den traditionell gewordenen Auffassungen gezeichnet, ohne dasselbe sich bis dahin verdichten zu lassen, wo es sich bei Hegel im Local, in der Situation und in Personen individualisirte. Den Menschen Hegel aber hat er durch die verschiedenen Epochen der Zeit mit der Passivität eines philosophischen Anempfinders hindurchgehen lassen, der mit jeder Phase ein anderer wird. Wenn das Erstere ein Mangel ist, so ist das Zweite, gelinde gesagt, eine Selbsttäuschung, da er sich in diesem Urtheil entschieden selbst widerspricht und die Einheit Hegels mit sich in allem Wesentlichen wiederholt zugeben muß.

Um die Abhängigkeit Hegels von jeder Zeitwandlung als einen charakteristischen Zug vorzubereiten, bemerkt er S. 23, daß Hegel schon von früh auf ein großes Streben gehabt habe, die Welt des Wissens nach allen Richtungen sich anzueignen. Ich sollte meinen, daß dies für einen Philosophen nichts Schlimmes sei. Wenn Lessing sagte, trinken könne man zwar zu viel, aber nie genug, so möchte ich auch sagen, wissen könne man zwar zu viel, aber nie genug. Auch vergleicht Haym Hegel hierin zunächst mit Aristoteles, findet es aber plötzlich bedenklich, auf einem solchen Kreuzungswege von Philosophie und Gelehrsamkeit zu stehen. Dies Bedenken wäre richtig, wenn Hegel ein schlechter Gelehrter oder schlechter Philosoph geworden wäre, so daß dort die Philosophie die Gelehrsamkeit, hier die Gelehrsamkeit die Philosophie verdorben hätte. Kann man das von ihm sagen? Waren seine Kenntnisse auf den verschiedensten Gebieten nicht wirklich gediegene?

War aber nicht auch sein Denken stets ein urthümliches, auch den sprödesten Stoff allmälig bezwingendes? Zeigte er nicht die höchste Freiheit seines Geistes und seiner Bildung, namentlich in jenen Kritiken, in denen er den modernen Skepticismus, in denen er Krug, Reinhold, Kant, Jacobi, Fichte, Solger, Hamann, W. v. Humboldt, Görres u. s. w. beleuchtete? Nachdem das subjective Construiren aller möglichen Standpuncte seine berechtigte Periode gehabt hatte, mußte ein Philosoph kommen, der zugleich mit dem speculativen Genie die gründlichste und allseitigste Gelehrsamkeit vereinigte. Dieser große Philosoph war Hegel. Dr. Haym aber will sagen, Hegels außerordentliche Receptivität habe ihn dahin gebracht, eine Philosophie nicht sowohl zu schaffen, als zu machen und ihr eine nicht sowohl organische, als nur historische Construction zu geben. Er sagt: „Entwicklung, Stufenfolge, Werden des Einen aus dem Andern, ist ihr Wesen. Sie ist geschichtlich in ihrer Form, sie entnimmt aus der Geschichte ihren Stoff. Sie ist, um Alles zusammen zu fassen, ein logischer, von historischen Motiven durchwachsener und gesättigter Encyklopädismus.“ Daß die Form der Hegelschen Philosophie eine historische sei, ist eine in der That neue Behauptung, denn bisher galt sie für eine dialektische, durch die Selbstbewegung des Begriffs bestimmte. Die logische Idee, die Natur und der Geist, sowie die besondern Trichotomien dieser allgemeinen Sphären, sind doch nicht aus der Geschichte entlehnt? Die Vermittelung in der Folge dieser Begriffe ist doch kein historisches Geschehen? Wenn der Begriff der Idee an und für sich dargestellt wird, müssen seine Momente, die an sich freilich ewig existiren, nicht zu Stufen werden? Würden sie denn sonst in seiner Einheit enthalten sein? Ist eine genetische Exposition ohne ein Werden des Einen aus dem Andern und des Andern aus dem Einen möglich? Ist eine solche Genesis deshalb eine historische? Umgekehrt heißt es mit einem Male, Hegels Philosophie sei ein logischer Encyklopädismus. Ist er ein logischer, so ist er ein durch die Nothwendigkeit des Gedankens sich bestim-

mender. Dann ist er aber auch kein Encyklopädismus in dem schlechten Nebensinn, den Haym durchschimmern lassen will, nämlich eines äußerlichen Synkretismus, sondern dann ist er Organismus, systematische Gliederung. Dieser logische Encyklopädismus soll jedoch von historischen Motiven durchwachsen und gesättigt sein. Was heißt das? Wahrscheinlich soll es heißen, daß Hegel ein Bewußtsein darüber hat und auch ausspricht, welche Standpuncte anderer Philosophieen in der seinigen als bestimmte Momente integrirt sind; ist dies gemeint, so läßt sich dies Verfahren doch gewiß nicht tadeln, da es die Continuität der philosophischen Arbeit festhält und den factischen Beweis führt, daß der Philosoph mit dem Fortschritt, den er macht, nicht hazardirte. Unstreitig soll es aber nach Hayms Sinn heißen, daß Hegel die Standpuncte anderer Philosophen nur äußerlich aufgerafft und in einen gewissen logischen Verband gebracht habe. Historisch soll ein Euphemismus für Mangel an speculativer Originalität sein.

So sehr ist Dr. Haym in jene Ansicht verstrickt, daß nach ihm S. 201 Hegels System „nicht blos aus dem ganzen Zusammenhang der Ueberzeugungen und Stimmungen des Jahrhunderts geworden, sondern geflissentlich mit Bewußtsein in diesen Zusammenhang hineingepaßt erscheint.“ Hegel nannte sich einen Sohn seiner Zeit und scheute sich vor der Rolle eines Propheten. Wenn er aber sein System seiner Zeit immer nur angepaßt haben soll, so vernichtet ihn diese Beschuldigung als Philosophen nicht nur, sondern, da sie ihn der Frivolität bezüchtigt, noch mehr als Menschen, denn dann ist er nur ein bewunderungswürdig kluger Sophist gewesen, der ein tiefes Verständniß seiner Zeit besaß und demgemäß sich der veränderten Zeit immer als ein elastischer Ueberläufer anschmiegte. Dies ist im Grunde Hayms Meinung. Das Bedürfniß und die Nothwendigkeit, sich fortzubilden, sich durch Arbeit über seine eigene Beschränktheit zu erheben, die aus der Zeit auftauchenden Gegensätze zu überwinden, in seiner Darstellung sich dem Geschmack der Zeitgenossen zu nähern — dies Alles

meint er nicht. Solche Wandlungen finden wir ja bei allen bedeutendern Menschen. Ist Kant nicht erst Wolffianer, ist Fichte nicht erst Kantianer, ist Schelling nicht erst Fichteaner gewesen? Hat Schelling nicht erst eine negative, dann eine positive Philosophie gelehrt? Will man ihnen einen Vorwurf aus dem machen, was gerade ihr Verdienst ist? Wie verkehrt würde das sein! Doch solche Billigkeit gewährt Haym einem Hegel nicht, denn sie würde ihm nicht zu seiner vorgefaßten Meinung passen. Widerspricht er aber nicht thatsächlich derselben? Erzählt er nicht selber, wie Hegels System keineswegs als ein berechnetes Machwerk entstanden, sondern aus inniger Sehnsucht nach höherer Menschheit und höherer Erkenntniß geworden ist, als Hegel am Fuß der Alpen in Bern den Räthseln der Welt in stiller Verborgenheit nachsann und in Frankfurt am Main mit Hölderlin und Sinclair dem reinsten Ideencultus lebte? Dort entsprangen jene tiefen Anschauungen vom Wesen der Religion, vom Leben und von der Liebe, vom Schicksal und seiner Versöhnung in ihrer so eigenthümlichen, einfach feierlichen Sprache, welche die Keime seiner ganzen Philosophie bargen. Ich habe sie im Anhang zu meiner Biographie Hegels abdrucken lassen, aber diese köstlichen Exhibitionen scheinen bis jetzt in eben dem Maaße noch ungekannt zu sein, als sie gekannt und erkannt zu werden verdienen.

Seiner Auffassung Hegels als eines allzeit fertigen Accommodators hat Dr. Haym vorzüglich auf dem politischen Gebiete Raum gegeben, wie dies nach seiner bisherigen publicistischen Thätigkeit auch nicht anders zu erwarten war. Die Politik Hegels mußte ihn vor Allem interessiren. Hegel ist schon einmal als Politiker in einem vortrefflichen Aufsatz von A. Stahr geschildert worden, den derselbe gleich nach dem Erscheinen meiner Biographie Hegels 1844 in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart 944—71 abdrucken ließ. Stahr machte gewiß einen strengen Censor vom liberalen Standpunct aus, aber mit welch' gerechtem Eingehen auf die Schranken, von denen auch starke In-

dividualitäten, gerade weil sie dies sind, sich nicht losreißen können, mit welcher Rücksicht gegen die Täuschungen, denen auch sie unterworfen sind. Ganz anders Dr. Haym. Obwohl er das Große in Hegel nicht durchaus verkennt, so vernichtet er es doch wieder durch die kleinlichen Motive, die er ihm unterschiebt. Obwohl er die durch Hegel bewirkte Umwälzung der Wissenschaft oft mit höchster Zustimmung schildert, so fühlt man doch durch das ganze Buch den Groll, den er gegen Hegel in sich hegt. Insofern macht diese Schrift den gerade umgekehrten Eindruck, als sein Leben Wilhelms v. Humboldt, aus welchem uns überall die Wärme der hingebendsten Verehrung und des liebevollsten Wohlwollens entgegenwehet, während hier ein kalter Nebel permanenten Argwohns und übelgelaunter Kritik fröstelnd jede Zeile durchschleicht und daher selbst dem Lobe, wo es gezollt wird, alle Freudigkeit raubt. Bei Humboldt hatte Haym auch schon eine Biographie desselben vor sich, die von Schlesier. So anerkennend diese ist, so genügt sie doch der Begeisterung Hayms niemals und er hat Schlesiers Bewunderung überall überboten. Bei Hegel lag ihm mein Leben Hegels vor. Die Wahrhaftigkeit meiner Erzählung hat er zugeben müssen; die Familie Hegels hat ihm alle Papiere zur Benutzung mitgetheilt, aus denen ich schöpfte; er hat mich auf's Genaueste controliren können. Aber die Beurtheilung Hegels fällt bei ihm ganz entgegengesetzt aus und er verliert sich in eine psychologische Pragmatik, die nur zu häufig ganz subjectiv ist und durchgängig den Zweck hat, Hegel in Anklagezustand zu versetzen. Auf die Kritik der Wahrheit des philosophischen Inhalts läßt er sich hierbei wenig ein, desto mehr auf die Inquisition der Gesinnung. Er durchknetet den Bericht von Hegels Arbeiten so sehr mit moralischer Verdächtigung, daß diese Infection alles Große und Schöne an ihnen vergiftet.

Indem ich diese Worte schreibe, kommt mir unwillkürlich in die Erinnerung, daß ich selber einen Philosophen einer scharfen polemischen Kritik unterworfen habe. Es ist Schelling, über

den ich 1843 ein Buch herausgab, in welchem ich gerecht zu sein strebte, das aber durch seine negativen Seiten erschreckte und mir vielen Tadel und viele Feindschaft zuzog. Aber mein Fall war ein anderer, denn Schelling lebte noch und ich mußte also seiner Entgegnung gewärtig sein. Hegel hingegen ist todt. Er kann seine Vertheidigung gegen Haym nicht selber führen. So wird er denn in der Ordnung finden, daß ich, weil ich mit Hegels Leben wohl am Genauesten bekannt bin, sie übernehme. Von dem treuesten und ausdauerndsten Interpreten und Apologeten Hegels, wie er mich selber nennt, wird er auch nichts Anderes erwarten. Ich benutze diese Gelegenheit, offen über mehrere Puncte zu sprechen, die zu den Gemeinplätzen über Hegel gehören und die man ohne Kritik sich gefallen zu lassen pflegt. Sie betreffen nicht sowohl das Innere des Systems, als die äußere Geschichte desselben, haben aber im Publicum eine größere Mißliebigkeit dagegen erzeugt, als die speculativsten Widerlegungen; ähnlich, wie Viele gegen Göthes lyrische Gedichte gleichgültig sind, sich aber lebhaft für das persönliche Verhältniß interessiren, worin er zu seinen Geliebten gestanden hat, und sich freuen, den Poeten wegen Friderike und Lilli hassen und verachten zu dürfen.

An der ersten politischen Schrift, die Hegel zu Frankfurt über die alte Verfassung Würtembergs schrieb, tadelt Haym, daß sie zwar mit freisinnigen allgemeinen Grundsätzen anfange, hinterher jedoch sich in die detaillirteste Auseinandersetzung über die zwischen Herrschaft und Landschaft geschlossenen Recesse verlaufe. Sind denn aber die Gesinnungen, mit denen Hegel diese ungedruckt gebliebene Schrift eröffnet, deshalb in ihm nicht wirklich vorhanden gewesen? Ist, daß er seinen Reformeifer in's Einzelne hinarbeitete, was Haym als ein Stumpfwerden der Principien nimmt, nicht ein Beweis praktischer Gründlichkeit, daß er nicht blos aufregen, sondern in der That verbessern wollte? Ist nicht die Klarheit über das Unhaltbare, was abgethan werden muß, der erste nothwendige Schritt zur gesunden Reform?

Die zweite ebenfalls ungedruckte Schrift über das Schicksal Deutschlands ist von mir im Auszuge mitgetheilt. Haym hat ihn durch einige größere sehr anziehende Fragmente über die Heerverfassung und Finanzverwaltung Deutschlands noch vervollständigt. Ich gebe Haym Recht, wenn er die wahrscheinliche Entstehung dieser Schrift schon 1801 setzt. Ich setzte sie später, weil ich glaubte, daß sie zwar 1801 schon angefangen, aber erst 1807/8 vollendet sei, weil ich mir nicht denken konnte, daß Hegel, als er schon in Jena war und eine so große philosophische Schriftstellerthätigkeit entfaltete, noch zu ihr Muße gehabt habe. Was das treffende Urtheil Hegels in der Kritik der bodenlosen Zustände des Deutschen Reichs, was den satyrisch bittern, aber leider nur zu sehr gerechtfertigten Ausdruck Hegels angeht, so erkennt Haym darin sowohl die gründliche Kenntniß als die überzeugende Darstellung an, macht aber die Zurückhaltung, die Reform zum Bessern durch ein Verstehen dessen, was ist, einleiten zu wollen, zum Vorwurf und vergleicht Hegel den Philosophen mit Göthe dem Dichter, der sich auch beruhigt habe, sobald er einen Affect in ein Gedicht verwandelt hatte. Woher weiß denn Dr. Haym, daß für Hegel mit dem Niederschreiben seiner Gedanken auch seine Theilnahme für Deutschland aufgehört habe? Dies ist wirklich seltsam. Eben so wirft er ihm vor, daß er seine positiven Vorschläge zu einer neuen Organisation Deutschlands, wieder einen Staat aus ihm zu schaffen, in der Form von problematischen Aeußerungen darstelle. Mein Gott, wie sollte denn der Einzelne, wie sollte es der Privatmann wohl anders machen? Decretiren konnte er doch die Organisation nicht, wie das Frankfurter Parlament. In Betreff aber der praktischen Vernünftigkeit, eine Centralgewalt für Deutschland herzustellen, haben sich Hegels Vorschläge doch wohl selbst den Frankfurter Reformen gegenüber nicht zu schämen?

Nichts offenbar ist nun Dr. Haym für die Verwerfung Hegels als Politiker willkommener, als daß derselbe auch anderthalb

Jahr Zeitungsredacteur war. Als Jena nach der Schlacht von 1806 keinen Halt mehr darbot, nahm Hegel, wenn auch widerstrebend und von vornherein mit der Absicht, nur vorübergehend in dieser Stellung zu verweilen, ein Anerbieten seines Freundes Niethhammer an, die Redaction der Bamberger Zeitung zu verwalten. Er behandelte dies Geschäft mit derjenigen Gewissenhaftigkeit, die sich von seinem Ernst und seiner Rechtschaffenheit erwarten ließ, allein er behandelte es auch mit der ganzen Ueberlegenheit eines großen Geistes, der gar kein Gewicht darauf legt. Seine Briefe an Niethhammer und an Knebel, welche letztere Mundt hat abdrucken lassen, beweisen die humoristische Haltung, mit welcher er sein Geschäft als ein nothgedrungenes Geschäft betrieb. Von einer politischen Tendenz, von leitenden Artikeln, die überhaupt in keiner Deutschen Zeitung existirten, konnte unter den damaligen Umständen nicht die Rede sein. Die Artikel aus dem Moniteur mußten übersetzt werden, wollte man nicht, wie Haym selbst von dem Philosophen Stutzmann, der in Erlangen ein Blatt redigirte, erzählt, in's Gefängniß geworfen werden. So blieb denn nur ein möglichst treuer summarischer Bericht des Merkwürdigsten aus den Weltbegebenheiten und der Culturgeschichte übrig. Wie beurtheilt Haym diese Notharbeit eines Mannes, der sich in trauriger Zeit ehrlich durchbringen wollte, bis er eine bessere und seiner würdigere Thätigkeit gefunden? S. 271 gesteht er, daß die Zeitung von Hegel so gut redigirt wurde, als eine schlechte Zeitung irgend redigirt werden kann, fährt dann aber fort: „Sie referirte, aber sie wollte weder, noch durfte sie raisonniren. Sie enthält keine leitenden Artikel. Und gut vielleicht, daß sie hiezu weder Erlaubniß noch Versuchung hatte. Schmählig genug, daß sie in der Form der reinen Thatsächlichkeit die Dienerin des Einen Interesses war, für welches eine Deutsche Feder sich nie hätte finden sollen.“ Das Interesse nämlich, das sie vertrat, war nach Haym in erster Linie das Französische, in zweiter das Bairische. „Ohne zu suchen findet man auf jeder Seite die tausendfach in

der commandirten Presse widerhallenden Lobhudeleien des großen Kaisers und Feldherrn, seiner gekrönten und ungekrönten Werkzeuge und Creaturen. — Daß es in Baiern unter dem allmächtigen Einfluß Napoleons unmöglich war, anders zu schreiben, ist nur zu gewiß."

Haym wirft Hegel vor, mit der Trockenheit Deutscher Gelehrsamkeit eine Napoleonische Zeitung geschrieben zu haben. Eine Napoleonische Zeitung? Das würde doch wohl heißen, eine Zeitung, die von der Napoleonischen Regierung begründet, geleitet, bezahlt gewesen wäre, welche die ausschließliche Verherrlichung Napoleons sich freiwillig zum Zweck gemacht und die Ehre Deutschlands perfider Weise untergraben hätte? Ist Hegel, als er die Bamberger Zeitung redigirte, wohl im Geringsten etwas hievon in den Sinn gekommen? Gewiß nicht. Er erblickte darin nichts, als eine sehr gewöhnliche Thätigkeit, auf die er gar keinen Werth legte. Den Maaßstab der heutigen Zeitungspresse, der einen selbstbewußten politischen Standpunct fordert, kann man nicht an eine damalige Zeitung legen. Zeitungen können wir nicht mehr entbehren. Sie sind eine Nothwendigkeit für die Gesellschaft. Hegel redigirte eine solche, ohne allen Anspruch, ohne sonderliche Neigung, weil er es für anständig hielt, sich sein Brod durch seine Arbeit zu verdienen. Haym als ein Fachkenner schildert sein Geschick bei derselben in Worten, die uns oft jetzt noch ähnliche Redactionen wünschenswerth machen könnten, wenn er sagt: „Sehr correct und geschickt stellte er aus den französischen Zeitungen (auf die er vorzüglich angewiesen war) sein Material zusammen. Ein sicherer kritischer Tact wird bemerklich, so oft er widersprechende Angaben zu sichten und zu vereinigen versucht. Ueberall zeigt sich behutsame Gründlichkeit, überall eine überarbeitende Hand. Zuweilen gibt er selbstständige zusammenhängende Uebersichten über die durch das Gewirr der Nachrichten unverständlich gewordenen Ereignisse und zuweilen erhebt er sich zu Vertheidigung und Angriff gegen die Artikel anderer Zeitungen."

Dies ist der einfache Thatbestand. Was thut Dr. Haym? Mit pomphafter Declamation, die nunmehr wohlfeil genug ist, wirft er Hegel vor, ein Geschäft übernommen zu haben, bei welchem die Klugheit eine stete Rücksicht auf die Französische Gewaltherrschaft geboten. „Ein natürliches patriotisches Ehrgefühl hätte Hegel eine solche Stellung gar nicht dürfen antreten lassen. Nur unter einer Bedingung wäre ihm erlaubt gewesen, den Bau der Wissenschaft einzustellen und Zeitungen zu schreiben, dann nämlich, wenn es gegolten hätte, das nationale Bewußtsein wachzurufen und das Feuer der Empörung gegen den fremden Tyrannen zu schüren. Zu dem entgegengesetzten Zweck läßt sich Hegel in sein Redactionszimmer einsperren."

Wirklich, man sollte glauben, Hegel hätte sich im schönen Bamberg von den Franzosen hinter Schloß und Riegel halten lassen und nichts betrieben, als eine Zeitung zu ihren Gunsten zu schreiben. Ich will Hegel nicht damit vertheidigen, daß die Deutsche Nation, die er so tief verletzt haben soll, damals kaum als ein geographischer Begriff existirte; nicht damit, daß ich an das Benehmen anderer Deutschen aus jener Zeit erinnere, die, ohne Noth zu leiden, in Französische Dienste traten, wie der Würtemberger Reinhard, der sogar Pair von Frankreich wurde, oder wie Johannes v. Müller, der sich zum Schmeichler eines Jerome erniedrigte; ich will ihn auch nicht damit vertheidigen, daß ich an die Herabwürdigung der Nation durch das Betragen ihrer Fürsten erinnere, die in Napoleons Vorzimmern hofirten, durch ihn auf Kosten Deutscher Ehre und Macht zu größerem Besitz und höheren Würden emporgehoben oder gnädigst geschont zu werden; ich will ihn nicht damit vertheidigen, daß ich an die factische Unmöglichkeit erinnere, 1807 gegen Napoleon in Deutschland einen revolutionairen Ton anzustimmen; ich will mich auf die Wiederholung der Thatsache beschränken, daß Hegel — und seine Zeitgenossen nicht minder — in jener Zeitungsredaction nur eine bürgerliche Beschäftigung, keineswegs eine politische That erblickte. Ein ganz

ohne Anhalt an eine Regierung dastehender Gelehrter sollte durch eine, wie Haym selber uns belehrt, damals unmögliche That das vollbringen, was die Nation, was die Feldherrn und Fürsten derselben zu thun unterlassen hatten?

Ist es denkbar, daß ein Mann, den der elende politische Zustand der Deutschen mit jener erhabenen Verzweiflung erfüllte, die seine classische Schrift über die Deutsche Reichsverfassung beurkundet, wirklich seines Vaterlandes so habe vergessen können, um sich lange nach seinem Tode von Dr. Haym als einen Napoleonischen Schergen mit Verachtung behandeln zu lassen? Daß Deutschland kein Staat mehr sei, daß die Ungeschicklichkeit und Unmacht der Deutschen sie einem fremden Eroberer überantworten könne, wie hatte es ihn beunruhigt, geschmerzt, erzürnt! Und dieser Mann sollte ohne patriotisches Ehrgefühl gewesen sein? Dr. Haym versichert es. Er versichert es aus Consequenzen, die er macht.

Ich bekenne, die Gereiztheit nicht zu verstehen, mit welcher diese ganze unschuldige Zeitungsgeschichte von ihm aufgenommen ist. Ich habe z. B. in meiner Biographie Hegels nach der Einsicht der Zeitung, die nur durch Ausführlichkeit der Artikel auf den persönlichen Antheil des Redacteurs einen ungefähren Schluß machen läßt, S. 232 gesagt, daß an der Zeitung nichts Besonderes hervorzuheben sei, „als etwa nur das warme Interesse, was daraus für die persönliche Größe Napoleons, für das Geschick Preußens und seines Herrscherhauses, das gerade in diesen Jahren entschieden ward, und für alle Fortschritte im Gebiet der Kunst und Wissenschaft hervorleuchtet.“ Diese Worte sind ganz richtig, denn, was Preußen angeht, so hätte Hegel ein sehr beschränkter und gefühlloser Mensch sein müssen, wenn er bei derjenigen Auffassung desselben, die vor 1806 richtig war, hätte stehen bleiben, wenn der Friede von Tilsit und das Unglück des edlen Preußischen Königspaars nicht seine ganze Theilnahme hätte erregen sollen, die in der Zeitung natürlich nur in der Form großer Aufmerksamkeit auf die Vorgänge in Preußen und einer würdevollen Re-

lation derselben sich abspiegeln konnte. Dr. Haym citirt nun S. 272 aus der eben angeführten Stelle nur den mittleren Satz und sagt: „Ich meinestheils habe nichts darin finden können, was ein warmes Interesse für das Geschick Preußens und seines Herrscherthrons verriethe."

Es ist gerade, als ob ich meinestheils nicht finden könnte, woher Dr. Haym Hegel die Bewunderung Napoleons zum Vorwurf macht, denn eine eigene Aeußerung Hegels über Napoleon findet sich in der ganzen Zeitung nicht. Was diese Bewunderung überhaupt betrifft, so hatte sie, denke ich, Grund genug. Sie war damals, wie wir aus tausend Zeugnissen sehen, allgemein. Hegel hätte stumpfsinnig sein müssen, sie nicht zu theilen. Aber auch später hat er diese Bewunderung öffentlich ausgesprochen, was er damals, obgleich Zeitungsschreiber, nicht that. In Berlin, auf dem Katheder, in der Philosophie der Geschichte, (2te Ausg. 540) äußerte er sie unverholen. „Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat sich Napoleon dann (nachdem er im Innern fertig geworden) nach Außen gewandt, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größern Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem hellern Licht erschienen, als damals." Daß nun die unmittelbare Anschauung dieses gewaltigen Menschen, als er ihn am 13. October 1806 zum ersten Mal in den Straßen Jena's erblickte, ihn außerordentlich ergreifen mußte, war, meine ich, ganz natürlich, und würde gewiß Herrn Dr. Haym, der ihm dies verargt, nicht anders ergangen sein.

Er geht aber so weit, daß er Hegel folgendermaaßen anklagt: „Was ihn verlockte, war die Größe, die Macht, die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des damals triumphirenden Princips; was ihn corrumpirte, bis zum Verrath der vaterländischen Interessen corrumpirte, war die Gewohnheit, das Eingebildete und metaphysisch Construirte auf gleichem Fuß und als

gleichen Werths mit dem Wirklichen zu behandeln. In diesem Sinn hatte Stein Recht, wenn er nicht müde wurde, die Metaphysik zu verklagen, welche zugleich die Thatkraft und das natürliche Gefühl der Nation untergrabe." — „Nicht wenig erinnert die Haltung der Bamberger Zeitung an diese von Stein so hart gebrandmarkte Denkweise und zu einem guten Theil ist diese Denkweise die Frucht der phantastischen Anschauungen, zu denen die Phänomenologie den Verstand zu persuadiren versucht hatte." Wirklich? Also Hegel war ein Verräther an der Deutschen Nation? Er opferte seiner Metaphysik das Vaterland? Er war ein Phantast, der seine speculativen Illusionen mit der Wirklichkeit in gefährlicher Weise vermischte? Das versichert Herr Haym mit einer Zuversichtlichkeit, die in Erstaunen setzen muß. Das schmachvolle Wort Verrath fließt ihm so glatt aus der Feder, wie andere schöne Pointen seiner wortkräftigen Rhetorik. Er ist es recht zufrieden, diesen Trumpf gegen Hegel ausgespielt zu haben. Er ruft sogar den ehrwürdigen Stein heran, der freilich eine recht seichte Behauptung aufstellt, wenn die arme Metaphysik verschuldet haben soll, was das Werk der Fürsten, der Päpste, der eigensüchtigen Stände, der centralen Lage Deutschlands in Europa gewesen ist. Ich möchte doch wissen, welchen Antheil die Metaphysik an der Stiftung des Rheinbundes, an der Kriecherei der Großen und Fürsten vor Napoleon, an der zuvorkommenden Uebergabe Preußischer Festungen durch feige und bestochene Feldherrn gehabt hat? Ich möchte wissen, wie sich nachweisen läßt, daß Hegels phänomenologische Studien ihm den klaren Blick für die Erfassung der empirischen Wirklichkeit getrübt haben sollten? Herr Haym kann ja nicht oft genug wiederholen, daß dieser Philosoph sich immer der Zeit gefügt habe. Dann muß er sie auch verstanden haben, was im kräftigen Mannesalter wirklich, jedoch gegen Ende seines Lebens, wenigstens nach meiner Meinung, nicht mehr der Fall war. Herr Haym hat aber Hegel auch das Lob eines guten Publicisten ertheilt. Während der Arbeit an der Phänomenolo-

gie stellt er ihn jedoch als einen Träumer vor, der in einem gleichsam nachtwandlerischen Zustande nur utopische Unrealitäten vor sich gehabt habe, und läßt ihn bei der Redaction der Bamberger Zeitung aus seinem Traumschlaf erwachen, indem er S. 269 sehr naiv schreibt: „In demselben Momente, in welchem dieser Mann aus dem Stadium der Contemplation in das der Praxis und des Lebens zurücktrat, nahm die Wirklichkeit wieder ihre natürliche Gestalt und der Verstand wieder seinen unverfälschten Charakter an. Deshalb war Hegel ein vortrefflicher Publicist gewesen, ehe er die Phänomenologie geschrieben hatte: deshalb war er ein brauchbarer Publicist, auch nachdem er sie geschrieben."

Um jedoch Hegel völlig durch das Spiegelbild eines Contrastes niederzuschmettern, holt er S. 260 Fichte als den charaktervollen, thatkustigen, patriotischen Philosophen heran, dessen männliche Rede zum Weckruf des eingeschlummerten Nationalgefühls geworden. Fichte in allen Ehren, wie sich von selbst versteht, aber auch Hegel in allen Ehren. Wie verschieden war die augenblickliche Lage beider Philosophen! Der eine war bereits mit dem Preußischen Staat verwachsen und hatte in Berlin einen breiten Boden seiner Wirksamkeit gefunden; der andere war von einem Kleinstaat zum andern gewandert und hatte in Jena jede Möglichkeit einer ferneren Thätigkeit verloren; der eine floh beim Anrücken der Franzosen von Berlin nach Königsberg, der andere erlebte die Schlacht von Jena in nächster Nähe und hatte Französische Soldaten in seiner Wohnung zu bewirthen. War deswegen, dem kühnen Fichte gegenüber, Hegel, was Haym durch den Umweg ihrer dem Leser überlassenen Vergleichung urtheilt, eine kleine, vom Staub der Metaphysik bedeckte Seele? War er ohne Charakter, ohne ein Gefühl der Selbstständigkeit und Freiheit? Hatte der arme Metaphysiker, der sich mit Plänen zu Deutschlands staatlicher Wiedergeburt getragen, keine Theilnahme für das Geschick seines Volks? War Fichte nicht ein eben so großer Kosmopolit, als Hegel? Wandte sich Fichte zur Deutschen Nation, weil

es ihm um ihre Deutschheit zu thun gewesen wäre? Gar nicht. Er wandte sich zu ihr, weil alle andern Nationen verrottet wären, weil die Deutschen noch kein Mischvolk seien, weil sie noch eine Ursprache hätten, weil also die Menschheit hier noch einen reinen Anknüpfungspunct fände, weil die Deutschen das moderne Volk Gottes seien, dessen Jugend zur bessern Zukunft berufen sei, denn die Alten seien schon zu verderbt, das Wesen der Menschheit zu realisiren.

Wenn ich mich so lange bei der Kritik dieser traurigen Passage in Haym's Buch aufhalte, so ist es nicht bloß die Pietät, die ich als Hegels Biograph empfinde und mich dazu treibt, sondern es ist auch die Wichtigkeit der Sache, denn was soll aus unserer Literatur, was soll aus unserer Nation werden, wenn an sich liberale Gemüther, ursprünglich wohlwollende Naturen, feingebildete Geister, zu denen ich Herrn Dr. Haym unbedenklich zähle, so leichtsinnig mit der Geschichte umgehen? Was soll aus unserer Geschichtschreibung werden, wenn sie sich in dem Ausmalen der kleinlichsten Motive gefällt, um eine Größe, die auf ganz andern Grundlagen beruht, herabzuwürdigen? Würden denn Hegels Ideen deswegen nicht seine Ideen sein, auch wenn er, wie es der Fall gewesen, und worin er leider doch auch ganz Recht hatte, das Unterliegen der Preußen in der Schlacht bei Jena voraussah und in einem flüchtigen Brief diese Ueberzeugung, gepaart mit der Bewunderung Napoleons, aussprach? Aus der Trockenheit, mit welcher dies geschieht, zieht Dr. Haym S. 258 entsetzliche Folgegerungen für Hegel. Auch kann er ihm nicht vergeben, daß er für das Schicksal des Manuscripts seiner Phänomenologie, welches er durch die Reihen der feindlichen Armee nach Bamberg geschickt hatte, bei dem gestörten und bedrohten Postenlauf, sehr ernstliche Besorgnisse hegte. Wenn man das Bewußtsein hat, eine Phänomenologie geschrieben zu haben, so finde ich darin nichts Kleinliches, nichts Unnatürliches, und es ließen sich aus der Literaturgeschichte tausend ähnliche Fälle aufführen. Haym nimmt die von

Gans erfundene brillante Phrase, daß Hegel den Schluß der Phänomenologie während des Kanonendonners der Schlacht von Jena verfaßte habe, buchstäblich und ruft S. 257 höhnisch: „Was ist dem Schauspieler Hekuba? Was lag daran, daß die Monarchie Friedrichs des Großen niedergestreckt wurde und daß die gemüthlose Tyrannei des Auslandes sich in unsern deutschen Gauen befestigte, wenn es nur der Welt nicht verhalten blieb, daß die Substanz zugleich Subject sei und daß aus dem absoluten Wissen neugeboren der Geist in seinem eigenen reinen Aether sich eine vollendete Gestalt bereite?" Nein, solch' ein verhockter Schwabenmagister, solch' ein in seinem Stubenidealismus verkommener Lump, solch' ein in seine Schriften, in seine Weisheit verliebter Narr ist Hegel nie gewesen. Diese todte Fratze ist das alleinigste Eigenthum ihres Schöpfers, des Herrn Dr. Haym.

Von Bamberg ging Hegel 1808 nach Nürnberg, das Rectorat des Aegidiengymnasiums zu übernehmen, das er nach dem Zeugniß aller Zeitgenossen und seiner dazu gehörigen Schüler musterhaft geführt hat. Ich finde darin einen Beweis der universellen Befähigung Hegels, in so verschiedenen Lagen, als er durchlebt hat, sich immer angemessen und fruchtbar benommen zu haben. Gewiß wäre er lieber Professor gewesen. Niemals, wie wir aus seinen Briefen an Paulus und Andere ersehen, erstarb ihm die Sehnsucht nach akademischer Wirksamkeit. Einstweilen mußte er mit einer weniger adäquaten zufrieden sein und daß er sie so vortrefflich übte, kann ihm nur unsere Hochachtung gewinnen. Er hatte den Unterricht in der Philosophie zu ertheilen. Er that dies nach dem Baierischen Normativ. Dies war seine Pflicht. Er machte aber manche Modificationen aus pädagogischer Rücksicht. Er ließ mit Recht das speculative Element zurücktreten, fing mit dem Unterricht in der praktischen Philosophie an, weil der Stoff derselben den Knaben zugänglicher und suchte eine allmälige Gewöhnung in dem Festhalten allgemeiner Bestimmungen des Verstandes zu begründen, was er scherzweise als einen Act der Ab-

straction beschrieb, bei welchem der Jugend vorerst das Sehen und Hören vergehen müsse. Dr. Haym findet in diesem Verfahren Widersprüche, wo keine sind, sobald man sich nur auf den pädagogischen Standpunct stellt. Professor Kapp in Hamm und Thaulow in Kiel haben ihn in eigenen Schriften entwickelt. Im Interesse desselben habe ich die philosophische Propädeutik Hegels herausgegeben. Daß ich damit nichts Müßiges gethan habe, beweist der Umstand, daß sie schon seit mehreren Jahren gänzlich vergriffen ist, obwohl der Verleger zu einer zweiten Auflage sich noch nicht hat entschließen können. Sie ist auch ein wichtiges Denkmal für die innere Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Systems und Dr. Haym selbst hat sie in dieser Beziehung richtig zu würdigen gewußt. Nun ist es aber merkwürdig genug, zu sehen, wie er aus seiner Geheimquelle psychologischer Pragmatik, den thatsächlichen Zeugnissen entgegen, Hegels Wirksamkeit als Lehrer herabsetzen will. Ein Historiker sollte doch nach objectiven Thatsachen, nicht nach subjectiven Muthmaaßungen urtheilen. Genug, er behauptet, Hegel habe nicht anregend vorzutragen verstanden und die Schüler hätten viel mehr lernen können, wenn der Lehrer etwas weniger steif und pedantisch, wenn er etwas frischer und jugendlicher gewesen wäre. Er will daher, was ich von Hegels Erfolgen berichtet habe, nicht glauben. Nun, ich habe historisch treu mich an die mir gewordenen Berichte glaubwürdiger Männer gehalten, die Hegels Schüler in Nürnberg gewesen sind und von denen ich nur einen noch lebenden, Herrn Professor Dr. Abegg in Breslau, nennen will. Dr. Haym citirt einen Aufsatz von einem der ältesten Schüler Hegels am Gymnasium, dem jetzigen Director desselben, Lochner, welchen derselbe im Nürnberger Courier 1844 als ein Sendschreiben an mich Nr. 216—18 unter dem Titel: Hegel in Nürnberg seit 1808, habe abdrucken lassen. Ich bedaure, bis diesen Augenblick von diesem an mich gerichteten Schreiben nichts gewußt zu haben. So viel ich jedoch aus dem, was Dr. Haym daraus anführt, schließen kann, bestätigt sich daraus die Vorstel-

lung Hegels als eines steifen, des lebendigen Sinnes für die Jugend ermangelnden Pedanten so wenig, daß vielmehr das Gegentheil erhellt. Uebrigens wird Hegel hier wieder S. 275 zu einem wahrhaften Mann voller Gediegenheit und Ernst. In politischer Beziehung hat Schubert in seiner Selbstbiographie II, 1855, 315 Hegel während dieser Zeit geschildert, indem er zugleich seine musterhafte Amtsführung rühmt. Es geht daraus hervor, daß Hegel Napoleon zu bewundern fortfuhr, und mit Besonnenheit auf dem Boden der Gegenwart blieb, während Schubert mit Kanne und Pfaff, wie er selbst sagt, über Land und Meer durch die Lüfte fuhr, aus welchem Gegensatz unter ihnen viel Spaßhaftes entstanden sei, das er einst in einem Brief Schelling geschrieben, worauf dieser 27. Mai 1809 über Hegel geantwortet habe: „Die spaßhafte Seite ist wirklich die beste, wenn auch nicht die einzige. Ein solches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa muß in unserer überpoetischen Zeit heilig gehalten werden. Uns alle wandelt da und dort Sentimentalität an, dagegen ist ein solch verneinender Geist ein trefflicher Corrector. — In seinem politischen Urtheil über die Zeitgeschichte hat er indessen ohne Zweifel recht."

Es würde ermüdend sein, Dr. Haym in alle Einzelheiten seiner Polemik zu folgen. Wenn ich aber bedenke, welche Mühe unsere Philologen und Historiker sich oft wegen eines viel unbedeutenderen Menschen in längst verschwundenen Zeiten geben, ihm sein Recht zu sichern, so darf ich wohl hoffen, daß man mir auch noch in einige der wichtigeren Puncte bei einem wirklich großen Manne, bei einem Zeitgenossen und Deutschen folgen wird, dessen Arbeiten auch nach Jahrtausenden noch fortleben werden. Ueberdem gehören aber auch die Gegenstände selbst zu den wichtigsten, so daß ihr eigener Inhalt unsere Ausführlichkeit entschuldigen muß. Hegel war in Heidelberg 1816 Professor geworden. Gerade während dieser Zeit hatten die politischen Zustände seines engeren Vaterlandes Würtemberg eine neue Phase betreten, indem

König Friedrich am 15. März 1815 seinem Volke eine constitutionelle Verfassung octroyirte. Die Stände weigerten ihre Annahme und konnten sich mit den Zugeständnissen des Königs nicht befriedigen. Der König starb am 30. October 1816. Sein Nachfolger Wilhelm octroyirte am 4. Juni 1817 eine zweite noch freisinnigere Verfassung, über welche sich die Verhandlungen noch ein paar Jahr hinzogen. Die Verhandlungen von 1815 und 1816 unterwarf Hegel in den Heidelberger Jahrbüchern einer sehr ausführlichen Kritik, die immer ein Meisterwerk auf dem Gebiet der Verfassungspolitik bleiben wird. Sie ist es, die Hegel in den Ruf gebracht hat, ein serviler Royalist zu sein. Von Süddeutschland ist dieser Ruf unaufhörlich erneuet worden. Von einem Publicisten, wie Dr. Haym, wäre nun eigentlich ein genaues Eingehen auf die Sache zu erwarten gewesen, allein er begnügt sich, S. 351—53 mit einem kurzen Bericht, dessen Sinn dahin geht, daß Hegel den Privilegien des alten positiven Staatsrechts sich scharf entgegensetze, um dem Königthum und einer conservativen Politik zu huldigen. Das „Zaunkönigthum" Würtembergs, ein, wenn ich nicht irre, von Metternich geborgter Ausdruck, werde von Hegel mit „Asiatischer Lobberedsamkeit verherrlicht." Mit Asiatischer? d. h. mit sclavischer. Dr. Haym erblickt in der damaligen Constitution Würtembergs nur ein Mittel, nach „altbewährter Tyrannenmethode bei dem Volk gegen den Adel Beistand zu suchen." Er macht Hegel wieder zum Napoleonisten, der am Despotismus des Königs Friedrich Gefallen finde, zum elenden Schmeichler, der der Weisheit dieses Fürsten im ächten Hofsprachenstyl Weihrauch darbringe. Sonst pflegen Schmeichler dem Lebenden, nicht dem Todten zu schmeicheln. Als Hegel seine Kritik drucken ließ, war Friedrich schon gestorben. Wenn also Hegel die politische Weisheit Friedrichs bewunderte, so war es gewiß uneigennützig. Doch hat Dr. Haym S. 350 aus einer anonymen Quelle erfahren, daß Hegel von Herrn v. Wangenheim, damaligem Minister in Würtemberg, übrigens einem freisinnigen

Manne, die Aussicht auf das Kanzleramt der Universität Tübingen eröffnet sei, wenn er die Regierung in ihrem Kampf gegen die Stände unterstütze. Darauf hin habe Hegel sofort, seine Brauchbarkeit für den Würtemberger Staatsdienst zu zeigen, jene Kritik geschrieben. Ich habe in Hegels Papieren nichts gefunden, was diese Nachricht bestätigte. Indessen ist das kein Beweis. An und für sich aber kommt es mir sehr unwahrscheinlich vor, daß Hegel eine Wirksamkeit in seinem Vaterlande durch eine Schrift sich hätte erkaufen sollen, die ihn mit dem gesammten Adel und Advocatenstand auf das Bitterste verfeinden und die unangenehmste Stellung bereiten mußte; um so unwahrscheinlicher, als er sein Augenmerk schon länger auf Preußen hin gerichtet und den Ruf nach Heidelberg dem nach Berlin nur deshalb zunächst vorgezogen hatte, weil er dort schon zugesagt hatte, als dieser das erste Mal an ihn kam. Dr. Haym will durch seine anonyme Nachricht Hegel als einen der Bestechung zugänglichen Menschen herabsetzen. Ich antworte ihm darauf mit den Worten, die er mir bei Hegels Lehrwirksamkeit in Nürnberg entgegnet hat: Glaube das, wer will!

Seine Bemerkungen über den Würtemberger Verfassungskampf sind ein Haufen von Widersprüchen, eine Confusion von Opposition und Approbation, in welcher man stets von einer Seite zur andern geworfen wird. Woher kommt dies? Dr. Haym steht selber auf dem Standpunct des Constitutionalismus. Er kann im Grunde also Hegel nicht Unrecht geben. Die octroyirte Verfassung stellte als wesentliche Puncte hin: Mitwirkung des Volks an der Gesetzgebung; Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz; Recht der Steuerbewilligung; Rechenschaft über den Staatshaushalt; persönliche Freiheit; Gleichberechtigung aller Bürger zu allen Aemtern ohne durch die Geburt oder eines der christlichen Glaubensbekenntnisse ausgeschlossen zu sein; gleiche Verpflichtung aller Bürger, zu den Staatsausgaben nach Verhältniß gleichmäßig beizutragen; Verantwortlichkeit der Staatsdiener; Gewerbefreiheit; Recht der

Auswanderung nach abgeleisteter Militairpflicht und fortdauernde Wirksamkeit der Stände.

Diese Bestimmungen wird Herr Haym unstreitig mit Hegel als die Grundsätze jedes vernünftigen Staatsrechts anerkennen müssen. Für sie hat Hegel gekämpft. Ihre Einführung war nicht möglich, ohne viele Privilegien der alten Stände und der Advocaten zu zerstören. Würtemberg war durch den Rheinbund zum Königreich geworden. Der Rheinbund war eine Schmach, weil er durch Französische Macht zu Stande kam und für Napoleon ein Mittel sein sollte, die innere Zerspaltung Deutschlands zu erhalten. Aber ein Fortschritt war er unstreitig auch. Die constitutionelle Verfassung war die weitere Consequenz dieses Fortschritts. Cousin hat uns noch letzthin in der Revue des deux mondes seinen Besuch bei Hegel in Heidelberg erzählt und die Begeisterung geschildert, mit welcher Hegel zu ihm über die constitutionelle Monarchie gesprochen habe. Er interessirte sich für dieselbe so lebhaft, weil er in ihr diejenige Staatsform erkannte, welche dem Vernunftbegriff des Staats mehr als jede andere entspreche. Er stellte sich auf die Seite des Königs nicht als ein abstracter Monarchist, nicht als ein Liebhaber des Despotismus, sondern weil hier der Monarch es war, der den Schritt zur Verfassung that. Er bestritt alte Rechte, nicht weil sie nicht empirisch als Rechte existirt hätten, sondern weil sie dem allgemeinen Fortschritt der Zeit und der zum Bewußtsein gekommenen Staatsidee gegenüber unhaltbar geworden waren. Ich möchte wohl wissen, was in der wahrhaft staatsmännisch gehaltenen Kritik Hegels nicht aus dieser Anschauung entspränge. Ich bin über Vieles in Hayms Buch erstaunt, allein über Nichts so sehr, als über die Erbitterung, die er, der Geschichtschreiber des Frankfurter Parlaments, hier gegen Hegel zeigt. Daß hier ein Fürst — und ein Fürst, der sich vielfach unbeliebt gemacht hatte, was Hegel doch wohl wußte — den Schritt zur Verfassung that, konnte doch die Vernunft jener organischen Bestimmungen nicht verändern oder aufheben.

Reis'te Platon doch dreimal nach Syrakus, um den Versuch zu machen, durch einen Tyrannen seine Staatsidee zu verwirklichen!

Doch der Strom verdächtigenden Mißtrauens und Mißwollens gegen Hegel schwillt bei Haym noch höher an, als er ihn nach Preußen begleitet und die Rechts- und Staatsphilosophie beleuchtet, die derselbe 1821 zu Berlin herausgab. Wenn er S. 354 von Hegel noch in dem Sinne spricht, daß er seine in der Luft schwebenden politischen Ideen bespöttelt, so läßt er ihn hier auf den Boden der niedrigsten Empirie herabsinken. Der Philosoph soll hier, aus Klugheit, nur noch die schlechteste Wirklichkeit copiren. Hier hat es mich besonders geschmerzt, Haym, einen Preußen, so ganz in dem vulgären Anklageton gegen Hegel als einen servilen Reactionair predigen zu hören, da wir Preußen gerade nicht vergessen sollten, wie viel wir Hegel und jenem Buch über die Rechts- und Staatsphilosophie insonderheit für eine tiefere Erkenntniß des Staats schuldig geworden sind.

Vorab will ich hier der Antipathie erwähnen, die Hegel gegen die Philosophie von Fries und gegen die mit ihr zusammenhängende subjective Richtung in der burschenschaftlichen Politik hatte. Niemand wird die Aufrichtigkeit Hegels in dieser Antipathie bezweifeln, wenn er den Begriff der Philosophie und des Staats erwägt, den sich Hegel allmälig gebildet hatte. Im Staat wollte er das von der selbstbewußten Thätigkeit des Menschen realisirte geistige Abbild der Vernunft erblicken. Er fürchtete daher von einer Tendenz, welche dem Wissen das Fühlen und Ahnen vorzieht, destructive Wirkungen. Wenn er aber in jener bekannten Vorrede zur Rechtsphilosophie Fries persönlich nennt, und ihn mit harten Worten angreift, so würde dies nur dann als eine Geflissentlichkeit erscheinen können, wenn Hegel nicht immer so über Fries gedacht, nicht immer so polemisch ihm entgegengestanden, nicht immer schon auch öffentlich sich gegen ihn mit gleicher Härte geäußert hätte. Wie ich über dieses Verhältniß denke, habe ich in meiner Biographie nicht verschwiegen, weil Wahrheit und Gerech-

tigkeit das erste Gebot aller Geschichtschreibung ausmachen müssen. Ich bemerke aber, daß Hegel, als er Fries namentlich nannte, dabei gewiß nicht an eine Denunciation im Sinn der Demagogeninquisition gedacht hat, sondern daß es ihm in seiner schon von Jena her festgewurzelten Antipathie natürlich war, Fries zu nennen. Er suchte nicht darnach, der Mainzer Commission ein Opfer zu designiren. Auch war das Verfahren gegen Fries schon beendet. Hegels Aeußerung hat nichts gegen ihn veranlaßt. Ich rufe daher Hrn. Haym zurück, daß Hegel bereits in Nürnberg, als Niemand an Demagogen in Deutschland dachte, 1812 in einer Note zur Einleitung in den ersten Band seiner Logik, S. XVII sagte: „Eine so eben erschienene neueste Bearbeitung dieser Wissenschaft, ein System der Logik von Fries, kehrt zu den anthropologischen Grundlagen zurück. Die Seichtigkeit der dabei zu Grunde liegenden Vorstellung oder Meinung an und für sich und der Ausführung überhebt mich der Mühe, irgend eine Rücksicht auf diese bedeutungslose Erscheinung zu nehmen." Derselbe leidenschaftliche Widerwillen bricht in brieflichen Aeußerungen an Privatpersonen hervor, z. B. 1814 an Paulus (bei Reichlin Meldegg, II, 226). Die Beschwerde Hegels beim Ministerium über die Preußische Literaturzeitung beweist seine Entrüstung, daß man ihm einen andern, als einen objectiven Grund, zutrauen könne. Mit dem Privatmann Fries habe er nichts zu schaffen. Wenn Dr. Haym, der diesen Handel mit vielem Pathos auszubeuten nicht versäumt, S. 365 behauptet, daß Hegel vom Ministerium Altenstein die von ihm geforderte Genugthuung auch erhalten habe, so irrt er sich. Altenstein sagte ihm, daß, wenn er Genugthuung für den gegen ihn gerichteten persönlichen Angriff suchen wolle, er sich entweder an die Gerichte zu wenden oder eine Erklärung an das Publicum zu machen habe. S. meine Biographie Hegels S. 337.

Was Hegels Verhältniß zu Altenstein betrifft, so glaube ich, ist nichts so abenteuerlich erweitert und übertrieben, als dies, denn die Miniaturallmacht, die man Hegel für die Besetzung von Lehr-

stellen im Preußischen Staate zuschrieb, war in der Ausdehnung, wie es geschah, bei weitem mehr Meinung, als Thatsache. Hofphilosoph, wie er so oft gescholten wird, wo man ihn nicht geradezu einen servilen Menschen nennen will, ist er nun vollends nie gewesen, denn er hat mit dem Hof nie in Verbindung gestanden, ist nie zu einem Hoffest geladen und hat kurz vor seinem Tode erst den rothen Adlerorden vierter Classe erhalten. Wie man nicht ungestraft unter Palmen wandelt, so lebt man auch nicht ungestraft in Berlin. Ich habe in meiner Biographie erzählt, wie viel Mühe Hegel hatte, die übertriebenen, von allwärts her ihn bedrängenden Ansprüche abzuwehren, weil er im Mittelpunct der Monarchie lebte und nun Jedem, der mit seiner Philosophie sich beschäftigte, auch eine Anstellung schaffen sollte. Dr. Haym häuft nun auf ihn alle Schmach, die ein Mann verdienen würde, der mit Bewußtsein eine Doctrin politischer Unfreiheit lehrte. In der Vorrede schon spricht Hegel nach ihm die absolute Formel alles politischen Conservatismus, Quietismus, Optimismus aus. Im System ist es die praktische und staatliche Wirklichkeit, wie sie 1821 in Preußen besteht, auf deren Begreifen Hegel die Ethik in ähnlicher Weise anweis't, wie Bacon die Naturphilosophie auf das Begreifen der sinnlichen Natur. Wille und Freiheit verdampfe bei Hegel in Wissen und Wollen. Das Gewissen verdünne er zum Wissen und das Gute veräußerliche er zur bestehenden Staatsordnung. Es sei das classische, auf die Schönheit der sinnlichen Erscheinung gerichtete Ideal, dem die Tiefen der Innerlichkeit zum Opfer gebracht werden. Es sei der Harmonismus, der es davon trägt über den Individualismus. In der Rechtsphilosophie gerade culminire der Sieg des erstern über das letztere, des antiken über das moderne, des Römisch-Griechischen über das Germanische Princip. Das schöne Standbild des antiken Staats erhält einen constitutionellen, es erhält mehr noch einen schwarzweißen Anstrich. Wir erblicken eine Figur, die unverkennbar nach dem Modell des in der Mitte seiner Reformen stehen gebliebenen Preu-

ßischen Staats gebildet ist, aber in einer Beleuchtung, die einer fremden und fernen Zeit entnommen ist. Seltsam stehe der barbarischen Gestalt das antike Gewand zu Gesichte. Die Preußische Beamtenherrschaft werde zur Herrschaft der Besten und Wissenden platonisirt. Der Hegelsche Freiheitsstaat sei eine rechtfertigende Construction der in Preußen waltenden Polizeigelüste.

Dies ungefähr ist die Summe der Anklagen, die Dr. Haym mit geläufigem Redeflusse in vielen Wendungen vorbringt. Ueberall vernehmen wir den Refrain, daß Hegel in seiner Rechtsphilosophie absichtlich nur ein sophistisch-idealisirtes Portrait des Preußischen Staats gegeben und dem wahrhaften Begriff des Staats aus knechtischen Motiven widersprochen habe. Die Farbentöpfe, von denen ich oben sprach, sind beständig in Bewegung. Wenn aber Alles verbraucht ist, Aufklärung, antikes Ideal, Romantik, Phantastik, dann hilft das Wort Germanisch aus. Zuweilen trifft sich's, daß er Hegel doch das Rechte zugestehen muß. Aber wie schade, dann ist es doch nicht das rechte Rechte, denn es ist wohl das Rechte, aber es ist nicht Germanisch. Es würde vielleicht zwar eben so sein, aber Germanisch wäre es ganz etwas Anderes. Es ist wirklich interessant, das Germanische zu einer Kategorie creirt zu sehen, die noch über die Philosophie hinaus sein soll. Da von einer principiellen Untersuchung, welche auf den Begriff des Willens und der Freiheit selbst zurückginge, gar nicht die Rede ist, da nur die alleroberflächlichsten, tausendmal von Andern und oft viel schärfer gemachten Einwürfe schönrednerisch vorgebracht werden, so ist es nicht möglich, eine tiefere Kritik der Haymschen Begriffsverwirrung zu geben. Wie bei seiner Schilderung der Logik herrscht auch hier ein Durcheinander, das uns bei der Abwesenheit aller Philosophie zwingt, uns ebenfalls mit einzelnen Bemerkungen zu begnügen.

Hegel soll also den Preußischen Staat copirt haben und dadurch der Unfreiheit verfallen sein. War denn dieser Staat wirklich ein so barbarischer? Hätte man denn ein Grauen haben müssen, in ihm zu leben? Der Preußische Staat war ein Beamtenstaat,

dessen Beamte damals aber durch Intelligenz, Höflichkeit, Gewissenhaftigkeit, Freisinnigkeit und Unbestechlichkeit sich auszeichneten und factisch Preußen große Achtung erwarben. Die Preußischen Beamten wurden erst corrumpirt, als Oesterreich und Rußland die Demagogenhetze auch in Preußen durchsetzten; sodann, als seit 1822 die Einführung der Hof- und Domagende betrieben und die Censur in einer beschränkten, unerträglichen Weise gehandhabt ward. Es war der giftige Mehlthau der Karlsbader Beschlüsse, der das Preußische Beamtenthum erkranken ließ. Als Hegel nach Preußen kam, konnte er noch die Blüthe desselben kennen lernen und sich überzeugen, welche Riesenschritte dieser Staat seit 1806 gemacht hatte. Hegel kannte aber den eigentlichen Preußischen Staat nicht. Er kannte nur Berlin. Der Berlinismus im guten und bösen Sinn identificirte sich ihm, wie es vielen Süddeutschen geht, mit dem Preußenthum überhaupt. In meiner Biographie Hegels habe ich daher sogar behauptet, daß Hegel manche liberale Institutionen Preußens, seine Städteordnung, Gewerbefreiheit, sein Wehrsystem, immer etwas Fremdes geblieben sein und Dr. Haym stimmt mir hierin S. 386 bei.

Aber den damaligen Preußischen Staat kann Hegel nicht copirt haben, denn er lehrte ja die Nothwendigkeit der constitutionellen Monarchie, der Volksvertretung, der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, der Oeffentlichkeit der Rechtspflege, des Geschwornengerichts und der Freiheit der öffentlichen Meinung.

Bestanden diese Institutionen in Preußen? Nein. Wie ist denn, wenn man dies weiß, möglich, zu behaupten, daß der liebedienernde Sophist Hegel seine Rechts- und Staatsphilosophie nach dem Muster des Preußischen Polizei- und Beamtenstaats eingerichtet habe?

Wie dies einem verständigen, gewissenhaften Menschen zu behaupten möglich sei, kann ich nicht erklären, denn der Widerspruch ist zu evident. Die Wirklichkeit dieser unvernünftigen Thatsache ist aber nicht weniger gewiß und prangt in tausend Büchern

und Zeitschriften als eines der Hauptresultate der für gründlich gehaltenen Kritik des Hegelschen Systems.

Weiß Dr. Haym, daß Hegel in dem thatsächlich nicht constitutionellen Preußen den Constitutionalismus lehrte? Er weiß es, denn er muß es S. 380 zugestehen. Wie hilft er sich, seine Entstellung aufrecht zu halten?

Er wird ein Sophist. Er liebt Hegel einen Sophisten zu nennen, aber er selbst ist ein viel größerer.

Er wirft sich auf irgend eine Seite der Detailausführung Hegels und preßt sie so lange mit den Daumschrauben kleiner Bedenklichkeiten und hämischer Möglichkeiten, bis er es wahrscheinlich zu machen geglaubt hat, daß Hegel im Grunde die Sache, die er lehre, gar nicht gewollt habe. Hegel lehrt z. B. § 316—19 die Nothwendigkeit der öffentlichen Meinung. Die Presse gilt ihm als eines ihrer Mittel. Er betrachtet aber auch die Schranke der öffentlichen Meinung und ihrer Aeußerung. Sie ist ihm einerseits der Inbegriff der ewigen substantiellen Principien der Gerechtigkeit, der wahrhafte Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, anderseits ist ihre factische Erscheinung ihm die bloße Zufälligkeit des Meinens und Beurtheilens, weshalb man sie eben sowohl achten als verachten lernen müsse. Die indirecte Sicherung der öffentlichen Meinung findet er in der Unschädlichkeit, die vornämlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, in der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist; in letzterer, insofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht und Andern wenig Bedeutendes zu sagen übrig läßt.

Diese Bestimmungen sind unstreitig vollkommen wahr. Auch finde ich nicht, daß Dr. Haym etwas gegen sie zu erinnern hätte. Den Nachdruck aber, den Hegel auf die große Bedeutung der Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen legt, wendet er so, daß dadurch der Schein hervorgebracht wird, als ob Hegel von der

Preßfreiheit nichts wissen wolle, indem er S. 384 in die Declamation ausbricht: „Die Preßfreiheit, dieser mächtigste Hebel alles Fortschritts, diese größte Bürgschaft politischer Freiheit, gilt ihm als ein entbehrlicher Ueberfluß neben der Freiheit und Oeffentlichkeit der Debatte in der Ständeversammlung.“ Oder wenn Hegel, wie doch nothwendig ist, Volk und Pöbel unterscheidet, so wendet er die Sache so, als ob der Begriff Volk ihm mit dem des Pöbels zusammenfalle u. s. w. Es ist die Manier des Chicanirens.

Hegel setzt verschiedentlich auseinander, daß der Staat ohne Wissen des Rechts unmöglich sei, daß er eben deshalb mit der Philosophie, die auf das Denken und Wissen gehe, von dieser Seite denselben Boden habe. Natürlich kann Hegel in einer Philosophie des Staats von dem Staat nur seiner Idee nach sprechen. Im Staat sind die Gesetze der Ausdruck des allgemeinen, denkenden Willens. Ohne sie zu wissen, können sie nicht gewollt werden. Das Verhältniß des Betragens und Thuns des Einzelnen zu ihnen kann nicht richtig aufgefaßt und beurtheilt werden, wenn nicht eine denkende Erkenntniß den Beweis führt, welche Thatsachen vorliegen und auf welche Gesetze sie sich beziehen. Der Vorschlag zu neuen Gesetzen, wie zur Abrogirung bestehender, ist ohne Kritik, also ohne Denken, unmöglich. Nach Hegel ist der wahrhafte Staat die Verwirklichung der Vernunft in der objectiven Form des Willens. Er hat die Freiheit zum Inhalt, die sich als vernünftige weiß, die Vernunft, die sich als nothwendige will. Historisch genommen entspricht daher der Staat nach Hegel seinem Begriff nur als protestantischer, weil der Protestantismus dem Menschen die Freiheit gibt, auch die Religion der Kritik des Gedankens zu unterwerfen und sich nur in einem von ihm als vernünftig anerkannten Inhalt des Glaubens wiederzufinden. In diesem kritischen Element kommt der Glaube nicht als katholischer, nur als protestantischer mit dem Staat überein. Kritik aber ist das innerste Wesen der Philosophie. Hegel bestimmt als das Wesen des Staats die Sittlichkeit, worunter

er die selbstbewußte Verwirklichung der Vernunft und des Willens zu einem objectiven Organismus versteht, der durch Gewohnheit, als Sitte, für den Menschen zu einer zweiten von ihm selbst hervorgebrachten geistigen Natur wird. Der Staat, als dieser geisterfüllte Organismus, als die selbstbewußte Realität des vernünftigen Willens, ist ihm daher in seiner Menschlichkeit göttlich, wie ja auch die Völker mit Recht von der Heiligkeit der Gesetze und Sitten sprechen. Dr. Haym beschuldigt nun Hegel, daß er den Begriff des Staats mit dem der Philosophie identificire und fragt, was denn bei ihm nun eigentlich das Absolute sei, der Staat oder die Philosophie? Eine Frage, welche beweist, daß er Hegels Intention gar nicht gefaßt hat, denn an sich ist der Staat eben so wohl absolut als die Philosophie, weil er wie sie in der Totalität der Idee nothwendige Momente sind; im Staat aber kommt es auf den Willen an, der, ohne seiner selbst gewiß zu sein, nicht wirklicher Wille wäre, in der Philosophie auf das Wissen, das, ohne von dem Einzelnen als Denken gewollt zu werden, auch nicht wirkliches Wissen zu sein vermöchte. In seiner beliebten Terminologie beschuldigt Haym auch hier Hegel eines Manövers, daß er, wie ein Taschenspieler in einem Gefäß mit doppeltem Boden, bald den Staat, bald die Philosophie verabsolutire, während sie in der Harmonie der Vernunft an sich gleich absolut und in ihrer Einheit durch ihren Unterschied frei gegen einander sind. Nichts ist daher ungerechter als die Anklage, daß Hegel die Freiheit in Denken und Wissen verdampfen lasse. Nichts ist unwahrer, als die psychologische Grundlage, welche nach S. 370 der praktischen Philosophie Hegels ihre quietistische Richtung ertheilt haben und wonach der Wille darin bestehen soll, nicht zu wollen. Dies ist in dem Grade unwahr, daß Hegel ausdrücklich beim Uebergang aus der Psychologie in die Ethik in der Encyklopädie § 481 den freien Geist von dem nur theoretischen oder nur praktischen als ihre Einheit unterscheidet, als den freien Willen, der für sich als freier Wille ist. Daß der Wille

nur als denkender, der seinen Zweck als seinen Begriff weiß und seine Freiheit als sein allgemeines Wesen will, Wille und freie Intelligenz ist; unterscheidet doch in der That den wirklichen Willen erst als ethischen von dem bloßen Triebe, vom nur instinctiven Handeln. Ist denn dies etwa wieder nicht wahr? Existirt menschlicher, actueller Wille als ein undenkender? Kann bei dem Begriff des Willens von dem des Denkens abstrahirt werden? Ist der rohe Trieb, ist die natürliche Begierde schon wahrhafter Wille? Wo lehrt Hegel denn, daß der Wille, wie Haym verächtlich sagt, nur eine Velleität des Erkennens sei, daß er nur im Erkennen, nicht auch im Handeln, sein Ziel und seine Wahrheit habe, daß die Praxis nur der Schatten der Theorie sein dürfe? Wäre Dr. Haym denn mit Hegel zufriedener, wenn derselbe etwa, statt den Begriff der praktischen Idee zu exponiren, einen revolutionären Ton angestimmt hätte?

Es ist ganz unglaublich, bis zu welchen kecken und grundlosen Insinuationen Dr. Haym von seinen vorgefaßten Meinungen fortgeht. Von einem Historiker sollte man doch eine historische Behandlung erwarten. Er langt zuletzt dabei an, daß die Entwerthung des Praktischen zum Theoretischen auch Hegel's Philosophie der Geschichte zu Grunde liege, weil derselbe sie — unter Anderm — als den Fortschritt der Völker im Bewußtsein der Freiheit definirt. Nun, ohne ein solches Bewußtsein ist der Fortschritt gewiß nicht möglich. Die Kraft des Selbstbewußtseins seines Rechts beseelt den Willen mit jenem aggressivem Muthe, der das Leben dafür gern in die Schanze schlägt. Ein Volk, das kein Bewußtsein seiner Freiheit hat, ist noch ein naturwüchsiges, kein politisches. Tyrannen, Jesuiten, Obscuranten sorgen ja deshalb auch für nichts so zärtlich, als für die Unwissenheit und Unbewußtheit der Völker. Kommen die Völker zum Bewußtsein der Freiheit, so muß über kurz oder lang der Wille auch durch dies Bewußtsein zum Handeln bestimmt werden. Nach Dr. Haym S. 446, 47 kommt es bei Hegel gar nicht auf die Thaten der

Völker, nicht auf ihre Thaten an, weil bei ihm die Freiheit um ihren praktischen Ernst betrogen werde und weil es ihm mit der Freiheit kein Ernst sei. Obwohl nun Hegels ganze Geschichtsphilosophie diese entehrende Beschuldigung widerlegt, so will ich doch, wenngleich es mich fast erniedrigend dünkt, eine solche Vertheidigung zu führen, irgend eine Stelle aus Hegel anführen, die das gerade Gegentheil der perfiden Consequenzen Hayms ausspricht, z. B. S. 91 (2. Ausg. der Geschichtsphilosophie):

„Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner That, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als Dasein vor sich. So der Geist eines Volks; er ist ein bestimmter Geist, der sich zu einer vorhandenen Welt erbaut, die jetzt steht und besteht, in seiner Religion, in seinem Cultus, in seinen Gebräuchen, in seiner Verfassung und seinen politischen Gesetzen, im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Thaten. Das ist sein Werk, das ist dies Volk. Was ihre Thaten sind, das sind die Völker. Ein jeder Engländer wird sagen: Wir sind die, welche den Ocean beschiffen und den Welthandel besitzen, denen Ostindien gehört und seine Reichthümer, welche Parlamente und Geschwornengerichte haben u. s. w." Bei der Reformation S. 50 sagt Hegel: „Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgethan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist, und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen."

Nach einer Diatribe über die Oberflächlichkeit der praktischen Philosophie Hegels heißt es S. 375: „Er weiß das Subjective nur zu schätzen, sofern es ein Subjectives zu sein aufhört und sich zum Allgemeinen abgeklärt hat. Daher die Verflachung des Wollens zum Wissen. Daher weiter die Mißachtung, welche das subjectiv Geistige überhaupt und mit dieser das Individuelle erfährt." Der absolute Idealismus verschmäht nach Haym, in die Individualität als in den ergiebig-

sten Schacht der Wirklichkeit hinabzusteigen. Ich müßte mich sehr irren, wenn nicht, was Herr Haym wahrscheinlich hier unter Individualität versteht und damit gegen Hegel groß thut, von diesem Bd. VII, S. 161 ff. in der Anthropologie auf's Vortrefflichste beschrieben ist. Er nennt sie hier den besondern Genius des Menschen. Zuweilen möchte man wirklich glauben, daß Herr Haym Hegels Werke vielleicht einmal gelesen aber schnell wieder vergessen habe, weil sonst viele seiner Aeußerungen gar zu haltlos sind. Das bloße nackte unmittelbare Subjectsein ist doch nur erst die Möglichkeit der wirklichen Freiheit. Subject ist jeder Mensch, weil er Mensch ist. Einen besondern Werth empfängt er doch erst durch seine Bildung, welche die in ihm als Möglichkeit enthaltene Vernunft und Freiheit in sittlichen, politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen, religiösen Thaten verwirklicht. In solcher Verwirklichung hört die Existenz der Subjectivität nicht auf. Ihre Erfüllung mit einem allgemeinen Interesse als dem ihrigen ist doch keine Vernichtung der subjectiven Form des Inhalts. Hegel hat das Subjective so wenig mißachtet, daß er den Hauptmangel des Platonischen Staats in die Verkennung seiner unendlichen Berechtigung setzt, daß er im Interesse der Eigenthümlichkeit des Subjects die Unterscheidung der bürgerlichen Gesellschaft von dem politischen Centralstaat hervorhebt, weil sie dadurch frei geworden sei und der moderne Staat ihr einen großen Spielraum gewähren könne, ohne dadurch gefährdet zu werden. Er hat aus eben diesem Grunde sich der Leidenschaft, die auch einen edlen und großen Inhalt haben kann, gegen das Anathema einer heuchlerischen, engherzigen Moral angenommen. Er hat beständig zum Protestantismus gehalten, weil derselbe die subjective Freiheit auch in der Religion anerkennt. Er hat die ungeheuersten speculativen Anstrengungen in der logischen Wissenschaft gemacht, dem Absoluten die Subjectivität als die nothwendige Form seines substantiellen Wesens zu vindiciren. Er hat an der Individualität großer Menschen eine unendliche Freude gehabt und von einigen, wie Sokrates,

Perikles, Alexander dem Großen, Cäsar, köstliche, von der liebevollsten Bewunderung durchglühete Schilderungen gegeben. Und dieser Philosoph soll das Subjective, das Individuelle mißachtet haben! Freilich, die schlechte, leere, eitle, gehaltlose Subjectivität hat er niemals hochgeachtet und ihre dünkelhafte Anmaaßung oft in den stärksten Ausdrücken gegeißelt.

Bei seiner Gehässigkeit gegen Hegel wird man sich kaum wundern, daß Dr. Haym die bekannten und berüchtigten Worte Hegels in dem Vorwort zur Rechtsphilosophie über die Vernünftigkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Vernünftigen ganz in dem vulgären Sinn einer Vergötterung des gemeinen empirischen Daseins als eine Taufformel der Restauration nimmt. Es ekelt mich jedoch an, über diesen Punct noch ein Wort zu sagen. Eben so wird man sich nicht wundern, daß er den bekannten Punct auf dem I nicht vergißt, Hegel als einen schlechten Royalisten anzuklagen, denselben Hegel, den er als einen servilen Fürstenknecht bei den Verhandlungen der Würtembergischen Landstände zur tiefsten Verächtlichkeit herabgedrückt hat. Es ekelt mich auch hier an, ein Wort zu verlieren. Eine Bemerkung über die Gedankenlosigkeit der Menge, die einen Witz als ein Dogma behandelt, kann ich jedoch nicht unterlassen. Jene Phrase, die Gans von Hegel über den Monarchen sagen läßt, daß derselbe in einer vollendeten Organisation des Staats als die Spitze formellen Entscheidens nur den Punct auf das I zu setzen, nur Ja zu sagen habe, wird immer so genommen, als sei derselbe nur, wie Napoleon von der durch Sieyes entworfenen Constitution sagte, ein cochon à l'engrais, als müsse er immer den Punct machen, als müsse er, eine Staatspagode, immer sein Ja nicken. Und doch, liegt selbst in diesem Vergleich, den Hegel einmal beiläufig gemacht haben soll, auch die Freiheit, daß der Punct einmal verweigert, daß statt Ja einmal Nein gesagt würde. Daran denkt man nicht. Haym drückt seine Anklage Hegels so aus, daß von ihm die monarchische Persönlichkeit und Individualität dem Harmonismus des

Ganzen in seiner systematischen Gliederung zum Opfer gebracht werde. Es scheint also, als ob er Hegel tadelt, denn er würde sonst wohl nicht S. 383 den Ausdruck Opfer gebrauchen. Merkwürdiger Weise versichert er aber wieder, daß Hegel hierin mit „der bewährten Praxis und Theorie des ächten Constitutionalismus durchaus zusammenkomme" und definirt dessen Ansicht dahin, daß „der Monarch nicht das Fundament oder auch nur die Kuppel des Baues, sondern höchstens das Kreuz auf deren Höhe sei", was mir weniger auf einen politischen Monarchen, als auf das Verhältniß des Papstes zu den katholischen Staaten zu passen scheint. Den Fürsten herabzusetzen, ist Hegel gewiß nicht eingefallen. Dr. Haym sagt nämlich: „Es ist die Ernsthaftigkeit, mit welcher sich das Recht der persönlichen Freiheit und Selbstständigkeit, der germanische Individualismus, durchsetzt, wodurch in der durchgebildeten constitutionellen Monarchie die Bedeutung der Einen Persönlichkeit an der Spitze herabgesetzt wird." Im Gegentheil ist Hegels Meinung, daß auch der Monarch erst in der constitutionellen Verfassung wirklich frei werde und seine Individualität schärfer ausbilden könne, weil das Schicksal des Staats nicht mehr an die Particularität seines Charakters, seiner Bildung und seiner Neigungen gebunden ist. Diese werden, zum Glück des Fürsten, zum Wohl des Staats, gleichgültiger. Es folgt jedoch gar nicht, daß der Fürst ein unbedeutender Mensch sein müsse, daß er nicht, auch im constitutionellen Staat, eine große, schöpferische Individualität sein könne. Während Hegel einerseits den Staat im „verfälschenden Lichte eines Hellenisirenden Idealismus" darstellen und daher die Persönlichkeit des Monarchen dem Harmonismus des Ganzen opfern soll, soll er doch wieder S. 382 die Bedeutung des Moments der Subjectivität dem Monarchismus zu Liebe auf's Aeußerste angespannt haben. Und zwar „auf einmal". Dies sieht wie eine Inconsequenz aus, deren Hegel sich schuldig gemacht habe, allein er hat schon in Jena die erbliche Monarchie ganz eben so wie in Berlin ge-

lehrt. Sein Hellenismus war kein Republicanismus. Ich habe in Hegels Leben S. 196 die Hauptstelle abdrucken lassen, die also lautet: „Das freie Allgemeine ist der Punct der Individualität. Als frei vom Wissen, als nicht durch es constituirt, als Extrem der Regierung, ist sie eine unmittelbare, eine natürliche: es ist der erbliche Monarch. Hier ist der feste unmittelbare Knoten des Ganzen. Das Ganze aber ist die Mitte Aller, der freie Geist, der sich, frei von den vollkommen befestigten Extremen, selbst trägt, unabhängig vom Wissen der Einzelnen, wie von der Beschaffenheit des Regenten. Das geistige Band ist die öffentliche Meinung als das wahre legislative Corps, als die unmittelbare Erklärung des allgemeinen Willens, der in der Execution aller Befehle lebt. Diese erbliche Monarchie ist das höhere Princip der neueren Zeit, das die Alten nicht kannten. — In den Einen Monarchen hat sich die Natur geflüchtet. Es ist der letzte Rest derselben als positiver. Alle andern Familien sind zu verlassende. Jedes andere Individuum gilt nur als entäußert, gebildet, als das, wozu es sich gemacht hat. Dies allein ist dazu geboren, unmittelbarer Wille, absoluter Entschluß zu sein. Wir befehlen." Man vergleiche hiermit den reinern Ausdruck, welchen dieser Gedanke in der Encyklopädie §. 542 erhalten hat. Was die dialektische Stellung des Begriffs des Monarchen anbetrifft, die Dr. Haym S. 382 in der Rechtsphilosophie mit Recht, obwohl in einer widrig höhnischen Weise, rügt, wenn er sagt: „Die fürstliche Gewalt bekommt vor der Regierungsgewalt und der Gesetzgebung mit demselben Rechte den Vortritt, mit welchem altväterische Frömmigkeit den Namen Gottes mit großen Lettern schreibt", so hätte er nicht vergessen sollen, daß in der Encyklopädie dieser Fehler vermieden ist. Er selbst weiß übrigens vom Erbkönigthum nur zu sagen, daß man es am besten geschichtlich als das erprobteste Mittel erkläre, wodurch auch in den modernen Staaten die Selbstregierung der Völker bestehen kann. Der Publicist

mag sich mit einer solchen Erklärung zufrieden geben, der Philosoph darf es nicht.

Diese schlechte Philosophie Hegels soll nun doch wieder S. 388 ff. einen tiefen Wahrheitsgehalt besitzen und den Geist ächt politischer Praxis haben. Noch mehr aber wird Hegels Philosophie der Geschichte gelobt, in welcher der Philosoph zu den gesunden Tendenzen seiner Jugend zurückgekehrt sei. Aber eigentlich ist sie erst recht ein trostloses Werk, weil in ihr S. 448 die Seligkeit der Theorie der Müdigkeit der Restauration die Hand reiche. Von einer eigentlichen Kritik des Inhalts ist hier so wenig als bei der Rechtsphilosophie die Rede. Es werden ganz abstracte, unbestimmte Ansichten ausgesprochen und die philosophische Sprache, wenn sie von Ideen handelt, dahin gemißdeutet, als ob die Menschen und Völker nur die Marionetten der Idee wären. Besonders wird Hegel S. 448 vorgeworfen, daß seine Geschichtsphilosophie eigentlich keine Zukunft habe. Wenn von der Geschichte die Rede ist, so ist zunächst das vergangene Geschehen zu begreifen. Wird dies geleistet, so ist das, wie ich glaube, sehr viel und erlaubt analogische und inductorische Schlüsse für die Zukunft. Es ist eine recht müßige Quälerei, vom Philosophen eine Philosophie der Geschichte der Zukunft zu fordern, denn er kann einfach auf seine praktische Philosophie verweisen. Er kann sagen: Diese Begriffe sind zugleich ewige Postulate, ewige Imperative. In ihnen liegt die Zukunft beschlossen. Sie sollen sein und daher werden sie sein! Wie sie particulärer Weise sich realisiren werden, vorherzusagen, ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Prophetie. Es ist gerade wie mit dem Vorwurf, den Haym macht, daß Hegel die Moral dem Staat als Organismus aufgeopfert habe. Hegel erklärt nämlich, daß der lebendige Inhalt des moralischen Willens in den Pflichten liege, welche durch die Familie, durch die bürgerliche Gesellschaft und den Staat für den Menschen entstehen, so daß man jedes Moment ihrer Organisation in die Form einer Pflicht verwan-

deln kann. Die Mikrologie des Details, in welche Ideale des Zukunftstaats sich wohl einzulassen pflegen, wie die Fictionen von Campanella, Thomas Morus, Harrington, Mercier, Cabet u. A. kann sehr sinnreich sein, ist aber keine Philosophie.

Wie sich Hegel in concreto mit der Zukunft der Geschichte beschäftigen konnte, zeigt uns nicht nur seine Kritik der Verfassung Deutschlands, sondern auch seine Abhandlung über die Englische Reformbill, weil er fürchtete, daß in Englands Politik statt des Princips des historischen Positivismus das der abstracten Principien, das Französische Raisonnement, die Abstimmung nach der bloßen Kopfzahl einbrechen und eine für England und Europa folgenschwere Revolution nach sich ziehen könne. Hegel kritisirte hierbei viele Mißbräuche in der Verfassung und viele Mängel im Civilrecht und in den Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft Englands mit glänzender Sachkenntniß, wie ihm auch Herr Haym bezeugt. Gegen die parlamentarische Verfassung oder gegen die Nothwendigkeit der Reform sich zu erklären, fiel ihm nicht ein. Im Gegentheil bewies er die Unumgänglichkeit derselben und sprach die schönen Worte aus: „Das gewöhnliche Vorurtheil der Trägheit, den alten Glauben an das Gute einer Institution noch immer festzuhalten, wenn auch der davon abhängende Zustand ganz verdorben ist, hat endlich nachgegeben.“ Aber verstimmt und umdüstert war seine politische Stimmung, wie ich ausführlich beschrieben habe. Wenn man sich die Zeitlage zurückruft, so war wohl Ursach vorhanden. Herr Haym läßt Hegel dies nicht zu Gute kommen, sondern färbt S. 457 seine Bedenklichkeiten dahin um, als ob er für die unfreie, büreaukratisch und polizeilich geordnete Freiheit schwärme und der Englische Parlamentarismus ihm nichts, als ein Inbegriff politischer Verderbniß und Unvernunft sei. Uebrigens sind Hegel's Auffassungen durch Bucher's Parlamentarismus Englands von liberaler Seite her nur zu sehr bestätigt. Wenn Hegel aber gegen die Verderbniß bei den parlamentarischen Wahlen, gegen die barbarischen Jagd-

gesetze, gegen die Unbehülflichkeit des Civilrechts, gegen das Elend der Irischen Zustände u. s. w. auftritt; wenn er mit Selbstgefühl die Fortschritte bezeichnet, welche Deutschland in der Gesittung gemacht hat und in welchen es England voraus ist, so ist er doch von einer Verkennung des Kernes der Englischen Institutionen, wie man sie nach Haym bei ihm erwarten sollte, entfernt geblieben. In seiner Philosophie der Geschichte gegen Ende hat er den Werth des Selfgovernments, namentlich im Gegensatz gegen Frankreichs abstracte Centralisation, richtig erwogen und sagt ausdrücklich S. 544 nach Schilderung der Wahlcorruption: „Aber dieser ganz vollkommen inconsequente und verdorbene Zustand hat doch den Vortheil, daß er die Möglichkeit einer Regierung begründet, d. i. eine Majorität von Männern im Parlament, die Staatsmänner sind, die von Jugend auf sich den Staatsgeschäften gewidmet und in ihnen gearbeitet und gelebt haben. Und die Nation hat den richtigen Sinn und Verstand, zu erkennen, daß eine Regierung sein müsse, und deshalb einem Verein von Männern ihr Zutrauen zu geben, die im Regieren erfahren sind; denn der Sinn der Particularität erkennt auch die allgemeine Particularität der Kenntniß, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Aristokratie, die sich ausschließlich solchem Interesse widmet, besitzt. Dies ist dem Sinne der Principien und der Abstraction ganz entgegengesetzt, welche jeder sogleich in Besitz nehmen kann und die ohnehin in allen Constitutionen und Charten stehen. — Es ist die Frage, in wiefern die jetzt vorgeschlagene Reform, consequent durchgeführt, die Möglichkeit einer (solchen) Regierung noch zuläßt."

Hiermit sei es der Entgegnung genug. Dr. Haym spricht zwar auch noch von der Religionsphilosophie und Aesthetik — denn von der Naturphilosophie, Psychologie und Geschichte der Philosophie schweigt er ganz, — was er aber von beiden sagt, ist im höchsten Grade dürftig und oberflächlich. Er scheint von beiden nur dunkle Erinnerungen gegenwärtig gehabt zu haben.

Mit souverainer Verachtung behandelt er die Religionsphilosophie, ohne eine Ahnung von der Bedeutung zu haben, welche sie in der Entwicklung dieser Wissenschaft einnimmt und derentwegen selbst principielle Gegner sie unbedingt hochgeschätzt haben. Dem zweiten Abschnitt, der die Charakteristik der nichtchristlichen Religionen enthält, läßt er noch einige gnädige Rücksicht angedeihen, aber von der Philosophie der christlichen Religion heißt es S. 420: „Die Eliminirung des historischen Motivs aus der Betrachtung der absoluten Religion, die jähe Metaphysicirung der Geschichtsgrundlage des christlichen Glaubens ist von einer Willkür und Rohheit, wie sie in den alten Gnostischen Systemen, sie ist überdem von einer Sophistik und Zweideutigkeit, wie sie überhaupt nirgends ihres Gleichen findet."

Er betrachtet Hegels Religionsphilophie nur als eine künstliche Rechtfertigung und Restauration der orthodoxen Kirchenlehre im Interesse einer quietistischen Politik. Er erweckt den Schein, als ob Hegel erst in Berlin zu einer solchen Uebereinstimmung mit der allgemeinen kirchlichen Lehre gekommen sei oder richtiger eine solche absichtlich zurecht gemacht habe. Er vergißt oder sieht nicht ein, daß die speculative Auffassung des Christenthums in der Phänomenologie unter dem Abschnitt: die geoffenbarte Religion, im Wesentlichen Hegels Standpunct geblieben war, den er zwar späterhin erweitert und geläutert, niemals aber zurückgenommen hat. Hegel war gewiß kein abstracter Rationalist, aber von der Absurdität eines Glaubens an das Absurde, weil es absurd ist, dessen Haym ihn beschuldigt, ist er noch entfernter gewesen. Uebereinstimmung mit dem Wesentlichen der allgemeinen Kirchenlehre gilt Haym für antiquirte Scholastik, für ein Attentat gegen die Philosophie. Er betont hierbei, daß Hegel besonders die Luthersche Dogmatik im Sinn gehabt habe. War dies in der That der Fall, so konnte dies Hegel damals der Preußischen Politik nicht sonderlich empfehlen, denn diese betrieb, was Dr. Haym bekannt sein sollte, die Union und trat damals gegen die Lutheraner

sogar mit Gewaltsamkeit auf. Die Begeisterung, welche Hegel offen für die Luthersche Confession theils in seinen Vorträgen, wovon Dr. Haym selbst einen sehr piquanten Fall erzählt, theils bei einer feierlichen Rede, die er als Rector 1830 hielt, an den Tag legte, stimmt sehr schlecht zu dem Gemälde, das er von ihm als einem Hofphilosophen entwirft, der selbst die Religion für die Politik zu mißbrauchen servil genug gewesen sein soll.

Noch weniger als von der Religion scheint Dr. Haym von der Kunst zu verstehen. Wir vernehmen bei der Aesthetik von ihm die alte Klage, daß man nicht wisse, was Hegel für das absolute Ideal halte, ob das classische oder das romantische, und die alten Widersprüche, die Aesthetik einerseits als ein höchst ungenügendes Werk herunterzuschelten und anderseits von ihr zu rühmen, daß in ihm die Deutsche Nation eine Aesthetik, wie kein anderes Volk, besitze. Sie soll sich nach S. 441 und 42 nothwendig in ein kaltes und abstractes Verhältniß zur Kunst setzen und die Verwirrung soll nirgends ärger sein, als in ihr; sie ist so groß und noch mehr versteckt, als in der Phänomenologie, die nach Dr. Haym die unförmlichste aller Compositionen ist. Und doch soll sie ein Gipfelpunct und Abschluß der ästhetischen Theorie sein und eine wenigstens annähernd vollständige Geschichte der Kunst darbieten.

Dr. Haym hat einmal vor längerer Zeit eine Brochüre veröffentlicht, worin er mit zwei Begriffen, mit dem der Sprache und dem des Gewissens, den ganzen Jammer aller Philosophie und alles Menschengeschicks zu heilen versprach. Weiter scheint er auch jetzt noch nicht gekommen, denn bei der logischen Idee wundert er sich, daß sie, als die absolute Form, ein Verhältniß zum Realen, zur Natur und zum Geist hat und begrüßt zugleich diese von ihm getadelte Tendenz zum Realismus als einen unendlichen Fortschritt. Bei der Natur und dem Geist an sich erfahren wir nicht, was er von ihnen denkt, so wichtig und entscheidend dies sein müßte. Den Staat hält er mit Hegel für den Organismus

der vernünftigen Freiheit, wundert sich aber, daß er das Göttliche auf Erden sein soll. Die Kunst realisirt das Absolute in sinnlich schöner Form und nun verwundert er sich, daß sie das Göttliche darstellen solle. Die Religion scheint auch ihm die heiligste Angelegenheit des Gemüths, aber dann wundert er sich, daß sie nach Hegel die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Gott selber enthalten soll und erklärt die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für das Monströseste, worauf die Kirchenlehre verfallen sei. Endlich wundert er sich, daß die Philosophie, die nicht einmal die Geschichte der Zukunft zu erzählen im Stande sei, mit dem Begreifen des Wesens der Dinge so sehr Ernst mache, auch das Wesen Gottes nach seiner Wahrheit erkennen zu wollen.

Und ich wundere mich, wie es möglich ist, die großartige und rastlose Arbeit eines so einfachen Lebens, als das Hegelsche, mit dem bösen Geist der Verdächtigung so zu verunstalten, daß dieser Mann, der so ganz in die Sache, die er als seinen Beruf empfand, aufging, sogar zu einem Verräther an seiner Nation gestempelt wird. Und in welch' ironischem, verächtlichem, hochherfahrendem, mit Sophistik und Ambiguität, mit Accommodation und Berechnung, mit Rohheit und Geschmacklosigkeit um sich werfendem Ton! Das soll historische Treue, psychologische Gründlichkeit sein! Was hilft es, wenn Dr. Haym Seitenweise Hegel's Leistungen mit einem zweideutigen Lob überschüttet. Diese Anerkennung kann gegen die vorherrschende Grundansicht nur als ein Mangel an Einsicht und Urtheil erscheinen, indem ein so großer Sophist, ein so verworrener Kopf, ein so geschmackloser Schriftsteller, als Hegel durchgängig geschildert wird, niemals Verfasser von Werken hätte werden können, die so hoch gestellt werden müßten. Umgekehrt, sind sie wirklich so classisch, so kann ihr Autor nicht jene Nullität gewesen sein, für welche er von Haym ausgegeben wird. Dies ist ein unlösbarer Widerspruch, die Selbstvernichtung der Haymschen Polemik. Der Haupteffect, der durch jene panegyrischen Zugeständnisse nicht verwischt wird, bleibt

ein tiefer politischer Groll gegen Hegel als Politiker. Das Buch ist keine Darstellung von Hegels Leben, keine wirklich wissenschaftliche Analyse seiner Werke, keine Entwicklung derselben aus der zeitgenössischen verwandten Literatur, sondern eine Kritik von Hegels Politik, leider keine gründliche, thatsächliche, wie der vielversprechende Titel des Buchs verheißt, sondern eine subjective, in einem lebhaften Feuilletonstyl skizzirende, höhere philosophische und historische Gesichtspuncte, die sehr wohl denkbar sind, ganz vernachlässigend.

Ich habe nicht behaupten wollen, daß Hegel als Mensch nicht Schwächen gehabt habe, daß er nicht befangen und leidenschaftlich habe werden können. Ich habe nicht behaupten wollen, daß seine Philosophie nicht an einzelnen Irrthümern laborire und auch in der Form gar Manches zu wünschen übrig lasse. Wohl aber habe ich behaupten wollen, daß Hegel trotz aller seiner Mängel es heilig hatte mit der Wahrheit und daß ihm die Wissenschaft, wie sie es nur einem Menschen sein kann, Selbstzweck war. Ich bin stets ein treuer Anhänger der Principien der Hegelschen Philosophie, nie ein Sclav ihres Buchstabens gewesen. Ich habe sie in meinen Kritischen Erläuterungen 1840 und in Hegels Leben 1844 kritisirt; ich habe sie positiv in vielen Abhandlungen, namentlich in meinem System der Wissenschaft 1850, aus ihrem Geist und ihrer Methode fortzubilden versucht. Es ist mir daher wahrlich nicht um systemgläubige Orthodoxie zu thun, die sich, wie Dr. Haym sagt, dem Geist als unheilbare Krankheit einnistet. Aber gegen die so offenbare Verkennung seiner Lehre wie gegen den so hart ausgesprochenen Vorwurf der Niedrigkeit des Sinnes, der Zweideutigkeit, der absichtlichen Sophistik, politischen Kriecherei, kirchlichen Heuchelei, wissenschaftlichen Formlosigkeit, habe ich den herrlichen Mann schützen wollen, wie er es verdient.

Was soll aus unserer Nation werden, wenn eine so leichtfertige Anklage eines großen und edlen Menschen als ein Meisterwerk historischer Forschung gepriesen wird? Soll es uns mit He-

gel etwa auch ergehen, wie mit Göthe, von dem Viele unter uns auch nichts wissen wollten, ihn nunmehr aber, da der Engländer Lewes ihn anerkannt hat, auch für einen großen Deutschen halten? Herr Lewes hat auch schon über Hegel in seiner biographical history of philosophy, IV., 197—220 geschrieben und Hegels Philosophie der Geschichte ist auf seine Anregung in's Englische übersetzt. Vielleicht schreibt er einmal ein ganzes Buch über Hegels Leben und Werke voll ähnlicher Begeisterung wie über Göthe. Dann werden die Deutschen kommen und an Hegel glauben. Und dann wird auch Dr. Haym kommen und glauben.

Soll ich aber zum Schluß noch ein letztes Wort sagen? Wenn ich bedenke, daß Dr. Haym gewiß bona fide geschrieben hat; wenn ich bedenke, daß er selber nirgends, auch nicht im Politischen, eigenthümliche Ideen verräth, die ihn von Hegel mit positiver Deutlichkeit unterschieden; wenn er sogar in der Darstellung ganz in ein Hegelsches Fluidum getaucht erscheint und wenn er nun doch in so maaßlose Gereiztheit, in wissenschaftlich so stumpfen, moralisch so schneidenden Widerspruch gegen Hegel verfallen konnte; so vermag ich mir, um die psychologische Erklärungsart auf ihn selber anzuwenden, nur zu denken, daß sein ganzes Buch ein unglückseliger Irrthum, ein Product falsch sehender Verstimmung ist. Nicht der Wissenschaft bedurfte Dr. Haym, sondern einer politischen That. Nach einer solchen lechzt er in seinem Pathos. Statt ihrer schrieb er dies Buch — zufällig über Hegel und so mußte es ein krankhaftes werden. Wünschen wir ihm, daß er mit demselben diese Krankhaftigkeit überwunden habe!

Königsberg, den 15. Januar 1858.

Karl Rosenkranz.

Berlin, Druck der Gebr. Unger'schen Hofbuchdruckerei.

Christliche Religion

und

Hegelsche Philosophie.

Eine Untersuchung in Briefen

von

Dr. Reinhold Schmidt

aus Liefland.

Berlin.

Bei F. Dümmler.

1839.

Seinem geliebten Bruder

dem Consul

Christian J. Schmidt

gewidmet

vom

Verfasser.

Erster Brief.

Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Mit diesem urkräftigen Worte Hegels, mit dieser Waffe gegen alle trübsinnige und kleinmüthige Verzagtheit begrüße ich Sie, mein lieber junger Freund. Weil das Feldgeschrei der sich bestreitenden und durchkreuzenden Richtungen immer betäubender wird, so möchten Sie fernerhin aller Philosophie entsagen. Sie sehnen sich hinweg aus dem Schatteinreiche philosophischer Abstraktionen nach der ursprünglichen Frische des unmittelbaren Lebens. Wer sehnt sich nicht nach beruhigter und versöhnter Harmonie, wenn die schneidendsten Dissonanzen das Innerste durchwühlen. Aber täuschen Sie sich nicht über den Weg, der aus der Zerrissenheit des Lebens zu einer gründlichen und dauernden Versöhnung führt.

Zu jeder Zeit gingen die philosophischen Bestrebungen aus dem Bedürfnisse hervor, die gebrochene Ein-

heit des Geistes wiederzugewinnen. Man könnte daher behaupten, daß zu keiner Zeit das Bedürfniß der Philosophie dringender sein müsse als in der gegenwärtigen, weil zu keiner Zeit der Bruch des Geistes mit sich selbst so tief und allseitig hervorgetreten ist. Die äußere Wirklichkeit liegt theils in beängstigenden Krämpfen, theils fehlt den Individuen der Sinn, in ihr die gediegene Substantialität zu erkennen. Die innere Welt ist in ihren tiefsten Tiefen erschüttert. Denn alle vormaligen Grundlagen menschlicher Ueberzeugung sind zusammengerüttelt und in Schwanken gerathen. Jede feste Autorität, welcher das Individuum sonst unmittelbar vertraute und in diesem Vertrauen ein befriedigtes und gesichertes Leben führte, „hat ihre Geltung verloren." An die Stelle der zweifelsfreien Gewißheit ist die Alles zernagende und zerstörende Reflexion getreten. Aus dieser zerstückelten und durchlöcherten Welt der Reflexion führt kein anderer Weg als der des philosophischen Denkens. Wie die Morgenröthe eines besseren schöneren Tages müssen wir daher ein philosophisches System begrüßen, dessen Hauptaufgabe darin besteht, die Vernunft mit der Wirklichkeit zu versöhnen, in allen Gebieten der Wirklichkeit die Eine göttliche Vernunft nachzuweisen und damit auch den absoluten Inhalt der christlichen Religion als ewige Wahrheit zu begreifen. Hier erscheint die Philosophie nicht mehr als das übernächtige Produkt eines einsamen Gelehrten, sondern als die höchste Blüthe der geistigen Entwickelung eines Volkes und einer Zeit, die mit allen anderen Bestrebungen und Leistungen auf das innigste zu-

sammenhängt. Ist aber der Philosoph nicht der willkürliche Erfinder neuer Ideen, sondern das Organ seines Volkes und seiner Zeit, so ist es wohl die Pflicht eines jeden, der sein Volk und seine Zeit ganz kennen will, sich mit der Philosophie zu beschäftigen.

Wende ich mich nun zu Ihnen zurück, mein lieber Freund, so läugnen Sie nicht nur diese tief greifende Wichtigkeit und Bedeutung des Hegelschen Systems für unsere Zeit, sondern Sie halten es für einen entbehrlichen Luxusartikel, ja sogar für ein gefährliches Grübelwerk. Denn Sie sprechen es entschieden aus, daß die Hegelsche Philosophie eine Zerstörerin der christlichen Religion sei. Nach Ihrer Ansicht muß man entweder dieser Philosophie entsagen oder alle religiösen Interessen fahren lassen. Mit diesem Entweder-Oder charakterisiren Sie die Hauptrichtungen der Zeit in Rücksicht auf Religion und Philosophie. Denn einerseits finden wir eine Frömmigkeit, die, um das Kleinod des Glaubens zu bewahren, das Opfer der Wissenschaft verlangt, andererseits eine Wissenschaftlichkeit, die, um den Anforderungen gründlicher Wissenschaft Genüge zu leisten, dem Glauben seine göttliche Berechtigung abspricht. Weil nun ein solcher unheilvoller Zwiespalt, ein solcher unauflöslicher Gegensatz nur bei einem einseitigen Verständnisse der Hegelschen Philosophie stattfinden kann, so ergreife ich die Gelegenheit, mich über diesen Punkt weiter auszulassen. Indem ich mich aber zu dieser brieflichen Mittheilung entschließe, weiß ich sehr wohl, daß die ungebundene Form des Briefes unfähig ist, die letzte Er-

ledigung philosophischer Fragen zu gewähren. Was ich daher durch Beseitigung unbegründeter Einwürfe zu erreichen wünsche, ist nur dies, daß Sie die Hauptgesichtspunkte klar und bestimmt ins Auge fassen.

Ich knüpfe meine weitere Auseinandersetzung an dasjenige, was Sie den größten Irrthum Hegels nennen. Sie äußern sich darüber folgendermaßen: „Es ist der größte Irrthum Hegels, in der Philosophie gar keine Voraussetzung gelten zu lassen. Denn die wahre Philosophie muß mit Gott beginnen und ihn zur Voraussetzung haben, oder doch die in der heiligen Schrift geoffenbarte Wahrheit als nothwendige Voraussetzung anerkennen."

Die strenge Forderung der schlechthinnigen Voraussetzungslosigkeit ist schon Manchem ein Stein des Anstoßes gewesen. Und doch liegt gerade hier die ganze Tiefe des Hegelschen Philosophirens. Denn hier ist die Grenzscheide, welche das wahrhafte Philosophiren von der kraftlosen Halbphilosophie trennt. Die Halbphilosophie wendet sich zwar auch zur Spekulation, weil ihr die unmittelbare Wirklichkeit nicht mehr genügt. Aber demungeachtet sollen vorhergefaßte Meinungen und Ansichten unangetastet bleiben. Sie will die Freiheit der Spekulation nur unter der Bedingung anerkennen, daß dieses und jenes eine ausgemachte Wahrheit, eine unumstößliche Thatsache des Bewußtseins sei. Indem nun diese Weise des Philosophirens einerseits zur Autorität des Gedankens fortgeht, andererseits aber die gege-

bene vorgefundene Wirklichkeit in ihrer Autorität gelten läßt, so bleibt sie auf halbem Wege stehen. Das Resultat einer solchen trüben Vermischung ist dann dieses, daß weder der Gedanke noch die Wirklichkeit in ihrer Reinheit und Ganzheit festgehalten wird, und daß für keine Seite des Lebens etwas Ersprießliches hervorgeht. — Dieser unfruchtbaren Halbheit, diesem unentschiedenen, getheilten Zwitterwesen hat Hegel auf immer ein Ende gemacht. In seinem Systeme ist der Gedanke die alleinherrschende Autorität und nur das wird für ein sicheres philosophisches Besitzthum gehalten, was durch die Nothwendigkeit des begreifenden Denkens errungen ist. Nur so konnte Hegel seine große Aufgabe lösen, das Universum durch den Begriff reproduziren und eine sich selbst tragende, in sich ruhende Gedankenwelt erbauen.

Allerdings ist es eine gewaltige Anforderung an das Individuum, das zur Philosophie hinzutritt, Alles fahren zu lassen, was durch die freundliche Gewohnheit des früheren Lebens lieb geworden war. Aber diese Forderung Hegels kann von Seiten der Religion am wenigsten angefochten werden, denn diese Forderung ist nur eine nothwendige Konsequenz dessen, was die Religion verlangt. Ist es nicht die christliche Religion, welche auf die Wiedergeburt des ganzen Menschen dringt? Soll aber die Wiedergeburt den ganzen Menschen umfassen, so kann doch nur mit gewaltsamer Verdrehung das Denken und Erkennen von dieser Erneuerung ausgeschlossen werden. Die Erneuerung des natürlichen Denkens heißt

aber nichts anderes, als die Befreiung desselben von seinen unmittelbaren ungerechtfertigten Voraussetzungen.

Gehen wir nun näher auf Ihr Verlangen ein, daß die Philosophie mit Gott beginnen und ihn zur Voraussetzung haben müsse, so ist in diesem Verlangen ein religiöser Drang des Gemüths nicht zu verkennen. Indem das Wort: Gott ausgesprochen wird, fühlt sich die Brust unmittelbar erwärmt und der Geist erhoben. Man meint durch diesen Anfang mit Gott sich einen glücklicheren Erfolg seiner Bemühungen versprechen, sich leichter vor Irrthümern bewahren zu können. Und dennoch wird ein solcher Anfang nur da verlangt, wo die Aufgabe der Philosophie noch nicht bestimmt ins Auge gefaßt ist, wo man lieber auf die Strenge des sogenannten trockenen Begriffs verzichtet, um in tiefen Gefühlen und erhabenen Anschauungen zu schwelgen. Es sollte kaum die Erinnerung nöthig scheinen, daß nicht überall, wo von Gott und göttlichen Dingen die Rede ist, der wahre Begriff Gottes zum Grunde liegt. Es kommt daher auf die nähere Bestimmung dessen an, was Gott ist. Gott ist ein bloßer Name, so lange nicht erkannt ist, was er ist. Die Hegelsche Philosophie hat aber keine andere Aufgabe als Gott, die alleinige Wahrheit zu erkennen. Könnte jedoch die Philosophie mit Gott beginnen, d. h. könnte sie schon im Anfange die volle Wahrheit besitzen, so wäre alle fernere Forschung und damit die Philosophie selbst unnöthig. Der Vollgenuß der göttlichen Wahrheit kann nur die letzte köstliche Frucht aller philosophischen Bemühungen sein. Daher geht auch erst am Schlusse des

Hegelschen Systems, als Resultat der ganzen Entwickelung, die begriffene Einsicht dessen hervor, was Gott ist.

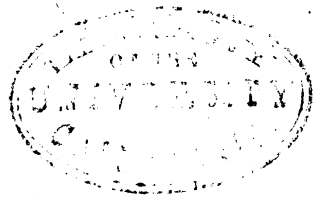
Ich wende mich nun zu Ihrer letzten Behauptung, daß die Philosophie die in der heiligen Schrift geoffenbarte Wahrheit als nothwendige Voraussetzung anerkennen müsse. Auf keine Weise werden Sie den bloßen geschriebenen Buchstaben zur Grundlage des Philosophirens machen wollen. Der Buchstabe tödtet und nur der Geist macht lebendig. Also auf den Geist kommt es an, der den Buchstaben belebt. Ihre Behauptung, würde daher so auszusprechen sein: das richtig verstandene und ausgelegte Bibelwort soll die Voraussetzung der Philosophie sein. Indem aber die Bibel ausgelegt wird, indem Gründe angegeben und Unterscheidungen gemacht werden, tritt das Denken ein. Möge man immerhin einwenden, daß diese Gedanken auf die Bibel gegründet seien. Auszulegen ohne eigenen Geist, als ob der Sinn nur ein gegebener wäre, ist unmöglich. Sobald die Aussprüche der Bibel nicht mehr wörtlich wiederholt werden, erhält dieser Inhalt eine andere durch das Denken bestimmte Form. Nun kommt es darauf an, ob die Denkbestimmungen, nach denen die Auslegung verfährt, wahr oder falsch sind. Die Untersuchung dieser Denkbestimmungen aber und die Erkenntniß der wahrhaften Natur des Denkens gewährt allein die Philosophie. Es erhellt daraus, daß Ihre aufgestellte Behauptung sich geradezu umkehrt. Anstatt dessen, daß die Philosophie die Bibel voraussetzen sollte, weist

diese auf das wahrhafte philosophische Denken als auf ihre nothwendige Voraussetzung hin.

Nun könnte es aber scheinen, als ob damit der Bibel alle Bedeutung und Geltung für die Philosophie und insbesondere für die Religionsphilosophie abgesprochen werden sollte. Dem ist aber nicht also. Damit Sie über Hegels Ansicht in diesem Punkte außer allen Zweifel gesetzt werden, will ich eine analoge Stelle aus der Encyclopädie excerpiren, wo sich Hegel über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Empirie folgendermaßen äußert:

„Nicht nur muß die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmen, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein Anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein Anderes die Wissenschaft selbst. In dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Nothwendigkeit des Begriffs sein soll.“

Ganz ebenso wie hier das Verhältniß der Naturphilosophie zur Naturerfahrung bestimmt ist, so muß auch das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Bibel und zu der daraus quellenden religiösen Erfahrung bestimmt werden. Die Entstehung und Bildung der Religionsphilosophie hat allerdings die religiöse Erfahrung zu ihrer Voraussetzung und Bedingung. Die Religionsphilosophie in ihrer Vollendung aber hat keine andere Grundlage als die Nothwendigkeit des Begriffs, der ohne alle Voraussetzung die Wahrheit aus sich entwickelt.



Zweiter Brief.

Sie nennen die Hegelsche Philosophie antireligiös. Dieser Vorwurf hat insofern Grund, als Hegel keine religiöse Philosophie, sondern wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, eine philosophische Philosophie will, d. h. ein Denken, das frei von sich ausgeht und nur auf sich selbst ruht. Aber ebenso wenig als Hegel durch das Begreifen des Staats in seinem Naturrecht den wirklichen Staat aufheben wollte, oder durch das Begreifen der Kunst dem Produziren und reproduzirenden Genießen in der wirklichen Kunst ein Ende machen wollte, ebenso wenig will er durch das Begreifen der Religion die positive Religion in ihrer Geltung zerstören. Die Verwandlung der religiösen Vorstellung in die Form des Begriffs, worin das Geschäft der Philosophie besteht, macht keineswegs die Religion als solche oder den religiösen Glauben überflüssig. Denn der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestirt

sich als Fühlen, Anschauen, Vorstellen. Die göttliche Wahrheit muß also auch für den fühlenden, anschauenden, vorstellenden Menschen d. h. als Religion vorhanden sein.

Die tiefe durchgreifende Versöhnung des Hegelschen Systems liegt gerade darin, daß alle Gestaltungen des natürlichen und geistigen Lebens aus Einem gemeinsamen Grundprinzipe abgeleitet und als nothwendige Entwickelungsstufen der absoluten Idee erkannt werden. Wie alle anderen geistigen Gebiete, Recht, Moral, Familie, Staat, Kunst, so hat auch die Religion als ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der absoluten Idee eine absolute Berechtigung. Aber andererseits ergiebt sich im Verlaufe des Systems, daß jedes geistige Gebiet, also auch die Religion, nur auf bestimmte Weise die absolute Idee verwirklicht und durch diese Bestimmtheit eine Einseitigkeit ist, die auf die anderen Gebiete, als auf ihre Ergänzung, hinweist, weil nur die Totalität das Wahre ist. Und hier liegt der Quellpunkt aller Mißverständnisse und Anklagen der Religion gegen die Philosophie. Der Erweis der Philosophie, daß die Religion die absolute Wahrheit, aber nur in einer bestimmten Form ist, will dieser nicht genügen. Die Religion will im ausschließlichen Besitz der Wahrheit sein und weil die Philosophie diese Ausschließlichkeit negirt, erscheint sie der Frömmigkeit leicht als Zerstörerin des religiösen Glaubens.

Es wird zur Verständigung beitragen, wenn ich Sie an eine historische Erscheinung erinnere, die vor nicht langer Zeit ihre Epoche hatte. Ich meine die mora-

lische Weltanschauung. Die Moral war damals das herrschende Gebiet und Staat, Kunst, Religion hatten keine andere Bestimmung, als die Moralität zu befördern. Von dieser usurpirten Alleinherrschaft der Moral befreite uns die fortschreitende Entwickelung der Philosophie, indem sie die Einseitigkeit des moralischen Grundprinzips darthat und die Moral auf die ihr zukommende Stelle im geistigen Universum zurückwies. Wie früher die moralische Weltanschauung, so dominirt heutiges Tags die religiöse Weltanschauung. Der Kampf der Philosophie geht nun keineswegs gegen die göttliche Berechtigung der Religion überhaupt, sondern einzig und allein gegen ihr Vorurtheil, im ausschließlichen Besitz der Wahrheit zu sein.

In der Religion ist die göttliche Wahrheit vorhanden unmittelbar wie sie der Vorstellung gegeben ist. Jedoch etwas Anderes ist es, den religiösen Inhalt in der Form des Gedankens zu besitzen, die Nothwendigkeit seines Vorhandenseins aufzuzeigen und ihn damit als den absolut vernünftigen zu rechtfertigen. Der unbefangene Glaube, der in seinem Glauben die tiefste Befriedigung und Beseeligung findet, bedarf für sich keiner weiteren Rechtfertigung. Aber das subjektive Bedürfniß des glaubenden Individuums kann nicht letztlich darüber entscheiden, ob eine denkende Rechtfertigung des religiösen Inhalts überhaupt möglich sei oder nicht. Dazu ist vor allem erforderlich, den Unterschied der religiösen Vorstellung von dem spekulativen Begriff zu kennen und zu wissen, was jeder dieser Formen eigenthümlich ist. Die

Untersuchung dieser Formen ist aber das Geschäft der Philosophie. Bleibt nun der Glaube bei seinem frommen Bedürfnisse stehen, ohne sich auf die philosophische Erkenntniß weiter einzulassen, so ist es wahrlich nicht die Schuld der Philosophie, wenn alle Verständigung unmöglich gemacht wird. Die Philosophie versteht dann wohl den Glauben in seiner unbegründeten Polemik, aber nicht umgekehrt der Glaube die Philosophie in ihrem Thun und Treiben. Wenn der Glaube auch nicht so weit geht, die Philosophie mit Stumpf und Stiel ausrotten zu wollen, ja ihr sogar in Bezug auf weltliche Angelegenheiten und irdische Verhältnisse ein freies selbstständiges Bestehen einräumt, so spricht er ihr doch in religiösen Dingen alle Fähigkeit ab, weil das endliche menschliche Denken die unendliche göttliche Wahrheit nicht begreifen könne. Dagegen ist immer von neuem zu erinnern, daß nicht Jeder wie er steht und geht über Philosophie absprechen könne, sondern daß sich das gewöhnliche Bewußtsein erst durch einen mühevollen Bildungsgang zum Standpunkt der Philosophie erheben müsse. Auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Bewußtseins hat der Streit über die Erkennbarkeit Gottes, der Gegensatz von endlichem menschlichen Denken und von unendlicher göttlicher Wahrheit seine volle Geltung. In der Philosophie ist dieser Streit, dieser Gegensatz überwunden. Es ist die Einsicht vorhanden, daß nichts im Himmel und auf Erden der denkenden Vernunft zu entfliehen und ihr Widerstand zu leisten vermag. Näher ist es die Phänomenologie des Geistes, in welcher Hegel die Erhe-

bung des gewöhnlichen Bewußtseins zum Standpunkte des philosophischen Denkens vollbracht hat. Die Phänomenologie beginnt mit dem sinnlichen Bewußtsein, welches in der Aeußerlichkeit befangen ist und an dem als wahr vorausgesetzten Objekte einen festen Gegensatz hat. Wie das sinnliche Bewußtsein sich dialektisch an ihm selbst auflöst und in eine höhere Gestalt des Bewußtseins übergeht, so heben sich in ihrer ganzen Stufenfolge alle Gestalten des Bewußtseins auf, deren subjektive Gewißheit sich noch von der objektiven Wahrheit trennt. Im absoluten Wissen, dem Resultate der Phänomenologie, ist die Trennung des Wissens und der Wahrheit überwunden und es ist das Element errungen, in welchem die Wahrheit schlechthin erkennbar ist. Dieser Standpunkt der Philosophie ist keineswegs das Besitzthum Eines Begabten oder weniger Bevorzugter, sondern Jedem auf gleiche Weise zugänglich, der die Mühe des Denkens übernehmen will.

Kommen wir nun noch einmal auf Ihr Verlangen zurück, daß die Philosophie religiös sein müsse, so wird es Sie nach dem Gesagten nicht mehr befremden, wenn ich die religiöse Philosophie ein hölzernes Eisen nenne. Denn bei dieser trüben Vermischung bleibt die Religion nicht mehr Religion, die Philosophie nicht mehr Philosophie, und es entsteht ein unseeliges Mittelding, das die Philosophie ebenso verwerfen muß, wie der Glaube sich davon abwendet. Wenn der Glaube, in sich selbst befriedigt, alle und jede Philosophie verwirft, so hat dieses Verwerfen trotz seiner Einseitigkeit einen bestimmten Sinn.

Aber es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum man die religiöse Vorstellung verläßt und zum Gedanken fortgeht, wenn doch die Vorstellung als das letzte feste Entscheidende zu Grunde liegen bleiben soll. Es ist ein Rückfall auf einen von der Philosophie schon längst überwundenen Standpunkt, nämlich auf den der Scholastik. Die Scholastiker philosophirten innerhalb der Religion und der Gedanke war nur thätig zum Behufe der als fest schon vorausgesetzten religiösen Vorstellung. Was mit Cartesius, dem Gründer der neueren Philosophie, begann, daß das Denken ohne alle Autorität frei von sich ausging, hat Hegel in seinem Systeme thatkräftig vollendet. Wie es in jenem tiefen Ausspruche des Erlösers heißt: gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist, so heißt es von dem Standpunkte der Hegelschen Philosophie: gebet der Religion, was der Religion zukommt, und der Philosophie, was der Philosophie gebührt. Nur durch diese strenge Unterscheidung beider Gebiete wird sowohl das Interesse der Religion, als auch das der Philosophie auf wahrhafte Weise befriedigt.

Dritter Brief.

Sie fürchten in dem Vorwurfe, daß die Hegelsche Philosophie antireligiös sei, sich nicht bestimmt genug ausgedrückt zu haben und meinen diesen bestimmteren Ausdruck darin zu finden, daß Sie das Hegelsche System antichristlich nennen. Wollen wir uns vor allem über das eigenthümliche Wesen des Christlichen zu verständigen suchen. Ist die christliche Offenbarung, die Menschwerdung Gottes etwas Anderes als das Reich der absoluten Freiheit, Wahrheit und Versöhnung in dem Sinne, daß alle Trennung und Scheidung zwischen Gott und dem Menschen negirt ist, daß der Mensch in dem göttlichen Wesen nichts Fremdes, keine Grenze und Schranke mehr hat, sondern sich selbst darin findet und weiß, daß aller Gegensatz und Widerspruch gelöst, alle Noth und jedes Unglück des endlichen Lebens verklärt ist? Wie sehr nun aber auch in der Einheit mit Gott das Wesen des Menschen sich begründet zeigt, so ist diese Identität als

geistige Wirklichkeit keine unmittelbare und von Hause aus vorhandene, sondern vollbringt sich nur als die Thätigkeit der Erhebung des Menschen aus der Endlichkeit seines unmittelbaren Daseins zur Unendlichkeit des göttlichen Geistes. Aus diesem Geiste ist die Hegelsche Philosophie entsprungen, und man kann das Hegelsche System einem kolossalen Dome vergleichen, der keine andere Bestimmung hat als die Verherrlichung der christlichen Freiheit, Wahrheit und Versöhnung. Auch Hegel sieht in der Religion die Grundlage alles wahrhaften Lebens. Auch er erkennt es als die Aufgabe des Menschen, das Endliche von sich abzulösen und durch das Abthun der Nichtigkeit das zu werden, was Gott in seiner Erscheinung als Mensch, als die wahrhafte Wirklichkeit objektiv gemacht hat. Aber die religiöse Innigkeit des Gemüths soll nicht mehr dem Leben und seinen Interessen abstrakt gegenüber stehen, sondern in den Kämpfen der konkreten menschlichen Wirklichkeit ihre göttliche Weihe bewähren. Während der Glaube das Christenthum einseitig auf die Religion und das religiöse Leben beschränken will und dadurch ein Mißtrauen in die Alles besiegende Macht des christlichen Geistes an den Tag legt, ist es vornehmlich die unsterbliche That Hegels, in dem Christenthume ein neues welthistorisches Prinzip erkannt zu haben, aus dem ein neuer Weltzustand hervorblühen mußte.

Lassen Sie mich nun in einigen wenigen Grundzügen hervorheben, wie Hegel die umgestaltende Energie des christlichen Prinzips in den einzelnen Gebieten der Wirklichkeit nachweist. Blicken wir zuerst auf den Staat,

so hat im Christenthume jeder Mensch als Mensch einen unendlichen Werth. Jeder ist berufen, wie die Schrift sagt, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Ist nun die vernünftige Freiheit die Bestimmung des Menschen, so liegt darin, daß die Sklaverei dem Begriffe des Menschen vollkommen widerspricht. Bei aller Lebensfrische der griechischen Staaten und bei dem Hauche der Freiheit, der namentlich den athenienſisschen Staat durchwehte, hatte doch das schöne Leben der freien attischen Bürger an den Sklaven eine nothwendige Bedingung. Weil aber erst im Christenthume jeder Mensch in seinem unendlichen Werthe anerkannt ist, so kann auch erst aus dem christlichen Prinzipe sich ein Staat entwickeln, der die vollendete Realität der Freiheit ist. Nur in dem wahrhaft christlichen Staate, wo alle Einrichtungen die natürliche Willkür beschränken, und die vernünftige Freiheit begründen, sieht die einzelne Vernunft in den Gesetzen nicht eine ihr äußere und fremde Gewalt, sondern findet darin die Bestimmungen ihres eigenen Wesens.

Daß auch die Kunst durch das Christenthum eine andere geworden ist, wird sich am besten herausstellen, wenn wir die christliche oder romantische Kunst mit dem Urtypus aller Schönheit, mit der griechischen Kunst vergleichen. Besteht das Wesen der Kunst in der vollkommenen Ineinanderbildung von geistiger Bedeutung und äußerer Gestalt, so hat die Kunst in Griechenland ihre höchste Vollendung erreicht. Denn hier durchdringt der geistige Gehalt vollständig die individuelle Erscheinung,

Die sinnliche Gestalt zeigt keine Fremdheit und Unangemessenheit gegen die geistige Bedeutung, sondern ist die vollendete Darstellung des Ideals. Diese Vollendung der griechischen Kunst ist aber nur dadurch möglich, daß der Geist sich noch nicht als den schlechthin unendlichen erfaßt hat. Denn nur der in sich selbst besondere Geist vermag in eine äußere Erscheinung aufzugehen und sich mit ihr zu einer trennungslosen Einheit zu verbinden. Der wahrhafte unendliche Geist hingegen findet nur in der Geistigkeit und Innerlichkeit sein gemäßes Dasein. Wird der Geist, wie in der christlichen Welt, als die in sich unendliche Subjektivität gewußt, so löst er jene klassische Vereinigung der Innerlichkeit und der äußeren Erscheinung auf, und flieht aus dieser in sich selbst zurück. Die romantische Kunst überschreitet daher in ihrer hervorragenden Geistigkeit die griechische Vereinigung von Inhalt und Form, und setzt die Form zu einer gleichgültigen Aeußerlichkeit herab. Dem christlichen Prinzipe der geistigen Versöhnung gemäß wendet sich die romantische Kunst aus der Versöhnung in der äußeren Realität zur Versöhnung des Geistes in sich selber. Indem aber das Aeußere als ein gleichgültiges Element erscheint, in welchem der Geist kein entsprechendes Dasein und keine letzte Befriedigung findet, so verschwindet die Schönheit des klassischen Ideals und damit die Schönheit in ihrer eigensten Gestalt. Wenn daher auch die romantische Kunst die Aufgabe der Schönheit in sich faßt, so gilt ihr doch die Schönheit im griechischen Sinne als etwas Untergeordnetes. Ihr letztes Ziel bleibt die

geistige Schönheit, und alles Aeußere hat nur den Zweck, auf das Innere, auf Gemüth und Empfindung, als auf das wesentliche Element zurückzudeuten.

Wenn die erneuernde Macht des Christenthums in Staat und Kunst sich darstellt, so tritt dies noch bestimmter in der Wissenschaft hervor, weil die Region des reinen Denkens das entsprechendste Element für die Innerlichkeit und Geistigkeit des christlichen Prinzips ist. Während die älteren Griechen die Vorstellung hatten, daß Gott neidisch sei und alles Große und Hohe herabsetze, so haben schon Plato und Aristoteles dieser Vorstellung widersprochen. Aber erst im Christenthume wird es dem Menschen zur Pflicht gemacht, Gott zu erkennen und ihn im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Hier wird der Drang nach Wahrheit nicht mehr von der knechtischen Furcht begleitet, durch das Ueberschreiten einer bestimmten Grenze den Neid einer dunkeln herrischen Macht zu erregen. Der christliche Gott ist die unendliche Liebe, die Allen Alles geben will. Der christliche Gott ist der freie Geist, der nur von freien Geistern verehrt sein will. Der Mensch darf, weil er Geist ist, sich selbst des Höchsten würdig achten, und von der Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken. Soll aber die geistige Freiheit als die letzte Bestimmung des Menschen erreicht werden, so darf der Mensch im Denken und Erkennen nicht unfrei bleiben. Dies ist er aber so lange, als die Wahrheit seinem Erkennen eine fremde Welt, ein fernes Jenseits ist.

In der Hegelschen Philosophie wird mit der Grundlehre des Christenthums, daß Gott sich geoffenbart und zu erkennen gegeben hat, Ernst gemacht. Wenn Hegel in die Tiefen Gottes hinabsteigt, wenn er den verschlossenen Reichthum der natürlichen Welt an den Tag des Bewußtseins bringt, wenn er alle Sphären des geistigen Lebens mit dem Gedanken durchdringt, wenn Hegel endlich bis zur letzten Aufgabe aller wissenschaftlichen Forschung fortgeht, und die Nothwendigkeit alles Lebens und Bildens im Universum zu enthüllen sucht, — so kann nur ein unfreier und damit unchristlicher Kleinmuth in solchen Bestrebungen einen gottlosen Frevel sehen. Wer aber mit liebender Hingebung und mit strenger Selbstverläugnung, die jedes große Werk zu fordern berechtigt ist, die Hegelsche Philosophie durcharbeitet und durchlebt hat, gewinnt durch den tieferen Aufschluß, der ihm hier über das wahre Wesen des Christenthums eröffnet wird, die unwankende Ueberzeugung, daß das Hegelsche System ein köstliches Erzeugniß des ächtchristlichen Geistes sei.

Vierter Brief.

Die Art und Weise, wie Sie meine Mittheilungen aufnehmen, überzeugt mich, daß Sie mit Ernst und Liebe meinen Untersuchungen gefolgt sind. Desto wichtiger erscheint mir Ihre Bedenklichkeit, ob die von Hegel geforderte Nothwendigkeit des Begriffs wirklich im Systeme selbst mit der verlangten Strenge durchgeführt sei, oder ob sie nicht vielmehr ein bloßes Postulat bleibe. Von diesem Zweifel vermag ich Sie nicht anders zu befreien, als indem ich die Hegelsche Philosophie für sich selbst sprechen lasse. Ich theile Ihnen daher den ersten Abschnitt aus der Hegelschen Logik mit, den ich durch meine Darstellung, so viel als möglich, zu verdeutlichen gesucht habe. Wenn Sie mit der Gründlichkeit, welche ein redliches wissenschaftliches Arbeiten verlangt, dem Gange der Entwickelung folgen, so kann die gewünschte Absicht nicht unerreicht bleiben.

Der Anfang der Logik ist durch die Phänomeno-

logie des Geistes vermittelt. Das absolute Wissen ist als Resultat der Phänomenologie die unmittelbare Einheit von Seyn und Denken. Diese unmittelbare Einheit ist reine Beziehung auf sich, die weder gegen Anderes einen Unterschied hat, noch auch in sich weitere Bestimmungen enthält. Die reine unterschiedslose Beziehung auf sich ist in ihrem wahren Ausdruck das reine Seyn und so Anfang der Logik.

Das reine Seyn ohne alle weitere Bestimmung macht also den Anfang. Würde irgend ein Inhalt oder eine Bestimmung in ihm unterschieden, so würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist Nichts in ihm zu denken, oder es ist das reine leere Denken selbst. Das reine Seyn ist nicht mehr noch weniger als Nichts.

Das reine Nichts ist ebenso vollkommene Leerheit, ebenso ohne allen Inhalt und Unterschied, wie das reine Seyn. Das reine Nichts ist daher überhaupt dasselbe, was das reine Sein.

Beide Bestimmungen sind auch unterschieden, aber der Unterschied kann, weil wir hier im schlechthin Unbestimmten sind, nicht angegeben werden; er ist ein unsagbarer, nur gemeinter. Indem wir Seyn und Nichts näher bestimmen wollen, werden wir unmittelbar von der einen Bestimmung zu der andern fortgeschickt.

Weder das Seyn, noch das Nichts, jedes getrennt von seinem Andern, hat Wahrheit. Das Seyn ist in Nichts, und das Nichts in Seyn übergegangen. Sie sind wohl unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des

unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern, das Werden.

Das Werden ist die Ungetrenntheit oder Einheit vom Seyn und Nichts. Seyn und Nichts verlieren ihre zunächst vorgestellte Selbstständigkeit, und sinken zu aufgehobenen Momenten herab (sie sind sublati et conservati). — Aber Seyn und Nichts bleiben als Momente dieser Einheit nicht, was sie außer dieser Einheit sind. Sie sind zwar im Werden enthalten, aber nicht mehr als Seyn und Nichts. Diese Bestimmung haben sie nur, insofern sie noch nicht in diese ihre Einheit zurückgegangen sind. — Dasselbe gilt von allen folgenden Bestimmungen, die sich in eine höhere Einheit auflösen. Seyn, das in Nichts übergeht, ist Vergehen. Nichts, das in Seyn übergeht, ist Entstehen. Entstehen und Vergehen sind also die Momente des Werdens.

Das Werden ist das Verschwinden vom Seyn in Nichts, und vom Nichts in Seyn, und dadurch das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt. Zugleich aber ist das Werden als solches nur durch die Unterschiedenheit beider Momente. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens selbst. Das Resultat dieses Verschwindens ist aber nicht als das Nichts zu fassen. So wäre es nur ein Rückfall in die eine der schon aufgehobenen Bestimmungen, nicht das Resultat des Nichts und des Seyns. Hebt sich der unruhige Wechsel des Entstehens und Vergehens auf, so ergiebt sich das ruhige Bestehen. Das Resultat des Werdens ist die zur ruhi-

gen Einfachheit gewordenen Einheit des Seyns und Nichts; es ist das Gewordene, das Daseyn.

Das Daseyn geht aus dem Werden hervor. Daseyn ist überhaupt Seyn mit einem Nichtseyn, welches in einfache Einheit mit dem Seyn aufgenommen ist. Das Nichtseyn so in das Seyn aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seyns der Unmittelbarkeit ist, ist die Bestimmtheit. Das Daseyn ist daher bestimmtes Seyn, Seyn mit einer Bestimmtheit.

Wegen der unmittelbaren Einheit des Seyns und Nichtseyns, im Daseyn, gehen beide Bestimmungen nicht über einander hinaus. So weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn, ist es bestimmt. Diese Einheit des Nichtseyns mit dem Seyn liegt allen ferneren Bestimmungen des Daseyns zu Grunde.

Die Bestimmtheit als unmittelbare oder seyende Bestimmtheit, d. h. so unmittelbar Eins mit dem Seyn, daß mit dem Aufheben derselben das Daseyn selbst sich aufhebt, ist die Qualität. Weil aber das Daseyn ebenso das Nichts, wie das Seyn, als aufgehobenes Moment enthält, so ist diese Genesis des Daseyns hier nicht zu vergessen, und die Qualität ebenso in der Bestimmung des Nichts zu setzen. Geschieht dies, so ergiebt sich der seyenden Qualität gegenüber, die so unterschieden Realität ist, die mit einer Verneinung behaftete Qualität, die Negation.

So sehr nun diese Unterschiede an dem Daseyn vorhanden sind, so sehr sind sie auch nichtig und aufgehoben. Denn die Realität enthält selbst das Moment der Nega-

tion, weil sie nicht mehr unbestimmtes abstraktes Seyn, sondern bestimmtes Seyn, Daseyn ist. Aber die Negation ist ebenso Daseyn. Als bloßer Mangel, bloße Verneinung wäre sie das abstrakte Nichts. Wie aber das reine Seyn zum bestimmten Seyn geworden ist, so auch das reine Nichts zum bestimmten Nichts, zur Negation. Dieses Aufheben der Unterscheidung von Realität und Negation ist nicht eine Rückkehr zum einfachen Anfange, dem Daseyn als solchem. Der Unterschied kann nicht weggelassen werden, denn er ist vorhanden. Was sich erst ergeben hat, ist das Daseyn überhaupt, Unterschied an ihm, und Aufheben dieses Unterschieds. Die Einfachheit des Daseyns, vermittelt durch das Aufheben des Unterschieds, ist Daseyendes, Etwas. Etwas als Negation der Negation oder als absolute Negativität ist die Wiederherstellung der einfachen unmittelbaren Beziehung auf sich. Aber ebenso ist Etwas als Negation der Negation die Vermittelung seiner mit sich selbst. Dadurch ist Etwas ein Uebergehen seiner Momente, ein Werden, das aber nicht mehr Seyn und Nichts zu seinen Momenten hat. Das eine Moment ist ein daseyendes Etwas. Das zweite Moment ist ebenso ein Etwas; aber als Negatives des ersten Etwas ein Anderes. Dieses Werden, dessen Momente Etwas und Anderes sind, ist Veränderung.

Etwas und Anderes sind beide Daseyende oder Etwas. Aber ebenso ist jedes ein Anderes. Es ist gleichgültig, welches zuerst und nur darum Etwas genannt wird. Nennen wir ein Daseyn a, ein anderes Daseyn

aber b, so ist zunächst b als das Andere bestimmt. Aber a ist ebensosehr das Andere des b. Beide sind auf gleiche Weise als Etwas und als Anderes bestimmt, und daher dasselbe. Diese Dieselbigkeit der Bestimmungen aber fällt in die äußere Vergleichung.

Wie das Andere zunächst erscheint, ist es zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich außerhalb desselben. Wird das Andere für sich isolirt, in Beziehung auf sich genommen, so ist es das Andere an ihm selbst, d. h. das Andere des Anderen. Es ist das sich Negirende, sich Verändernde. Da aber dasjenige, in welches es sich verändert, ebenso das Andere ist, so geht es in demselben nur mit sich zusammen. So ist das Andere auch bestimmt ein mit sich identisches Etwas zu sein. Denn wie wir sahen, ist das Etwas ein Daseyn, das durch die Negation des Unterschieds die Beziehung auf sich wiederherstellt.

Es ergiebt sich also, daß Etwas von dem Anderen ebenso getrennt und verschieden, als darauf bezogen ist. Etwas als Beziehung auf das von ihm unterschiedene Andere ist Seyn-für-Anderes. Als Beziehung auf sich, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes, ist es das Ansichseyn.

Seyn-für-Anderes und Ansichseyn machen die Momente des Etwas aus, die zunächst verschieden sind. Aber es zeigt sich, daß Etwas, was es als Seyn-für-Anderes ist, auch an sich ist, und umgekehrt. Das Ansichseyn ist zwar dem Andersseyn entnommen, aber zugleich ist es Nichtseyn des Seyn-für-Anderes, hat also an ihm

selbst das Nichtseyn, Andersseyn. Umgekehrt ist das Seyn-für-Anderes zwar die Negation der einfachen Beziehung des Seyns auf sich, also Nichtdaseyn. Als Nichtdaseyn aber weist es auf das Ansichseyn, als auf sein in sich reflektirtes Seyn hin. Ansichseyn und Seyn-für-Anderes sind daher in der Einheit des Etwas ungetrennt. Es ergiebt sich, daß beide Bestimmungen für sich festgehalten unwahre Abstraktionen sind.

Das Seyn-für-Anderes im Etwas identisch mit dem Ansichseyn ist die Bestimmung. Die Bestimmung enthält dies, daß, was Etwas an sich ist, auch an ihm d. h. für Anderes sei. Etwas erfüllt seine Bestimmung, insofern die mannigfaltige Bestimmtheit, welche es durch sein Verhalten zu Anderem erhält, seinem Ansichseyn gemäß ist.

Weil wir hier im Felde der Unmittelbarkeit des Seyns sind, so gelten alle Bestimmungen, obgleich sie auf einander hinweisen, zugleich als unmittelbar seyende, für sich bestehende. Den Unterschieden bleibt in ihrem Aufgehobenseyn auch das unmittelbare qualitative Seyn gegeneinander. Etwas hat eine Bestimmtheit, die zwar auch seinem Daseyn, aber nicht seinem Ansichseyn angehört, und die außer der Bestimmung bleibt. Diese Bestimmtheit ist die Beschaffenheit.

So oder anders beschaffen ist Etwas, als in äußerem Einfluß stehend. Insofern Etwas sich verändert, so fällt die Veränderung in die Beschaffenheit. Etwas selbst erhält sich in dieser Veränderung, welche seine Bestimmung nicht trifft. Bestimmung und Beschaffenheit

sind so von einander unterschieden. Aber es wird sich zeigen, daß es Qualität des Etwas sei, der Aeußerlichkeit preisgegeben zu sein und eine Beschaffenheit zu haben.

Die Bestimmung geht in die Beschaffenheit über, und diese in jene. Dies liegt im Bisherigen. Die Bestimmung ergab sich uns als die Einheit des Ansichseyn und des Seyn-für-Anderes. Die Bestimmung ist damit offen dem Verhältniß zu Anderem, d. h. sie ist Beschaffenheit. Umgekehrt das Seyn-für-Anderes als Beschaffenheit isolirt und für sich gesetzt, ist dasselbe, was wir früher das Andere an ihm selbst nannten. So ist es sich auf sich beziehendes Daseyn, Ansichseyn mit einer Bestimmtheit, d. h. Bestimmung.

Durch dieses Uebergehen der Bestimmung und Beschaffenheit in einander, ist es gesetzt, daß die Beschaffenheit zu dem gehört, was das Etwas an sich ist. Da aber die Beschaffenheit das sich Verändernde ist, so ändert sich mit der Beschaffenheit das Etwas selbst. Die Veränderung, die Negation, das Anderssein ist daher dem Etwas immanent.

Indem aber Etwas das qualitative Anderssein als sein eigenes Moment enthält, so sind damit zwei Etwas gesetzt, die nicht mehr gleichgültig Andere gegeneinander sind, sondern deren jedes sich auf sich bezieht durch die Negation des Anderen und nur durch diese Negation des Anderen sein affirmatives Daseyn hat. Dieses immanente und zugleich negirte Seyn für Anderes, das die beiden Etwas ebenso zusammenschließt, als von einander abscheidet, ist die Grenze.

In der Entwickelung der Bestimmungen, die in der Grenze liegen, zeigt sich ein Widerspruch.

Etwas hat eine Grenze gegen Anderes. Sie ist das Nichtseyn des Anderen, nicht das Etwas selbst. Aber das Andere ist selbst ein Etwas. Die Grenze ist also auch Grenze desselben gegen das erste Etwas oder Nichtseyn des ersten Etwas. Die Grenze ist so Nichtseyn des einen und des andern Etwas oder das Etwas überhaupt.

Aber die Grenze ist zugleich als das Aufhören des Andern an ihm das Seyn des Etwas. Durch die Grenze ist Etwas das, was es ist, hat in ihr seine Qualität. Die Grenze ist also die Vermittelung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist, als nicht ist. In diesem Widerspruche liegt, daß Etwas sein Dasein nur in der Grenze hat, aber ebensosehr über sie hinausweist auf sein Nichtseyn, dies als sein Seyn ausspricht, und so in dasselbe übergeht. Etwas mit seiner immanenten Grenze als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgetrieben wird, ist das Endliche.

Das Endliche ist zwar, aber die Wahrheit dieses Seyns ist sein Ende. Das Nichtseyn macht seine Natur, sein Seyn aus. Das Endliche verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es vergeht. Wenn dieses Vergehen als das Letzte festgehalten wird, so bringt der Gedanke der Endlichkeit eine tiefe Trauer mit sich. Der Verstand verharrt in dieser Trauer, weil er das Vergehen als das Letzte festhält, und alle Versöhnung mit dem affirmativen Unendlichen abschneidet.

Der Verstand, welcher den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen fixirt und unüberwindlich macht, unterläßt die einfache Betrachtung, daß dadurch das Unendliche endlich, das Endliche aber unendlich, absolut gemacht wird. Denn das Unendliche, welches als ein besonderes neben dem Endlichen steht, hat an diesem seine Grenze, sein Ende, und ist daher selbst endlich. Das Endliche hingegen, das abgesondert vom Unendlichen fest für sich steht, verliert seine Relativität und Abhängigkeit, und ist ebenso selbstständig affirmativ und absolut, wie das Unendliche. Würde das Endliche nicht im Affirmativen vergehen, sondern sein Ende als das Nichts gefaßt werden müssen, so wäre wieder das abstrakte Nichts vorhanden, das selbst längst vergangen ist. Der Begriff der Endlichkeit ist daher näher zu entwickeln und es wird sich zeigen, daß das Nichts nicht das Letzte ist, sondern daß das Vergehen selbst vergeht.

Es ergab sich uns, daß Etwas durch seine Grenze sowohl ist, als nicht ist. Das mit sich identische Etwas, dem sowohl die ansichseyende Bestimmung, als die Beschaffenheit angehört, ist daher die gegen sich selbst gekehrte Beziehung. Es ist die negative Beziehung seiner ansichseyenden Bestimmung auf seine immanente Grenze. Etwas negirt dasjenige, was zugleich Daseyn in ihm behält. Die eigene Grenze des Etwas, von ihm als ein Negatives bestimmt, das zugleich wesentlich bleibt, ist nicht nur Grenze, sondern Schranke. Die negative Beziehung der ansichseyenden Bestimmung auf die Schranke ist das Sollen.

Indem die Grenze als ein Negatives als Schranke bestimmt ist, muß Etwas sich auf sie als ein Negatives beziehen, d. h. über sie hinausgehen. Indem aber die als Schranke bestimmte Grenze dem Etwas zugleich wesentlich ist, geht Etwas über sich selbst hinaus.

Die Schranke und das Sollen sind die Momente des Endlichen. Diese Momente sind sich qualitativ entgegengesetzt. Die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollen, das Sollen als das Negative der Schranke. Aber umgekehrt enthält das Sollen die Schranke, und die Schranke das Sollen. Was sein soll, ist und ist zugleich nicht. Wenn es wäre, sollte es nicht sein. Das Sollen hat also wesentlich die Schranke. Die Schranke aber ist dem Endlichen nicht ein Aeußeres, sondern ist seine eigene Bestimmung, und diese ist das Sollen. Indem nun das Endliche selbst die Beziehung dieser sich widersprechenden Bestimmungen auf einander ist, so ist es der Widerspruch seiner in sich selbst. Es hebt sich daher auf und vergeht. Das Resultat dieses Aufhebens, die Negation des Endlichen ist das Nicht-Endliche, Unendliche. An diesem Unendlichen ist alle Beschränktheit und Endlichkeit getilgt.

Aber das Unendliche in dieser Unmittelbarkeit ist in die Kategorie des Etwas mit der Grenze zurückgefallen. Denn das Unendliche ist die Negation eines Anderen, des Endlichen, und hat an diesem eine Grenze. Das Endliche steht nach dieser Bestimmung dem Unendlichen als ein reales Daseyn gegenüber, Beide bleiben außer einander.

Das Unendliche so gefaßt, ist selbst endlich. Es ist das Schlecht-Unendliche, das Unendliche des Verstandes. Wenn der Verstand zu dem Unendlichen aufsteigt, so bleibt ihm die endliche Welt als ein reales Diesseits liegen. Von diesem abgesondert ist das Unendliche, das unerreichbare leere Jenseits.

Aber indem das Schlecht-Unendliche sich selbst als endlich erwiesen hat, so muß darüber hinausgegangen werden. In dem leeren Jenseits, dem Anderen des Endlichen entsteht wieder die Grenze, und das Unendliche erweist sich wieder als endlich. Darüber muß also wieder hinausgegangen werden, und so fort ins Unendliche.

Dieser Progreß ins Unendliche tritt überall ein, wo Gedankenbestimmungen ungeachtet ihrer Entgegensetzung untrennbar sind, und doch einer jeden gegen die andere ein selbstständiges Daseyn zugeschrieben wird. Der Progreß spricht den Widerspruch aus, ohne ihn zu lösen.

Aber in diesem herüber- und hinübergehenden Wechselbestimmen des Endlichen und Unendlichen ist die Wahrheit vorhanden, und es bedarf nur des Aufnehmens dessen, was vorhanden ist.

Das Endliche ist nur als Hinausgehen über sich. Es wird nicht vom Unendlichen als einer außer ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern es ist seine Wahrheit, sich selbst aufzuheben und unendlich zu werden. Im Endlichen ist also das Andere seiner selbst, das Unendliche, enthalten, und das Endliche geht daher im Unendlichen nur mit sich zusammen.

Ebenso ist das Unendliche nur als Hinausgehen über das Endliche. Es enthält also wesentlich sein Anderes, das Endliche. Beide, das Endliche und Unendliche, haben ihr Anderes als ihr Moment in sich.

Indem jedes zeigt sein Gegentheil an ihm selbst zu haben, und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist weder das Endliche für sich, noch das Unendliche für sich ein Wahres. Ihre affirmative Wahrheit ist die sich in sich bewegende Einheit des Endlichen und Unendlichen. Diese Einheit des Endlichen und Unendlichen ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Unendlichkeit der Vernunft.

Es ist hier des gewöhnlichen Mißverstandes wegen besonders darauf aufmerksam zu machen, daß das Endliche in dieser Einheit negirt und aufgehoben ist, und daher seine qualitative Natur verliert, die es vor der Einheit hatte. Das Endliche ist ideell im Unendlichen, d. h. wohl unterschieden, aber nicht selbstständig für sich, sondern nur als Moment.

Die wahrhafte Unendlichkeit als Aufheben der Endlichkeit und der ihr nur gegenüberstehenden Unendlichkeit ist die Rückkehr des Seyns in sich. Diese in das einfache Seyn zusammengesunkene Unendlichkeit ist das Fürsichseyn.

Das Daseyn ist Moment des Fürsichseyns; denn dieses enthält das mit der Negation behaftete Seyn. Aber das Fürsichseyn hat die Negation nicht an ihm als Bestimmtheit oder Grenze, und damit auch nicht als Beziehung auf ein anderes Dasein. Das Fürsichseyn, als

aufgehobenes Anderssein, ist nicht für ein Anderes. Das Eine, für welches es ist, ist nur es selbst. Daher ist die Bestimmtheit, welche im Daseyn ein Seyn-für-Anderes war, im Fürsichseyn als Seyn-für-Eines vorhanden.

Im Fürsichseyn sind alle früheren Bestimmungen in Unterschiedslosigkeit zusammengesunken, und es ist dadurch unmittelbare Beziehung auf sich. Aber diese Unmittelbarkeit gründet sich auf das Negiren. Das Fürsichseyn ist daher negative Beziehung auf sich. So ist es Fürsichseyendes, Eins.

In dieser einfachen Unmittelbarkeit des Eins, aus der alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit verschwunden, ist Nichts zu unterscheiden. Dieses Nichts, als abstrakte Beziehung der Negation auf sich selbst, ist das Leere. Das Eins und das Leere haben die negative Beziehung auf sich zu ihrem gemeinschaftlichen Boden. Aber das Eins ist die Negation in der Bestimmung des Seyns, das Leere die Negation in der Bestimmung des Nichtseyns.

Das Fürsichseyende oder Eins ist als negative Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf ein Seyendes. Es ist Negation seiner selbst. So stößt das Eins sich selbst von sich ab, und diese negative Beziehung des Eins auf sich ist die Repulsion.

Da aber das Repellirte gleichfalls Eins ist, so stößt es ebenso sich selbst von sich ab. In der Repulsion ist daher das Setzen vieler Eins vorhanden.

Jedem dieser vielen Eins kommt als seyendem Eins das Repelliren und Repellirt-werden auf gleiche Weise zu.

Die Repulsion der seyenden Eins wird insofern ihre Repulsion gegen einander oder gegenseitiges Ausschließen.

Die vielen Eins haben den Halt ihrer Verschiedenheit darin, daß sie Eins sind. Dies sind sie aber alle. Sie sind daher dasselbe und jedes bezieht sich in dem andern auf sich selbst.

Das gegenseitige Ausschließen der vielen Eins hebt sich daher auf. Die vielen Eins gehen in Ein Eins zusammen. Dies Setzen der vielen Eins in Ein Eins ist die Attraktion.

Die Repulsion geht also in Attraktion über. Aber die Attraktion bezieht sich ebenso wesentlich auf die Repulsion. Wenn keine Eins wären, so wäre nichts zu attrahiren.

Indem die Repulsion in Attraktion übergeht und die vielen Eins in Ein Eins zusammengehen, hebt sich das Fürsichseyn oder das ausschließende Eins auf.

Betrachten wir nun genauer, was in diesem Aufheben des Fürsichseyns enthalten ist, so hat sich die Qualität selbst aufgehoben. Die Qualität war dasjenige Seyn, in welchem die Bestimmtheit so unmittelbar identisch mit dem Seyn ist, daß mit der Veränderung der Bestimmtheit das Seyn selbst sich aufhebt. Indem aber die vielen ausschließenden Eins in Ein Eins zusammengehen, ist die Bestimmtheit gleichgültig geworden und die Grenze ist ebenso keine Grenze.

Die aufgehobene Qualität oder das Seyn, in welchem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Seyn, sondern als gleichgültig gesetzt ist, ist die Quantität.

Fünfter Brief.

Der mitgetheilte Abschnitt aus der Hegel'schen Logik hat seine Wirkung nicht verfehlt. Es fängt Ihnen an einzuleuchten, daß es der Hegelschen Philosophie mit der strengen Zucht des Gedankens, mit der immanenten Dialektik, welche nur die Sache selbst in ihrer eigenen Entwickelung verfolgt, Ernst sei. Aber Sie äußern zugleich, daß Sie über den Standpunkt der Hegelschen Logik noch eine bestimmtere Auseinandersetzung wünschen. Dazu wird es förderlich seyn, wenn wir einen flüchtigen Blick auf das werfen, was zwei philosophische Heroen, Aristoteles und Kant, für die Logik geleistet haben.

Aristoteles ist der Vater der Logik. Ihm gebührt das unsterbliche Verdienst, die Denkformen zum erstenmal für sich fixirt zu haben, indem er sie von dem konkreten Stoffe, mit dem vermischt oder in den versenkt sie im gewöhnlichen Leben vorkommen, befreite. In seinem Organon finden wir alle Formen, in denen das verständige

Denken thätig ist, mit Bestimmtheit aufgefaßt und mit sicherer Meisterhand beschrieben. Und wenn wir bedenken, daß Aristoteles als der Erste auf diesem Felde ohne hülfreiche Vorarbeiter ein solches Werk vollbrachte, so setzt uns die enorme Kraft seines Geistes in Erstaunen. Aber ungeachtet dieses Verdienstes, das dem Aristoteles für alle Zeiten bleiben wird, kann seine Logik doch nur eine Naturgeschichte des endlichen Denkens genannt werden, und man kann ihr keineswegs den Werth einer eigentlich philosophischen Disciplin zugestehen. Denn unterscheidet sich der Empiriker und der Philosoph wesentlich darin, daß während jener unbefangen aufnimmt und beschreibt, was vorhanden ist, dieser die Nothwendigkeit des Vorhandenseyns aufzeigt, so ist Aristoteles in seiner Logik allerdings empirisch zu Werke gegangen. Aristoteles hat die Denkformen aus der Beobachtung aufgenommen; er zählt sie nach einander auf, beschreibt sie nach einander. Warum es gerade diese Kategorien, diese Arten von Urtheilen und Schlüssen giebt, hat er nicht nachgewiesen. Das eigentlich philosophische Interesse bleibt daher durch die Aristotelische Logik unbefriedigt. Gleichwohl muß daran erinnert werden, daß die empirische Logik des Aristoteles die nothwendige Bedingung und Voraussetzung der philosophischen Behandlung der Logik ist. Denn wie die Philosophie überhaupt eine Bekanntschaft mit den Gegenständen voraussetzen muß, die sie erkennen und begreifen will, so mußten auch die logischen Kategorien schon durch die Erfahrung bekannt sein, um durch die Spekulation erkannt und begriffen zu werden. Deshalb ist dem Anfänger zu

rathen, sein logisches Studium mit dem Organon des Aristoteles zu beginnen, und deshalb ist jede Bemühung, das Studium der Aristotelischen Logik zu fördern, höchst dankenswerth.

Wenden wir uns nun von Aristoteles zu Kant, so hat der ehrwürdige Kant durch seine Kritik der Vernunft ein kritisches Feuer angezündet, dessen läuternde Gluth sich durch alle Wissenschaften verbreitete. Man tritt daher an die Kantische Philosophie in der vollen Erwartung, hier die logischen Formen mit der ganzen Schärfe der Kritik untersucht zu finden. Denn es ist eine naheliegende Bemerkung, daß wenn die Logik einerseits Beweise fordert, andererseits das Beweisen lehren will, sie doch vor allem fähig sein müsse, ihren eigenthümlichen Inhalt zu beweisen und die Nothwendigkeit desselben einzusehen. Dem ungeachtet ist bei allem sonstigen Reichthum die Ausbeute der Kantischen Kritik für die Logik nicht so bedeutend, als man erwarten sollte. Denn während Kant den Aristoteles darüber tadelt, daß dieser die Kategorien blos empirisch aufgerafft habe, nimmt er selbst nichtsdestoweniger seine Kategorien aus der empirischen Logik auf.

Nach Kant ist der Verstand das selbstthätige Erkenntnißvermögen, das sich auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff bezieht. In dieser Beziehung ist der Verstand an ursprüngliche Bedingungen gebunden, und die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien. Wie gelangt nun Kant zu diesen Kategorien? Er sagt ganz einfach: Denken ist Urtheilen. Es giebt daher so viele Kategorien, als es

Arten des Urtheils giebt. In der gewöhnlichen Logik fanden sich die verschiedenen Arten des Urtheils bereits vor, und diese schon fertigen Urtheilsweisen lieferten ihm die verschiedenen Kategorien. Warum gerade nur die von Kant angeführten Kategorien dem Verstande zukommen, ferner wie diese Denkformen unter einander zusammenhängen, ferner wie das denkende Ich in der Einheit seines Bewußtseins dazu kömmt, sich in so viele und ungleiche Formen zu unterscheiden, — dies nachzuweisen hat Kant unterlassen. Das Endergebniß der Kantischen Kritik, daß die Kategorien nur dem denkenden Subjekte angehören, und dadurch unfähig sind, die Wahrheit zu erfassen, wurde der Ausgangspunkt für die ganze neuere Philosophie. Denn sind die Denkformen nur subjektiv, so sind sie mit einem festen Gegensatze gegen die Objektivität behaftet und durch ihre endliche beschränkte Natur der Wahrheit unangemessen.

Eine weitere Frage, zu der die Philosophie in ihrer fortschreitenden Entwickelung gelangen mußte, war die, was die Kategorien an und für sich sind, abgesehen von ihrer Beziehung auf das denkende Subjekt, und ob die logischen Kategorien so an und für sich betrachtet Wahrheit enthalten. Mit dieser Frage treten wir in das Bereich der Hegelschen Logik, und hier geht für die logische Wissenschaft eine neue Epoche an. Wie durch die kräftige Anregung des Hegelschen Geistes der denkenden Erkenntniß überhaupt ein neuer Tag frischen Lebens aufgegangen ist, so ist durch die Riesenarbeit dieses unvergleichlichen Denkers die Logik zu einer organisch gegliederten Wissenschaft geworden. Hegel befreit die Kategorien

von der Subjektivität und Endlichkeit, wodurch sie als leere inhaltslose Formen der Wahrheit unangemessen waren. Nach ihm sind die logischen Formen „der lebendige Geist des Wirklichen und von dem Wirklichen ist das nur wahr, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist.“ Hegel nimmt die logischen Kategorien nicht aus der Erfahrung auf. Sie erzeugen sich durch die Nothwendigkeit des Gedankens und leiten durch immanente Dialektik zu einander über. In ihrer letzten Wahrheit erweisen sie sich nur Momente der absoluten Idee zu seyn. Demnach ist die logische Wissenschaft die systematische Selbstentfaltung der absoluten Idee im abstrakten Elemente des Denkens.

Weil nun Hegel die absolute Idee zugleich als das metaphysische Grundprinzip aller Wirklichkeit begreift, so ergiebt sich, daß bei ihm die Trennung zwischen Logik und Metaphysik aufgegeben ist, und daß beide Wissenschaften zusammenfallen.

Die absolute Idee ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie, und die Idee in ihren verschiedenen Gestaltungen zu erkennen, ist das Geschäft der besonderen philosophischen Wissenschaften.

Indem die absolute Idee als freischaffende Thätigkeit sich ein reales Dasein giebt und in das Element der Aeußerlichkeit tritt, wird sie die Natur. In der Natur sind die Momente der Idee in die Aeußerlichkeit des Bestehens hinausgeworfen und bilden eine Mannigfaltigkeit wirklicher Gestaltungen. Alle Seiten und Unterschiede

haben hier eine besondere selbstständige Existenz im Raume und in der Zeit.

Die Einseitigkeit der logischen Idee, die eingeschlossen in ihre Idealität des realen Daseyns ermangelt, und ebenso die Einseitigkeit der natürlichen Idee, die in der Aeußerlichkeit auseinandergeworfen, der ideellen Einheit ermangelt, hebt sich in der konkreten Totalität des Geistes auf. Der Geist ist die Idee, die sich realisirt und objektivirt, aber in dieser Realität und Objektivität für sich die reelle Einheit bleibt. Das Hegelsche System hat daher seine höchste und letzte Vollendung nicht in der Logik, noch in der Naturphilosophie, sondern im Geiste und näher im absoluten Geiste, welcher als die Idealität aller der Entwickelung nach früheren Bestimmungen die ewige und alleinige Wahrheit ist.

Sechster Brief.

Es verletzt Ihr Gemüth und erregt Ihre entschiedene Mißbilligung, daß Hegel das Gefühl bei jeder Gelegenheit heruntersetzt, und dasselbe, wie es scheint, aus der Religion ganz und gar verbannen will. Allerdings ist die Polemik Hegels gegen das Gefühl oft scharf und schneidend. Aber einerseits wurde diese Polemik durch die Richtungen der Zeit hervorgerufen, die in ihrer kränkelnden und sehnsüchtigen Schönseeligkeit einer kräftigen Arzenei bedurfte, andererseits hat Hegel dem ächten wahren Gefühle seine volle Berechtigung nie abgesprochen.

Gegen das Festhalten des Gefühls als des einzig wahren Standpunkts für die religiöse Wahrheit gehen alle Angriffe Hegels, weil, sobald dem Gefühle die letzte Entscheidung in der Religion zugestanden wird, die höchste Wirklichkeit des religiösen Geistes die Gemeinde zerstört ist und in einzelne Atome zerfällt. Eine Gemeinschaft ist nur möglich auf dem Boden des Allgemeinen,

des Denkens. Aber jedes Individuum hat sein eigenes Gefühl. Nicht nur, daß verschiedene Individuen nach ihrer verschiedenen Gemüthsweise anders fühlen, sondern dasselbe Individuum hat zu anderen Zeiten ein anderes Gefühl. Mit der fortschreitenden Bildung des Menschen wird auch sein Gefühl gebildeter und wahrer.

Das Gefühl ist der subjektive Geist in seiner Einfachheit und Unmittelbarkeit. Im Gefühle ist das Ich unmittelbar zusammengeschlossen mit seinem Inhalte. Das Gefühl ist darum eine so beliebte Form, weil der Mensch darin bei sich selbst bleibt und aus seiner Besonderheit und Partikularität nicht herauszugehen braucht. Wir unterscheiden das Gefühl als solches und die Bestimmtheit, den Inhalt des Gefühls. Diesen Inhalt vermag das Gefühl sich nicht selbst zu geben. Es findet sich unmittelbar bestimmt. Daher kann jeder mögliche Inhalt im Gefühle sein, sowohl das Edelste und Herrlichste als das Niedrigste und Schlechteste. Nicht weil etwas gefühlt wird, ist es schon an sich wahr, gut und vortrefflich. Es kommt einzig und allein darauf an, ob der Inhalt des Gefühls ein wahrhafter ist. Die Religion kann also nicht aus dem Grunde die wahrhafte sein, weil sie gefühlt wird. Alle Religionen, auch die falschesten sind im Gefühle. Wenn daher in neuerer Zeit viel von der Verflüchtigung des religiösen Inhalts gesprochen wird, so liegt denjenigen die Gefahr der Verflüchtigung am nächsten, welche in Bezug auf Religion und religiöse Dinge nur das Gefühl entscheiden lassen wollen.

Wenn nun auch die Philosophie die Form des Gefühls nicht als die letzte wahrste Form für die religiöse Wahrheit anerkennt, so ist damit keineswegs das Gefühl als solches ganz und gar von der Philosophie verbannt und verworfen. Die Philosophie will dem Gefühle nur seinen wahrhaften Inhalt geben. Wenn oben tadelnd ausgesprochen wurde, daß Alles, sowohl das Edelste und Herrlichste als das Niedrigste und Schlechteste, der Inhalt des Gefühls sein kann, so ist dagegen die Forderung auszusprechen, daß die Religion nicht nur vom Denken begriffen, sondern wesentlich auch im Gefühle sein muß. Die religiöse Wahrheit soll kein Aeußerliches bleiben; sondern die Wirklichkeit des Menschen allseitig bestimmen und durchdringen. Gegen die Religion soll der Mensch nichts für sich zurückbehalten, sondern der religiöse Inhalt soll mit dem eigensten Selbst verwachsen und verschmelzen. Diese innigste Verschmelzung der Persönlichkeit mit der religiösen Wahrheit ist aber nur im Gefühle möglich. Habe ich die Religion nur als Vorstellung, so ist sie mir ein gegenständlicher Inhalt, den ich noch unterschieden von mir weiß. Die ungetrennte Einheit beider Seiten ist aber im Gefühl vorhanden. Der religiöse Glaube kann daher nicht ohne Gefühl sein. Die Religion muß gefühlt werden, sonst ist sie nicht Religion.

Wenn es endlich dem Hegelschen Systeme zum Vorwurfe gemacht wird, daß es dem Gemüthe zu wenig Nahrung biete, und daß in den eisigen Regionen des reinen Gedankens das warme Gefühlsleben erkalte und erbleiche,

so liegt in diesem Vorwurfe ein totales Verkennen der eigenthümlichen Aufgabe der Philosophie. Allerdings wird ein tüchtiges philosophisches Studium vermittelst der tieferen Gedankenbildung auch dem Gefühle einen höheren Schwung und eine größere Intensität verliehen. Aber dies geht der Philosophie als solche nichts an. Die Philosophie hat ihre Aufgabe gelöst, wenn sie die objektive Natur der Sache begreift, und von dem Begreifen alle Beimischung subjektiver Willkühr und Zufälligkeit abhält. Die Philosophie muß es daher dem Subjekte überlassen, sich mit seinen Gefühlen selbst abzufinden.

Siebenter Brief.

Auch Hegel gesteht, daß die Menschwerdung Gottes das schwerste Moment in der Religion sei. Aber dennoch hat die Unbestimmtheit, welche man der Hegelschen Philosophie in dieser Rücksicht vorwirft, nicht ihren Grund im Systeme selbst, sondern in der Form, in welcher die Entwickelungen dieses Punktes vorhanden sind. Besäßen wir von Hegel ein ebenso streng gehaltenes, vom Begriffe völlig durchdrungenes Ganze über die Religion, wie er uns ein solches über das Recht geschenkt hat, so wäre mancher Streit unnöthig gemacht. Nun sind es aber Vorlesungen, durch die uns Hegels umfassendste Forschungen im Gebiete der Religion überliefert sind. Ein Haupterforderniß jeder Vorlesung ist es, daß darin auf das subjektive Bedürfniß der Zuhörer Rücksicht genommen wird. Da aber diese subjektive Haltung der Strenge der Methode Eintrag thut, so entsteht dadurch leicht der Schein von Unsicherheit und Unbestimmtheit.

Daß aber diese Unsicherheit und Unbestimmtheit in Bezug auf die Menschwerdung Gottes nicht so groß sei, als Sie vielleicht meinen, davon hoffe ich Sie am besten zu überzeugen, wenn ich das Schlagendste und Treffendste, was in den Hegelschen Vorlesungen über die Menschwerdung Gottes gesagt wird, zusammenstelle.

Das Drängen des Geistes nach der wahrhaften Bestimmung der Menschwerdung Gottes erkennt Hegel, wenn auch in untergeordneter Form, schon in den vorchristlichen Religionen. Schon im Buddhaismus und im Lamaismus wird Gott als dieser unmittelbare Mensch als Buddha Dalailama gewußt. Auch in der indischen Religion ist es der Gott Krischna oder Wischnu der als Mensch erscheint. Aber die Inkarnationen des Buddha und Wischnu kommen unzählige Male vor, und wenn ein Lama stirbt, entsteht sogleich ein anderer, der ebenso als Gott verehrt wird. Gegen diese religiöse Vorstellungen geht Hegels entschiedener Ausspruch, daß Gott als Geist, wie er in der christlichen Religion gewußt wird, das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm enthält, daher kann die Erscheinung Gottes nur eine einzige sein, nur einmal vorkommen. (Hegels Werke, Band XII. Seite 237).

Auch in der griechischen Religion begegnen uns menschlich gebildete Götter. Das Prinzip der griechischen Religion ist die geistige Individualität, welche in dem unmittelbaren leiblichen Daseyn ihren schlechthin adäquaten Ausdruck findet. Da die griechischen Götter das

freie Selbstbewußtseyn zu ihrem Inhalte haben, so kommen sie als geistige Mächte, als wissende und wollende Individuen zur Anschauung. Der geistigen Individualität ist die menschliche Gestalt keine bloße Form, welche diesem Inhalte äußerlich angethan würde, sondern liegt in dem Inhalte selbst. Dennoch aber kann die Erscheinung der griechischen Götter in menschlicher Gestalt nur ein oberflächlicher Schein genannt werden. Die griechische Göttergestalt ist von allen Gebrechen der Endlichkeit gereinigt. Sie gehört nicht der Zufälligkeit des Daseyns an und drückt nicht die unmittelbare lebendige Wirklichkeit eines empirischen Menschen aus. Der griechische Gott erscheint in Stein und Erz oder in der Anschauung, nicht aber in Fleisch und Blut und in wirklicher menschlicher Existenz. Der christliche Gott dagegen ist kein bloßes menschlich gebildetes Ideal der Schönheit. Der christliche Gott tritt in alle physische Bedürftigkeit des Daseyns, nimmt die Negation und den Schmerz des entzweiten Erdenlebens auf sich und geht als einzelnes Subjekt fort bis zur letzten Aeußerlichkeit der natürlichen Existenz. Der christliche Gott hat als einzelnes Subjekt nicht nur eine erdichtete, sondern eine wirkliche Geschichte und faktische Gegenwart. Gott selber ist geboren worden, hat gelebt, gelitten, ist gestorben und auferstanden.

Nach diesen Vergleichungen wollen wir näher darauf eingehen, wie Hegel die Menschwerdung Gottes innerhalb der christlichen Religion entwickelt und begreift.

Die ewige Idee Gottes ist die unendliche freie Thätigkeit, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein Anderes zu

setzen, aber diesen Unterschied ebenso wieder aufzuheben und in dem Andern schlechthin bei sich selbst zu sein. Nachdem Hegel die christliche Vorstellung von Gott als Vater dahin bestimmt hat, daß darin die ewige Idee Gottes ausgedrückt ist, wie sie für den endlichen Geist rein nur als Denken ist, so erkennt er in der christlichen Vorstellung von Gott als Sohn die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und der Vorstellung. Während in der ersten Form der Idee der Unterschied nur Schein ist und in der reinen Idealität beschlossen nicht zur Aeußerlichkeit kommt, so erhält der Unterschied in der zweiten Form der Idee sein Recht, wird wirklich als ein Anderes bestimmt und tritt in die Aeußerlichkeit hinaus. Während auf dem ersten Standpunkte die absolute Wahrheit nur für das Denken ist, so soll auf diesem zweiten Standpunkte die göttliche Idee für das sinnliche, empirisch-konkrete Subjekt sein.

Es soll in dem endlichen Subjekte, in welchem der Gegensatz gegen Gott zu seiner schärfsten Spitze gesteigert ist, das Bewußtseyn der Versöhnung und der Nichtigkeit des Gegensatzes hervorgebracht werden. Weil das Subjekt in einem einseitigen Extreme befangen ist, so kann es nicht aus sich, nicht durch sein subjektives Thun das Aufheben der Entzweiung vollbringen. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit ist die Bedingung und Voraussetzung für die Versöhnung des Menschen. Es muß dem Subjekte das Bewußtseyn werden, daß der Gegensatz an sich der Wahrheit nach aufgehoben ist. Erst dadurch, daß der

Gegensatz an sich aufgehoben ist, kann das Subjekt ihn auch für sich aufheben und zum Frieden gelangen. Das Subjekt kann sich nur dann seinem Wesen und seiner Freiheit nach in Gott aufgenommen wissen, wenn seine Endlichkeit dieser substantiellen Einheit nicht mehr widerspricht, und wenn in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist. Die Möglichkeit der Versöhnung ist daher nur vorhanden, wenn die ansichseyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird.

Indem nun die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nicht für den Standpunkt des philosophischen Denkens hervorgebracht werden, sondern für das sinnliche Subjekt die Form der Gewißheit erhalten soll, so fragt es sich, in welcher Gestalt diese Einheit erscheinen müsse. Gewiß ist dem Menschen nur, was in innerer und äußerer Anschauung ist. Gewißheit hat die Idee für das Subjekt nur, insofern die Idee eine wahrgenommene ist. Von dem ich sagen kann: „das ist", das hat Gewißheit für mich. Damit die ansichseyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen zur Gewißheit komme, muß diese Einheit auf unmittelbare Weise in sinnlicher Gegenwart erscheinen. Für die Versinnlichung des Geistigen giebt es aber keine andere leibliche Gestalt als die des Menschen, und nur in der menschlichen Gestalt findet das Geistige seinen adäquaten Ausdruck. Gott mußte daher im Fleisch, auf der Welt, als einzelner Mensch erscheinen und bis zur letzten Spitze der Unmittelbarkeit fortgehen. Die absolute Subjektivität Got-

tes wäre nur dem Denken zugänglich, wenn sie nicht als wirkliche Subjektivität in das äußere Dasein träte.

Lassen Sie mich zum Schlusse einige Stellen aus der Hegelschen Religionsphilosophie herausheben, die weniger zur Begriffsentwickelung gehören, als sie die Gesinnung Hegels in das hellste Licht setzen.

Christus nennt sich Menschensohn und Gottessohn. Dieses ist im eigentlichen Sinne zu nehmen. Den wahren Sinn dieses Ausdrucks kann man wegexegesiren und sagen, daß alle Menschen Gottes Kinder seyen oder sich selbst zu Kindern Gottes machen sollen. — Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes im allgemeinen Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Aus solchen Stellen geht es deutlich hervor, daß die Menschwerdung Gottes in der Person Christi von Hegel durchaus festgehalten wird. Wir erinnern daher diejenigen religiösen Gemüther, die in Hegel nur den Antichrist zu sehen glauben, an einen Ausspruch des Apostels Johannes, der ein sicheres Kriterium zur Unterscheidung der Geister giebt, indem er sagt: Ein jeglicher Geist, der da bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott.

Achter Brief.

Sie fragen, wie es sich mit den neuesten Anklagen verhalte, die gegen Hegel nicht von Seiten des Glaubens, sondern von Seiten philosophischer Forscher erhoben werden, daß nämlich Hegel in dem Festhalten der Menschwerdung Gottes sich nur der kirchlichen Lehre akkommodirt habe. Zu solchen Anklagen konnte leicht Hegels offene Erklärung die Veranlassung geben, daß im Gegensatze gegen manche theologische Richtung der Zeit, aus deren Dogmatik die Grundlehren der christlichen Religion verschwunden seyen, die Grundwahrheiten des Christenthums von der Philosophie erhalten und aufbewahrt würden, und daß daher die Philosophie unserer Zeit vorzugsweise orthodox sei. Ist aber dieser Vorwurf der Akkommodation gegründet, so hat Hegel das Gebiet des voraussetzungslosen Denkens verlassen, und ist damit seinem eigenen Prinzipe der freien Begriffsentwickelung ungetreu geworden.

Wir hoffen diesen Zweifel zu überwinden, indem wir zwei Aussprüche Hegels näher beleuchten, die mit dem ganzen Systeme auf das innigste zusammenhängen. Hegel nennt einerseits die christliche Religion die Idee der Religion, und sagt andererseits, daß die Religion das Sein der göttlichen Wahrheit für die Vorstellung sei.

Die christliche Religion ist also die Idee der Religion. Die Idee als solche ist nach ihrer abstrakten Definition die vermittelte Einheit des subjektiven Begriffs und der Objektivität. Schon der Begriff ist die konkrete Totalität unterschiedener Bestimmungen. Als diese konkrete Totalität enthält der Begriff an sich bereits Alles, was die Objektivität zur Erscheinung bringt und die Idee zur vermittelten Einheit zurückführt. Aber der Begriff enthält alle seine Bestimmungen in Form ideeller Einheit und Allgemeinheit, was seine Subjektivität im Unterschiede des Realen und Objektiven ausmacht. Diese Einseitigkeit der ideellen Form hebt der Begriff durch seine freie Selbstbestimmung auf, indem er alle Momente, deren Einheit er als subjektiver ist, zu realer selbstständiger Objektivität entläßt. Da es aber der Begriff selber ist, der sich in der Objektivität sein Dasein giebt, so muß die Objektivität den Begriff zur Wirklichkeit bringen. Der Begriff verliert sich daher nicht in seiner Realisation, sondern stellt innerhalb der selbstständigen Unterschiede der Objektivität seine ideelle Einheit und Allgemeinheit wieder her. Der vollständig realisirte Begriff, dem seine Objektivität vollkommen adäquat ist, ist die Idee.

Auch der Begriff der Religion enthält an sich in

ideeller Form bereits Alles, was in seiner weiteren Entwickelung in die äußere Existenz tritt. Die Religion ist ihrem Begriffe nach der endliche Geist, der sich des göttlichen Geistes als seines Wesens bewußt ist. Das, dessen der endliche Geist bewußt ist, ist sein Wesen, also kein Anderes. Man kann daher die Religion als die Einheit des göttlichen und endlichen Geistes definiren. Aber dieser Begriff der Religion ist noch nicht das Wahrhafte. Indem der Begriff sich objektivirt, so legt er seine unterschiedenen Momente, deren ideelle Einheit er ist, in realer Verselbstständigung auseinander. Durch diese reale Verselbstständigung von bestimmten nur einseitigen Momenten des Begriffs ergeben sich bestimmte Formen der Religion, die wegen der Beschränktheit und Endlichkeit ihres Inhalts als endliche Religionen bezeichnet werden müssen. Aber der Begriff ist in seiner freien Selbstbestimmung die Macht, sich von dieser Beschränktheit und Endlichkeit zu befreien, indem er sich eine Objektivität giebt, die ihm vollkommen adäquat ist. Dieser vollständig realisirte Begriff der Religion, worin der Begriff sich selbst Gegenstand ist, ist die Idee der Religion. Wenn wir den Begriff der Religion als die Einheit des göttlichen und endlichen Geistes bestimmten, so haben wir in der Idee der Religion die vollständig realisirte Einheit des göttlichen und endlichen Geistes.

Nun ist aber die Religion das Sein der Wahrheit für die Vorstellung. Aus dem Begriffe der Vorstellung wird sich daher näher ergeben, wie der religiöse Inhalt,

die Einheit des göttlichen und endlichen Geistes der Vorstellung erscheinen müsse.

Die Vorstellung hat es mit einem gegenständlichen Inhalte zu thun, der aber zugleich in die Innerlichkeit des Geistes aufgenommen ist. In der Vorstellung hat daher der Inhalt, ebenso wie er in mir, der meinige ist, ebenso auch ein eigenes von mir unterschiedenes, selbstständiges Seyn. Die Vorstellung hat ihre Stelle zwischen dem Gefühle und dem eigentlichen Gedanken. Das Denken tritt zwar schon in die Vorstellung hinein, aber hat den Inhalt noch nicht überwältigt und durchdrungen. Wenn die Vorstellung es einerseits noch mit dem Sinnlichen zu thun hat, so faßt sie andererseits das Sinnliche schon in seiner Allgemeinheit. Jedoch dieses Allgemeinen ist sie sich erst unter der Form der Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit bewußt. Die allgemeinen Formen der sinnlichen Aeußerlichkeit sind Raum und Zeit. Der Inhalt der Vorstellung erscheint daher im Raume und in der Zeit. Besteht nun das Wesen der Vorstellung darin, daß ihr gegenständlicher Inhalt im Raume und in der Zeit erscheint, so muß auch der religiöse Inhalt, insofern er für die Vorstellung ist, im Raume und in der Zeit erscheinen. Im Kreise des Räumlichen und Zeitlichen findet aber der absolut geistige Inhalt der Religion nur in der menschlichen Gestalt seinen adäquaten Ausdruck. Soll also die Idee der Religion, die vollständig realisirte Einheit des göttlichen und endlichen Geistes für die Vorstellung seyn, so ist dies nur möglich durch die räumliche und zeitliche Existenz eines mensch-

lichen Individuums, das in sich die Einheit des göttlichen und endlichen Geistes darstellt.

Es erhellt also aus der vorliegenden Entwickelung, daß das Festhalten der Menschwerdung Gottes nicht eine bloße Akkommodation Hegels ist, sondern mit den innersten Fäden des Systems auf das genaueste zusammenhängt.

Neunter Brief.

Was diejenige philosophische Richtung der Zeit betrifft, die im eigentlichen Sinne Hegels zu arbeiten und allen Forderungen strenger Wissenschaftlichkeit zu genügen meint, wenn sie die christliche Religion als ein antiquirtes Interesse ganz aus dem Bereiche der Philosophie verbannt, so sind schon Hegels unermüdete Forschungen im Gebiete der Religion der sicherste Beleg dafür, daß ihm die Religion eine hochwichtige Angelegenheit war. Es wäre also kaum nöthig, eine Stelle aus Hegels Vorlesungen zu excerpiren, wo er die tiefgreifende Bedeutung der Religion schön und treffend so bezeichnet: „Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat. Wie daher die Religion der Völker beschaffen ist, so muß auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen sein."

Am entschiedensten überzeugt uns aber ein flüchtiger Blick auf das System selbst von der absoluten Dignität,

die in der Hegelschen Philosophie der Religion vindicirt ist. Es ist die Grundansicht Hegels, daß die Philosophie die sich selbst erzeugende und in diesem Erzeugen sich selbst beweisende Wissenschaft sei. Die Philosophie als sich selbst erzeugend hat sich selbst ihren Inhalt zu geben, um durch diese Thätigkeit der Selbstproduktion ihren eigenen Begriff zu erfassen. Das Beweisen des Inhalts hat aber zunächst den Sinn, daß der Inhalt als resultirend aus einem anderen Inhalte aufgezeigt werde. Dieser andere Inhalt, von dem ausgegangen wird, ist die logische Idee, die sich aus der Innerlichkeit der reinen Gedankenbestimmungen zur Aeußerlichkeit der Natur entschließt. Die weitere Entwickelung zeigt, daß die natürliche Aeußerlichkeit als der Idee widersprechend sich aufhebt, und daß es die Nothwendigkeit der Natur ist, den Geist als ihre Wahrheit zu setzen. Der Geist in seiner Unmittelbarkeit ist noch in Beziehung auf die Natur und so der endliche Geist. Der von seiner Endlichkeit befreite Geist, der seiner Freiheit in Recht, Moral und Sittlichkeit ein objektives Dasein giebt, gelangt in Kunst, Religion und Philosophie zum Wissen des absoluten Geistes als seiner Wahrheit.

Durch diese Entwickelung wird die Philosophie als nothwendig aufgezeigt. Wenn sich nun auch in der Philosophie ergiebt, daß der absolute Geist als das schechthin Erste nicht das Resultat, sondern vielmehr das Setzen der logischen Idee, der Natur und aller der Entwickelung nach früheren Bestimmungen sey, so darf doch in dem Gange des erkennenden Begriffs kein Glied der Entwickelung fehlen, ohne daß der systematische Verlauf gewaltsam

unterbrochen würde. Diejenigen also, welche die Religion willkührlich aus dem Bereiche der Philosophie verbannen, zerstückeln und zerstören die organische Gliederung des Hegelschen Systems. Im eigentlichen Sinne Hegels, im Sinne der strengsten Wissenschaftlichkeit, wo nur das gilt, was denkend begriffen ist, hat Keiner, der sich zum Hegelschen Systeme bekennt und dennoch die christliche Religion verwirft, sich zum Standpunkte der wahren Philosophie erhoben. Denn in der Gliederung des Hegelschen Systems ist es die geoffenbarte Religion, welche erst den wissenschaftlich errungenen Weg zur Philosophie bahnt.

Zehnter Brief.

Ungeachtet des unsterblichen Verdienstes, das sich die Hegelsche Philosophie um die begreifende Rechtfertigung der christlichen Religion erworben hat, kann man doch unbedenklich zugeben, daß durch die Hegelschen Leistungen nicht alle Fragen erschöpft, nicht alle weiteren Begründungen unnöthig gemacht sind. Hegel selbst ist weit entfernt von der Prätension, daß durch sein System Alles beendigt und zum letzten Abschluß gediehen sei, und eine solche Behauptung ist auch keinem seiner Schüler in den Sinn gekommen, der in den Geist seines Meisters eindrang. Selbst wenn sich die Hegelsche Philosophie vorzugsweise als die absolute, wahre bezeichnet, so liegt darin keineswegs das engherzige Ausschließen und die einseitige Negation alles weiteren Fortschreitens. Wie mit dem Erscheinen der wahrhaften Religion dem religiösen Leben eine tiefere Intensität und eine freiere, reichere Entwickelung gegeben wurde, so ist gerade auch durch das

Erscheinen der wahrhaften Philosophie der ferneren philosophischen Forschung ein glücklicheres und gedeihlicheres Fortschreiten zugesichert.

Lassen Sie mich die wesentlichsten Seiten heraushe-ben, durch welche die Hegelsche Philosophie allen späteren philosophischen Bestrebungen eine feste sichere Richtung und ein unzerstörbares Fundament gegeben hat. Vor allem ist es Hegels größte That, die genaue und gründliche Erkenntniß der Natur der Kategorien in seiner Logik errungen zu haben. Während im gewöhnlichen Leben und in den empirischen Wissenschaften die Kategorien unbefangen und zugleich willkürlich gebraucht werden, so kommt es in der Philosophie einzig und allein auf das wache und scharfe Bewußtsein über den Werth der Formen an, in denen alle Gedankenverbindungen gemacht werden. Wer ohne diese Erkenntniß der reinen Gedankenformen zu philosophiren wagt, dem muß trotz der anmuthigen Fertigkeit einer fließenden Rede und trotz dem ergreifenden Pathos eines blendenden Räsonnements der harte Vorwurf gemacht werden, daß er nicht wisse, was er sage. Durch die Hegelsche Logik, wo alle Kategorien in ihrer schärfsten Bestimmtheit entwickelt und kritisirt werden, ist daher der philosophischen Forschung eine Grundlage gegeben, wie sie früher nicht vorhanden war.

Zu diesem logischen Fundamente gesellt sich der großartige Bau eines in sich geschlossenen Systems. Es ist die wesentliche Erkenntniß Hegels, daß die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, allein das wissenschaftliche System derselben sei. Hegel entreißt durch die

Vollendung seines Systems jedes Gebiet des Wissens seiner einseitigen Isolirung, indem er es in Ein großes Ganze aufnimmt, worin es als Moment der Totalität nicht nur seine eigene Rechtfertigung findet, sondern auch seine Versöhnung mit allen anderen Gebieten des Wissens feiert. Wodurch aber erst die logische Grundlage und das systematische Ganze aller Willkür und Zufälligkeit des subjektiven Beliebens entnommen wird, ist das unschätzbare Kleinod der Methode, über welche Hegel selbst sich folgendermaßen äußert: „Wie würde ich meinen können, daß nicht die Methode, die ich in diesem Systeme befolgt — oder vielmehr die das System an ihm selbst befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sei, aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Dies erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist, — denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen, oder seinem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst."

Ich wende mich nun zu Ihrer Besorgniß über den nachtheiligen Einfluß, welchen das Studium der Hegelschen Philosophie auf die studirende Jugend ausüben soll. Sie fürchten, daß durch die Vorliebe für abstrakte philosophische Studien alle Frische und Elastizität des jugendlichen Geistes verloren gehen müsse. Es ist das

Charakteristische des jugendlichen Alters, in schroffen Gegensätzen herumzuschweifen, und das Wesen des Jünglings besteht vorzugsweise in einem abstrakten Insichsein und Außersichsein. Während das Letztere sich dadurch äußert, daß jede flüchtige Erscheinung des Tages mit Leidenschaftlichkeit ergriffen, eine kurze Zeit mit heißer Liebe gepflegt und endlich mit kalter Gleichgültigkeit weggeworfen wird, um einer neuen ephemeren Gestalt den Platz zu räumen, — so giebt sich das abstrakte Insichsein dadurch kund, daß der Jüngling sich in seine beschränkte Subjektivität einhausend über Alles ein Verdammungsurtheil ausspricht, was seiner individuellen Eigenthümlichkeit widerstrebt. Beide Gegensätze lassen es zu keiner Tiefe des Strebens, zu keiner wahrhaft gründlichen Bildung kommen und von beiden Gegensätzen befreit das Studium der Hegelschen Philosophie; die Hegelsche Philosophie befreit einerseits vom abstrakten Außersichsein, indem sie die ganze Kraft des Geistes in Einem Punkte concentrirt, sie befreit andererseits vom abstrakten Insichsein, indem sie die beschränkte Subjektivität erweitert und zu dem freien Standpunkte einer lebendigen, die Totalität umfassenden Allgemeinheit erhebt.

Zum Schlusse endlich will ich noch mit wenigen Worten Ihren Vorwurf berühren, daß die Hegelsche Philosophie einen verderblichen Indifferentismus an den Tag lege, indem sie allen geistigen Richtungen ohne Unterschied einen freien Spielraum gewähre. Dieses Gewährenlassen aller geistigen Richtungen hat nicht seinen Grund in einer gleichgültigen Indifferenz, sondern in der

tiefsten Erkenntniß, daß die Wahrheit und ihre Verwirklichung in der Welt nicht allein die Sache der Menschen, sondern eine Angelegenheit Gottes selber ist. Das Stehen oder Fallen der Wahrheit ist daher nicht von den Meinungen und Ansichten einzelner Individuen abhängig, sondern auch die anscheinend größten Zerstörungen müssen nur dazu dienen, der Wahrheit einen glänzenderen Sieg zu bereiten.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.