

PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON KARL JASPERS . HEIDELBERG

4

HEGELS STAATSIDEE

IHR DOPPEL GESICHT UND IHR EINFLUSS

IM 19. JAHRHUNDERT

VON

DR. JULIUS LÖWENSTEIN



SPRINGER-VERLAG
BERLIN HEIDELBERG GMBH

1927

PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

KARL JASPERS

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
IN HEIDELBERG

VIERTES HEFT

HEGELS STAATSIDEE

VON

JULIUS LÖWENSTEIN



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1927

HEGELS STAATSIDEE

IHR DOPPELGESICHT UND IHR EINFLUSS
IM 19. JAHRHUNDERT

VON

DR. JULIUS LÖWENSTEIN



Springer-Verlag Berlin Heidelberg GmbH

1927

**ALLE RECHTE
INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN.**

ISBN 978-3-662-34274-9 ISBN 978-3-662-34545-0 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-662-34545-0

Copyright 1927 By Springer-Verlag Berlin Heidelberg
Ursprünglich erschienen bei Julius Springer in Berlin in 1927.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkung	I
Erster Teil. HEGELS Staatsidee und ihr Doppelgesicht.	
Einleitung: Warum die Philosophie zum Verständnis des Staatsgedankens herangezogen werden muß	2
I. Die philosophischen Grundlagen des Staatsgedankens	4
II. Die Staatsanschauung	22
A. Staat und Geschichte	22
B. Das Individuum in seinem Verhältnis zu Staat und Geschichte	31
C. Die Stellung des Menschen zur Mit- und Umwelt bei HEGEL und GOETHE	33
D. Historische Stellung von HEGELS Staatsidee	35
E. Die einzelnen Momente des Staates	44
Freiheitsrechte	44
Bürgerliche Gesellschaft	45
Verfassung	47
Souveränität und überstaatliche Idee	48
III. Das Doppelgesicht	50
A. Auffassung der Gegenwart in HEGELS Spätzeit	50
B. Reichsidee und Rechtfertigung des deutschen Kleinstaates	53
C. Freiheitsidee und Rechtfertigung der politischen Restauration	60
Zweiter Teil. Der Einfluß von HEGELS Staatsidee im 19. Jahrhundert.	
I. Die soziologischen Grundlagen des deutschen Idealismus	64
II. Die erste Generation nach HEGEL	74
A. Auffassung HEGELS als Restaurationsphilosophen	74
B. Der Linkshegelianismus	77
C. Der Konservatismus (STAHL)	90
III. Die Wirkung von HEGELS Staatsgedanken im Zeitalter BISMARCKS	98
IV. Der Sozialismus (MARX)	120
A. Vom Junghegelianismus zum Sozialismus	120
B. FEUERBACH und MARX' FEUERBACH-Auffassung	134
C. Die materialistische Geschichtsauffassung	141
Anmerkungen	150

Abkürzungsverzeichnis.

Für die HEGELschen Werke wurden folgende Abkürzungen verwandt:

- WW. = HEGELs sämtliche Werke I. A.
N. = HEGELs theologische Jugendschriften, hrsg. von NOHL 1907,
Enz. = Enzyklopädie, hrsg. von LASSON 1912.
G. = Vorles. üb. d. Phil. d. Geschichte, hrsg. von LASSON 1922.
Log. = Wissenschaft d. Logik, hrsg. von LASSON 1923.
Ph. = Phänomenologie, hrsg. von LASSON 1921.
R. = Grundlinien d. Phil. d. Rechts, hrsg. von LASSON 1921.
Schr. z. P. = Schriften z. Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. von
LASSON 1913.
Rel. = Vorlesungen üb. d. Phil. d. Religion, hrsg. von BOLLAND
1901.
Enz. Zus. = Enzyklopädie (Zusätze), hrsg. von BOLLAND 1906.
Ästh. = Ästhetik.
Diff. = Differenz d. FICHTESchen u. SCHELLINGSchen Systeme.

Außerdem sei bemerkt, daß NIETZSCHE, soweit nicht ausdrücklich anders vermerkt wird, nach der sog. Klassikerausgabe des Kröner-Verlags (abgek. WW.) zitiert wird.

Druckfehlerberichtigung.

Der letzte Satz auf Seite 14 muß richtig lauten:

„So ist denn seine dialektische Philosophie, sein „Begriff“ kein objektives Vernunft-System, sondern Ausdruck seines existenziellen Erlebens?“

Löwenstein, Hegels Staatsidee.

Vorbemerkung.

HEGELS Staatsidee hat einen entscheidenden Einfluß auf das politische Denken in Deutschland ausgeübt. Gedanken aus ihr haben in allen politischen Richtungen — außer der katholisch-politischen, welche gerade im Kampf gegen die von HEGEL ausgehende Lehre von der Staatsomnipotenz entstand — weitergewirkt: in der konservativen, liberalen, demokratischen und sozialistischen Richtung, selbst in der politischen Bewegung außerhalb Deutschlands, namentlich in Rußland. Ihre politischen Ideen kamen teils von einem ursprünglichen HEGELschen Impuls her, teils wurden sie dem fertigen System entnommen, teils gewannen sie Einfluß, ohne daß ihre Herkunft von HEGEL bewußt wurde, oder als sie dem Geist ihres Schöpfers schon entfremdet waren. Hier soll der Versuch unternommen werden, HEGELS Staatsidee und ihre eigenartige Wirkung von ihrem Ursprung her zu erfassen.

HEGELS Staatsgedanke wie auch andere Lehren, welche in der geistig öden Periode seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vergessen worden sind, beginnen heute wieder lebendig zu werden. In einer Zeit der geistigen und politischen Krise werden gern die Lehren früherer, erfüllter Zeiten wieder erneuert. Diese Tendenz liegt indessen der vorliegenden Arbeit — in ihrem speziellen Gebiet — fern. Hier wird vielmehr lediglich versucht, jene politische Ideenwelt, die bis auf die jüngste Gegenwart geherrscht hat oder noch herrscht, auf HEGELS Staatsidee als eine ihrer bedeutendsten geistigen Quellen zurückzuverfolgen, im Bewußtsein, daß nur von ihrem Ursprung her eine Auseinandersetzung mit ihr fruchtbar und sinnvoll sein kann. Aber die Auseinandersetzung selbst, die nicht wissenschaftlich-objektiv, sondern mit anderer Verantwortung und menschlichem Einsatz zu führen ist, wird in der folgenden wissenschaftlichen Untersuchung — getreu der Mahnung MAX WEBERS — vermieden.

Erster Teil.

Hegels Staatsidee und ihr Doppelgesicht.

Einleitung⁽¹⁾: Warum die Philosophie zum Verständnis des Staatsgedankens herangezogen werden muß.

HEGEL beginnt den Abschnitt über den Staat in der Rechtsphilosophie mit folgendem Satz: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“²⁾, und Sittlichkeit bedeutet für HEGEL „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit“³⁾. Offenbar meint HEGEL mit dem sittlichen Staat das Reich Gottes auf Erden. Dem würde entsprechen, daß er vom Staate sagt, er sei „göttlicher Wille als gegenwärtiger“⁴⁾, „der Gang Gottes in der Welt“⁵⁾. Aber dieser Auffassung seines Staatsgedankens steht die Betonung der weltlichen Macht, der irdischen Staatsehre und des Krieges entgegen. Will HEGEL vielleicht dann eine neue Staatsutopie entwerfen? Dafür würde sprechen, daß er „nicht besondere Staaten vor Augen haben, . . . vielmehr die Idee . . . für sich betrachten“ will⁶⁾, und daß er „vollkommene“ und „unvollkommene“ Staaten unterscheidet.

Aber an anderer Stelle bekämpft er gerade den Gedanken der „bloß sein sollenden Idee“. „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft“, schreibt er in der Vorrede zu seinem staatsphilosophischen Hauptwerk⁷⁾. „Die Philosophie hat es mit Gegenwärtigem, Wirklichem zu tun“⁸⁾. Wie ist das Erfassenwollen des Gegenwärtig-Wirklichen vereinbar mit seiner Absicht, die Idee und nicht die besonderen Staaten und gar den „Gang Gottes auf Erden“ sehen zu wollen?

Vielleicht sind diese offenbaren Widersprüche aus dem politisch-romantischen Wollen der damaligen Zeit zu verstehen: mit welchen schwärmerischen Erwartungen hat man auf die Wiederaufrichtung des Reiches gehofft! Aus Dante z. B. glaubte man Bestimmungen

¹⁾ Die in Klammern gesetzten schräggestellten Ziffern verweisen auf den Abschnitt „Anmerkungen“ am Ende dieses Buches.

²⁾ R. § 257.

³⁾ R. § 142.

⁴⁾ R. § 270 Anm.

⁵⁾ R. § 258 Zus.

⁶⁾ R. § 258 Zus.

⁷⁾ R. S. 15.

⁸⁾ G. 166.

Satz gemeint: „Hier . . . ist Staat in einem umfassenderen Sinne des Reiches ableiten zu können. Vielleicht ist in diesem Sinne folgender genommen, so wie wir auch den Ausdruck Reich gebrauchen, wo wir die Erscheinung des Geistigen meinen“¹⁾. Aber gerade gegen die schwärmerischen und phantastischen Kreise, die von jenen Ideen erfüllt waren, hat sich HEGEL mit aller Schärfe gewandt. Ihre Kundgebungen hat er als „Rabulisterei der Willkür“ und „Seichtigkeit“²⁾ gebrandmarkt. Befriedigt verkündet er: „Die Lüge eines Reichs ist vollends verschwunden. Es ist in souveräne Staaten auseinandergefallen“³⁾. Im deutschen Kleinstaat sieht er seine Staatsidee verwirklicht, und dies nicht nur im reform- und bildungsfreundlichen Staat vor der Restauration, sondern auch nachdem sich die Reaktion durchgesetzt hat.

Seine Staatsanschauung scheint so Widersprüche auf Widersprüche zu enthalten. Ja es könnte überhaupt als fraglich erscheinen, ob er seine Ideen ernst gemeint hat, oder ob sie in Wahrheit nur eine Farce sind, ein Deckmantel, der über die traurigen Verhältnisse der politischen und sozialen Reaktion der 20er Jahre gelegt werden sollte. Wir können bereits das Schicksal der Staatsphilosophie HEGELS begreiflich finden, daß Teile aus ihr zu Schlagworten wurden, die zur Verklärung einer brutalen Machtpolitik dienten, sonst aber seine Philosophie als abstruses Zeug auf die Seite gelegt wurde. Aber wie ist dann zu verstehen, daß auch die politische Linke, daß MARX und LASALLE von HEGEL ausgingen, daß umgekehrt auch Männer wie RÖSSLER und HILLEBRAND sich in ihrer Staatsanschauung auf HEGEL beriefen, und daß heute wieder zunehmend auf die Bedeutung von HEGELS Staatsidee hingewiesen wird?

So muß denn doch ein tieferer Sinn in HEGELS Staatsidee stecken, als es auf den ersten Blick erscheint. Vielleicht können die Widersprüche gelöst werden, wenn der Staatsbegriff von der philosophischen Seite her zu erfassen versucht wird. Es wäre zu fragen, welche Begriffe von Freiheit und Sittlichkeit, von Idee und Wirklichkeit, von Gegenwart usw. hier zugrunde liegen. Es ist wohl kein Zufall, daß HEGEL seiner Geschichtsphilosophie und Rechtsphilosophie philosophische Einleitungen vorangeschickt hat, und daß er in seinen eigentlichen philosophischen Werken wie der Phänomenologie, Ästhetik, Religionsphilosophie, selbst in der Logik immer auch den Staat behandelt. Und vielleicht werden durch die Berücksichtigung seiner allgemeinen Philosophie Einzelheiten verständlich, die außerhalb des philosophischen Zusammenhanges absurd klingen, wie z. B., daß die Gewaltenteilung des modernen Staates die Entfaltung der

1) G. 193.

2) R., Vorrede S. 8 ff.

3) G. 936 f.

Momente des logischen Begriffes sei. HEGEL will immer die ganze Philosophie vor Augen haben, „die ganze Idee . . . die ebenso in jedem einzelnen (Element) erscheint“¹⁾. Bevor auf seine Staatsanschauung eingegangen wird, werde daher seine Philosophie betrachtet (2, 3), soweit sie zum Verständnis des Staatsgedankens wichtig zu sein scheint.

I. Die philosophischen Grundlagen des Staatsgedankens.

Lange war HEGELS System in der Geschichte als „Panlogismus“ (4) verschrien, bis DILTHEY seine persönlichen Wurzeln aufgedeckt hat. Es gibt keinen wichtigen logischen Begriff in HEGELS Philosophie, der nicht auf irrationalen Boden erwachsen wäre. Die entscheidende Wendung in HEGELS Leben, die zum scheinbar, gänzlich unpersönlichen System führte, hat dann ROSENZWEIG tiefgehend herausgearbeitet. Im Anschluß an ihn soll zunächst das persönliche Erleben HEGELS betrachtet werden, um seine spätere Staatsphilosophie radikal erfassen zu können.

Den Wendepunkt von HEGELS Leben verlegt ROSENZWEIG in eine Leidenszeit in seinem 27. Lebensjahre. Während er bisher prometheisch die Welt nach seinem Willen zu gestalten getrachtet hat:

„Der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehen“²⁾.

— „beginnt er allmählich, das Eigengewicht der Objekte und den Gegensatz des subjektiven Willens und der Wirklichkeit zu fühlen (5). Die Entzweiung zwischen ihm und der Umwelt vertieft sich immer mehr, bis sie unheilbar wird, und bis er sich der ihm umgebenden Objektivität als „einer unbekanntten Macht, in der nichts Menschliches ist, dem Schicksal“³⁾, gegenübergestellt sieht. „Die Trennung zwischen dem Trieb und der Wirklichkeit“⁴⁾ ist so groß geworden, „daß wirklicher Schmerz entsteht“⁵⁾. Mit dem Schicksal, das HEGEL hier wie ein elementares Naturereignis, als blinde Notwendigkeit erlebt, kann sich der Mensch nicht vereinigen; wenn der Mensch sich ihm nicht knechtisch unterwirft, und wenn er sich seiner Reinheit bewußt ist, tritt er ihm mit heroischem Trotz entgegen. Er will „den Bund mit ihnen (den Menschen) hintertreiben“⁶⁾.

¹⁾ Enz. § 15.

²⁾ Gedicht an HÖLDERLIN (zit. ibid. Ros. 67).

³⁾ N. 377. ⁴⁾ Ibid. ⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Brief v. 2. VII. 1797 in: Beiträge zur HEGEL-Forschung 1910, H. 2, S. 11.

Doch in dieser Zeit der Not und des Leidens, wo HEGEL das Schicksal als „feindliches Wesen“¹⁾ und „fremde Macht“²⁾ erlebt, ist auch schon der Keim zur Erlösung aus der Not gelegt: im Bewußtsein der Liebe. Im selben Fragment, in dem sich sein Schicksalserlebnis ausspricht — und nicht erst später, wie ROSENZWEIG darstellt³⁾ — taucht schon der Gedanke der Liebe auf: „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt“⁴⁾ — ein Gedanke, den er in den folgenden Entwürfen weiterentwickelt. Nur unter Lebenden ist Liebe möglich, während mit der anderen Außenwelt die Vereinigung der Liebe unmöglich erscheint. Mit der Liebe schafft HEGEL einen neuen Begriff der Individualität und mit der Explikation der Liebe eine neue Art des Denkens, die für seine spätere Philosophie grundlegend wird. Die Liebe schließt alles Begrenzte, Entgegengesetzte und Objektive aus. Sie ist nicht trennender Verstand, sondern Gefühl, aber nicht ein singuläres Gefühl, nicht ein Teilleben, sondern „ein Gefühl des Lebendigen“ selbst. „Als Lebendige sind die Liebenden eins“⁵⁾. „In der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben; das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen“⁶⁾. „Sie ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben; Julia in Romeo, je mehr ich gebe, desto mehr habe ich“⁷⁾. „In der Liebe also sind alle Aufgaben, die sich selbst zerstörende Einseitigkeit der Reflexion und die unendliche Entgegensetzung des bewußtlosen, unentwickelten Einigen gelöst“⁸⁾. In ihr fühlt sich das Lebendige „Izt“⁹⁾. Fast wörtlich sind hier im Erfassen der Liebe und des Lebens schon die Bestimmungen enthalten, mit denen er später die konkrete Freiheit und die dialektische Methode charakterisiert: Das Sich-Finden in anderen, die Einheit mit den anderen und das Erfassen des für den Verstand Unbegreiflichen, des nicht mehr Mechanischen, sondern der Einheit der Bestimmungen in ihren Entgegensetzungen und der immanenten Negativität des Lebendigen und Irrationalen, des „Izt“, d. h. der Präsenz. Aber noch ist ihm dies nicht begrifflich-logisches und methodisch-bewußtes Denken.

Der Liebes- und Lebensbegriff beginnt sich nun mit der Schicksalserfahrung zu verbinden, und damit gelingt es HEGEL, sich aus der persönlichen Not zu befreien und sich über das Leiden zu erheben. Diese Entwicklung (6) geht von beiden Seiten aus: vom persönlichen

1) N. 377.

2) N. 378.

3) Ros. 76.

4) N. 377.

5) N. 379.

6) Ibid.

7) N. 380.

8) N. 379.

9) Ibid.

Lebensbegriff einerseits, der über die bisher negative Beziehung zum Schicksal — Trotz! — eine positive Beziehung erreicht, und vom Schicksalsbegriff andererseits, welcher, indem ihn HEGEL auch in der Geschichte erfährt, den Charakter der mechanischen Notwendigkeit verliert und den Charakter des Lebens und der Präsenz gewinnt.

In den Entwürfen zum „Geist des Christentums“ vom Winter 1798—1799, welche nach ROSENZWEIG etwa ein Jahr nach dem Fragment geschrieben sind, in dem HEGEL seinem Schicksalserleben Ausdruck gegeben hat, zeigt sich schon die Versöhnung an. Der Begriff der lebendigen Persönlichkeit und der Liebe vereinigen sich mit dem Schicksalsgedanken. Auf den neuen Gedanken baut er eine Ethik auf, mit der er die KANTSche und seine eigene frühere Gesetzesmoralität überwindet. Das allgemeine Gesetz opfert das Individuelle dem Allgemeinen auf. Es kann den Verbrecher mit dem Gesetz nicht versöhnen und treibt ihn zur Verzweiflung. Demgegenüber läßt er — durch Jesus — verkünden, daß die Tat des Verbrechers und die Schuld die Strafe in sich selbst trage; denn auch das verletzte fremde Leben ist mit dem eigenen verbunden. Durch das Verbrechen zerstört der Mensch die Lebenseinheit mit dem anderen und macht sich dadurch schuldig und macht diesen zum Fremden, zum Feind, der ihn verfolgt, und der Verbrecher ist damit unter dem eigenen Schicksal befangen. „Die Strafe als Schicksal vorgestellt“¹⁾, und nicht als allgemeines Gesetz kann aber versöhnt werden, wenn der Verbrecher durch Liebe die Einheit des Lebens, die er zerstört hat, wieder herstellt. Das Schicksal ist zum „individuellen Gesetz“ (das Wort stammt von Simmel) geworden! Das Schicksal kann nicht „zerstört“²⁾, aber durch Liebe gesühnt werden. „Vergebung der Sünden ist daher . . . durch Liebe versöhntes Schicksal“³⁾.

Das Schicksal hat sich durch die Verbindung mit der Persönlichkeit und dem Leben aus der unmenschlichen, fremd gegenüberstehenden Macht selber in ein lebendes gewandelt. Nun steht der Mensch dem Schicksal nicht mehr in Ohnmacht und Trotz gegenüber, sondern kann und muß sich mit ihm in Liebe vereinigen. Der Mensch empfindet dem Schicksal gegenüber nicht mehr Leiden und Trotz, sondern Vertrauen und Geborgenheit. Die Einheit des Lebens, die HEGEL bisher nur in der Liebe mit Menschen sah, ist nun auch mit dem „Un-Menschlichen“ möglich, nachdem dieses ein dem Menschen gegenüber nicht mehr Fremdes und Objektives, sondern ein Lebendiges geworden ist. Die irdische Liebe erscheint jetzt nur als partikular, momentweise und beschränkt⁴⁾. Gott ist un-

¹⁾ N. 208. ²⁾ N. 391. ³⁾ N. 393.

⁴⁾ Vgl. besonders N. 297, 305, 322ff., 332, 389 (7).

endliches Leben und Geist. Alles Einzelne und Endliche ist „ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes“¹⁾. Daher kann sich der Mensch zu Gott aufschwingen und mit ihm eins werden. Die Schranken der Liebe werden aufgehoben durch die Vereinigung mit Gott in der Religion. „Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen; in diesem Gefühl ist freilich keine Allgemeinheit; denn in der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie“²⁾.

Aber nicht nur innerlich mit Mensch und Gott, sondern auch mit der Welt, mit Geschichte, Volk und Staat muß sich der Mensch vereinigen; erst dadurch wird die Versöhnung mit dem Schicksal erreicht. Dieser Gedanke bezeichnet den entscheidenden Wendepunkt HEGELS. Die ursprüngliche Erfahrung HEGELS der Einheit des Lebens in der Liebe, daß der Einzelne mit den anderen in Kommunikation tritt, in ihm sich selbst findet und frei wird, während er in der „unentwickelten Einigkeit“³⁾, d. h. in seiner Isolierung zu anderen in der Beziehung der Objektivität, Fremdheit, Abhängigkeit und Unfreiheit steht: diese Erfahrung macht er jetzt auch im Verhältnis zum Volk und zur Geschichte. Bereits im ersten Entwurf zum „Geist des Christentums“⁴⁾ wird ihm das Schicksal „zum Einheitsband einer ganzen Volksgeschichte“⁵⁾. HEGEL erfaßt das Schicksal eines Volkes; aber noch ist hier das Schicksal blindwütendes Fatum, eine Macht, die den Menschen zwingt und beherrscht, und ist noch nicht lebendige Gegenwart, die den Menschen selbst erhöht. Aber kaum hat HEGEL das Schicksal in der Notwendigkeit der Geschichte erlebt, da erkennt er, der schon früh historisches Verstehen besaß, daß der Mensch hier nicht Objektivem und Getrenntem gegenübersteht, sondern in ihr zu sich selbst kommt. Das Schicksal in der Geschichte wird ihm aus einer fremd-unmenschlich gegenüberstehenden Macht zur lebendigen Einheit, zur Präsenz, von der der Mensch nur ein Glied ist. Er erkennt in der Notwendigkeit und Allgemeinheit des Schicksals sein eigenes Wesen. Nur nach außen wirkt die Geschichte als Zwang und Notwendigkeit, aber von innen ist sie Freiheit, Präsenz, „zeitlose Gegenwart“. Zwar vermag HEGEL dieses Bewußtsein damals noch nicht klar zu formulieren — der Ausdruck „zeitlose Gegenwart“ kommt zuerst in der „Differenz“⁶⁾ vor —; aber es ist damals schon vorhanden, wie der Begriff der „zeitlosen Gegenwart“ schon im „Itzt“ der Liebe enthalten ist.

So erscheint das Schicksal jetzt nicht mehr als unterdrückende Macht, sondern als Leben, von dem der Mensch selbst ein Glied

1) N. 307. 2) N. 296. 3) N. 379. 4) N. 243 ff. 5) Ros. 80. 6) WW. I, 225.

ist, und als Befreiung. Die Versöhnung des Schicksals, die in der Liebe zuerst vollzogen worden ist, geschieht nun auch in der Welt. Die Wertung kehrt sich um: nicht mehr Trotz gegenüber der Umgebung will er, sondern Vereinigung mit ihr, *amor fati*! Wer sich der Vereinigung mit dem Schicksal entzieht, wer an ihm leidet, auch der unterliegt nun dem Schicksal und läßt Schuld auf sich. „So ist mit der höchsten Schuldlosigkeit die höchste Schuld, mit der Erhabenheit über alles Schicksal, das höchste unglücklichste Schicksal vereinbar“¹⁾. Alles, auch der, der nicht will, ist dem Schicksal unterworfen. Denn Schuld ist nichts anderes als Trennung vom Schicksal. Mechanischen Dingen und Mächten — und das war ihm früher das Schicksal — kann man sich entgegensetzen, aber nicht der Einheit des Lebens — das ist ihm jetzt das Schicksal —. Daher sagt HEGEL von Jesus, der sich vom Staate und der Welt getrennt hat: „Da . . . Jesus mit Bewußtsein vom Staate litt, so ist mit diesem Verhältnis zum Staate schon eine große Seite lebendiger Vereinigungen abgeschnitten, ein Teil der Freiheit . . ., (8) eine Menge lebendiger Beziehungen verloren“²⁾; „so bleibt das Schicksal Jesu und seiner ihm treubleibenden Gemeinde ein Verlust an Freiheit, eine Beschränkung des Lebens . . ., so konnte er die Freiheit nur in der Leere finden . . .“ „So fand also der Bund keine Aussöhnung des Schicksals . . ., so konnte es nicht fehlen, er (Jesus) mußte unter diesen (den Juden, dem Staat, der Welt) erliegen“³⁾ (9).

Wir haben hier den Keim der neuen Geschichts- und Staatsphilosophie. Der einzelne isoliert ist leer, ist „Schönheit der Seele“⁴⁾, „unerfülltes Leben“⁵⁾. Die bloße Innerlichkeit ist unfruchtbar. Die Freiheit dieser Haltung besteht bloß in der „Möglichkeit auf alles Verzicht zu tun, um sich zu erhalten. Wer aber sein Leben retten will, der wird es verlieren“⁶⁾. Wirklich frei kann nur werden, wer sein Leben einsetzt. Um sich zu gewinnen, sich zu erhöhen, konkret und frei zu werden, muß er mit anderem kommunizieren und in ihm zu sich selbst kommen. Und dies geschieht nun nicht mehr nur in der Liebe und der Religion, sondern auch in der Welt, der Geschichte und dem Volk. In einem Manuskript, das unmittelbar nach den oben zitierten Sätzen über das Schicksal Jesu geschrieben ist, formuliert er seine neue Staatsphilosophie: Der Mensch kann „nicht allein leben“, sondern muß in die „Welt“ eingehen, „um sich in ihr zu finden“⁷⁾ Sein folgendes System kann als eine Ausführung dieses Satzes angesehen werden. Dieser Gedanke kehrt später wieder in folgenden Wendungen:

1) N. 286.

2) N. 327.

3) N. 330f.

4) N. 285.

5) N. 332.

6) N. 286.

7) Schr. z. Pol. 139.

„Brich den Frieden mit dir, brich mit dem Werke der Welt. Strebe, versuche du mehr als das Heut und das Gestern: so wirst du Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein“¹⁾.

„Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit“²⁾. „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“³⁾.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Phasen der Philosophie, auch nicht die der Staatsanschauung darzustellen; sondern es soll nur HEGELS Entwicklung soweit betrachtet werden, als es nötig ist, um die Staatsidee zu verstehen, die er in Berlin vom Katheder her und in seiner Rechtsphilosophie verkündet hat, und die die große Wirkung auf alles weitere Staatsdenken in Deutschland ausgestrahlt hat. Wenn auch schon die Grundhaltung HEGELS deutlich ist, in der seine spätere Staatsphilosophie wurzelt, so fehlen doch HEGEL damals, in der Zeit der Überwindung seiner persönlichen Krise, noch einige für den später ausgeführten Staatsgedanken wichtige philosophische Momente. Deren Entstehung muß noch nachgegangen werden.

Er hat die Selbstgewißheit gefunden. Die Not, die er gelitten hatte in dem Erleben des Drucks des allgemeinen objektiven Seins auf das Ich, hat er überwunden, indem er in dieser fremden Macht sich selbst gefunden hat. Dieses Sich-Gewinnen im anderen ist nicht nur Befreiung von der Unterworfenheit unter das Fremde und „Beruhigung“ der Angst, sondern zugleich eine Erhöhung und Steigerung der Persönlichkeit, nicht nur „Freiheit von“ sondern „Freiheit zu“. Der Mensch ist ein psycho-physisches Wesen, eine Einheit von Göttlichem und Vergänglichem, ein Leben und ein gestalteter Geist. Als Leben und geistiges Wesen steht er in tiefem Zusammenhang mit dem unendlichen Leben und dem göttlichen Geist, von dem er ein Glied ist. „Nur von Objekten, von Totem gilt es, daß das Ganze ein anderes ist als die Teile; im Lebendigen hingegen ist der Teil desselben ebenso wohl und dasselbe Eins als das Ganze“⁴⁾. So steht der Mensch in einem tiefen lebendigen Zusammenhang mit dem Nächsten, dem Volk, der Zeit und dem unendlichen Leben. In der Hingabe an das andere kommt er zu sich selbst.

Für das verstandesmäßige Denken sind diese Vorgänge der Liebe, des Lebens und der Selbstbesinnung gänzlich unbegreiflich. Der Verstand kann nur objektive, endliche und seiende Dinge erfassen und kommt nicht über die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt und die Unterschiedenheit der festen Bestimmtheit gegen andere hinaus. Er kann nie das Leben und die Freiheit weder

¹⁾ 1800, zit. nach ROSENZWEIG 100 (10).

²⁾ Aus der „Diff.“ 1801.

³⁾ R. § 260.

⁴⁾ N. 398.

direkt noch im Symbol ausdrücken. Daher wendet sich HEGEL gegen den rationalistischen Menschenbegriff der Aufklärung: gerade dasjenige, was für den abstrakten Begriff des Menschen, mit dem man „in neueren Zeiten . . . so ziemlich im Reinen zu sein“ glaubte¹⁾, „bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war“, wird „zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen“²⁾. Das Leben des Menschen und sein lebendiger Zusammenhang mit anderen und Gott ist ein „Geheimnis“³⁾, und es kann „von den Verhältnissen des Bezogenen nur mystisch gesprochen werden“⁴⁾.

HEGEL hat damals noch nicht die Denkmittel, um die Freiheit und die Vereinigung explizieren zu können. Seine Philosophie schließt er mit dem Appell, das Geheimnis der Vereinigung, den „Gottesdienst“ zu vollziehen, „mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Äußerung, die wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann“⁵⁾. Zwar stellt HEGEL schon damals über den Verstand die Vernunft; aber ihr Sinn liegt gerade darin, zu diesem Appell hinzuleiten. „Die Vernunft erkennt noch das Einseitige . . . dieses Betrachtens (des Verstandes), — und dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen . . . heraus das Lebendige . . . und nennt es Gott“⁶⁾. „Sie (die Philosophie) hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen, um durch Vernunft die Vervollständigung desselben zu fordern“. „Diese Tätigkeit der Vernunft ist eine Erhebung zum Unendlichen“⁷⁾ — sie ist „Religion“⁸⁾, „Anbeten Gottes“⁹⁾, „Gottesdienst“¹⁰⁾. „Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören“¹¹⁾.

Wenige Jahre später hören wir bei HEGEL eine ganz andere Sprache. Was ihm das Höchste gewesen ist, der über die Philosophie hinausgehende Gottesdienst in der Religion, ist nun die Philosophie selbst. „Die Metaphysik ist der Moment des Geistes, der sich selbst gefunden“¹²⁾. Jetzt spricht er nicht mehr von „Fordern“ von „Tanz“. Hat HEGEL seine schwer errungene Philosophie verworfen? Nein! Er hat nur ihre Form verändert, indem er ein Explikationsmittel gefunden hat für das, was die Reflektion nicht erfassen kann: die dialektische Methode. Wir haben schon oben gesehen, wie weit er vermocht hat, seinem existenziellen Leben Ausdruck zu verleihen (*IT*). Was er als Selbstbesinnung, Selbsterkenntnis und Freiheit erfahren

1) N. 139.

2) N. 141.

3) N. 310.

4) N. 308.

5) N. 350.

6) N. 347.

7) N. 348.

8) Ibid.

9) N. 347.

10) N. 359.

11) N. 348.

12) Jen. Log. 148.

hat, vermag er nun methodisch zu explizieren. Wo er bisher von Liebe, unendlichem Leben und mystischer Vereinigung gesprochen hat, hat er nun den Begriff des zu sich selbst kommenden Geistes¹⁾. Der Geist ist der höhere Ausdruck der Liebe²⁾. Jetzt kann er den Prozeß des Zu-sich-selber-Kommens des Subjekts erfassen — einen Akt, der nicht mehr gegenständlich ist, sondern das Schaffen von sich selbst, Causa sui. Im Selbstbewußtsein, im Begreifen von sich selbst, will das Subjekt das, was es am Anfang dunkel, unmittelbar, innerlich „an sich“ ist, sich helle, bewußt und reflektiert, „für sich“ machen. „Sich fassen heißt, sich denkend fassen“³⁾. In diesem Prozeß entwickelt sich das Ich von sich aus, indem es sich einen gegenüberstehenden Gegenstand, sein „Anderssein“ schafft, sein Inneres nach außen setzt, und nimmt diesen Gegenstand in sich zurück, indem es sich in ihm erkennt, in ihm zu sich zurückkehrt und „an und für sich“ „vermittelte Unmittelbarkeit“ wird. Die dialektische Methode bezeichnet HEGEL als „die einzig wahrhafte . . . Dies erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; — denn sie ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt“⁴⁾. Was für den Verstand schlechthin geheimnisvoll ist, vermag die spekulative Vernunft zu erfassen, die nicht bei der Getrenntheit der Gegenstände stehenbleibt, sondern sie aufhebt — aufhebt in einem dreifachen Sinn: sie vernichtet, bewahrt und zugleich erhöht — und die Einheit der Bestimmungen in ihren Entgegensetzungen auffaßt.

Hier, wo scheinbar die Untersuchung vom eigentlichen Thema — der Staatsphilosophie HEGELS — weg in die Tiefen der Philosophie HEGELS verloren scheint, taucht der Staatsgedanke oder, wie vorsichtiger gesagt werden müßte, der Begriff des Volkes wieder auf. Denn den Prozeß des zu sich selber kommenden Geistes findet HEGEL nicht mehr nur in der menschlichen Persönlichkeit, sondern auch in der Geschichte. Die bereits gewonnenen historischen Kategorien⁵⁾ vertieft er so weiter. Auch das Volk ist eine psychophysische Einheit, eine „sittliche Totalität“⁶⁾. „In diesem Einssein der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation scheint die göttliche Natur . . . den Reichtum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchsten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird“⁷⁾. Die Entwicklung des Sich-Findens und Freiwerdens, die

¹⁾ Der Begriff des Geistes kam zwar auch schon früher vor, aber nur gelegentlich: N. 305, N. 347.

²⁾ Vgl. Ph. 13, G. 722.

³⁾ G. 164.

⁴⁾ Log. Bd. I, S. 36.

⁵⁾ Siehe S. 7.

⁶⁾ Schr. z. Pol. 371.

⁷⁾ Schr. z. Pol. 387.

der menschliche Geist durchmacht, ist auch die Entwicklung des Geistes in der Weltgeschichte (12). Doch ehe darauf eingegangen wird, müssen wir nochmals den Blick auf seine Philosophie werfen, die eine weitere, für seinen Staatsgedanken folgenreiche Wandlung erfährt.

Seine neue Philosophie wird fortgebildet durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und Fichtes. In ihrem Zentrum stand der Begriff des Ichs und der Freiheit. KANT hat gezeigt, daß der Verstand nur die Welt der gegenständlichen Objektivität und der Endlichkeit, aber nie das Absolute erfassen kann. Im Ich hat er das, was nicht mehr gegenständlich ist, den Akt der Freiheit und die Selbstgewißheit gefunden. Das Ich, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können, ist Bedingung der Gegenständlichkeit. Das Ich selbst ist gänzlich unfaßbar. KANT ist — in der theoretischen Sphäre — nicht über die Dualismen hinausgekommen, wenn er auch schon die Ansätze zu ihrer Überwindung im Gedanken der Ideen und des intellectus architypus hat. FICHTE hat die Dualismen zu überwinden versucht, indem er die Kategorien der Gegenständlichkeit aus dem Ich ableiten wollte. Doch ist ihm dies nicht gelungen, da „das Ich hier nicht wahrhaftig als freie, spontane Tätigkeit“, sondern „als erst durch Anstoß von außen erregt betrachtet wird“¹⁾. Dieser Philosophie kommt HEGELS eigene entgegen, und er vermag sie sich daher rasch anzueignen. Mit seinem neuen, aus dem persönlichen Erleben gewonnenen Begriff des sich selbst bewußt werdenden Geistes und der dialektischen Methode, bildet er die KANT-FICHTEsche Philosophie fort und erweitert seine eigene durch ihre, vor allem dem Systemgedanken FICHTES.

Wenn KANT sagt, daß man sich vom Ich, der Einheit des Bewußtseins, das der Grund der Begriffe ist, selbst keinen Begriff machen kann, so antwortet HEGEL: gewiß nicht mit dem Verstand, aber mit der dialektischen Vernunft. „Wenn die KANTSche Philosophie jene Reflektionsbestimmungen untersuchte, so hätte sie noch mehr die festgehaltene Abstraktion des leeren Ich, die vermeinte Idee des Dings-an-sich untersuchen müssen, das sich um seiner Abstraktion willen vielmehr als ein ganz Unwahres zeigt²⁾.“ Sie hätte erkennen müssen, daß das Ich etwas — sich oder ein anderes — denkt, und hätte „diese Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es sich selbst entgegengesetzt“³⁾, begreifen müssen.

Durch die Verschmelzung seiner dialektischen Lebensphilosophie mit dem Kantisch-Fichteschen Problem gewinnt sein Denken einen

¹⁾ Enz. § 60 2. Zus.

²⁾ Log. Bd. II, S. 433.

³⁾ Ibid.

eigentümlich irrational-rationalen Charakter. Nachdem HEGEL, das Sich-selbst-Denken des Ich im anderen, das Setzen eines anderen und die Einheit mit ihm durch die dialektische Methode entwickelt und den Prozeß des Zu-sich-selber-Kommens der Subjektivität auch als das Wesen des absoluten Geistes gefunden hat, gelingt es ihm, indem er das Kantisch-Fichtesche Ich (I3) mit seinem Begriff des absoluten Geistes identifiziert, die Kategorien logisch — nicht nach der Art der gewöhnlichen, sondern der höheren, dialektischen Logik — zu deduzieren und die Welt restlos zu durchdringen. War ihm die dialektische Methode anfangs ein Explikationsmittel, um der geistigen Existenz, irrationalen Prozessen Ausdruck zu geben, so wird sie ihm jetzt zu einem Mittel, um das Irrationale und Absolute selbst zu denken.

Es kann sich hier nicht darum handeln, zu zeigen, wie HEGEL dies des näheren versucht, wie er eine höhere Logik ausbildet, die nicht auf dem abstrakten Identitätssatz, sondern auf der Dialektik des Selbstbewußtseins beruht, die nicht ein System abstrakter Begriffe, sondern des selbstbewußten, konkreten Begriffes ausmacht (I4). Aber von Bedeutung für seine Staatsidee und vor allem für die Weiterwirkung seiner Staatsidee ist es, den eigentümlichen Charakter zu verstehen, den seine Philosophie durch diese Wendung gewinnt. Nach der Ausbildung der dialektischen Methode verkündet HEGEL mit stolzem und zuversichtlichem Bewußtsein, daß er „das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universum . . . auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm (ergänze: dem menschlichen Geist) vor Augen legen und zum Genusse geben“ kann¹⁾. Von dieser Haltung aus verspottet er den bloßen Glauben, die Gefühlsphilosophie und den Kritizismus, die es nicht wagen, Gott im Begriff zu denken. Hat KANT einmal ausgerufen: die freie Tat sei genau so unbegreiflich wie die Schöpfung der Welt, so fügt dem HEGEL hinzu: wohl für die Reflektion, nicht aber für die spekulative Philosophie, welche die Dialektik besitzt.

Fällt aber denn HEGEL damit nicht wieder in den Rationalismus zurück? Eine verstehende Betrachtung muß sich eine endgültige Antwort versagen. Jedenfalls ist dieses Denken kein gewöhnlicher Rationalismus. Er ist sich stets bewußt, daß das, was er mit dem höheren Denken leisten will, für den Verstand schlechthin geheimnisvoll und mystisch ist. Seine Begriffe: Denken, Begriff, Wissenschaft, Methode, Staat usw. bedeuten nicht dasselbe, was gewöhnlich darunter verstanden wird, und das Objekt seiner Wissenschaft ist nicht das eines verstandesmäßigen Denkens: nicht die Er-

¹⁾ WW. XIII, 6.

scheinungswelt, nicht gegenständliche Kategorien, nicht Richtigkeiten, sondern die Wahrheit, die Freiheit, Gott. „Das Wahre ist ein in sich Allgemeines, Wesenhaftes, Substanzielles; und solches ist allein im und für den Gedanken. Das Geistige aber, das, was wir Gott nennen, ist eben die wahrhaft substanzielle und in sich wesentlich individuelle subjektive Wahrheit . . . Alles andere, was wir noch Wahres nennen, ist nur eine besondere Form dieser ewigen Wahrheit, hat seinen Halt nur in ihr, ist nur ein Strahl derselben. Weiß man von dieser nichts, so weiß man von nichts Wahrem, von nichts Rechtem, nichts Sittlichem“¹⁾. Daher beansprucht er, mit seiner Philosophie „Gotteserkenntnis“, „Gottesdienst“ zu treiben, von den ersten Entwürfen seines Systems²⁾ bis zuletzt.

Das Absolute, das GOETHE in den Symbolen seiner Dichtung, SCHELLING in den Mythen seiner Spätphilosophie, KIERKEGAARD in Paradoxien indirekt zu erfassen suchten, glaubt HEGEL adäquat in seinem dialektischen Begriff denken zu können. Daher faßt er seine Philosophie als Fortsetzung der religiösen Tradition auf. Wenn die historischen Gestalten der Religion Gott in der Form der Anschauung zu erkennen suchten, so erfaßt seine Philosophie ihn in seiner wahren Offenbarung, „und diese ist der absolute Begriff“³⁾. Die Philosophie bringt keinen neuen Inhalt hinzu. Dieser ist derselbe wie in der Religion; sondern sie hat nur die höhere Form. Und in der Tat nimmt er die alten religiösen und metaphysischen Motive in seine Philosophie auf. Hat früher seine Philosophie mit dem Apell an den Aufschwung des Menschen zu Gott in der Religion geschlossen, so vollzieht die Philosophie jetzt den Gottesdienst, den Aufschwung, die Vereinigung, den „Sprung, der mit Abbrechen der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde“⁴⁾ selbst im Denken. Das „spekulativ-vernünftige“ Denken ist im Gegensatz zum verstandesmäßig abstrakten und willkürlichen — das Denken Gottes selbst: Denken Gottes als *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus*. „Der tätige subjektive Geist, der den göttlichen Geist vernimmt — und insofern er den göttlichen Geist vernimmt —, ist der göttliche Geist selber. Dieses Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung . . . Dies Vernehmen ist Glaube⁵⁾.“ Dieses „Ernstes“⁶⁾ seiner Philosophie muß man sich stets bewußt sein, auch wenn man glaubt, den Stab über sie brechen zu müssen.

So ist denn seine dialektische Philosophie, sein „Begriff“ kein objektives Vernunft-System Ausdruck seines Existenziellen Erlebnis?

¹⁾ G. 21f. ²⁾ N. 350, WW. I, S. 270. ³⁾ Ph. 521. ⁴⁾ Enz. § 50 Anm.
⁵⁾ G. d. Ph. WW. XIII. 89. ⁶⁾ G. 17.

Für HEGEL war zweifellos seine Philosophie glaubenshaft und persönlich wahr. Aber als Organ seiner Philosophie sieht er eben nicht nur den Glauben, sondern vor allem die Vernunft an. Er will seine Philosophie — zwar nicht rational, aber spekulativ — beweisen. Aber dieser philosophische Beweis besteht im Gegensatz zum rationalen Beweis, der dem Gegenstand äußerlich ist und darum von der Philosophie „verschmäh“¹⁾ werden muß, darin, daß er die Sache durch sich selbst bestimmt, die Causa sui dialektisch entwickelt, und er geschieht daher in der Form des Zirkels. „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlossenen Kreis dar“²⁾.

So appelliert denn dann doch nicht seine Philosophie daran, daß man sie „lernt“, sondern daß man sie existenziell vollzieht?! Hier besteht eine letzte Zwiespältigkeit in seiner Philosophie. Er sagt: „Es ist . . . nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst“³⁾. Ähnlich spricht GOETHE in den Versen:

„Es soll sich regen, schaffend handeln,
erst sich gestalten, dann verwandeln;
nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in allen;
denn alles muß in Nichts zerfallen,
wenn es im Sein beharren will“⁴⁾.

„Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil er jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe“⁵⁾.

„Und alles Drängen, alles Ringen
ist ewige Ruhe in Gott dem Herrn.“

Aber den „bacchantischen Taumel“ und den „Gottesdienst“ vollzieht er eben im Begriff. „Das Leben Gottes und des göttlichen Erkennens mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Gelduld und Arbeit des Negativen darin fehlt“⁶⁾. Und so darf nicht „von der Selbstbewegung der Form abgesehen werden“⁷⁾. Er betont einerseits den übrationalen und überobjektiven Charakter seiner dialektischen Philosophie. Aber andererseits fehlt ihm das Bewußtsein dafür,

1) Ph. 29. 2) Log. II, S. 504. 3) Ph. 32. 4) GOETHE, Eins und Alles.

5) Ph. 13. 6) Ph. 13. 7) Ph. 14.

daß seine spekulative Philosophie und der dialektische Beweis nicht logisch-stringent sind, sondern existenziell-glaubenshaft. Dadurch kann einerseits von seiner Philosophie ein neuer Aufschwung und — im Kampf gegen die „Seichtigkeit“ der aufklärerischen Religion — eine Neubelebung des religiösen Bewußtseins ausgehen. Aber andererseits wird seine Philosophie „lernbar“ und gleitet damit aus der spekulativen Sphäre, indem sie übernommen wird, notwendig in die rationale Sphäre ab. Wird jedoch von einem ursprünglichen Leben aus seine Philosophie „angeeignet“, so wird ihr damit der logisch-notwendige Charakter genommen. So zeigt sich, daß HEGELS Philosophie nicht einheitlich wirken kann. Um wieviel verschiedenartiger muß dann die Wirksamkeit von Teilen seiner Philosophie, wie seiner Staatsanschauung, sein, wenn sie, losgerissen aus dem philosophischen Zusammenhang, ins Publikum dringen! Denn die Teile können nicht nur nicht infolge des eigenartigen Doppelgesichtes der Philosophie einheitlich weiterwirken, sondern sind auch schon allein durch das Herausgenommenwerden aus der Philosophie mißverständlich und müssen verschieden aufgefaßt werden. Denn einen eindeutigen Sinn könnten sie nur — wie jetzt schon gesagt werden kann, bevor noch ein Teil von HEGELS Philosophie besonders betrachtet worden ist — von dem Ganzen der Philosophie her bekommen¹⁾.

Die Logisierung und Zwiespältigkeit seiner Philosophie sahen wir entstehen durch ihr Zusammentreffen mit der KANT-FICHTEs, vor allem mit dem Gedanken des letzteren, alles aus einem Prinzip abzuleiten. Hier erhebt sich eine Frage: warum hat HEGEL nicht den glaubenshaft-existenziellen Charakter seiner nicht mehr rationalen Philosophie durchschaut? Auch der junge SCHELLING hat im Überschwang der neuen Philosophie und der Entdeckung einer überrationalen Erkenntnisart — bei ihm war es die intellektuale Anschauung — geglaubt, das Absolute gänzlich erkennen zu können. Aber er hat später gefunden, daß es eine Grenze der Vernunft, der „negativen“ Philosophie gibt, daß ein für die Vernunft undurchdringlicher Grund bleibt. Warum ist dies HEGEL nicht aufgestoßen? Diese Frage kommt an die Grenze, die einer verstehenden Analyse gesetzt ist. Aber sie kann nicht ganz ausgeschaltet werden, weil von ihr aus erst der Gegensatz der Hegelianer zu HEGEL und ihre Mißdeutung HEGELS voll erfaßt werden kann. Es wird hier nicht gehofft, sie zu reichend lösen zu können, sondern bestenfalls nur, den möglichen Ort und den Ansatz zu einer Antwort finden zu können.

¹⁾ Vgl. letzten Satz des Zitats von G. 21f., hier S. 14 (15).

Wir sahen: HEGEL hat die Freiheit und Steigerung des Lebens durch das Sich-Finden im anderen erfahren und hat die persönliche Not durch das Gefühl überwunden, daß er mit allem in lebendiger Einheit sein könne, und daß nichts Fremdes zurückbleibe. Durch die dialektische Methode hat er die persönliche Erfahrung expliziert und das unendliche Leben als Geist erfaßt. Wir sahen weiter, wie ihm jene zum Mittel wurde, das Absolute zu erkennen und die Philosophie zu beweisen, und wie es sich dadurch über alle andere Philosophie überlegen fand. So brach er in einen Jubel über die Entdeckung der Dialektik aus. Doch die Freude über die Dialektik scheint ihren Grund nicht nur darin zu haben, daß er nun die wahre Offenbarung Gottes erfaßt, sondern auch darin, daß die Überwindung des Leidens ihm nicht mehr nur eine persönliche Erfahrung, sondern eine — philosophische Notwendigkeit ist. Solange die Not nur im eigenen Leben erlebt und überwunden worden ist, muß die Gefahr bestehen, daß die schwer geheilte Wunde bei einem „fremden“ Anlaß wieder aufbrechen könnte, Jetzt aber hat er die Sicherheit, daß durch die Dialektik „jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet“¹⁾. „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben“²⁾. Wer spürt in diesen Sätzen nicht das Jauchzen des Genesenen, der eine schwere Krankheit überstanden hat und nun weiß, daß sie zu „einem Überwundenen verschwindet“! Leiden — wo ist dein Stachel! Solange seine neue Haltung und Philosophie nur Gefühl und „leere Versicherung“ war, war sie nicht gesichert. Jetzt erst, nachdem er den Hervorgang der Freiheit aus dem Schicksal und dessen „Aufhebung“ philosophisch beweisen kann, hat er die Gewißheit.

Wenn die Logisierung seiner Philosophie oben im immanent ideengeschichtlichen Zusammenhang betrachtet worden ist, so erweist sich jetzt andererseits wieder der Zusammenhang seiner Philosophie mit seinem persönlichen Erleben. Was er persönlich erfahren, entwickelt er als logische Notwendigkeit und sichert damit die Überwindung der persönlichen Not. Wie persönlich seine Philosophie ist, das verrät selbst der „unpersönlichste“ Teil der Philosophie, die Logik, wo er die Kategorie Substantialität, resp. auf einer anderen Ebene die Kategorie Mechanismus mit Spinozismus, Fatalismus, Schicksal und „Entfremdung“ zusammenbringt, und aus dieser Kategorie die Kategorie „Begriff“, resp. Teleologie hervorgehen läßt, die er durch Liebe, Freiheit, Seligkeit exemplifiziert. Daß diese Beispiele mehr als ein bloßes Anschauungsmaterial sind, braucht nun nicht mehr noch besonders erläutert

¹⁾ G. 25. ²⁾ Ph. 432.

werden. Man hat oft eingewandt, der Übergang zur letzten Stufe seines Systems — das ist diejenige, die er in der „Phänomenologie“ mit dem zitierten Satz, daß die Wunden des Geistes ohne Narben heilen, beginnen läßt — sei nicht einleuchtend (16). HEGEL glaubte, sie dialektisch bewiesen zu haben. Es klingt nun wohl nicht mehr paradox, wenn darauf gesagt wird: der Übergang der Stufen seines Systems ist nicht wahr, weil er durch die Logik bewiesen, sondern weil er durch sein Leben „bewiesen“ wird.

Es sei versucht, diese Interpretation durch eine Gegenüberstellung GOETHEs noch einleuchtender zu machen. Auch GOETHE hat, nachdem er ursprünglich titanisch das Ich gegenüber der Welt durchzusetzen gestrebt hatte (Prometheus!), im Übergang von seiner Jugend zur Manneszeit eine persönliche Krise erfahren. Dem Erlösungsbedürfnis HEGELs aus der Not, das wir gehört haben, entsprach die Stimmung GOETHEs, die im WERTHER oder in den folgenden Versen zum Ausdruck kam:

„Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust“¹⁾.

Auch er überwand die Not. Aber er hat nicht das Mittel besessen, das HEGEL sich in der dialektischen Methode erworben hat, um die Wunden „ohne Narben“ heilen zu lassen. Vom Dunklen, Gefährlichen, Leidvollen blieb, auch nachdem er es überwunden hat, immer ein unbezwingbarer Rest. eine „Narbe“ zurück. Daher ist GOETHE allem Dunklen, Ungebändigten ausgewichen und suchte überall das „Maß“. In diesem Sinne ist sein Ausspruch (an SCHILLER) zu verstehen, daß er keine Tragödie schreiben könne, sonst würde er sich zerstören, oder die Tatsache, daß er nicht in einem Hause bleiben wollte, wo ein Toter lag, oder die Begründung, mit der er das Bild des Gekreuzigten aus der Erziehungsgemeinschaft der „Pädagogischen Provinz“ ausschließt: „wir ziehen einen Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren“²⁾. HEGEL braucht nicht die Augen vor dem Leiden, dem Negativen und Antinomischen zu verschließen; denn er kann es „zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwinden“ lassen. GOETHE hat so vor KLEIST gegraut, und er hat sich von ihm fern gehalten. „GOETHE über KLEIST: fürchtet sich“, sagte NIETZSCHE treffend. HEGEL dagegen hat sich in einem ähnlichen grauenvollen Fall ganz anders verhalten: er hat HÖLDERLINS Wahnsinn als ein „Moment“ der Entwicklung des Bewußtseins aufgefaßt und damit harmlos gemacht (17). GOETHE wie HEGEL sehen im Selbstbildungsprozeß die Antinomien und Spannungen. GOETHE

¹⁾ 1776.

²⁾ Wanderjahre, 2. Buch, 2. Kap.

vermag sie niemals, auch nachdem er sie überwunden hat, gänzlich aufzulösen. „Von Bildungsstufen kann die Rede nicht sein, wohl aber von Irr-, Schleif- und Schleichwegen und sodann von unbeabsichtigtem Sprung und belebtem Aufschwung zu einer höheren Kultur“¹⁾. Für HEGEL dagegen verliert das Negative gänzlich seinen gefährlichen Charakter, indem er es als notwendiges Moment erkennt.

So ist HEGEL die restlose Durchdringung von allem die Garantie, daß die persönliche Krise wirklich überwunden ist, und daß die Versöhnung wirklich erreicht ist, nicht nur momentweise und beschränkt, wie in der Liebe, sondern endgültig und gänzlich. LUTHER hat einmal gesagt: „Wenn man durch Vernunft es fassen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein könnte, der so viel Zorn und Bosheit zeigt, wozu braucht man dann den Glauben!“ HEGEL aber will es erkennen, will die Theodicee durch die Vernunft geben. „In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks des Menschen in sich. Denn das Unglück ist selbst nunmehr als ein notwendiges gewußt, zur Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott“²⁾. Daß er alles erkennen kann, gibt ihm die Sicherheit, daß es nichts Fremdes geben kann, das die Versöhnung gefährden könnte. Sein Erkennen hat etwas von der Tiefe des biblischen Wortes in der Wendung „und Adam erkannte sein Weib“: das Einswerden mit dem anderen und die Steigerung des Lebens in der Vereinigung. Die Logik und die Logisierung seiner Philosophie vergewissert ihm, daß es nichts Fremdes und Geheimnisvolles gibt. „Das Bedürfnis der Logik in einem tieferen Sinne als dem der Wissenschaft des bloß formalen Denkens zu erfassen, ist veranlaßt durch das Interesse der Religion, des Staates, des Rechts und der Sittlichkeit“³⁾. Hier verrät er sich selbst! Die Religion, der Staat usw. — wir wissen nun, was dies bedeutet: er erreicht in ihnen seine Versöhnung — müssen durch die Logik gesichert werden.

Aber gerade dieses Bedürfnis zeigt, daß das Dunkle doch nicht ganz bezwungen ist. HEGEL will die Wirklichkeit der Versöhnung gegenüber anderen verteidigen. Aber ist hier nicht der Kriegsschauplatz von innen nach außen verlegt?! Verrät nicht gerade das schwere Geschütz, das HEGEL auffährt, daß er die persönliche Not noch nicht restlos überwunden hat? Daß HEGEL im Unterbewußtsein die trotz alledem noch bestehende Gefahr ahnt? Daß die alten Leiden jederzeit bereit sind, seinen „Moment“-Charakter zu sprengen, und nur darauf warten, einen Ausfall zu machen, sobald äußere Gefahren seinen hart-

¹⁾ Zur Botanik. Nachträge zur Metamorphose (Glückliches Ereignis).

²⁾ G. 734. ³⁾ Enz. § 19, 3. Zus.

näckigen Belagerer packen? In der Tat! Der innere Feind, den HEGEL besiegt wähnte, wird ihm noch „trübe Stunden“ (18) bereiten und wird ihn nicht „ohne Narben“ sein Leben beenden lassen. Gerade durch die Art und Weise, wie HEGEL das Andere, das gänzlich Unfaßbare, das Leiden als überwunden „bewiesen“ hat, legt er Zeugnis von ihrem Dasein ab. Wenn oben gesagt worden ist, daß seine Philosophie durch sein Leben bewiesen sei, so kann ebensogut gesagt werden: seine Philosophie ist durch sein Leben widerlegt.

Es ist so versucht worden, den Grund der Zwiespältigkeit von HEGELS Philosophie in seiner Existenz selbst zu suchen. Dabei hat sich gezeigt, daß sein System, sein „Panlogismus“, nur durch sein Leben und nur für sein Leben sinnvoll ist. Wehe, wenn nicht das Leben gesehen wird, das diesen logischen Bau trägt! —

Aus seiner Haltung ist nun sein Optimismus zu verstehen, dessen Konsequenzen für die Staatsanschauung von großer Bedeutung sind. Wir haben gehört, daß alles Leiden, Böse, Antinomische zuletzt doch versöhnt wird und der Geist ohne Narben heilt. Aber zu seinem Leben gehört, daß er Krankheit und Schmerz durchmacht, ehe er die Versöhnung erreicht. „Denn die Versöhnung der einzelnen Subjektivität mit Gott tritt nicht unmittelbar als Harmonie auf, sondern als Harmonie, welche erst aus dem unendlichen Schmerz, aus der Hingebung, Aufopferung, Tötung des Endlichen, Sinnlichen und Subjektiven hervorgeht . . . , und die Versöhnung in ihm von wahrhafter Tiefe, Innigkeit und Kraft der Vermittlung zeigt sich nur durch die Größe und Härte des Gegensatzes, der seine Lösung finden soll. Dadurch gehört auch die ganze Schärfe und Dissonanz des Leidens, der Marter, Qual, in welche solch ein Gegensatz hereinbringt, zur Natur des Geistes selbst, dessen absolute Befriedigung hier den Inhalt ausmacht“¹⁾.

So kann man seine Philosophie ebenso pessimistisch wie optimistisch nennen. NIETZSCHE hat diese gesehen, wenn er davon spricht, welche Wahrheit der Deutsche wittert „hinter dem berühmten real-dialektischen Grund-Satze, mit welchem HEGEL, seiner Zeit dem deutschen Geiste zum Sieg über Europa verhalf — ‚der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend‘“. — Wir sind eben, bis in die Logik hinein, Pessimisten²⁾. HEGEL verschließt nicht die Augen vor dem Bösen, dem Leid und den Antinomien in der Welt. Alles Endliche hat die Negativität, eine Unwahrheit an sich. Niemals ist hier volle Versöhnung möglich. „Dies ist die Prosa

¹⁾ Ästh. II, WW. X, 146.

²⁾ Morgenröte, Vorrede, WW. Bd. IV, S. 200.

der Welt . . . eine Welt der Endlichkeit und Relativität . . . , und der Kampf um die Lösung des Widerspruches kommt nicht über den Versuch und die Fortdauer des steten Krieges hinaus“¹⁾. „Was uns niederdrücken kann ist dies, daß die reichste Gestalt, das schönste Leben in der Geschichte den Untergang finden“²⁾. Und in einem Brief an seine Braut schreibt er: „daß . . . an alle Empfindungen des Glücks sich auch eine Empfindung der Wehmut anknüpft“³⁾!

Und trotz alledem klingt der Jubel über das Leben durch. Denn alles Negative ist „als ein notwendiges gewußt“ und wird im Ganzen versöhnt. So mag er die größten Dissonanzen und Spannungen erfassen, weil er weiß, sie sind nur ein „Moment“. Das Untergehen eines Endlichen ist zugleich ein Fortschreiten des Geistes. Daher gewinnen die Worte Vollbringen, Erfüllen, Vollenden in der Geschichte einen zugleich pessimistischen und optimistischen Sinn: indem ein Prinzip des göttlichen Geistes zum Höhepunkt gebracht wird, geht ein endlicher Träger unter und geht die Geschichte zugleich zu einer höheren Stufe über. Dies drückt HEGEL, einmal drastisch aus: „Die russischen Frauen beklagen sich, wenn sie von ihren Männern nicht geprügelt werden; sie haben sie nicht lieb. Das ist die Weltgeschichte“⁴⁾. „Der Schmerz, den das Endliche in dieser seiner Aufhebung empfindet, schmerzt nicht, weil er sich dadurch zum Moment in dem Prozeß des Göttlichen erhebt“⁵⁾.

So ist die Philosophie, die von „Trauer“ erfüllt ist, wenn sie das Endliche für sich betrachtet, zugleich „Theodicee“, wenn sie im Endlichen und Zufälligen den Glanz der Idee und das Werk Gottes selbst erkennt. Daher gibt ihm die Philosophie nicht nur „Trost“, sondern „mehr, sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche“⁶⁾. Bezeichnend ist, wie HEGEL das Kreuz, das er als Symbol der wahren Philosophie annimmt, auffaßt: „Es . . . gibt . . . die Vorstellung des höchsten Schmerzes und der tiefsten Verwerfung zusammen mit der freudigsten Wonne und göttlichen Ehre“⁷⁾. In dieser Seite der HEGELschen Philosophie hat NIETZSCHE ihre Bedeutung gesehen: „einen Pantheismus auszudenken, bei dem das Böse, der Irrtum und das Leid nicht als Argumente gegen die Göttlichkeit empfunden werden“⁸⁾.

So hat dieser Optimismus nichts gemein mit dem, was ein platter Rationalismus und Fortschrittsglauben, der in der Endlichkeit sich befriedigt fühlt, darunter versteht. Der Optimismus seiner Philosophie besteht darin, daß er trotz und wegen des Grauens und Unfriedens in

1) Ästh. I, WW. X, 193. 2) G. II. 3) Sommer 1811, Briefe I, WW. XIX, 321.

4) Aphorismen, mitgeteilt bei ROSENKRANZ: Hegels Leben 1844, S. 555.

5) Rel. 64. 6) G. 55. 7) WW. XVII, 403.

8) Wille zur Macht, WW. Erg. Bd., § 204, S. 117.

dieser Welt ihre Gottgeborgenheit und Versöhnung weiß. Er ist Amor fati, ein glaubenshaft-enthusiastischer Optimismus, wie ihn ähnlich HEGELS großer Zeitgenosse besessen. Auch GOETHE hat an der Endlichkeit gelitten:

„Das verfluchte Hier!
Das eben, leidig lastet's mir“¹⁾.

„Sich des Lebenswunden Tücke!

.....

Und doch sang ich gläubigerweise:

.....

Daß die Welt, wie sie auch kreise,
Liebevoll und dankbar sei“²⁾.

„Wie es auch sei, das Leben, es ist gut“³⁾!

II. Die Staatsanschauung.

A. Staat und Geschichte.

Die philosophischen Grundlagen des Staatsbegriffs sind nun so weit geklärt, daß dieser selbst betrachtet werden kann. Es ist gezeigt worden, wie der Gedanke des Volkes und des Staates bei HEGEL aufgetaucht ist, als er die Freiheit des Zu-sich-Kommens im anderen nicht mehr nur in der Liebe, sondern auch in der Geschichte erfahren hat⁴⁾. Dieser Zusammenhang charakterisiert von da an bis zuletzt seine Staatsphilosophie. Weiterhin ist schon gesehen worden, daß er die historischen Kategorien vertieft hat und die Weltgeschichte als eine Einheit und die Entwicklung des Geistes erfaßt hat⁵⁾ (19). Der Mensch ist nicht ein unmittelbares und isoliertes Wesen. Er ist das, wozu er sich macht. Und er kann nur zu sich selbst kommen, wenn er in der Beschäftigung mit anderen sich selbst findet. „Der Mensch ist, was er sein soll, nur durch Bildung, durch Zucht“⁶⁾. Das Sich-Erkennen im anderen, das HEGEL zuerst in der Liebe erlebt hat, sieht er jetzt wesentlich in der Geschichte.

„Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen“⁷⁾ und die ganze Vergangenheit sich so zu eigen machen. Die Idee der Humanitas ist in HEGELS Geschichtsbegriff lebendig. Geschichte verstehen heißt im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Erklären nicht eine kausale Gesetzmäßigkeit erfassen, auch nicht bloß ein einmaliges und individuelles Geschehen als unabhängig von mir darstellen, heißt über-

¹⁾ Faust.

²⁾ Westöstl. Diwan.

³⁾ DORNBERG, Spätsommer 1828.

⁴⁾ S. 7.

⁵⁾ S. 11 f.

⁶⁾ G. 35.

⁷⁾ Ph. 20.

haupt nicht sich wie zu einem Objekt verhalten, sondern sich im anderen auf sich selbst beziehen und durch es sich selbst bestimmt wissen. Wenn der Einzelne seine Isolierung aufgibt und sich als Sohn seiner Zeit und seines Volkes bewußt wird, so findet er sich in ihnen konkreter und freier wieder. „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt“¹⁾.

Diese Auffassung der Geschichte ist gänzlich verschieden von dem, was gemeinhin unter Geschichte verstanden wird. Gewöhnlich bedeutet Historie die kritische Erfassung des Gewesenen und die Darstellung einmaliger Gestalten in wertbeziehender Betrachtung. Solch kritisches Verfahren, dem die Beziehung auf die Gegenwart fehlt, läßt HEGEL als geschichtlich überhaupt nicht gelten²⁾. Auch wenn diese Methode bis zur Universalgeschichte kommt, erfaßt sie niemals — die Geschichte, sondern „nur eine Reihe besonderer Figuren, die in bloß äußerlicher Folge auftauchen und wieder versinken, so daß es ihnen an einer individuellen Einheit und Verbindung mangelt“³⁾ (20). Die notwendige Folge dieser (positivistischen) Geschichtschreibung ist der historische Relativismus, wenn sie nicht einen Deus ex machina zu Hilfe ruft.

Für HEGEL aber ist Geschichte nicht eine Sammlung individueller Begebenheiten, zufälliger Ereignisse, sondern er sieht in dem zeitlichen Geschehen und Differenzierten eine innere Einheit, ein Ewiges, das in allem gegenwärtig ist. Und die ewige Idee, die innere Einheit, der allgemeine Gesichtspunkt, der in der Geschichte verfolgt wird, kann „nicht bloß der äußere Faden, eine äußere Ordnung, sondern die innere leitende Seele der Begebenheiten und Taten selbst“⁴⁾ allein sein. „Der allgemeine Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist nicht abstrakt allgemein, sondern konkret und schlechthin gegenwärtig; denn er ist der Geist, der ewig bei sich selbst ist, und für den es keine Vergangenheit gibt“⁵⁾. HEGEL gibt diesem Begriff der Geschichte so klaren Ausdruck, daß seine Sätze ausführlich wiedergegeben seien: „Indem wir die Weltgeschichte begreifen, so haben wir es mit der Geschichte zunächst als mit einer Vergangenheit zu tun. Aber ebenso schlechterdings haben wir es mit Gegenwart zu tun. Was wahr ist, ist ewig an und für sich, nicht gestern und nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, ‚Itzt‘ im Sinn der absoluten Gegenwart. In der Idee ist, was auch vergangen scheint, ewig unverloren. Die Idee ist präsent, der Geist

¹⁾ R. S. 15. ²⁾ G. 176. ³⁾ Ästh. III, WW. X, 359. ⁴⁾ G. 77. ⁵⁾ G. 177.

unsterblich; es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechterdings Itzt⁽¹⁾. „Indem wir es mit der Idee des Geistes zu tun haben und in der Weltgeschichte alles nur als seine Erscheinung betrachten, beschäftigen wir uns, wenn wir Vergangenheit, wie groß sie auch immer sei, durchlaufen, nur mit Gegenwärtigem. Die Philosophie hat es mit dem Gegenwärtigen, Wirklichen zu tun. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe⁽²⁾ — ergänze vorwegnehmend: im Staat. Doch ehe der Zusammenhang dieses Geschichts- und des Staatsbegriffs betrachtet wird, muß auf jenen noch näher eingegangen werden.

Wie vergegenwärtigt sich nun der Historiker die Vergangenheit? Es kann nicht so geschehen, daß er nach subjektiven und abstrakten Ideen oder moralischen Absichten die Geschichte betrachtet. Denn das historische Geschehen ist die Entfaltung der göttlichen Vernunft und hat seine Idee und seinen Wert in sich. Daher ist die erste Bedingung des Historikers, daß er getreu auffaßt. „Die Geschichte haben wir zu nehmen, wie sie ist⁽³⁾. Allein darin liegt eine Zweideutigkeit. Das Wahrhafte und Geschichtlich-Wirkliche liegt nicht auf der sinnlichen Oberfläche, sondern muß durch philosophische Betrachtung herausgehoben werden.

„Den Sinnen hast du dann zu trauen;
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält⁽⁴⁾).

„Wer die Welt vernünftig sieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung⁽⁵⁾. Wird aber nicht dann doch empirische Betrachtung und philosophische Wertung getrennt? Davon könnte nur die Rede sein, wenn die Wirklichkeit nicht in sich sinnvoll wäre und ihr gegenüber sein sollende Ideen aufgestellt werden. Aber da für HEGEL die geschichtliche Wirklichkeit die Manifestation des Weltgeistes ist, so bedeutet vernünftige Betrachtung der Geschichte, nicht Auswahl nach abstrakten sein-sollenden Gesichtspunkten, sondern das Herauslesen der immanenten Vernunft.

Daher bedeutet Geschichtsphilosophie nicht eine Theorie über die historischen Tatsachen, sondern die Verlebendigung dieser und das Sehen des allgemeinen Zusammenhanges in den besonderen Ereignissen. Und jede Geschichtschreibung, die mehr als bloß kritische Quellenforschung und mehr als Anhäufen von geschicht-

1) G. 165. 2) G. 166. 3) G. 7. 4) GOETHE, Vermächtnis 1829. 5) G. 7.

lichen „Einmaligkeiten“ ist, wird notwendig zur Geschichtsphilosophie, weil erst durch philosophische Betrachtung der Geschichte das Vergangene präsent gemacht werden kann: im Geschehen ausgelesen werden kann, was Ewigkeit und was bloße Vergangenheit, was lebendig und was tot ist, welchem Ereignis Symbolkraft, Wesentlichkeit, Idee und Wirklichkeit zukommt, und welches bloß Oberfläche, unwesentliche Begleiterscheinung, unbedeutender Zufall oder, wie HEGEL sagt, bloß „Ohnmacht der Natur“ ist. „Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen“¹⁾.

Nur wenn ich die geschichtliche Wirklichkeit — und dasselbe gilt für die staatliche — nicht ideenlos erforsche oder lerne, mich nicht zu ihr wie zu einem fremden Objekt verhalte, sondern sie auf mich wirkt, sie mir lebendig und präsent ist und ich mich in ihr selbst verstehe und erhöhe — nur dann ist Geschichte nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart. Daher ist Historie von der Existenz des Historikers selbst abhängig, von seiner Lebendigkeit, von seinem intuitiven Blick und der Gesamtphilosophie. „Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken und bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muß Nachdenken angewandt werden“²⁾. So ist HEGELS Auseinandersetzung mit der pragmatischen Geschichte bezeichnend: „Pragmatische Reflektionen, so sehr sie abstrakt sind, sind so in der Tat das Gegenwärtige und beleben die Erzählungen der Vergangenheit zu heutigem Leben“³⁾. Nicht daß, sondern wie sie die Geschichte von gegenwärtigen Interessen aus betrachtet, wirft er ihr vor, nämlich von moralischen Geboten aus, die für die Geschichte nicht ausreichen, oberflächlich, einseitig und langweilig seien.

Den „konkreten Gesichtspunkt“, von dem er aus die für den Verstand unerfaßbare kontinuierliche Einheit in der zeitlichen Differenziertheit, die Allgegenwart Gottes in der zeitlichen Auslegung begreifen kann — wir wissen es bereits: ihn hat er in der Dialektik. Sie ermöglicht ihm, die historischen Ereignisse in einem tiefen Zusammenhang zu sehen, einen historischen Entwicklungsbegriff zu finden und den organisch-naturwissenschaftlichen und fortschrittlich-rationalistischen Entwicklungsgedanken von der Geschichte fernzuhalten. Nicht mechanische und psychologische Kausalfaktoren, wie auch schon GOETHE und HUMBOLDT sahen, bedingen den Fort-

1) G. 5.

2) G. 7.

3) G. 173.

gang, sondern die dialektische Entfaltung des Geistes. Die Dialektik ermöglicht ihm, den ganzen Reichtum, die größten Spannungen in der Geschichte zu sehen und sie doch in einen Zusammenhang zu bringen. Er hat nicht erst Programme und Methoden entworfen, sondern mit schöpferischer Intuition alles Material erfaßt, dessen er habhaft werden konnte, und es zugleich konstruktiv eingeordnet in die Entfaltung des Weltgeistes. Daß von einer schematischen Anwendung der dialektischen Methode nicht die Rede sein kann, wird heute mit Recht zunehmend betont. Er besaß „ein Goethisches Gefühl der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit alles Wirklichen an seinem Ort und des unausdenkbaren Reichtums der Produktion der Weltvernunft“¹⁾. Damit begabt, vermag er großartig auszuführen, was er will, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen“²⁾.

Es ist schon gezeigt worden, daß die Dialektik ihm nicht nur das Mittel ist, um Vorgänge des Werdens, des Lebens und des Geistes darzustellen, sondern daß sie ihm zum Mittel geworden ist, alles Geheimnisvolle und das Absolute direkt zu erkennen. Daher spricht er vom „Zweck des Weltgeistes, . . . der nur im Denken zu fassen und in seiner wahrhaften Bedeutung bestimmt zu explizieren ist“³⁾. Auch GOETHE, HUMBOLDT und SCHELLING hatten die Idee der Entfaltung des Humanus (GOETHE) des Geistes der Menschheit (HUMBOLDT) oder des Zu-sich-selber-Kommens Gottes (SCHELLING) in der Geschichte; aber sie waren nicht so kühn, frevelhaft oder fähig — je nach der philosophischen Wertung —, ihn „im Denken . . . bestimmt zu explizieren“.

Und wie expliziert er die Geschichte? Sie beginnt, wo die Erinnerung anfängt, und dies geschieht — wie hier vorweggenommen sei — mit dem Entstehen des Staates. Jede Stufe der Geschichte hat ihr Prinzip, ein Moment des Geistes, das sich in dem besonderen Geist eines Volkes verwirklicht. Indem der einzelne Volksgeist sein Prinzip erfüllt, vollbringt er seine Aufgabe — vollbringt in dem tiefen Sinne, daß er es zu seinem Höhepunkt und seinem Ende bringt und damit zu einem neuen Prinzip umschlägt. Der Übergang zu einem anderen Prinzip ist zugleich der Übergang zu einem anderen Volke. „Der besondere Geist eines besonderen Volkes kann untergehen; aber er ist ein Glied in der Kette des Ganges des Weltgeistes, und dieser allgemeine Geist kann nicht untergehen“⁴⁾. In jedem Folgenden ist

¹⁾ TROELTSCH: Historismus 245f.

²⁾ Ph. 36.

³⁾ Ästh. III, WW. X, 358.

⁴⁾ G. 37.

das Bisherige aufgehoben: zugleich überwunden und unverloren. Daher sind im gegenwärtigen Staat alle bisher in der Weltgeschichte entwickelten Momente entfaltet. Wenn alle Momente des Weltgeistes, d. h. sein volles Selbstbewußtsein, verwirklicht sind, dann ist der Geist in sich zurückgekehrt, hat er die Objektivität überwunden und seine Ganzheit, Klarheit und wahrhafte Freiheit erlangt. Dann wäre die Zeit erfüllt und das Telos — der innere Zweck, Ziel und Ende — der Geschichte erreicht, nicht das Ende der Zeit, sondern das Ende der dialektischen Entwicklung (21).

Mit Hilfe der Dialektik glaubt also HEGEL das „Geheimnis“ der Geschichte restlos erfassen zu können. Wenn SCHELLING gesagt hat: „Es ist jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Geschichte der Welt anzusehen als eine fortschreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder fing sie es an, sich zu offenbaren?“¹⁾, so wird dieses Problem von HEGEL durch den dialektischen Begriff gelöst. Und nicht nur der Beginn der Geschichte, auch ihr ganzer Verlauf bietet ihm kein Rätsel. Er begreift Gott im Begriff, und da die Geschichte Explikation Gottes ist, kann er sie erkennen. Was nicht mit dem Begriff erfaßbar ist, ist nicht Ausdruck Gottes, sondern nur Zufall, „Ohnmacht der Natur“ und darum ohne jeden Wert und Bedeutung. Es gehört nicht hierher zu zeigen, wie dann HEGEL in seiner späteren Zeit, nachdem er die Geschichte erfüllt glaubt (22), es unternimmt, die ganze Geschichte als Entfaltung des Selbstbewußtseins des Geistes zu konstruieren (23), wie seine Geschichtsphilosophie dadurch in Gefahr gerät, das Gegenteil dessen zu werden, was sie sein will, statt Selbstverstehen und Gegenwart ein objektives Bild von Gestalten — hier ist nur zu betonen, daß seine Geschichtsphilosophie ihm lebendig und nur, wenn sie übernommen wird, wie sie ist, ein *caput mortuum*, ein totes Bild ist.

Was aber zur Dialektik gesagt worden ist, gilt im besonderen für seinen Geschichtsgedanken. Zu Beginn seiner Geschichtsphilosophie sagt HEGEL, daß er den Gedanken der Geschichte als Offenbarung Gottes als „in der Philosophie bewiesen“ hier voraussetze²⁾. Der Beweis, den er dort gibt, ist, wie sich gezeigt hat, nichts anderes als der Ausdruck des existenziell-glaubhaften Charakters seiner Philosophie. Und so ist diejenige Manifestation Gottes, die er in der Geschichte aufweist, nur eine unter seinen Voraussetzungen sinnvolle: die Manifestation eines *Deus absconditus*, die sich nur demjenigen offenbart, der seinen Glauben oder, wie er sagt, seinen „Beweis“ mitmacht. Damit ergibt sich aber, daß seine ausgeführte Geschichtsphilosophie für einen „Ungläubigen“, d. h. für einen, der

¹⁾ Die Weltalter, Ausgabe bei Reclam, S. 169.

²⁾ G. 5.

eine andere Philosophie als HEGEL hat, nicht übertragbar ist, und daß eine sinnvolle Weiterwirkung nur darin bestehen kann, das historische Verstehen und Sehen zu wecken, selbst sich historisch bewußt zu werden und das Ewige in der zeitlichen Erscheinung zu suchen. Auf diese doppelte Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie: als lebendiges geschichtliches Bewußtsein und als fertige Konstruktion sei um so nachdrücklicher hingewiesen, da sie nicht nur wichtig zum Verständnis der nachhegelischen Entwicklung ist, sondern des Sinnes des HEGELschen Staatsgedankens selbst. Bevor aber der Zusammenhang von Geschichtsauffassung und Staatsbegriff aufgedeckt wird, muß noch eine oft mißverständene Seite der Geschichtsphilosophie geklärt werden.

HEGEL hat mit seiner Geschichtsphilosophie nicht die Epochen und die Individuen säkularisiert, wie ihm oft vorgeworfen worden ist (24). Nur wenn durch die Geschichte ein ihr äußerlicher Zweck verwirklicht würde, dann könnten die Völker und Individuen als „Marionetten“¹⁾ aufgefaßt werden und würden die Generationen „nur die Träger der nachfolgenden“ sein und würde „eine solche gleichsam mediatisierte Generation . . . an und für sich eine Bedeutung nicht haben“²⁾. Aber der Zweck der Geschichte ist nicht ein ihr fremder, sondern sie selbst, das Selbstverstehen des Geistes, ewige Gegenwart Gottes. Der Prozeß des Lebens und des Geistes ist eben mit Kategorien des gewöhnlichen verstandesmäßigen Denkens nicht zu fassen. Was RANKE gegen HEGEL sagt, trifft ihn daher gar nicht. „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst.“ Dieser berühmt gewordene Satz, den RANKE glaubt, als seine Anschauung zu HEGEL entgegenzusetzen, ist in Wahrheit HEGELs eigene. „Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist als in der Natur der Nachtigall und des Löwen, so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke . . . sein Wesen, und seiner selbst genossen“³⁾. „Es ist nur empirische Unvernunft, welche im Polypen die empirische Darstellung der höheren Stufe des Insekts erblicken will“⁴⁾. Darin besteht gerade die Bedeutung des dialektischen Entwicklungsgedankens, daß er jede Gestalt in ihrer Einmaligkeit und Bedeutung in sich selbst erfaßt, aber nicht beim ästhetischen Genuß des Reichtums der Gestaltungen bleibt, sondern den tiefen geistigen Zusammenhang, das

1) MEINECKE.

2) RANKE.

3) Schr. z. Pol. 409.

4) Ibid.

innere Leben, die Manifestation des Absoluten — eben das, was erst die „Geschichte“ ausmacht, erfaßt.

Die Untersuchung ist nun endlich so weit entwickelt, um den Begriff des Staates selbst erfassen zu können. Denn dieser ist nichts anderes als die Zusammenfassung der bisher aufgezeigten Prinzipien. Der Begriff des Staates ist bei HEGEL viel umfassender als in der heute gewöhnlich gebrauchten Bedeutung. Unter den heutigen Umständen ist man leicht geneigt, die Probleme der Kultur, des Volkes, der Gesellschaft und des Staates zu scheiden und im Staate nur die machtpolitische Seite zu sehen. Für HEGEL bilden diese Probleme eine einzige Einheit. Daher ist seine Staatsphilosophie zugleich Kulturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Soziologie und Staatslehre im engeren Sinne. Kultur, Volk und Staat bilden eine Einheit vom ersten Auftauchen dieser Begriffe seit seiner persönlichen Wandlung von 1799 bis zuletzt. Wohl zieht HEGEL in manchen Zeiten den Ausdruck Volk, in anderen wieder, besonders in seiner späteren Periode, wie sich noch zeigen wird, den Ausdruck Staat vor. Aber nie sind ihm Staat und Volk getrennt. Volk (im engeren Sinn) ohne Staat (im engeren Sinn) läßt er überhaupt nicht als historisches Volk gelten, sondern nur als vorgeschichtliche „Völkerschaft“¹⁾, „Horde, Stamm, Menge“²⁾, „nomadisches Volk“³⁾ oder „wilde Nation“⁴⁾. Jede Nation habe „die absolute Tendenz . . ., einen Staat zu bilden“⁵⁾, und umgekehrt wird für die „Staatsbildung als Grundlage und Voraussetzung eine partikuläre Nation erfordert“⁶⁾. Er sieht die Bedeutung von Macht und Kampf der Staaten in der Geschichte und erkennt sie an, sofern sie Ausdruck der nationalen Entwicklung sind. Aber staatlichen Gebilden, denen die nationale und geschichtliche Voraussetzung fehlt, bestreitet er den eigentlichen staatlichen Charakter. So nennt er verächtlich die landesherrschaftlichen Gebilde, die seit dem Interregnum entstanden, „eine Menge Punkte, deren jeder ein Raubstaat war“⁷⁾, oder sagt von Österreich: es sei „ein Aggregat von vielen Staatsorganisationen“⁸⁾.

Der Staat ist vielmehr die Einheit des kulturell-geistigen Lebens, der gesellschaftlichen Organisation, der Verfassung und der politischen Macht: die Totalität aller weltlichen Kulturercheinungen. Daher sind für ihn Staat, Nation, Volk, Volksgeist, Gemeinwesen und Reich aufeinanderbezogene, wenn nicht gar synonyme Begriffe. Dies zeigen deutlich folgende Sätze HEGELS: „Das geistige Individuum, das Volk, insofern es in sich gegliedert, ein organisches Ganze ist,

1) G. 144.

2) R. § 349.

3) R. § 331 Anm.

4) Enz. § 549.

5) G. 861.

6) G. 861.

7) G. 862.

8) G. 933.

nennen wir Staat. Diese Benennung ist dadurch der Zweideutigkeit ausgesetzt, daß man mit Staat und Staatsrecht im Unterschiede von Religion, Wissenschaft und Kunst gewöhnlich nur die politische Seite bezeichnet. Hier aber ist Staat in einem umfassenderen Sinne genommen, so wie wir auch den Ausdruck Reich gebrauchen, wo wir die Erscheinung des Geistigen meinen. Ein Volk also fassen wir auf als geistiges Individuum, und in ihm betonen wir zunächst nicht die äußerliche Seite, sondern nehmen das heraus, was auch schon Geist des Volkes genannt worden ist, das ist sein Selbstbewußtsein über seine Wahrheit, sein Wesen, und was ihm selbst als das Wahre überhaupt gilt, die geistigen Mächte, die in einem Volk leben und es regieren. Das Allgemeine, das im Staate sich hervortut und gewußt wird, die Form, unter die alles, was ist, gebracht wird, ist dasjenige überhaupt, was die Bildung einer Nation ausmacht. Der bestimmte Inhalt aber, der diese Form der Allgemeinheit erhält und in der konkreten Wirklichkeit enthalten ist, die der Staat bildet, ist der Geist des Volkes selbst. Der wirkliche Staat ist von diesem Geiste beseelt in allen seinen besonderen Angelegenheiten, Kriegen, Institution usw.¹⁾. Jetzt ist zu verstehen, was oben beiläufig gesagt worden ist, daß der Beginn der Geschichte an die Bildung des Staates gebunden ist²⁾, und daß die Geschichte im Staat gegenwärtig ist³⁾. Geschichte und Staat sind unlösbar verbunden; der Staat ist ein historisches Gebilde, und die Geschichte vollzieht sich im Staat (25).

Was HEGEL als das Wesen der Geschichte erfaßt hat, bildet auch das Wesen des Staates. Der Zweck des Staates wird nicht wie in den Staatstheorien der Aufklärungszeit vom Interesse des Individuums, von Wohlfahrt oder Schutz des Rechtes her bestimmt, sondern durch sich selbst. Denn er ist die sittliche Substanz, die Erscheinung des Absoluten, in ihm geschieht die Entfaltung des Geistes und der Freiheit. In ihm ist das Reich der Sittlichkeit verwirklicht. „Denn diese (erg. die Sittlichkeit) ist nichts anderes als in der selbständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtsein, das sich in einem anderen Bewußtsein so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbständigkeit hat oder ein Ding für es, und daß es eben darin der Einheit mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtsein ist“⁴⁾.

¹⁾ G. 93.

²⁾ S. 26.

³⁾ S. 24.

⁴⁾ Ph. 231.

B. Das Individuum in seinem Verhältnis zu Staat und Geschichte.

Gegenüber dem substanziellen Zusammenhang, dem allgemein Objektiven und der sittlichen Macht sind die Individuen nur Akzidentiell. „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird“¹⁾. „Es ist das Substantielle des Geistes eines Volkes, auch wenn die Individuen es nicht wissen... das Individuum ist in dieser Substanz... Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus; es kann sich wohl von anderen einzelnen Individuen unterscheiden, aber nicht von dem Volksgeist“²⁾. Wenn der Einzelne für seine partikularen Bedürfnisse und Interessen arbeitet, handelt er nicht den allgemeinen Zwecken zuwider, sondern befriedigt diese unbewußt mit. „So ist es... in der Weltordnung“³⁾. Es ist die „List der Idee, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt“⁴⁾. Ja ohne Leidenschaft für die subjektiven Interessen würde nichts Großes in der Welt vollbracht werden. „Der subjektive Wille, die Leidenschaft ist das Betätigende, Verwirklichende; die Idee ist das Innere: der Staat ist das vorhandene, wirklich sittliche Leben“⁵⁾. Wenn der Wille des Einzelnen nicht mit dem Ganzen übereinstimmt, ist er dem Zufall anheimgegeben. Nur auf das Substantielle kommt es an. Die Individuen mögen in der Weltgeschichte und im Staat zu kurz kommen. Ihr privates Schicksal ist gleichgültig. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glückes. Die „sittliche Staatsmacht“⁶⁾ ist die wirkliche Allgemeinheit, die als Gewalt gegen das individuelle Fürsichsein — und sei es durch einen Krieg — auftritt.

Doch ist der Einzelne dann nicht dem Zufall, dem Unglück und der Mittelrolle verfallen, wenn er seine Besonderheit und abstrakte Isoliertheit aufgibt. Das Sich-selbst-Finden, das Frei- und Konkretwerden des Einzelnen, das Sich-Einstellen in die Geschichte wird durch seinen Eintritt in den Staat erfüllt. „Die weisesten Männer des Altertums haben darum den Ausdruck getan: das die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volkes gemäß zu leben“⁷⁾. Im selben Sinne beruft er sich auf die Weisheit der Alten sowohl in früheren wie späteren Schriften über den Staat⁸⁾. Isoliert ist der einzelne „nur der unwirkliche, marklose Schatten“⁹⁾. Dagegen gewinnt er sich selbst, erhöht sich und wird sittlich, wenn er die allgemeinen Zwecke des Volkes vollbringt. „Das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch

1) R. § 145 Zus. 2) G. 36f. 3) G. 83. 4) G. 83. 5) G. 90. 6) Ph. 290.

7) Ph. 233. 8) Schr. z. Pol. 396, R. § 153 Anm. 9) Ph. 292.

sich selbst von ihm zurückerhält“¹⁾. Was HEGEL persönlich erlebt hat, finden wir hier wieder in ein System gebracht.

Aber dabei ist HEGEL nicht stehengeblieben. Außer der historisch sittlichen Substanz, dem volkshaftern Sein hat HEGEL in seiner späteren Staatstheorie noch ein zweites Prinzip des Staates aufgestellt: den freien selbstbewußten Willen. Auch diesmal ist die Wandlung der Staatsanschauung nur aus dem gesamten philosophischen Zusammenhange zu verstehen. Zwischen der alten und der neuen Staatsanschauung HEGELS steht die Entstehung seiner dialektischen Methode. Es hat sich gezeigt, wie dadurch der selbstbewußte Geist an die Stelle der Liebe getreten ist²⁾. Seine Auffassung des Volkes und des Staates, die bisher Auffassung der unmittelbaren substantiellen Gemeinschaft, Identität von Volk und Mensch war, wird nun als eine niedere Stufe angesehen. Die Versöhnung der Menschen ist hier nur unmittelbar, noch nicht total und wahrhaft. Der Mensch muß erst sein Selbstbewußtsein erlangt haben und die sittliche Substanz das Bewußtsein über ihr Wesen gewinnen, ehe der Geist die in sich reflektierte, an und für sich seiende Vernunft erreicht. War die Isolierung des Individuums von der substantiellen Gemeinschaft bisher „Schicksalslosigkeit“ oder Verbrechen, so wird sie nun ein notwendiges Moment. Diese Wandlung, die 1805 beginnt, ist auch den meisten Darstellern als entscheidend für HEGELS Staats- und Geschichtsphilosophie aufgefallen³⁾.

An die Stelle, wo im „System der Sittlichkeit“ von 1802 „das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen“⁴⁾ gestanden hat, tritt nun die freie Selbstbestimmung des Menschen, die KANTSche Moralität, die er zuvor gänzlich abgelehnt hatte. Aber auch jetzt ist die Freiheit des Menschen in der Moralität, in der Wahl, und die persönliche Innerlichkeit nicht absolut, sondern nur Durchgangsstufe: die absolute Freiheit kann der Mensch nur im Sich-Wissen im anderen als in sich selbst, in der Vereinigung mit dem göttlichen Geist gewinnen⁵⁾. Aber wenn man auch von einer anderen philosophischen Haltung HEGELS Freiheitsgedanken als ungenügend oder einseitig beurteilen mag, so steht jetzt doch das freie Individuum der allgemeinen Substanz gegenüber und ist nicht mehr nur als ihr bloßes Akzidenz angesehen. Auch vermag er jetzt, nachdem er die Selbständigkeit des Individuums anerkannt hat, immer mehr dem Privatrecht, dem persönlichen Erwerbstreben und den privaten,

1) Ph. 232. 2) S. II.

3) BÜLOW 131, HAYM 210ff., HIRSCH 529ff., METZGER 302, ROSENZWEIG (26), ROTHACKER 103ff.

4) Schr. z. Pol. 450ff. 5) Vgl. S. 14.

nichtstaatlichen Interessen der bürgerlichen Gesellschaft gerecht zu werden, denen er bisher fremd gegenübergestanden ist.

Daß HEGEL den Staat auf diesen beiden Prinzipien aufbaut, auf dem Volksgeist, dem historisch-substantiellen Zusammenhang und dem freien Willen der Subjektivität, ermöglicht ihm, das historische Denken mit den modernen Freiheitsforderungen zu verbinden und umgekehrt diesen ihren abstrakt negativen Charakter zu nehmen. Damit hat er einen tiefen Begriff des modernen Staates gewonnen.

C. Die Stellung des Menschen zur Mit- und Umwelt bei Hegel und Goethe (27).

Es ist versucht worden, den Ursprung von HEGELS Staatsgedanken von seinem persönlichen Erleben her zu erfassen und ihn durch eine Gegenüberstellung GOETHEs deutlich zu machen. Auch die fertige Staatsidee, das Verhältnis des Individuums in ihr zur Gemeinschaft, zur Mit- und Umwelt, sei mit der Goethischen Anschauung verglichen.

Wir haben gesehen, daß GOETHE wie HEGEL eine persönliche Not erlitten und überwunden. Beide fanden aus dem Druck des Schicksals heraus die optimistische Schicksalsbejahung, den Amor fati, und das Gefühl der Gottesgeborgenheit. Jedoch bedeuteten GOETHE und HEGEL dieser Amor fati verschiedenes. Bei HEGEL bestand die Erlösung im Sich-Finden im anderen, in der Liebe und der Geschichte, GOETHE aber erfuhr den Amor fati als persönliche, private Schicksalsfreiheit¹⁾. HEGEL erlebte seine persönliche Freiheit zugleich im Zusammenhang und in Einigkeit mit der Umwelt und dem menschlichen Leben. Dagegen war GOETHEs Freiheitsgedanke auf die eigene Existenz bezogen und zunächst ohne Beziehung auf ein anderes und Mit- und Umwelt. Diese Beziehung gewann GOETHE erst später²⁾. Das andere sah auch er dann wohl als im Zusammenhang, aber nicht wie HEGEL als unlösbar verbunden mit dem eigenen Leben. Daher wurde ihm der Bezug auf die Umwelt nicht konkrete Freiheit wie HEGEL, sondern Beschränkung und Entsagung, weil er ihn nicht vom Ganzen, vom objektiven Geist, von der Gemeinschaft, sondern von der eigenen Persönlichkeit aus sah. Auch GOETHE wußte, daß der einzelne nur am anderen zu sich selbst kommen kann. „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in

¹⁾ Egmont!

²⁾ 2. Fassung des Tasso, vor allem Wilhelm Meister, das „tätige Leben“ und Naturwissenschaft.

sich und sich nur in ihr gewahr wird“¹⁾). Aber das Sich-Gewahr-Werden im anderen bedeutete ihm nicht Eins-Werden mit ihm, sondern Sich-Fördern durch ihn. Die Trennung vom anderen wurde dabei beibehalten, während bei HEGEL aber im Sich-Erkennen im anderen sich die Einheit mit diesem vollzog.

Hier liegt ein Grund dafür, daß für GOETHE, der wie HEGEL, aus einem absoluten Bewußten sich der Empirie zuwandte, die Naturwissenschaft, wo der Abstand zum Gegenstand bewahrt bleibt, von Bedeutung wurde, für HEGEL aber die Geschichte, in der er den einheitlichen Zusammenhang des Ichs mit dem Ganzen fand. Und daher ist auch zu verstehen, daß GOETHE das Leiden nie harmlos machte, weil ein fremdes andere immer bleibt, während HEGEL es auflöste, indem er alles Nicht-Ich, von dem ein Leiden ausgehen könnte, nur als ein „Moment“ auffaßte²⁾). HEGELS Auffassung der Identität des subjektiven mit dem allgemeinen und göttlichen Willen wurde oben entwickelt. Für GOETHEs Empfinden ihrer Nicht-identität sei folgender Ausspruch wiedergegeben: „So viel kann ich Sie versichern, daß ich mitten im Glück in einem anhaltenden Entsagen lebe und bei aller Mühe und Arbeit sehe, daß nicht mein Wille, sondern der Wille einer höheren Macht geschieht, deren Gedanken nicht meine Gedanken sind“³⁾).

In seiner späteren Zeit ist HEGEL nicht bei seinem primitiven Gemeinschaftsgedanken, bei der ursprünglichen Einheit des Ich mit dem Allgemeinen stehengeblieben. Aber die Durchsetzung der Subjektivität ist ihm — umgekehrt wie GOETHE — „Heraustreten . . . aus diesem Glücke“⁴⁾). Äußerlich betrachtet, besitzen GOETHE wie HEGEL in ihrer Spätzeit sowohl das persönliche Freiheitsbewußtsein als das Bewußtsein des Verbundenseins mit anderen. Bei beiden ist weder die Persönlichkeit auf die bloße Innerlichkeit beschränkt, noch die Gemeinschaft eine die Persönlichkeit unterdrückende Allgemeinheit; sondern jene und diese werden in Wechselwirkung gesehen. Beide kommen daher zu denselben Forderungen: die bloße Innerlichkeit und das Schwärmerische aufzugeben, gegenständlich zu werden, in das „tätige Leben“ und in die Sphäre der Wissenschaft zu treten, sich in die menschliche Gesellschaft einzuordnen, in der Beschränkung Meister zu sein, die Persönlichkeit im Beruf zu erfüllen, die Freiheit im Gesetz zu suchen, das Ewige in jedem Augenblick gegenwärtig zu haben und der „Forderung des Tages“ zu genügen.

GOETHE empfindet diese Forderung zwar als notwendig und befreiend, aber doch als „Resignation“, als „heitere Entsagung“ —

¹⁾ Bedeutendes Fördern durch ein einziges geistreiches Wort.

²⁾ Vgl. S. 18.

³⁾ An PLESSING 27. I. 1824.

⁴⁾ Ph. 233.

HEGEL, aber schlechthin als Befreiung. Das Letzte bleibt für GOETHE die innerliche Existenz, von der aus auch die Gemeinschaft relativiert wird:

„Ein Flügelschlag — und hinter uns Äonen“¹⁾

— dagegen für HEGEL, der an und für sich seiende Geist, in dem der einzelne „aufgehoben“ wird; „denn ... das absolute Allgemeine ist ebenso das reine Sichselbstwissen als ... die absolute Diskretion der Einzelheit, und beide sind nur dies reine Sichwissen“²⁾.

Dieser Unterschied bei äußerlicher, fast wörtlicher Übereinstimmung zeigt sich auch in ihrem Unsterblichkeitsgedanken und Sündenbewußtsein: bei GOETHE ist dies immer aus der eigenen Persönlichkeit, bei HEGEL aus der Totalität des Geistes begründet. Und so werden wir HEGEL und GOETHE in Übereinstimmung in praktischen, politischen Fragen, so in ihrer Stellung zum Kapitalismus finden — aber dabei auch Unterschiede feststellen. Wenn sie sich mit den Problemen der Zeit auseinandersetzen, so sucht GOETHE das Neue in sich aufzunehmen oder von sich aus abzulehnen, während HEGEL im Neuen die Entwicklung des Geistes suchen will. Bei allen Wandlungen GOETHEs und HEGELs kommt immer wieder die ursprüngliche Erfahrung des Amor fati durch: bei jenem als persönlich-innerliche Befreiung, bei diesem als Befreiung der Persönlichkeit im Sich-Finden im anderen, im Staat. Daher hat GOETHE sich einen „Befreier“ der Deutschen genannt, insofern sie an ihm gewahr worden seien, „daß, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse, indem er, gebärde er sich, wie er will, immer nur sein Individuum zutage fördern wird“³⁾. Hingegen liegt das Zentrum HEGELs darin: „Das was ist zu begreifen ... Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt“⁴⁾.

D. Historische Stellung von Hegels Staatsidee.

Wir haben gesehen, daß HEGEL die Idee des Staates auf die beiden Prinzipien des freien Willens und des substanziellen Volksgeistes gründet. HEGEL faßt diese Idee des Staates nicht als abstrakte, allgemeine Norm auf, sondern als eine nur für eine bestimmte geschichtliche Epoche geltende Idee: als die Idee des modernen Staates. Die Fruchtbarkeit seiner geschichtsphilosophischen Methode erweist sich

¹⁾ Orph. Urworte.

²⁾ Ph. 434.

³⁾ Ferneres über deutsche Literatur.

⁴⁾ Siehe S. 23.

in der Betrachtung der Gegenwart; sie ermöglicht ihm, Ideen aus der konkreten historischen Situation für eben diese Situation zu bilden, ohne indessen das jeweils Bestehende selbst als Norm zu nehmen, sondern um es vielmehr von einer Norm her zu rechtfertigen oder zu verurteilen.

Welches ist nun die Problematik seiner Generation, auf die er mit seiner Staatsidee eine Antwort geben will? Es muß versucht werden, sie historisch zu verstehen (28). Die Befreiung des Menschen und der Weltlichkeit von der kirchlichen Autorität des Mittelalters geschah im Zeitalter der Renaissance auf keinem Gebiet vollständiger als im staatlichen Leben. „Ein allgemeiner Zweck, ein in sich vollkommen Berechtigtes ist für die Weltlichkeit in der Staatenbildung aufgegangen, und diesem Zweck der Gemeinschaftlichkeit hat sich der Wille, die Begierde und die Willkür des einzelnen unterworfen“¹⁾. Die Weltfreudigkeit und die neue staatlich-gesellschaftliche Wirklichkeit war zunächst ganz unproblematisch und autonom und erschien gänzlich losgelöst von normativen Ideen und herausgetreten aus dem mittelalterlichen Kosmos, dem *sacrum imperium* (Machiavelli!).

Durch die Reformation erhielten das Freiheitsstreben und das Interesse am weltlichen Tun eine religiöse Weihe und einen Bezug zur sittlichen Norm. Es begann die Versöhnung des abendländisch-christlichen Geistes mit dem Diesseits. Aus dem Boden der Reformation entstand dann im 17. und 18. Jahrhundert in säkularisierter Form unter Aufnahme der neuen naturwissenschaftlichen Methode und von Motiven der Stoa das große natürliche System der Geisteswissenschaften, das die Wirklichkeit mit einem normativen System neu in Beziehung zu setzen versuchte. Ein wesentlicher Bestandteil dieses Systems — und hier uns allein angehend — war die naturrechtliche Idee. Ihre positive Leistung bestand darin, mit Hilfe des Vertragsgedankens die Staatswirklichkeit mit dem persönlichen Willen, die überindividuelle Machteinheit mit dem subjektiven Freiheitswollen und die Staatssouveränität mit dem europäischen Gemeinschaftsgedanken wieder versöhnt zu haben oder, vorsichtiger gesagt, diese Versöhnung als Problem gesehen und in Angriff genommen zu haben. Wie das im einzelnen geschah, gehört nicht hierher.

Doch das naturrechtliche Denken hatte einen Geburtsfehler an sich. Im 17. Jahrhundert entstanden, übertrug es die damals herrschende naturwissenschaftliche Methode auf die Betrachtung der gesellschaftlichen und staatlichen Wirklichkeit. Die negativen Seiten dieses unhistorischen und mechanistischen Denkens traten

¹⁾ G. 875.

immer mehr hervor, je mehr das ursprüngliche, religiös substantielle Ethos schwand und es zu einer bloß rationalistischen Theorie wurde. Die Kultureinheit und der Staat wurden in Menschenatome aufgelöst. Eine weitere Schwäche des Naturrechts lag darin, daß es Natur und Geist, die faktische Freiheit und den freien Willen nicht unterschied und dogmatisch identifizierte.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde versucht, diese Schwächen zu überwinden. ROUSSEAU schuf mit dem Begriff der *volonté générale* die „politische Anschauung des Volkes als eines stromhaften, aus wechselnden Individuen zusammengesetzten Ganzen“¹⁾. Der Staat muß auf der *volonté générale* beruhen, die aber deshalb noch nicht die *volonte de tous* zu sein braucht. Doch hielt ROUSSEAU nicht an dieser Auffassung der *volonté générale* fest und fiel in die mechanistische Vorstellung zurück. HEGEL bemerkt dazu: „ROUSSEAU würde in Beziehung auf die Theorie des Staates Gründlicheres geleistet haben, wenn er diesen Unterschied immer vor Augen gehalten hätte“²⁾. Auch war für ROUSSEAU noch Natur und Freiheit identisch. In dieser Beziehung wurde das Naturrecht durch KANT vertieft dadurch, daß er Natur und Willen schied und das Absolute, die Freiheit in den Willen legte. Dadurch wurde es ihm möglich, den Staatsvertrag nicht mehr als historisches Faktum, sondern als Idee der Vernunft aufzufassen. Aber KANT schied Natur und Geist gänzlich unversöhnbar und besaß noch nicht geschichtliches Denken.

Von jenem Denken war die französische Revolution ausgegangen. Der Verstand hatte die gesellschaftliche und staatliche Wirklichkeit nicht mehr in Einklang mit seinen ewigen Normen gefunden und sie verdammt und zerstört. Aber er hat nicht eine neue aufbauen gekonnt. „Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens“³⁾. Gegenüber diesem negativen Tun setzte das gegenrevolutionäre Denken ein und stellte dem abstrakten Freiheitsgedanken ein neues Prinzip gegenüber (29). Gewöhnlich wird dieses Neue als das historische Denken dargestellt. Es gehört nicht in diesen Zusammenhang zu zeigen, wie weit die neuen Prinzipien überhaupt nur der Ausdruck gesellschaftlich-materieller Interessen sind und ihrer Verteidigung dienen sollen, wie schon HEGEL deutlich gesehen hat⁴⁾. Hier muß nur hervorgehoben werden, daß es nicht angeht, das gegenrevolutionäre Denken mit dem eigentlichen geschichtlichen Denken zu identifizieren, und daß der historische Gedanke überhaupt nicht als Gegenschlag

¹⁾ WEBER, A.: Krise des modernen Staatsgedankens, S. 35.

²⁾ Enz. § 163, 1. Zus.

³⁾ Ph. 382.

⁴⁾ G. 902.

gegen die Revolution zu bezeichnen ist, wenn er auch von den gegenrevolutionären Mächten benutzt wurde. Er ist unabhängig von Revolution und Gegenrevolution entstanden und geht von VICO, MONTESQUIEU, MÖSER, HERDER, HUMBOLDT und dem jungen HEGEL aus.

Dasjenige, was gemeinhin als geschichtliches Denken der Gegenrevolution aufgefaßt wird, worauf ihr Legitimus beruht, ist, wie von modernen Forschern herausgearbeitet worden ist, bloß „pietätvolles“ Gefühl¹⁾ oder „die Ehrfurcht vor der Dauer“²⁾. Für sie ist Geschichte nur Vergangenheit, nicht Gegenwart. Wahres geschichtliches Denken ist aber Verstehen der Gegenwart, das Aufgehobenwerden der Vergangenheit in der Gegenwart in der dreifachen Bedeutung, daß das Vergangene zugleich erhalten, beendet und erhöht wird, daß die Geschichte nicht eine seiende Dauer, sondern eine werdende Dauer ist. Für die gegenrevolutionären Denker hatte aber Geschichte nur die erste Bedeutung: daß das Alte erhalten, „konserviert“ werde, nicht daß das Alte mit dem Neuen verbunden werde. Daher besaßen sie bloß „Pietät“, „Ehrfurcht“ und konnten kein Verständnis aufbringen für die neuen Mächte, das moderne Freiheitswollen, das aufstrebende Bürgertum und das Wesen des modernen Staates. Sie idealisierten eine Periode der Vergangenheit und nahmen sie als Norm. Weil sie nicht wahrhaft historisch verfahren, fielen sie damit in eben den Rationalismus zurück, den zu bekämpfen sie ausgezogen waren.

Was über die Gegenrevolutionäre gesagt wurde, gilt auch als Charakteristik für die historische Rechtsschule. Von Hause aus ist sie gar nicht gegenrevolutionär. Aber schon STAHL hat richtig gesehen: obwohl die historische Rechtsschule „kein politisches System“ besitzt, habe sie doch „einen politischen Charakter“³⁾; denn aus ihren Grundlehren fließe die „Ehrfurcht vor dem Bestehenden“ und die „Pietät“⁴⁾, und damit trete sie in Gegensatz zur Revolution. Und die moderne Forschung zeigt, daß „in der ganzen historischen Rechtsschule kaum ein sachliches Argument auftritt, das sich nicht schon bei ihm (BURKE) fände“⁵⁾.

Diese Lage um die Wende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts müssen wir vor Augen haben, um die Stellung HEGELS zu verstehen: einerseits hatte sich das naturrechtliche Frei-

¹⁾ LENNOX, R.: BURKE 1923, S. 124.

²⁾ SCHMITT-DOROTIC: Politische Romantik 1919, S. 56; ähnlich ROTHACKER: a. a. O., S. 76. ³⁾ Geschichte der Rechtsphilosophie 1856, S. 588.

⁴⁾ STAHL: a. a. O., S. 586.

⁵⁾ SCHMITT-DOROTIC: a. a. O., S. 55; ähnlich KANTOROWICZ, H.: Was ist uns SAVIGNY? 1912 u. a.

heitswollen entwickelt, das in seinen praktischen Konsequenzen wohl zum Niederreißen der alten Gesellschaftsordnung, aber noch nicht zum Aufbau einer neuen geführt hatte. Andererseits begann sich die politische und soziale Re-Aktion — mehr oder weniger ideologisch verhüllt — zu erheben und suchte die alte Feudalordnung wiederherzustellen und die neuen gesellschaftlichen Schichten und die Freiheitsbestrebungen niederzuhalten. Die Freiheitsidee hatte also gegenüber den Tatsachen versagt, und die nun wieder herrschenden Mächte der Restauration erschienen nicht gerechtfertigt vor der herrschenden europäischen Idee. Auch der erwachende historische und nationale Sinn zeigte keinen klaren Weg — außer den Männern um den Freiherrn v. STEIN — und endete in gegenwartsfremder historischer Detailforschung (so die historische Rechtsschule), oder in wirklichkeitsfremden, phantastischen politischen Plänen (so die gebildete Jugend) oder in der Anerkennung der Restauration (so die politische Romantik, die von Hause aus gar nichts mit ihr gemein hatten). Je mehr aber Wirklichkeit und Vernunft, Empirie und Norm, die alten und die neuen gesellschaftlichen Mächte, die deutsche Bildung und der politische Staat, rationalistisches und historisches Denken auseinanderklafften, desto stärker wurde das Bedürfnis nach einer Überbrückung all dieser Gegensätze, nach einer erlösenden Antwort auf die offenen Fragen der Zeit.

Es hat sich schon oben gezeigt, welch tiefen Gedankensprossen HEGEL gewonnen hat, wie er in ihm empirische Anschauung und normative Auslese vereinigt und die Zusammengehörigkeit alles weltlichen, nationalen und humanen, des kulturellen und des politischen, des privaten und des sozialen Lebens erfaßt hat, wie er schließlich mit dem geistig geschichtlichen Zusammenhang die Freiheit der Einzelpersönlichkeit vereinigt und auf diesen Prinzipien den Begriff des modernen Staates aufgebaut hat. Jetzt sehen wir, daß HEGELS Staatsgedanke, der aus seiner persönlichen Entwicklung und seinem historischen Verstehen erwachsen ist, in der Tat seine Zeit erfaßt hat, daß er eine Antwort auf die Situation seiner Zeit, eine Idee für sie ist, die aus ihr geschöpft ist. HEGEL sagt einmal: „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will, ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit“¹⁾. Was HEGEL über den Führer der Zeit lehrt, gilt für ihn selbst. Er hat ausgesprochen, „was seine Zeit will“. Und hier liegt ein tiefer Grund für seine ungeheure Wirkung. — Aber es wird sich auch noch zeigen, daß er die „Wahrheit“ über den Staat

¹⁾ R. § 318 Zus.

doch nicht eindeutig ausgesprochen hat, und daß dies dazu führte, daß die Wirkung seiner Staatsphilosophie zwiespältig und kurzlebig war.

Wie HEGEL nun des näheren zu den Mächten und Ideen seiner Zeit steht, ergibt sich aus dem Bisherigen ohne weiteres. Er übernimmt vom Naturrecht den Aufbau des Staates auf dem Willen. Denn „hiermit ist . . . ein Gedankenprinzip für den Staat gefunden worden, das nun nicht mehr irgendein Prinzip der Meinung ist, wie der Sozialitätstrieb, das Bedürfnis der Sicherheit des Eigentums usw., noch der Frömmigkeit, wie die göttliche Einsetzung der Obrigkeit, sondern das Prinzip der Gewißheit, welche die Identität mit meinem Selbstbewußtsein ist“¹⁾.

Da er das rationalistische und mechanistische Denken überwunden hat, vermag er Ernst damit zu machen, wo ROUSSEAU nicht über Ansätze hinausgekommen ist, den allgemeinen Willen nicht als bloßes Aggregat des Einzelwillens zu fassen, sondern als eine über ihm stehende organische Einheit. Nun hat HEGEL auch schon früher, als er den Staatsbegriff noch nicht auf dem selbstbewußten Willen fundiert hatte (vor 1805), das Ganze als eine organische Einheit, die mehr als die bloße Summe ist, aufgefaßt. Aber damals war die Gemeinschaft bloß sittliche Substanz und unbewußter Volksgeist, demgegenüber die einzelnen bloß als Akzidentielles erschienen und nur durch den Eintritt in den Staat frei werden konnten²⁾. Jetzt aber kann und muß das Individuum als solches schon frei und autonom werden³⁾. „Es ist also die Form der Sittlichkeit durchaus verändert . . . Der freie Wille ist es, der alles vermittelt, und so geschieht die Vermittlung ebensogut durch den individuellen Vorteil wie durch allgemeine Interessen. Die Individualität soll nicht mehr aufgeopfert werden“⁴⁾.

Zwar ist der einzelne auch jetzt nicht isoliert, sondern im geistig-geschichtlichen Zusammenhang; aber dieser Zusammenhang ist jetzt nicht mehr nur ein Faktum, sondern auch Aufgabe und muß durch den freien Willen mit Bewußtsein hergestellt werden — aber er muß auch hergestellt werden. Der Mensch kann bei der bloßen Moralität, dem abstrakten Sich-selbst-Gesetz-Geben nicht stehenbleiben. „Denn so etwas Leeres, wie das Gute um des Guten willen, hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz“⁵⁾. Die konkrete Freiheit kann das Individuum nur im Staat gewinnen. Und konkrete Freiheit bedeutet nun im Gegensatz zu früher nicht mehr bloßes Sich-Finden in der Gemeinschaft, sondern die

1) G. 924. 2) S. 31. 3) S. 32. 4) G. 947. 5) G. 72.

Gewinnung der Einheit der freien Individualität — frei nun schon vor der Gemeinschaft durch die Moralität — mit dem Allgemeinen. Sie bedeutet die Anerkennung desselben als ihres eigenen substantiellen Geistes und Endzwecks, „so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das allgemeine Wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten“¹⁾ (30, 31).

In diesen Sätzen ist auch schon enthalten, was HEGEL mit der historischen Rechtsschule und der Romantik gemein hat, und was ihn von diesen trennt. Er stimmt mit ihnen überein in der Ablehnung des Rationalismus und der Willkür, des egalitär-unhistorischen Begriffs vom Menschen, des mechanistischen Gedankens des Staatsvertrags und der Idee, daß der Zweck des Staates in der Wohlfahrt der Individuen aufgehe, kurz dessen, was man heute mit dem Schlagwort als westliche Ideen bezeichnet. Aber in dem, was sie positiv anstreben, haben sie wenig Gemeinsames. Wohl besteht ihre positive Idee scheinbar übereinstimmend im historischen Denken. Aber daß Geschichte bei HEGEL und bei der historischen Rechtsschule verschiedenes bedeutet, hat sich bereits oben²⁾ ergeben. Gerade da, wo sie dasselbe Wort gebrauchen, zeigen sich ihre Gegensätze. Beide sprechen vom Volksgeist (32). Für die Romantik und die historische Rechtsschule ist er die unbewußt schaffende Substanz und die Geburtsstätte alles Rechts, und sie bekämpfen daher das bewußte „Machen“ von Gesetzen. Hiergegen wendet sich HEGEL mit großer Schärfe: nur „Barbaren“³⁾ würden durch Triebe, Sitten und Gefühle regiert, ohne ein Bewußtsein davon zu haben, und es „wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation . . . angetan werden könne“, ihr die Fähigkeit zur Gesetzgebung abzusprechen. „Das Staatsleben soll nun mit Bewußtsein, der Vernunft gemäß eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verschiedenen Rechte müssen sich legitimieren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend“⁴⁾. Die Gesetze werden durch den subjektiven Willen gezeugt und fügen sich dem objektiven Geiste des Ganzen, dem Volksgeiste, ein; denn

¹⁾ R. § 260.

²⁾ S. 38.

³⁾ R. § 211 Zus.

⁴⁾ G. 765f.

dieser ist, wie gesagt, nicht nur Faktum, sondern auch Aufgabe. Der Volksgeist ist in der Moderne nicht mehr bewußtlose, naturhafte Substanz, sondern „die selbstbewußte sittliche Substanz“¹⁾. Allerdings muß der Wille, wie schon genügend hervorgehoben ist, nicht abstrakt, sondern konkret, d. h. sich des historischen Zusammenhangs bewußt und vom Verantwortungsbewußtseins für das Ganze bestimmt sein. Daher führt die historische Rechtsschule zu einer beschaulichen passiven und quietistischen Haltung, während HEGELS Rechtsphilosophie auf das Gegenwärtig-Aktive gerichtet ist.

Die historische Rechtsschule hat im Gegensatz zu HEGEL die Aufklärung bekämpft, aber nicht überwunden. Jene wie diese stehen auf ähnlichem Niveau. Jene hebt hervor, was in dieser vernachlässigt ist, aber vergißt über dem Negativen, gegen das sie sich wendet, ihre positive Leistung. Daher sind ihre Begriffe genau so einseitig wie die des rationalistischen Denkens, nur nach der entgegengesetzten Richtung. Gegen das „Machen“ des Gesetzes spielt die historische Rechtsschule das organische Werden und unbewußte Wachsen aus, gegen den menschlichen Verstand die göttlich ehrwürdige Ordnung, gegen das Revolutionäre das Konservative. In dieser Beziehung gehören die politischen Gegenrevolutionäre, die historische Rechtsschule und die Romantiker, so verschieden sie unter sich sind, als Gegenschlag, als Re-Aktion gegen Aufklärung und Revolution zusammen, und es ist kein Zufall, daß sie sich einträchtig im selben Lager gefunden haben. Und auch RANKE, der von ihrem quietistischen Geist beeinflusst war, gehört im gewissen Sinne hierher (33).

HEGEL dagegen steht über dem Gegensatz von Aufklärung und Romantik. Er hat das Naturrecht nicht bekämpft, sondern historisch verstanden und überwunden. HEGEL hat, wie sich ergeben hat, nur seine negative Seite, die rationalistisch-mechanistische Aufmachung beseitigt, aber ihren positiven Grundgedanken, die unendliche Freiheit des Menschen, den Willensbegriff vollkommen bejaht und die französische Revolution, so sehr er ihre negative Seite erkannt hat²⁾ prinzipiell anerkannt. So „ist die französische Revolution als welthistorische zu betrachten; denn dem Gehalte nach ist diese Begebenheit welthistorisch, und der Kampf des Formalismus muß davon wohl unterschieden werden“³⁾. „Es war dieses (nämlich das Prinzip der französischen Revolution) somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert“⁴⁾. Hierin teilt HEGEL im schärfsten Gegensatz zum reaktionären Denken — in dem oben umschriebenen Sinn — der Gegenrevolution und der historischen Rechtsschule. Daher konnten wohl

¹⁾ Enz. § 535.

²⁾ Vgl. S. 37.

³⁾ G. 931.

⁴⁾ G. 926.

die Männer der historischen Rechtsschule und die Romantik, ohne inkonsequent zu werden, zu einer Bejahung und Verherrlichung der Restauration kommen, aber nie und nimmer HEGEL.

Der tiefste Grund, warum HEGELS historisches Denken so tief verschieden bei äußerlicher Ähnlichkeit von dem der historischen Rechtsschule ist, liegt darin, daß HEGELS historisches Bewußtsein aus seinem Freiheitsbewußtsein stammt, während der Geschichtsgedanke von jener sich in der objektiven Anschauung der Vergangenheit erfüllt. Daher ist ihr Volksgeist eine unbewußt tätige, notwendig und gesetzmäßig sich entwickelnde Substanz, während HEGELS Volksgeist nicht eine objektiv gegebene Tatsache ist, sondern vom freien Individuum mit geschaffen und vollbracht werden muß. So ist HEGELS Geschichts- und Staatsgedanke zugleich konservativ und revolutionär gerichtet, aber sowohl gegen den Konservatismus, wenn er ohne Bezug auf die Gegenwart und das Freiheitswollen ist, wie gegen den Revolutionarismus und Liberalismus, wenn sie abstrakt und ohne historisches Bewußtsein auftreten. In diesem Sinne hat HEGEL gegen rechts (HALLER, SAVIGNY, die württembergischen Altrechtler, die katholische und die protestantische Orthodoxie) wie gegen links (FRIES, die dogmatischen Liberalen und die Burschenschaften) gekämpft.

Daß HEGELS Staatsgedanke nicht eine äußerliche Synthese, nicht ein Kompromiß, nicht ein „Sowohl — als auch“ ist, braucht nun nicht mehr besonders betont werden. Es ist überhaupt nicht eine Schöpfung des Verstandes, sondern stammt aus seiner philosophischen Existenz und ist auch nur in diesem Zusammenhange zu verstehen gewesen. Wenn aber dieser Staatsgedanke ohne diesen ganzen Zusammenhang gesehen wird, dann muß er notwendig mißverstanden werden und kann politisch links wie rechts benutzt werden und muß, wie ein Janusgesicht, nach zwei Seiten schauen.

Was HEGELS Staatsgedanke wirklich bedeutet, sei nochmals kurz zusammengefaßt. Er ist zunächst Idee und Norm. So unterscheidet HEGEL „gute“ und „schlechte“, „vollkommene“ und „unvollkommene“ Staaten¹⁾. Aber diese Idee ist nicht abstrakt, nicht subjektive Willkür, Utopie oder „bloßes“ Sollen, sondern sie wird im historischen Zusammenhang, in bezug auf die Wirklichkeit begriffen. Aber das heißt nicht, daß das Historische, das Tatsächliche als solches gut und gerechtfertigt sei. Vielmehr betont HEGEL ausdrücklich, „daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist“²⁾ und verlangt er, daß „das freie Denken . . . nicht

¹⁾ R. §§ 260 Zus., 270 Zus.

²⁾ R. § 3 Anm.

bei dem Gegebenen . . . stehenbleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit vereint zu wissen⁽¹⁾. Und es ist möglich, daß das freie Denken zur Verurteilung des Bestehenden kommt, wenn dieses nicht im Einklang mit der Vernunft steht, da „es keinen Sinn hat“, daß eine herrschende Einrichtung „durch ihre innere Ehrwürdigkeit und als eine moralische Macht bestehen soll“⁽²⁾. ROSENZWEIG hat aufgezeigt: Wo HEGEL zum erstenmal den Satz „Verstehen dessen, was ist“⁽³⁾ gebraucht, hat er „schon etwas von jenem revolutionären Klang, den er als ‚Aussprechen dessen, was ist‘, dereinst im Munde seines großen Schülers, des Gründers der deutschen Sozialdemokratie, annehmen sollte“⁽⁴⁾.

„Verstehen dessen, was ist.“ „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt“⁽⁵⁾. In diesen Sätzen sind der Ausgang, das Zentrum seiner Philosophie und sein Staatsgedanke umschlossen. Der Mensch weiß sich in einem historischen Zusammenhang; aber dieser ist nicht eine objektive Tatsache, sondern der Mensch ist in ihm und für ihn frei und mitverantwortlich. In dem Gegebenen diesen Zusammenhang, in der zeitlichen Erscheinung das Absolute, in der Geschichte die ewige Gegenwart Gottes zu suchen, zu sehen und zu schaffen — hierin liegt der Sinn seiner Philosophie. Und deshalb hat der Staat für ihn die große Bedeutung; — denn er ist nichts anderes als das Ewige in zeitlich-irdischer Gestalt. „Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“⁽⁶⁾.

E. Die einzelnen Momente des Staates.

Freiheitsrechte.

Die näheren Bestimmungen des Staates sind in dem Bisherigen schon in unce enthalten. Es gehört nicht hierher, auf Einzelheiten einzugehen. Diese sind auch von ROSENZWEIG in das Gesamtbild des Staates eingeordnet und so treffend erfaßt, daß kaum wesentlich Neues zu sagen wäre. (Die Abweichungen von ROSENZWEIG werden in den Anmerkungen angeführt.) Hier müssen nur die Grundzüge dargestellt werden und in den Zusammenhang der Fragestellung dieser Arbeit eingefügt werden.

¹⁾ R. S. 6. ²⁾ Schr. z. Pol. 101. ³⁾ Schr. z. Pol. 5. ⁴⁾ Ros. I, S. 129.

⁵⁾ Siehe S. 23. ⁶⁾ R. § 270 Anm.

In HEGELS Begriff der konkreten Freiheit, dessen Wirklichkeit der Staat ist, sahen wir¹⁾, daß sowohl die persönliche Einzelheit wie die substanzielle Allgemeinheit bewahrt sind. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Zunächst: Der moderne Staat ist auf der Gesinnung und dem freien Willen der Individuen gegründet. Das besagt noch nicht, daß alle Individuen gleich sind. HEGEL hat ja gerade diese rationalistische Auffassung überwunden und den historischen Zusammenhang verstehen gelehrt. Sondern: „Der Mensch ist frei in sich selbst und kann nicht auf die Weise äußerlichen Befehls hinuntergezogen werden“²⁾. Daher müssen im Staat die Freiheitsrechte anerkannt sein: Freiheit des Eigentums und der Person, Privatrecht, Freiheit der Gewerbe, Glaubensfreiheit, Pressefreiheit und freier Zutritt zu allen Staatsämtern usw. HEGELS Freiheitsforderungen sind so weitgehend, daß sich bei ihnen bereits der Ansatz zum Minderheitsrecht findet (34).

Wie bauen diese Einzelwillen den Staat auf? Für das abstrakte Denken gab es nur zwei Möglichkeiten, die Individuen und den Staat zusammenzubringen: entweder die Minderheiten und alle Gliederungen zu vernichten (so ROUSSEAU) oder die Gesamtheit und den Staat als Eigenwert und Einheit aufzulösen (so der liberale „Nachtwächterstaat“). HEGEL vermag mit seinem dialektisch-historischen Denken, die persönliche Freiheit des Individuums mit den Gliederungen, Ständen, Interessen, Parteien, Majoritäts- und Minderheitsbildungen zu vereinigen. Die Einzelnen sind frei — und stehen doch im konkret-substantiellen Zusammenhang. So kann HEGEL das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, der Verfassung und der Außenpolitik erfassen.

Bürgerliche Gesellschaft.

Kein Problem mußte HEGELS idealistischem Denken größere Schwierigkeiten bereiten als das der bürgerlichen Gesellschaft. Sie hat gerade den Charakter, der dem Geiste seiner Philosophie am fremdesten ist: Atomistisch-individualistisch zusammengesetzt, vom rein egoistischen Erwerbsstreben geleitet, ohne positive Beziehung zum Staat, ja in ihren Tendenzen staatsdestruktiv, scheint sie schwer mit seinem Staatsgedanken vereinbar. Und in der Tat hat er nicht gleich dem „Feld, wo der Verstand der subjektiven Zwecke und moralischen Meinungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit ausläßt“³⁾ einen Sinn abgewöhnen können und es erst spät in seinen Staatsgedanken aufgenommen.

¹⁾ S. 40 f.

²⁾ G. 760.

³⁾ R. § 189.

Das weltliche Tun ist geheiligt; so muß er denn auch jene rechtfertigen. „Die Industrie und Gewerbe sind nunmehr sittlich geworden“¹⁾. Er erkennt und anerkennt die bürgerliche Gesellschaft als autonom und eigengesetzliche Sphäre, zu der die Wirtschaft, das Rechtswesen und die Polizei gehören, und ordnet sie zugleich in seinen Staatsgedanken ein. Es ist die Sphäre, in die das Individuum eintritt, wenn es aus der unmittelbaren Substanz der Familie entwachsen ist. Hier toben sich die persönlichen Interessen aus. Und kaum einer der deutschen Denker hat schon zu dieser Zeit so realistisch den Kapitalismus gesehen, seine Antinomien und furchtbaren Konsequenzen erkannt. Auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden. Er hatte damals noch nicht genügend Anschauungsmaterial und das Rüstzeug, um den Kapitalismus wirklich von Grund auf erfassen zu können, und vieles, was er dazu sagt, muß heute als naiv erscheinen.

Wichtig ist nicht das einzelne und auch nicht die Lösung, die er gibt — sondern daß er das Problem überhaupt in seiner Bedeutung erfaßt hat und die Richtung, die Idee, von der aus er sich an die Lösung heranmacht. Die bürgerliche Gesellschaft ist nur ein Moment des Staatsbegriffs, sie ist nur der äußere Not- und Verstandesstaat, und ist in diesen Grenzen berechtigt. Aber der wahre Staat steht über ihr. Ein Bindeglied zwischen der atomistischen bürgerlichen Gesellschaft und dem sittlichen Staat sieht er in den Ständen und Korporationen. Was er des näheren hierzu sagt, muß heute ganz unzulänglich erscheinen und gehört zur „politischen Biedermeierzeit“²⁾. Er hat die Bedeutung der Klassenbildung und die Tatsache, daß die Klassen die Tendenz haben, den Staat zu „erobern“, daß dieser damit statt durch das kulturelle Wollen durch Klasseninteressen bestimmt werden kann, noch nicht gesehen, auch vielleicht damals noch nicht sehen können. Und hier mußten später Schüler in seinem Geiste einsetzen, um auch diese Wirklichkeit zu begreifen, in die Philosophie einzuordnen und vor ihr zu rechtfertigen. Aber von Bedeutung ist doch im Prinzip sein Gedanke, daß die gesellschaftlichen Interessen formiert, zusammengefaßt und in den Staat eingeordnet werden müssen.

Auch das Problem der Einordnung der einzelnen in den Kapitalismus hat er schon in seiner Schwere erkannt. Wenn schon die Entselbständigung nicht mehr rückgängig zu machen ist, so muß sie doch erträglich gestaltet werden. In diesem Sinne hat er eine Sozialpolitik des Staates und eine Art Betriebsräteordnung gefordert.

¹⁾ G. 888.

²⁾ Diesen Ausdruck gebraucht ALFRED WEBER in: Krise des modernen Staatsgedankens, S. 63.

So unzulänglich auch vieles hier sein mag, für das ökonomische und soziologische Denken in Deutschland sollte es sich als ein großer Segen erweisen, daß diese Probleme überhaupt „in einem idealistischen System erwachsen“ sind (35).

Die Verfassung.

Daß HEGEL den Konstitutionalismus rechtfertigt, ergibt sich schon aus seiner Stellung zum Naturrecht. Er übernimmt die konstitutionelle Theorie, aber nimmt sie in sein historisches Denken auf. Es ist schon gezeigt worden, wie er den Willensbegriff des Naturrechts, besonders ROUSSEAUS, vertieft und in Zusammenhang mit Geschichte, Volksgeist und Religion gebracht hat. Seine Verfassungsidee ist das theoretische System dessen, was die preußischen Reformer ins Werk setzen wollten. Fast wortwörtlich finden sich dieselben Gedanken — unabhängig voneinander — bei diesen wie bei jenem, so wenn STEIN im berühmten Abschiedsschreiben vom 24. November 1808 von der Forderung der allgemeinen Nationalrepräsentation im Zusammenhang mit der Erweckung des Nationalgeistes und der Belebung des religiösen Sinnes spricht, oder wenn HUMBOLDT an STEIN schreibt, „daß eine solche (Verfassung) dahin führen wird, dem Staate in der erhöhten sittlichen Kraft der Nation, und ihrem belebten und zweckmäßig geleiteten Anteil an ihren Angelegenheiten, eine größere Stütze und dadurch eine sichere Bürgschaft seiner Erhaltung nach außen und seiner inneren fortschreitenden Entwicklung zu verschaffen“¹⁾. HEGEL wendet sich gegen die liberalen unhistorischen Doktrinäre und die demokratischen Ideologen, wie das auch STEIN gegen die „demokratischen Phantasten“²⁾ tut, nicht, wie nun klar ist, etwa aus reaktionären Motiven, sondern aus einer tieferen Durchdringung der Verfassungsidee heraus.

Bezeichnend ist HEGELS Stellungnahme zu Montesquieus Lehre von der Gewaltenteilung. Die Gewalten dürfen nicht für sich gesondert und als gegenseitige Beschränkung aufgefaßt werden. Jede Sondergewalt ist selbst Totalität und ist mit der anderen verbunden. Wie das Leben und der Begriff in jedem Moment das Ganze ist und jedes Moment nur besteht, sofern es ein Glied des Ganzen ist, so ist auch der Staat ein Organismus und sind die Gewalten dessen Glieder.

Neuerdings ist gerade hervorgehoben worden, wie HEGEL den Parlamentarismus mit dem Erziehungsgedanken verknüpft und das Problem der Erziehung und Bildung der öffentlichen Meinung erfaßt hat (36). Und doch sind bis heute noch nicht seine politischen

¹⁾ Am 4. Februar 1819.

²⁾ Brief an ARNDT vom 5. Januar 1818.

Ideen voll ausgeschöpft. Gerade Probleme, die die moderne Staatstheorie beschäftigen: das Verhältnis von Führer und Volk, Vereinigung der Demokratie mit dem aristokratischen Prinzip, das Problem der Formung des voluntaristischen Innenkörpers (37) — allerdings steht er gerade in dem, was er im einzelnen zum letzteren sagt, auch noch in der „politischen Biedermeierzeit“ — hat er im Prinzip schon in ihrer Bedeutung für den modernen Staat erkannt.

So zeigt die Auffassung der Verfassung, was sich schon oben im allgemeinen ergeben hat, daß HEGEL die naturrechtlich-liberale Tradition fortsetzt, sie aber ihrer rationalistischen Form entkleidet und mit seinem historischen Denken und dem Kulturwollen des deutschen Idealismus erfüllt.

Souveränität und überstaatliche Idee.

Die Verbindung von naturrechtlichem und historischem Denken zeigt sich ebenso in seiner Theorie von der Staatssouveränität. Der Staat ist sittliche Einheit, Individualität und souverän nach innen wie nach außen. Damit ergibt sich, daß es zwischen souveränen Staaten keinen Prätor gibt, der ihnen übergeordnet wäre. Deshalb lehnt er die KANTSche Idee des Völkerbundes und des ewigen Friedens ab und rechtfertigt, daß im Streit souveräner Staaten, sofern keine Übereinkunft erzielt werden kann, der Krieg entscheidet. In einer Zeit, als innerpolitische Fragen die Gemüter allein bewegten, soweit überhaupt politisches Interesse vorhanden war, hebt HEGEL die Bedeutung der außenpolitischen staatlichen Situation hervor. Die Weltgeschichte ist Geschichte der Staaten, und bei der Verschiedenartigkeit der Nationen kann kein Gerichtshof entscheiden, was Recht wäre. Daher gehören Kampf und Macht zum Wesen des Staates, der Kampf wird nicht als vermeidbares Übel aufgefaßt, sondern als Ausdruck des geschichtlichen Lebens.

Da ihm aber das geschichtliche Leben als vernünftiger Prozeß erscheint, so ist ihm die Weltgeschichte das Weltgericht und „daher der Kampf ein Gottesurteil“¹⁾. In dieser Auffassung liegt jedoch so wenig eine Verherrlichung der Macht als solcher vor, wie in der ähnlichen Lehre RANKES, welche „das blutige Kriegshandwerk als einen Wettstreit moralischer Energien“ auffaßt²⁾. Im Gegenteil! Ausdrücklich hat sich HEGEL gegen jene gewandt: Er hat eine scharfe Philippika gegen HALLER gehalten, weil bei diesem mit der Herrschaft der Mächtigeren „nicht die Macht des Gerechten und Sittlichen, sondern die zufällige Naturgewalt“³⁾ gemeint sei (38).

¹⁾ Schr. z. Pol. 462.

²⁾ RANKE: Pol. Gespräch, S. 37.

³⁾ R. § 258 Anm.

Im Krieg erweist sich die Souveränität des Staates nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Es werden alle besonderen Interessen und Zwecke in das Allgemeine eingeordnet und ihm untergeordnet. „Die wahre Tapferkeit ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur eines unter vielen ausmacht“¹⁾. Der Krieg ist der Zustand, in welchem das Individuum aus allen partikularen, endlichen und egoistischen Zwecken herausgehoben wird, und „in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, . . . er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn . . . die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Differenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde diese vor der Fäulnis bewahrt, in welches sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde“²⁾. Mit diesen Worten erfaßt HEGEL die erzieherische Funktion des Krieges, wie sie ähnlich KANT, GOETHE, SCHILLER, HUMBOLDT, BURCKHARDT und NIETZSCHE aufgefaßt haben.

Diese Anerkennung des Krieges als Grenzfall war aber bei all diesen Männern und HEGEL mit einer praktischen Friedensliebe verbunden. Sie alle grenzen auch das persönliche Sicheinsetzen und die Tapferkeit gegen die Roheit ab. So sagt HEGEL von der Tapferkeit, sie sei „das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen“³⁾.

So ist HEGELS Gedanke der Staatssouveränität und des Krieges in keiner Weise eine „brutale Machttheorie“, als welche sie zumeist in der Geschichte fortgelebt hat. Im Gegenteil zeigt sich die Theorie der Staatssouveränität nur von einer überstaatlichen Idee her gerechtfertigt, nämlich als Moment der Weltgeschichte. Wohl ist der Staat eine für sich bestehende selbstherrliche Individualität; aber er ist zugleich ein Glied der gesamt menschlichen Geschichte. Dieselbe Idee, die den Krieg sanktioniert, stellt daher auch das Völkerrecht auf. „Der Grundsatz des Völkerrechts, als des allgemeinen, an und für sich zwischen dem Staate geltenden Rechts, zum Unterschiede von dem besonderen Inhalt der positiven Traktate, ist, daß die Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegeneinander beruhen, gehalten werden sollen“⁴⁾. Ausdrücklich lehnt er machiavellistische Methoden, „die rücksichtsloseste Gewalttätigkeit, alle Arten von Betrug usw.“ als unvereinbar mit seinem Freiheitsbegriff ab⁵⁾.

¹⁾ R. § 327 Zus.

²⁾ R. § 324 Anm.

³⁾ R. § 328.

⁴⁾ R. § 333.

⁵⁾ G. 864.

Im Gegenteil sagt er: „Darin, daß die Staaten sich als solche gegenseitig anerkennen, bleibt auch im Kriege, dem Zustande der Rechtslosigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit, ein Band, in welchem sie an und für sich seiend füreinander gelten, so daß im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist. Er enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektiert und überhaupt, daß er nicht gegen die inneren Institutionen und das friedliche Familien- und Privatleben, nicht gegen die Privatpersonen geführt werde“¹⁾.

Sein historisches Denken, das ihn den Gedanken eines ewigen Völkerbundes ablehnen ließ, hat aber den Gedanken einer historischen, der europäischen Völkerfamilie; zwischen den europäischen Staaten „herrscht . . . nicht wie zwischen Griechenland und Persien ein absoluter Unterschied“, sondern sie sind „doch in Einheit, in Beziehung zueinander“²⁾. Dies äußert sich äußerlich in der Vorstellung von dem Gleichgewicht der europäischen Mächte: „Der Gleichgewichtszweck war jetzt an die Stelle des früheren allgemeinen Zweckes, einer Christenheit, deren Mittelpunkt der Papst wäre, getreten“³⁾. Ihre Einheit hat noch eine tiefere Bedeutung: sie gründet sich auch auf die einheitliche Kultur. Zumal in seiner späteren Zeit, wo er mit dem Eintritt des Christentums die Geschichte als erfüllt ansieht, läßt diese Idee die Idee des Krieges ganz zurücktreten. — HEGEL steht hier nicht allein; der universelle Gedanke der europäischen Kultureinheit, durch den der exklusive Souveränitätsgedanke gebändigt wird, war damals noch fast allen Staatstheoretikern, Historikern (namentlich RANKE) und Politikern, sowohl den Vertretern des Liberalismus wie der Heilige Allianz, gegenwärtig und ist erst später verlorengegangen (39).

III. Das Doppelgesicht.

A. Auffassung der Gegenwart in Hegels Spätzeit.

Wir haben gesehen, daß HEGEL die Geschichte als das Zu-sich-selber-Kommen des Geistes auffaßte und sie hierin sich erfüllen sah. In seiner Spätzeit kommt nun HEGEL, wie ROSENZWEIG gezeigt hat⁴⁾, zu dem Bewußtsein, daß die Geschichte seit Eintritt des Christentums in die Welt erfüllt sei. In der modernen christlichen Epoche sieht er den Geist zu dem Bewußtsein der Freiheit in der Wirklichkeit gelangen. Der Geist hat sein Prinzip in die Welt hineingebildet.

¹⁾ R. § 338.

²⁾ G. 761.

³⁾ G. 909.

⁴⁾ II 29, 78 ff.

Die Vernunft ist wirklich geworden, und es hat „die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht“¹⁾. Hatte HEGEL, bisher in der Welt den Schmerz und die Antinomien gesehen und die Versöhnung in der Vereinigung mit Gott geglaubt, so sieht er die Versöhnung nun in der Welt selbst erreicht. „Die Identität des Subjekts und Gottes kommt in die Welt als die Zeit erfüllt war“²⁾. Daher vermag er jetzt „die Rose im Kreuz der Gegenwart zu erkennen“³⁾.

Dieses Bewußtsein der Gegenwart verändert den ganzen Charakter seiner Geschichtsphilosophie. Bisher war seine Geschichtsphilosophie zukunftsgerichtet. Die Versöhnung, das Zurückgekehrtsein des Geistes zu sich, das Reich Gottes auf Erden, hat er als nahe bevorstehend geglaubt, aber noch nicht als erreicht. Der Mensch konnte und mußte durch den Eintritt in den Staat — wir wissen nun, was das bedeutet — seine konkrete Freiheit gewinnen. Aber er ging nicht im Staat auf, sondern konnte seine Absolutheit nur erringen, wenn er über den Staat hinausging. Nicht im Staat, sondern in Kunst, Religion und Philosophie trat er in das Reich des absoluten Geistes ein und gewann die absolute Versöhnung seiner Innerlichkeit mit Gott⁴⁾. Der Staat war nur eine Stufe dazu.

Jetzt ist der Staat nicht mehr eine Stufe in seinem System, sondern ein Gipfel. Indem die Weltlichkeit von der Vernunft durchdrungen ist und der Geist in ihr sich bei sich selbst weiß, muß der Mensch seine absolute Freiheit nicht nur in Religion und Wissenschaft, sondern auch in der weltlichen Erscheinung des Geistes, im Staate erreichen. „Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen des Menschen innewohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. So wird die Entzweiung zwischen dem Innern des Herzens und dem Dasein aufgehoben“⁵⁾. Eine Versöhnung, die nur in der Religion ohne Beziehung auf die Weltlichkeit vorhanden ist, nennt er jetzt abstrakt. Denn „das Reich Gottes, die Gemeinde hat so ein Verhältnis zur Weltlichkeit“⁶⁾. „In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist . . . Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben“⁷⁾. „Religion und Staat sind von nun an in Eintracht“⁸⁾.

1) R. S. 17.

2) G. 733.

3) R. S. 16; vgl. hier S. 2.

4) Vgl. S. 10, 14, 20 f.

5) G. 748 Verf.

6) Rel. 693.

7) Rel. 695.

8) G. 882.

Diese Auffassung hat bedeutsame Folgen. Der Gedanke der Zukunft fällt nun weg. Das heißt nicht, daß die Geschichte aufhöre; aber keine Epoche, kein neues Prinzip ist mehr möglich. „Das Prinzip ist erfüllt, und damit das Ende der Tage voll geworden“¹⁾. Die Wendung, „Verstehen dessen, was ist“, hat nun ihren revolutionären Klang verloren²⁾. Zwar will er auch jetzt das Bestehende vernünftig, d. h. von der Norm aus betrachten — aber die Vernunft ist in der bestehenden Wirklichkeit selbst enthalten. „Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig“³⁾. HEGEL ist nun gleichgültig gegenüber der Tat, ein welthistorischer Heros kann und braucht nun nicht mehr zu erscheinen, weil keine Zeitwende mehr eintreten wird. Die Philosophie ist „Eule der Minerva“ geworden, die „erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“⁴⁾ beginnt; sie bezieht sich jetzt nur noch auf die Vergangenheit. So ist sie faktisch — aber nicht ideell! — „konservativ“ und quietistisch geworden. Doch hat er auch jetzt seine „liberale“ Staatsphilosophie nicht verraten. Nach wie vor steht der freie Wille im Mittelpunkt, nach wie vor werden die bestehenden Institutionen nicht als solche bejaht, sondern müssen sich vor der Vernunft rechtfertigen und auf dem freien Willen beruhen. Auch bekämpft er heftig die katholische Kirche mit dem Argument, daß sie sich nicht mit dem freien Willen der Einzelpersonlichkeit, der Innerlichkeit und dem subjektiven Gewissen vertrage (40).

Diese Auffassung der Gegenwart führt zu einem Harmonismus. Er kann nun keine Gegensätzlichkeiten und Antinomien in der Gegenwart mehr anerkennen; denn die Versöhnung ist ja in der Welt erreicht. Wohl sieht er auch jetzt noch Spannungen in der Welt und Gefahren, die dem Reich der Versöhnung drohen — aber er unterschätzt sie und übersieht die wirklich gefährlichen Mächte. Bezeichnend dafür ist, daß er einen Kampf gegen die katholische Kirche führt, aber die politische Restauration, die noch viel weniger seinem Begriff der Freiheit Genüge tut, überhaupt nicht erkennt, wie wir gleich sehen werden. Es ist daher kein Zufall, daß das erste von HEGELS Philosophie, das von der kommenden Generation über den Haufen geworfen wurde, sein Glaube an die Versöhnung in der Gegenwart war, und daß da, wo bei HEGEL versöhnende Lösungen vorlagen, auch wieder die Spannungen gesehen werden. Nicht aber wurden damit HEGELS Probleme selbst — nur ihre harmonistischen Lösungen beseitigt.

1) G. 762.

2) Vgl. S. 44.

3) R. § 31 Anm.

4) R. S. 17.

B. Reichsidee und Rechtfertigung des deutschen Kleinstaates.

Es ist versucht worden, HEGELS Staatsidee als Antwort auf die geistige, gesellschaftliche und politische Problematik seiner Zeit zu verstehen und daraus seine ungeheure Wirkung zu begreifen. Aber die Eigenart des Fortlebens seines Staatsgedankens kann doch nicht verstanden werden, wenn nicht HEGELS praktisches Verhalten zu bestimmten politischen Ereignissen kurz vor und während seiner Berliner Zeit erfaßt ist. So gleichgültig die politische Stellungnahme HEGELS von seiner Idee aus gesehen sein mag, so wichtig ist sie durch ihre Weiterwirkung im 19. Jahrhundert.

Wie war die politische Situation in jenen Jahren? Es ist die Zeit während des und nach dem Wiener Kongreß. Die Hoffnungen, mit denen das Volk in den Freiheitskrieg gezogen war, waren nicht erfüllt worden. Das Reich war nicht wieder aufgerichtet worden. Wohl wurde der Deutsche Bund gegründet; aber die Einzelstaaten blieben weiter souverän. Konnte dieser Bund als die Verwirklichung der Idee des Reiches angesehen werden, die die Herzen der Jugend und der Gebildeten bewegt hatte? Zunächst glaubten die Patrioten an den Deutschen Bund, sowohl weite Kreise des Volkes als die Führer. So hat zwar HUMBOLDT 1816 sein Ziel merklich niedriger gesteckt als 1813; aber er hat den Bund doch für ein lebensfähiges Gebilde gehalten¹⁾. Auch STEIN hat sich über die Bedeutung des Deutschen Bundes hinweggetäuscht. Ein späterer Historiker sagt mit Recht: „Wo . . . wäre jemand zu nennen, der damals Preußens Stellung zu Deutschland klar durchschaut hätte, worüber noch heute eine so weitverbreitete Täuschung besteht“²⁾!

Einer wäre zu nennen: HEGEL. Er, der schon 1800 den Charakter des damaligen Reiches erkannt hatte, — „Deutschland ist kein Staat mehr“³⁾! — durchschaute sofort die Bedeutung des Deutschen Bundes von 1815 und sprach von dem „Unsinn der Einrichtung, welche Deutsches Reich genannt wurde“⁴⁾, an dessen Stelle „wirkliche deutsche Reiche“ getreten seien. Ja, er sah geradezu das Ergebnis der Befreiungskriege darin, „die Souveränität der deutschen Reiche von der Beschränkung, unter der sich noch lagen, zu befreien“⁵⁾. So realistisch hat vielleicht kaum noch einer von seinen Zeitgenossen die Lage gesehen! Spätere Geschichtsschreiber, die Distanz zu dieser Zeit besaßen, bestätigten das Urteil HEGELS. Und wenn TREITSCHKE sagt: Es sei „die Bundesakte . . . ein Werk,

1) Vgl. MEINECKE: Weltbürgertum 201ff.

2) FRANTZ, C.: Das neue Deutschland 1871, S. 318.

3) Schr. z. Pol. S. 3.

4) Schr. z. Pol. 159.

5) a. a. O. 161.

in mancher Hinsicht noch kläglicher als das Gebäude des alten Reiches in den Jahrhunderten des Niederganges¹⁾, so hat er die neue Bundesverfassung freilich an seinen unitarischen Forderungen gemessen, aber doch auch erkannt, daß sie in keinem Sinn, weder als Zusammenverfassung der deutschen noch als freier Bundesvertrag zwischen selbständigen Ländern genügen könnte.

Diese neuen souveränen deutschen Länder waren aber mit HEGELS Staatsidee ganz und gar nicht in Einklang zu bringen. Sein Staatsbegriff war der Gedanke des Zusammenhanges von Staat, Kultur und Volk, der Wirklichkeit des Volksgeistes und der Formung der Volksgeschichte. Dem widersprach aber gerade der deutsche Kleinstaat, der keineswegs Ausdruck eines selbständigen Volksgeistes war. So blieb wohl HEGEL nichts übrig, als diesen Staat wohl als derzeitige realpolitisch allein mögliche Staatsform zu bejahen, aber das Deutsche Reich als wahre Idee des deutschen Staates in die Zukunft zu projizieren, wenn er nicht gänzlich resignierte. Jedenfalls mußte es ihm unmöglich erscheinen, im bestehenden souveränen Kleinstaat die restlose Verwirklichung seiner Staatsidee zu sehen. Und doch hat HEGEL das getan! Wie ist dies zu verstehen?

Wenn HEGEL die vom Reich losgelösten Stämme, wie die Schweiz und die Niederlande, im Auge gehabt hätte, wäre seine Haltung vielleicht verständlich gewesen. Diese waren nämlich von gemeinsamem Kulturwillen erfüllt und hatten eine eigene Geschichte, auch losgelöst von der deutschen Nation erlebt. Aber welcher großer Unterschied besteht zwischen diesen Staaten und den deutschen Kleinstaaten! Denn die deutschen Kleinstaaten beruhten nicht auf dem Volkswillen und eigener Kultur.

Für HEGEL wurde es aber von Bedeutung, daß ihm damals der bildungsfreundliche Mittel- und Kleinstaat als Träger einer höheren Mission erscheinen konnte. Gerade in dieser Zeit erkannte er die Bedeutung des preußischen Reformwerkes und sah in ihm den Versuch, Staat und Kultur zu verschmelzen. Aus dem Jahre 1816 gerade stammt die Äußerung, daß der preußische Staat auf Intellegenz gebaut sei²⁾, während er früher Preußen als einen ledernen, geistlosen und dünnen Staat verachtet hatte. Es schien damals Ernst damit gemacht zu werden, den Staat von der Gesinnung seiner Bürger tragen zu lassen, statt wie bisher bloß von der Macht der Obrigkeit. Das Versprechen, die Verfassung einzuführen, war feierlich gegeben worden, und von den Staatsmännern wurden Pläne zu ihrer Realisierung gefaßt.

¹⁾ I 705.

²⁾ WW. XIII, 4.

Die Bildungsschicht, die in Preußen seit 1807 am Werke war, begnügte sich freilich selbst nicht mit der Ausgestaltung Preußens. Sie ersehnte das Reich und hat tatsächlich von ihrem Bildungs-ideale aus das deutsche Volksbewußtsein zu wecken versucht. Sie hielt ihre Arbeit nur dann für sinnvoll, wenn Preußen nicht ganz souverän sei, sondern ein Glied der großen deutschen Staatseinheit bilden würde. Für HEGEL wurde aber das, was er in Preußen sah, so wichtig, daß er es als Selbstzweck betrachtete, und die Leistungen Preußens schienen ihm die innere Berechtigung auch mittlerer und kleinerer Staaten zu begründen. Selbst das viel kleinere Württemberg, das damals gerade die Einzelteile, die ihm zugefallen waren, durch eine Verfassung zu verschmelzen suchte und mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, schien ihm auf dem rechten Wege, wenn es von seiner Souveränität vollen Gebrauch machte. So erschienen ihm diese kräftigen Mittelstaaten, von denen ja Preußen seit den Wiener Verträgen wieder nahezu ein Großstaat geworden war, als die einzige und wahre Realität in Deutschland.

In diesem Bewußtsein wurde HEGEL bestärkt durch das schwärmerische und unklare Treiben gerade der Kreise, die die Träger der Reichsidee waren, nämlich der gebildeten Jugend. Ihre Ziele waren nebelhaft, phantastisch und ohne jeden Sinn für die politische Wirklichkeit. Das Volk war überhaupt zum größten Teil teilnahmslos. Kaum waren Ansätze zu einer politischen Partei zu erkennen, kaum ein Wille zu klarem, politischem Tun. Und die Männer, die die Jugend führen sollten, schienen sie nur zu törichtem Mummenschanz anzuleiten und ihnen keinerlei klaren Gedanken einzuhauchen. HEGEL sah in dieser Bewegung nur „schlechte Subjektivität“, „Brei des Herzens“ und „Seichtigkeit“¹⁾. HEGEL stand ja mit ihrer Beurteilung nicht allein. Auch GOETHE dachte so. Schon 1809 hatte er im Anschluß an FICHTEs Reden über die Deutschen gesagt: „Brennholz sei recht brav eingeheizt in dieser Zeit, aber es fehle an einem tüchtigen, zusammenhaltenden Ofen“²⁾. Und als die nationale Welle in den Befreiungskriegen am höchsten ging, hatte er ausgerufen: „Ist denn wirklich das Volk erwacht? Weiß es, was es will“³⁾? Auch STEIN hatte die „Narrheiten“ dieser Jugend abgelehnt⁴⁾. Und TREITSCHKE hat wohl Recht, wenn er sagt: „Niemals hat sich ein hochbegabtes und hochgebildetes Geschlecht in so kindlich unklaren politischen Vorstellungen bewegt“⁵⁾.

1) R., Vorrede.

2) Gespräche, hrsg. v. BIEDERMANN II, S. 33, 1909.

3) a. a. O. Bd. II, S. 216 (Dezember 1813).

4) Brief vom 5. Januar 1818 an ARNDT. 5) I 673.

Diesem wirren Treiben stand namentlich in Preußen ein Staat von anscheinend ganz klarem Willen gegenüber. Die Freiheit der Gewerbe, die Bauernemanzipation, die Selbstverwaltung der Städte hatten das Land zur Blüte gebracht oder begannen die Wunden der Fremdherrschaft und des Krieges zu heilen. Seine militärischen Reformen hatten sich glänzend nach außen wie nach innen bewährt. Ein musterhaftes Beamtentum verwaltete den Staat. Im Jubeljahr der Reformation machte es dem alten Hader der protestantischen Bekenntnisse durch die Union ein Ende. An der Universität Berlin hatte es fast sämtliche gefeierte Namen der deutschen Wissenschaft zu vereinigen verstanden. In Berlin war ein reges geistiges Leben im Entstehen. Schon in den deutschen Kleinstaaten hatte HEGEL die Bemühungen verfolgt, die aufblühende deutsche Bildung mit dem Staat in Verbindung zu bringen. Er hatte bis 1816 in Nürnberg gelehrt und dort die Versuche des reformfreundlichen bayerischen Ministeriums gesehen, das im übergroßen Bildungsifer den Schutt von Jahrhunderten in wenigen Jahren fortzuräumen beflissen war. Er war dann nach Heidelberg gegangen und hatte auch dort gesehen, wie ein viel kleinerer, ganz kunstvoll zusammengesetzter Staat reiche Mittel, fast über seine Kraft, bereitgestellt hatte, um der altberühmten Hochschule neuen Glanz zu verleihen. Als der Mittelpunkt dieses neuen Lebens erschien ihm nun Berlin. HAYM spricht mit treffenden Worten von dem „Bedürfnis . . ., daß eine, eine bestimmte und konkrete Wirklichkeit ihm seinen eigenen Glauben an seinem System versinnliche und bestätige. Diesem Bedürfnis nun kam der preußische Staat entgegen. Wie beschaffen er immer war: er war um vieles besser, als was noch irgend HEGEL an praktischen Realitäten gesehen hatte. Hier war mehr Staat und staatliches Wesen als in Bayern oder Württemberg. Hier war mehr Vernunft und Freiheit als bei NAPOLEON oder MONTGELAS. Der geordnete Gang der preußischen Verwaltung, die Regelmäßigkeit des bürokratischen Mechanismus, die liberalen Fundamente zu der in Aussicht gestellten Verfassung imponierten dem Philosophen. Er sah die Wissenschaft mit Munifizenz gehegt und gepflegt, er erblickte sich selbst als die Spitze jenes aufklärerischen Geistes“¹⁾ (41).

Doch all diese Tatsachen können nicht genügen, um begreiflich zu machen, daß HEGEL die Souveränität der deutschen Einzelstaaten nicht nur erkannte, sondern auch anerkannte, und daß er die Unvereinbarkeit derjenigen Idee des Staates, die er lehrte, mit den herrschenden politischen Realitäten ignorierte. Lag hier ein

¹⁾ HEGEL, und seine Zeit 1857, S. 362.

persönliches Nichtgenügen vor? War er denn politisch so ahnungslos, dies überhaupt nicht zu bemerken? Aber er hatte sich doch sonst als ein klarer, politischer Denker gezeigt! Er war nicht ein weltfremder Theoretiker; vielmehr war sein Leitmotiv: „Besseres nicht als die Zeit, aber aufs Beste sie sein“¹⁾. Alles Material, dessen er habhaft werden konnte, suchte er aufzunehmen. Das Zeitunglesen bezeichnete er einmal als eine Art realistischen Morgensegen. Immer suchte er aus der und für die Situation zu denken, nie abstrakte, „nur sein-sollende“ Forderungen aufzustellen. Schon seine erste Veröffentlichung über den Staat hatte diesen Zug offenbart. In ihr hatte er nicht nur den Begriff des Staates, nicht nur auch die politische Lage der Zeit aufzufassen versucht, sondern auch Forderungen aufgestellt, die er für die damalige Situation für notwendig hielt. In dieser Schrift wollte der Philosoph zeigen, worauf es jetzt und hier ankäme: nämlich ein Heer zu schaffen, und die Reichseinheit wiederherzustellen.

Und doch verriet gerade auch dies, daß HEGEL trotz seinem Wollen, sich mit der Zeit zu vereinigen, und trotz seinem klaren Denken die politischen Realitäten der Gegenwart verkannte. 1801, als das Römische Reich deutscher Nation in den letzten Zuckungen lag, was er wohl bemerkte, hielt er dennoch seine Neubelebung und Wiederaufrichtung für möglich. Noch mehr zeigte sich seine politische Naivität darin, daß er in den parlamentarischen Körperschaften, die von NAPOLEON eingeführt wurden, aber ganz ohnmächtige, rein dekorative Gebilde waren, ernsthafte Zugeständnisse an den Verfassungsgedanken erblickte²⁾. Und ROSENZWEIG zählt eine ganze Reihe solcher Selbsttäuschungen auf³⁾.

Diese Weltfremdheit zeigte er nicht nur bei politischen, sondern auch bei anderen Gelegenheiten. Seine Naivität ist schon ROSENKRANZ aufgefallen. So verkehrte HEGEL gerne in der Berliner Gesellschaft, deren frivaler Ton und innerliche Leerheit ihm aber völlig entging, weil er selbst dagegen gefeit war⁴⁾. Auch ROSENZWEIG bringt Beispiele dafür, wie HEGEL, in der Betrachtung seiner Umwelt und von Gegenständen ahnungslos seine eigene Stimmung und Willen dahineininterpretierte, wo in Wirklichkeit was ganz anderes vorlag (42).

Diese Ahnungslosigkeit ist nicht ein gleichgültiger, isolierter Zug an HEGEL, sondern ist tief in seiner philosophischen Existenz begründet. Er glaubte an die „Macht der Idee“, die nicht so „ohnmächtig“ sei, nur ein bloßes Sollen zu sein, sondern

¹⁾ S. 9.

²⁾ Nach ROSENZWEIG II, 24.

³⁾ I, 116, 130, 135, 138, 140.

⁴⁾ Leben HEGELS 356.

die sich selbst verwirkliche. Wenn auch manches an der Oberfläche unvernünftig erscheinen mag, im Innern ist die Welt vernünftig! Und die Vernunft der Welt ist für HEGEL nicht nur ein Glauben, sondern, wie wir gesehen haben, ein Wissen. Er glaubte, Gott im Begriff als seine adäquateste Offenbarung zu erfassen und das „Kommandowort des Weltgeistes“ zu besitzen. Was ihm in Wahrheit persönlich existenziell war, entwickelte er als logische Notwendigkeit¹⁾. Wir haben darin die Zwiespältigkeit seiner Philosophie gesehen; diese erweist sich nun als schuldig am Doppelgesicht seiner Staatsanschauung.

Wäre es ihm aber nicht möglich gewesen, das, was er als Vernunft wußte, als die kommende Wirklichkeit aufzufassen, wenn sie nicht in der Gegenwart verwirklicht erschien? So hat er es auch in der Schrift über die Reichsverfassung von 1801 getan. Aber dieser Ausweg war ihm durch die Auffassung der Gegenwart in seiner Spätzeit versperrt. Nachdem er in der Gegenwart die Vernunft wirklich geworden und die Versöhnung aller Gegensätze erreicht sah, machte ihn dieser harmonistische Glaube blind für die bestehenden Gegensätzlichkeiten. 1801 war er noch zukunftsgläubig und kampffreudig; jetzt aber wollte seine „nach Ruhe sehnsüchtige Stimmung“²⁾ die Spannungen nicht mehr sehen. „Endlich nach 40 Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende desselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen; man könnte sich die Hoffnung machen, daß eine dauernde Versöhnung zustande kommen würde“³⁾.

Auch GOETHE war in diesen Jahren von einem ähnlichen Ruhebedürfnis ergriffen: „ich denke endlich, warum sollte ich es nicht sagen, auch an meine Ruhe“⁴⁾; aber er war nicht erstarrt und fertig. HEGEL dagegen war nun fertig mit der Welt. Es ist bezeichnend, daß er, obwohl er das Greisenalter nicht erreichte, gewöhnlich mit dem Zusatz „der Alte“ genannt wurde (43). Er sah in der Gegenwart die Versöhnung angebrochen, beruhigte sich deshalb mit der bestehenden Wirklichkeit und erblickte in ihr die Verwirklichung seiner Idee.

Wir sehen also hier ein Doppelgesicht. Einerseits verkündete er die Idee des Staates als die Einheit von Staat, Kultur und Volk, andererseits rechtfertigte er die Souveränität des partikularistischen deutschen Kleinstaates und belachte die Einheitsbestrebungen.

¹⁾ Vgl. S. 17.

²⁾ ROSENKRANZ: HEGEL als deutscher Nationalphilosoph 1870, S. 307.

³⁾ G. 932. ⁴⁾ Gespräche, hrsg. von BIEDERMANN II, 214.

Es wäre, wie gesagt, zu verstehen, daß er aus realpolitischen Gründen den Kleinstaat bejahte, aber das Verhängnisvolle liegt darin, daß er einem Staat die philosophische Weihe gab, der nicht das erfüllte und erfüllen konnte, was HEGEL selbst und sein Geschlecht ersehnte. Der Begriff des Staates hatte für HEGEL, deshalb die hervorragende Bedeutung, weil und sofern er der Ausdruck der Volksgeschichte ist; all die politischen Gebilde, in denen er die Verwirklichung seines Staatsbegriffes sah, wollten zwar „gar zu gern . . . gemeinsame Abkunft in Geschichte sein: was aber auch bei der ärgsten Fälscherei der Vergangenheit nicht gelungen ist“¹⁾. Dadurch kam HEGEL, auf die Seite der Mächte zu stehen, die von ganz anderen Interessen bestimmt wurden, als HEGEL ahnte.

Ein eigenartiges Zusammentreffen ist, daß gerade die Vertreter desjenigen deutschen Einzelstaates, dessen Souveränität HEGEL am ersten öffentlich gerechtfertigt hatte, Württembergs, auf dem Wiener Kongreß sagten: „Der Zweck des Bundes . . . widerspricht der Absicht, aus verschiedenen Völkerschichten, z. B. Preußen und Württembergern sozusagen eine Nation zu bilden“²⁾ — einen Satz, der denselben frivolen Charakter hat, wie die berüchtigt gewordene Wendung von „der sogenannten sozialen Frage“. Und wenn die Vertreter des damals noch von den großen Reformern geleiteten Preußens darauf erwiderten: Ihr König betrachte es „als seine Regentenpflicht, seine Untertanen wieder in eine Verbindung zu bringen, wodurch sie mit Deutschland eine Nation bilden“, — so scheint diese Antwort HEGEL gerade entgegengesetzt zu sein, während sie in Wahrheit seine eigene Idee ausdrückte. So ist es HEGEL nicht gelungen, was er in der Einleitung zu seinem grundlegenden staatsphilosophischen Werk programmatisch gefordert hatte, zu zeigen, daß „das Vernünftige, was synonym ist, mit der Idee . . ., in seiner Wirklichkeit in die äußere Existenz tritt“⁴⁾.

ROSENZWEIG hat gesagt, daß die Württembergische Flugschrift — das ist die Schrift, in der er zum erstenmal die Souveränität der deutschen Einzelstaaten verteidigte, „reich an peinlich sophistischen Verdrehungen“ sei⁵⁾ und daß „diejenige Selbstachtung, durch die sich . . . sein Aufsatz von einem bestellten Panegyrikus hätte unterscheiden müssen“, fehle⁶⁾. Und HAYM urteilt noch schärfer über diese Schrift: „Die STEIN und andere haben von dem asiatischen Despotismus des Königs von Württemberg gesprochen: HEGEL in der Tat verherrlicht

1) NIETZSCHE, Werke XIII, 1903, S. 358, hier wird nicht nach der oben angegebenen Ausgabe zitiert! (44).

2) Zit. bei TREITSCHKE I, 684. 3) Zit. bei TREITSCHKE I, 688. 4) R. S. 14.

5) II, 39. 6) II, 50.

dies Zaunkönigtum mit asiatischer Lobredsamkeit“¹⁾. Auch sonst ist das Doppelgesicht aufgefallen. „HEGEL ignoriert eben geradezu . . . das peinliche Mißverhältnis zwischen der empirischen Wirklichkeit und ihrem ideellen Vorbild“²⁾. Wir wissen nun, daß hier kein Mangel an Selbstachtung und keine asiatische Lobredsamkeit vorliegt, sondern daß diese „peinlich sophistischen Verdrehungen“ die Folge des Doppelgesichts seiner Staatsanschauung sind, von dem HEGEL selbst nicht die geringste Ahnung besaß. Mußte indessen nicht dieses Doppelgesicht solch absprechende Urteile, wie die wiedergegebenen, hervorrufen?

Er kam bald so weit, gar nicht mehr zu ahnen, daß es doch im Herzen von Mitteleuropa einheitliche Fragen der Außenpolitik, der Wirtschaftspolitik und des Rechtslebens geben könne, und merkte nicht, daß der weitblickende preußische Minister VON MOTZ bereits auf dem Wege war, im Zollverein das Fehlen der Reichszollpolitik zu ergänzen, daß auch in Österreich solche Gedanken erwogen wurden, wenn sie hier auch allerdings später reif wurden. Seit seiner Schrift über Württemberg blieb er der Vorkämpfer der selbstherrlichen Souveränität des deutschen Kleinstaates.

Trotzdem nahm er nun aber nicht seine Idee des Staates zurück oder verwässerte sie. Nach wie vor lehrte er, daß der Staat, „in einem umfassenderen Sinn genommen“, werden müsse, „so wie wir auch den Ausdruck Reich gebrauchen“³⁾. Nur an einem Wort läßt sich dieses Doppelgesicht erkennen: Früher hatte er abwechselnd das Wort Volk und Staat gebraucht; jetzt vermeidet er das Wort Volk gern und gebraucht statt dessen den Begriff Staat. An derselben Stelle, wo er in der ersten Auflage der Enzyklopädie das Wort „Volk“ gebraucht hat, setzt er nun das Wort „Staat“ ein. Und noch auffallender ist, daß er dasselbe Wort eines griechischen Satzes, das er früher mit Volk übersetzt hat, jetzt mit Staat übersetzt (45).

C. Freiheitsidee und Rechtfertigung der politischen Restauration.

Als HEGEL zum ersten Male den deutschen Einzelstaat anerkannte, da erschien dieser im Begriff, sich mit dem neuen geistigen Leben verschmelzen und sich im Sinne der Forderungen der Zeit eine freiheitliche Verfassung geben zu wollen. Kurze Zeit darauf begann die Reaktion ihren Siegeszug. Das Turnen war in Preußen schon verboten worden, als noch keine Ausschreitungen den Verdacht erregen konnten, daß darin eine Vorbereitung zum Umstoß zu erblicken wäre. Die Tat SANDS wurde benutzt, um ein strenges Polizei-

¹⁾ 353.

²⁾ LASK. a. a. O. I, 341.

³⁾ Vgl. S. 30.

regiment aufzurichten. Professoren wurden abgesetzt auf leisen Verdacht hin oder wegen geringfügiger Unvorsichtigkeiten. Die Universitäten, der Buchhandel und die Presse wurden unter eine harte Zensur gestellt. STEIN, HUMBOLDT, BOYEN nahmen den Abschied oder wurden entlassen, nachdem sie sich vergebens gegen den reaktionären Kurs gewandt hatten.

Wie verhielt sich HEGEL zu dieser von ihm nicht vorausgesehenen neuen Wendung? Es wäre nach seiner Idee des Staates und seiner bisher betätigten Anschauung zu erwarten gewesen, daß er die neue Haltung der staatlichen Gewalten mit aller Schärfe bekämpft hätte. Er hat zunächst die Reaktion als ungefährlich angesehen. 1816 schrieb er: „Die Reaktion, von der wir soviel dormalen sprechen hören, habe ich erwartet. Sie will ihr Recht haben. La vérité en la repoussant, on l’embrasse, ist ein tiefsinniges JACOBI-sches Motto“¹⁾. In diesem Brief spricht er auch von seinem Vertrauen auf den avancierenden Koloß, den Weltgeist, der fortschreitet, auch wenn man Schuhpech anschmieren will.

Doch als die Demagogenverfolgungen einsetzten, wurde er doch beunruhigt. Er fühlte sich in „unruhvollen Zeiten des Fürchtens und Hoffens“ und meinte in „trüben Stunden“, daß es noch „immer ärger wird“²⁾. Das Wort „Zeichen der Zeit“³⁾ bekam fast den entgegengesetzten Klang, als in dem Satz „nichts besser als die Zeit“, der das Leitmotiv seiner Philosophie geworden war. Besorgt zieht er auch die Rechtsphilosophie, die er bereits zum Druck gegeben hatte, zurück. Aber die Unruhe, die er jetzt durchmacht, ist doch nicht stark genug gewesen, um ihn aufzurütteln und von seiner Befriedigung mit der Gegenwart abzubringen.

Er hat sehr bald wieder seine sichere Sprache gefunden und in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sich zu einem festen Standpunkt bekannt. Und wie hat er sich entschieden? — Er sieht weiter in der Gegenwart die Erfüllung der Geschichte und im bestehenden Staat die Verwirklichung seiner Idee des Staates der konkreten Freiheit. Daß der derzeitige reaktionäre preußische Staat, auch wenn man die deutschen Einheitsbestrebungen, die Reichsidee, ganz außer acht läßt, gänzlich unvereinbar mit seiner Staatsidee ist, hat er überhaupt nicht bemerkt. Auch hier hat er sich durch äußerliche bildungsfreundliche und liberale Fassaden täuschen lassen. Ein zweites Doppelgesicht seiner Staatsanschauung zeigt sich: auf der einen Seite fordert er den Aufbau des Staates auf der Gesinnung, die persönlichen

¹⁾ 5. Juli 1816, Briefe I, 402.

²⁾ Brief vom 30. Oktober 1819, in HEGEL-Arch. I, 2, S. 26.

³⁾ Zit. bei ROS. II, 30.

Freiheitsrechte, eine konstitutionelle Regierung, Schwurgericht und Zivilehe, auf der anderen Seite verherrlicht er einen Staat, der das genaue Gegenteil dieser Idee durchführt. Freilich verherrlicht er diesen Staat nicht so, wie er ist, sondern wie er ihn auffaßt. Daß er überhaupt den wirklichen Zustand Preußens nicht erfaßt hat, zeigt sich schlagend darin, daß er ihn mit Argumenten rechtfertigt, die in keiner Weise zu- trafen: nämlich damit, daß in ihm die persönlichen Freiheitsrechte verwirklicht seien und jeder Bürger Zutritt zu den Staatsämtern habe¹⁾.

Auf die Motive, die ihn zu diesem Doppelgesicht geführt haben, braucht nicht näher eingegangen werden; denn es sind dieselben wie beim ersten Doppelgesicht. Das Reich der Versöhnung ist angebrochen! Daher wendet er sich auch gegen die Kreise, die mit dem damaligen Staat unzufrieden waren, gegen FRIES, den er ausdrücklich als staatsgefährlich bezeichnet, die Liberalen und die studentische Jugend.

Seine Polemik ist nicht eigentlich politisch, sondern philosophisch glaubenshaft. Wenn in der Wirklichkeit die konkrete Freiheit verwirklicht ist — und HEGEL weiß dies, da er die Parole des Weltgeistes hat — dann gefährden jene die Versöhnung: „halte ich mich an meine abstrakte Freiheit gegen das Gute, so ist dies eben der Standpunkt des Bösen“²⁾. Von HEGELS Innerem aus betrachtet, heißt dies: Ist das Gute aber nicht verwirklicht, dann bricht meine Not wieder durch. Also müssen jene unrecht haben.

Diese Polemik mußte aber in der Form, in der sie erfolgte, notwendig mißverstanden werden. Die Vorrede zur Rechtsphilosophie bekämpfte nur die Linke, sagte aber kein Wort zur Verurteilung der Reaktion und sankionierte den bestehenden Staat. Sie mußte als „Servilismus“³⁾ (46) erscheinen und als der Versuch, „denjenigen Staat zu vergöttern, welcher jene Jugend mit dem Gifte des Sekretär WURM verfolgte und sein 1813 den blutenden Kämpfern gegebenes Wort nicht einlöste“⁴⁾ — während HEGEL in Wahrheit innerlich mehr zu jener Jugend als zum preußischen Staat gehörte.

Das Schlimme dieses Mißverständnisses ist nicht nur, daß HEGEL nicht wahrhaftig erfaßt und so falsch beurteilt wurde. HEGEL hat sich an anderer Stelle so eindeutig über seine Staatsidee ausgesprochen, daß die Geschichte von selbst das Urteil über ihn korrigiert hätte, was denn auch bald geschehen ist. Schlimmer ist, daß dieser falsch aufgefaßte HEGEL eine große Wirkung ausgestrahlt hat. Mit HEGEL wurde die ganze deutsche Bildung mitkompromittiert. HAYM hat nicht Unrecht, wenn er sagt: „Sie (die Rechtsphilosophie)

¹⁾ G. 937; ähnlich in einer Kritik der englischen Reformbill 1830.

²⁾ G. 728. ³⁾ HAYM 164. ⁴⁾ LAGARDE: Deutsche Schrift 1920, S. 355.

hat wesentlich das Schicksal verschuldet, daß die höchste Wissenschaft in Verachtung gesunken ist und fast ohnmächtig den Gewalten der Wirklichkeit gegenüberstand“¹⁾).

Die politische Wirkung der Vorrede wurde verhängnisvoll. Die Reaktion von 1818 erschien durch die höchste Wissenschaft gerechtfertigt, und was diese bedeutet, darüber sagt MEINECKE: „Es kam durch den Abbruch der Reformtätigkeit, durch die Nichterfüllung des Verfassungsversprechens von 1815 zu einem inneren Bruche zwischen Staatsleben und Volksleben, der niemals wieder ganz zugewachsen ist. Der günstigste Zeitpunkt zur Verschmelzung von Staat und Volk, von Autorität und Freiheit, ist versäumt worden“²⁾. Und niemals hätte sich das System der 20er Jahre so leicht durchsetzen und halten lassen können, wenn es nicht als geistig anerkannt erschienen wäre. Damals begann eine politische, philosophische und religiöse Bewegung unter der gebildeten Jugend. Gewiß war alles noch in den Anfängen, dumpf und schwärmerisch, und ihre Führer bedeuteten nicht viel. Statt daß aber HEGEL auf sie eingegangen ist und ihnen den klaren „Begriff“ gegeben hat, wie etwa MAX WEBER auf die Jugendbewegung seiner Zeit einzuwirken gesucht hat, hat er sie verständnislos bekämpft. Dort, wo HEGEL eine fruchtbare und seiner Idee gemäße Wirkung sich hätte schaffen können, schnitt er sie sich selbst ab; aber dort, wo die eigentlichen Gegner seiner Staatsidee standen, fand er Gehör. Zwar wurde manchmal auch von diesen die Unvereinbarkeit der HEGELschen Staatsidee mit dem preußischen Staatsprinzip bemerkt; aber man beruhigte sich doch und erkannte, „daß der Mann selbst . . . besser war als seine Schriften“³⁾.

Es ist erschütternd zu sehen, wie HEGEL, der wohl der nüchternste politische Denker seiner Zeit war, der das schönste und klarste Bild des Reiches entworfen hatte, in einem Punkt versagte, und wie gerade dieses von größter Tragweite wurde. Hätte HEGEL seine Rechtsphilosophie nicht zunächst vom Druck zurückgezogen und ihr nicht nachher die mißverständliche Vorrede beigegeben, hätte er eine ganz andere Wirkung haben können. So aber hat er das Gegenteil dessen, was seine Staatsidee wollte, zu sanktionieren geholfen. Seine Absicht war, Vernunft und Wirklichkeit, Staat und Volk, Staat und Bildung zu vereinigen; er hat aber ahnungslos mitgeholfen, sie sich einander noch mehr zu entfremden.

¹⁾ 361.

²⁾ Die geschichtlichen Ursachen der deutschen Revolution in: Deutsche Rundschau, Bd. 179, S. 182, 1919; MEINECKE ebenso schon in seiner BOYEN-Monographie 1899, II, 389.

³⁾ SCHUBARTH, K. E.: Über die Unvereinbarkeit der HEGELschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preußischen Staats 1839, S. 17.

Zweiter Teil.

Der Einfluß von Hegels Staatsidee im 19. Jahrhundert.

I. Die soziologische Grundlage des deutschen Idealismus.

Um nun die Wirkung der HEGELschen Staatsidee im 19. Jahrhundert zu verstehen, muß die bisherige Betrachtungsweise, die sie im immanent-ideellen und philosophischen Zusammenhang gesehen hat, durch eine andere ergänzt werden, die den Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Entwicklung und der Geistesgeschichte aufweist.

Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland, die die Epoche ausmacht, die man als die des Idealismus, der Humanität oder der Klassik zu bezeichnen pflegt, ist getragen vom aufsteigenden Bürgertum. Der Aufschwung des deutschen Bürgertums hat außer den wirtschaftlichen im wesentlichen zwei geistig-sittliche Quellen: den Pietismus und die Aufklärung. Während die Aufklärung zunächst nur einen kleinen Kreis von Gelehrten erfaßt, belebt der Pietismus die ganze evangelische Welt in Deutschland neu (47). Er wandelt das niedere und mittlere Bürgertum durch seine tiefreligiöse Umstimmung und Verinnerlichung um und befestigt seine Sittlichkeit und Zucht. Vom Pietismus GELLERTS sagt GOETHE geradezu, er habe „das Fundament der deutschen sittlichen Kultur geschaffen“¹⁾.

Durch die in Deutschland herrschende protestantische Religiosität werden auch die vom Westen eindringenden philosophischen Ideen der Aufklärung modifiziert. Während in Italien und Frankreich die modernen Wissenschafts- und Freiheitsgedanken gegen Kirche und Religion gerichtet sind, weil die auf Autorität beruhende katholische Kirche die freie Persönlichkeit nicht dulden konnte, geschieht in Deutschland weitgehend eine Amalgamierung von philosophischer Aufklärung und protestantischer Religiosität. Hier ist die Wurzel dafür, daß in Frankreich die Begriffe fromm und frei, religiös und weltlich gebildet gegensätzlich geworden sind,

¹⁾ Dichtung und Wahrheit II. Teil, 7. Buch.

während sie sich in Deutschland weitgehend verbunden haben — so schon bei der Gelehrten-Generation von LEIBNIZ und THOMASIVS, dann von der ersten Generation der bürgerlichen Bildungs-epoche an, die durch LESSING, HAMANN und HERDER eingeleitet wird, bis zu den letzten Ausläufern der humanen Bürgerlichkeit und philosophischen Bildung (48).

Die religiös-philosophische Aufklärung, die anfangs kaum über die Kreise von Gelehrten und Forschern hinausgegangen ist, gewinnt um die Mitte des 18. Jahrhunderts immer mehr ein Publikum im höheren Bürgertum. Geschmack und Bildung verbreiten sich schnell. Die Entstehung eines neuen Publikums zeigt sich schon darin, daß die philosophische Literatur nicht mehr nur in lateinischer Sprache, der Sprache der Gelehrten, oder in französischer, der Sprache der aristokratischen Hofgesellschaft, wie noch zur Zeit LEIBNIZENS, erscheint, sondern zunehmend in deutscher, weil sie sich an das breite bürgerliche Publikum wendet. Diesen Zusammenhang hat GOETHE beobachtet, wo er von „einzelnen vielseitigen Bemühungen des vergangenen Jahrhunderts“ um unsere Sprache spricht, „welche nunmehr der ganzen Nation, besonders einem gewissen Mittelstand, zugute gehen, wie ich ihn im besten Sinne des Wortes nennen möchte“¹⁾. Und an anderer Stelle schreibt er: „Breite der Mittelklasse. Kultur der Mittelklasse. Die sämtliche Geistlichkeit, die eigentlichen tätigen Räte der Kollegien, die Ärzte, Professoren und Schullehrer, alle sind aus dieser Klasse; dies gibt ihr ein ungeheures Übergewicht. Doch weil jeder einzelne nur ein mittelmäßiges Leben führt, so mag er auch nur gern mittlere Gefühle angeregt, mittlere Zustände dargestellt wissen“²⁾ (49).

Dieses breite und kulturelle Bürgertum wird sich bald seiner politischen und kulturellen Bedeutung bewußt und sucht sich gegenüber der herrschenden feudalistischen Gesellschaft durchzusetzen. Auch hier sehen wir wieder den Unterschied der deutschen zur französischen Entwicklung: In Frankreich hat das ancien régime eine hohe Kultur entwickelt, und beruht der Aufstieg des Bürgertums im 18. Jahrhundert fast ausschließlich auf wirtschaftlichen und dann auch auf politischen Erfolgen, während es kulturell zunächst, soweit es sich nicht der Hofkultur und Gesellschaft assimiliert, bedeutungslos ist. Daher hat damals schon das Wort bourgeoisie einen Klang der geistigen Verachtung. Dagegen erreichte die deutsche höfische Kultur nicht die Bedeutung und Größe wie die französische, ja erschöpfte sich weitgehend in der Nachahmung französischer Formen und Moden,

¹⁾ Ferneres über deutsche Literatur, Ausg. M. HESSE, Erg. Bd. VI, S. 151.

²⁾ a. a. O. 146.

während aber das Bürgertum, das zwar wirtschaftlich zurückgeblieben ist und in der politischen Bewegung nicht über die ersten Anläufe hinauskommt, der Träger einer jungen, autochtonen Bildung wird, die zunächst noch nach dem Ausdruck GOETHE'S in „mittleren Gefühlen“ befangen ist, aber diese schnell überwindet und zu einem Gipfel emporschießt. So bedeutet der Sieg des Bürgertums in Frankreich den Abbruch, in Deutschland den Beginn einer großen Kulturepoche. Daher erwirbt sich das deutsche Wort „bürgerlich“ umgekehrt wie das Wort „bourgeois“ einen guten Klang. Man vergleiche nur das Pathos der Emilia Galotti, in der das neue bürgerliche Selbstbewußtsein am frühesten zum Ausbruch kommt! Ja man bezeichnet den bürgerlichen Mittelstand geradezu als die Kreise von Bildung und Besitz, wobei unter bürgerlichem Besitz ein Reichtum verstanden wird, der, wie GOETHE in den Wanderjahren darstellt, „nicht zu eng, nicht zu weit“ ist, also Dimensionen hat, die noch nicht der hochkapitalistischen Epoche angehören (50).

Diese Momente sind wichtig, um den insularen Charakter der Epoche des deutschen Idealismus und der humanen Bürgerlichkeit zu verstehen. Wenn der Unterschied der Freiheits- und Bildungsbewegung des deutschen Bürgertums zum französischen hervorgehoben worden ist, so muß noch auf Parallelität und Gegensätzlichkeit zum englischen hingewiesen werden. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß der emporkommende englische Mittelstand, wie der deutsche, die religiös-substanzielle Grundlage bewahrt (51) und — Anfang des 18. Jahrhunderts — eine neue Literatur entfaltet, die auch großen Einfluß auf das deutsche Bürgertum gewinnt, das damals erst beginnt, sich seiner selbst bewußt zu werden. Der Unterschied ist aber schon in der religiösen Wurzel angelegt: Der Calvinismus führt, wie MAX WEBER'S bedeutungsvolle Forschungen ergeben haben, zur Verdrängung des inneren Gefühlslebens und begünstigt das sachlich-rationale Berufsleben und die Heraufkunft des Kapitalismus, während der lutherische Protestantismus wohl die Berufsarbeit, aber nicht die rationale, zum Kapitalismus hinführende bestärkt und umgekehrt das persönliche Innenleben steigert. So drängen die Energien der bürgerlichen und Freiheitsbewegung in England und Frankreich — jede aus verschiedenen Motiven, wie sich gezeigt hat — nach außen und gestalten wirtschaftlich, sozial, politisch und technisch die Welt um, während sie in Deutschland nach innen gehen und die innerlichen Kräfte der Persönlichkeit, der menschlichen Freiheit und Bildung vertiefen (52). Jedoch hat diese Entwicklung eine ganz bestimmte Voraussetzung, eine *conditio sine qua non*: die innerlichen Kräfte können sich nur so lange auswirken, als sie von außen

nicht gestört und abgelenkt werden. Aber gerade in den Jahrzehnten, in denen der innere Lebensdrang sich am mächtigsten steigert und in Dichtung und Philosophie seinen reifsten Ausdruck schafft, wächst unaufhaltsam an den Grenzen dieser Welt eine gefährliche Macht, auf die sie nicht gerüstet ist, und der sie vergeblich auszuweichen versucht: der Hochkapitalismus. Die Enklave des deutschen substantiell-kulturellen Bürgertums ist schon bedroht, als sie sich kaum gebildet hat.

Indem sich die seelischen Energien auswirken, das Lebensgefühl steigern und das Bildungsideal wandeln, lösen sie sich aber zugleich los von der Enge des bürgerlich-mittelmäßigen Lebens und von den Schranken der kirchlichen Religion und verstandesgemäßen Aufklärung, in denen sie gewurzelt haben. „Die aus der alten protestantischen Zeit überlieferten festen Bindungen des Familienlebens und der gesellschaftlichen Gliederung begannen nun sich zu lösen, die Individualitäten gewannen Raum zu freierer Bewegung und ihr Gefühlsleben suchte eigene Bahnen. — Diese Befreiung der Persönlichkeit wurde bestärkt durch die Einwirkung der französisch-englischen Schriftsteller“¹⁾. Sie, die sich so auf sich selbst gestellt haben, besitzen nur ein einziges Ziel: Entwicklung und Selbstbestimmung der Persönlichkeit. Ein unerhörter Aufschwung des geistigen Lebens setzt ein, der sich in Dichtung und Philosophie seinen Ausdruck schafft. Es gehört nicht hierher, diese Bewegung des näheren darzustellen. Das neue Lebens- und Bildungsideal wird zum erstenmal gestaltet von LESSING und dann weiter ausgebildet und erfüllt von den beiden folgenden Generationen von Dichtern, Philosophen, Forschern und Schriftstellern. Der unermeßlich reiche Bildungsgehalt, der in dieser Periode gewonnen wurde, ging dann in HEGELS universales System ein.

Auch das gebildete Publikum, der Träger des neuen Bildungsgehaltes, verändert sich. Es rekrutiert sich nicht mehr, wie um die Mitte des 18. Jahrhunderts, fast ausschließlich aus dem höheren Bürgertum, dem die höfische Gesellschaft mit unterschiedener Gesittung und Gesinnung gegenübersteht, sondern es ist losgelöst von den Schranken der alten Klassen und Stände. Die „Gebildeten“ stellen in dieser Zeit selbst eine Gesellschaft eigener Art dar, die weder durch Standesherkunft, wie früher, oder durch wirtschaftliche Interessen oder vorwiegend politische Ziele, wie später, sondern ausschließlich durch den Bildungsdrang bestimmt wird. In diesem Sinn ist ein Ausspruch der RAHEL, von 1795: „GOETHE sei der Ver-

¹⁾ DILTHEY: Das Erlebn. u. d. Dicht., S. 223f.

einigungspunkt für alles, was Mensch heißen kann und will“¹⁾ aufzufassen, daß die Humanität selbst gesellschaftsbildend wirke. Der Briefkultus, die Blüte der literarischen Salons und Kränzchen sind Ausdruck der verbreiteten Geselligkeit der Gebildeten. Wohl sind die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse drückend und eng. Doch was kümmert sie das. Ist doch das innere Leben um so reicher, gemütvoller und inniger! „Meinen Sie das äußere oder das innere Leben?“, schreibt DOROTHEA SCHLEGEL an SCHLEIERMACHER, „das eine ist so überschwenglich reich, als das andere arm ist“²⁾. Und in STIFTERS Nachsommer lesen wir: „Großes ist mir klein, Kleines ist mir groß.“ In diesen beiden Sätzen ist die ganze Kultur des Biedermeier ausgedrückt (53).

Und doch verhält es sich nicht so, daß die Gesinnung der Humanität das Bürgertum gänzlich umgeprägt hat. Eine solche Wirkung hätte nur eine religiöse Bewegung ausüben können. Umgekehrt ist sie auch nicht nur der Ausdruck der sozialen Lage oder gar der ideologische Überbau materieller Interessen des Bürgertums, sondern beide Mächte — die sozial-wirtschaftliche und die autonom-geistige — beeinflussen sich gegenseitig und durchdringen sich, so daß an der herrschenden Gesinnung nicht mechanisch getrennt werden kann, was aus dieser oder jener Quelle stammt. Und das ist eben nur in einer vorkapitalistischen Zeit möglich, wo das bürgerliche Erwerbsleben noch nicht ungehemmt eigengesetzlich sich entfaltet, sondern von einem religiösen oder geistigen Ethos beherrscht wird, und umgekehrt dieses noch substanziell-traditionell ist. Nur wenige, heroische Geister haben die Kraft, sich auf sich selbst zu stellen und unabhängig von jeder Tradition in sich selbst den Halt angesichts der ewigen Antinomien des menschlichen Daseins zu finden. Daher war die Vertiefung des Bildungsideals nur auf einen sehr kleinen Kreis beschränkt, wie GOETHE selbst vorausgesehen hatte: „Meine Sachen können nie populär werden. Wer daran denkt oder dafür strebt, ist in einem Irrtum. Sie sind . . . geschrieben . . . nur für einzelne Menschen, die etwas Ähnliches wollen und suchen, und die in ähnlichen Richtungen begriffen sind“³⁾. Und nicht zufällig endete der Weg derjenigen, die sich aus der bürgerlich-religiösen Tradition losgelöst hatten, rein aus sich heraus zu leben versuchten und nur ihre Menschenbildung zu vollenden trachteten, aber nicht den Halt in der eigenen Existenz besaßen, damit, daß sie ihre Zuflucht zur Kirche nahmen — ein Schicksal, das viele Romantiker erlitten.

¹⁾ Brief an G. v. BRINKMANN August 1795.

²⁾ Dezember 1806 oder Januar 1807, in: Romantikerbriefe, hrsg. von GUNDOLF, 1907, S. 404.

³⁾ Zu ECKERMANN 11. Oktober 1828.

Dem breiteren bürgerlichen Publikum wird damit nicht die Bildung abgesprochen. Was von ihm für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts gesagt worden ist: „Breite und Kultur der Mittelklassen“, gilt unvermindert für den Anfang des 19. Jahrhunderts. Aber sie sind nicht über das mittlere Niveau hinausgekommen und zunächst nur wenig von der gewaltigen Steigerung der Lebens- und Bildungsbestrebungen mitgerissen worden. „In den wissenschaftlichen und belletristischen Journalen wältete noch immer der durch Gemüt und historisches Interesse temperierte Rationalismus, beherrscht von LESSINGSchen Ideen, aber nicht belebt durch seinen Geist, oder von WIELANDS Geschmäcklertum ohne WIELANDS Lebendigkeit und Geschmack“¹⁾. Daher fand bei ihnen die Dichtung etwa GOETHES und HÖLDERLINS und die Philosophie der großen Idealisten zunächst keine Aufnahme (54).

Die Bildung der Generation, die in den 20er Jahren aufwächst, unterscheidet sich wesentlich von derjenigen der vorhergehenden. Damit tut sich die Kluft zwischen HEGEL und den Hegelianern auf. Bisher hat sich gezeigt, daß der gewaltige Aufschwung des deutschen Geisteslebens nur von einem kleinen Kreis der gebildeten gesellschaftlichen Schichten getragen war, während das breite Publikum noch auf der Bildungsstufe des ausgegangenen 18. Jahrhunderts zurückgeblieben war. Dies beginnt sich in den 20er Jahren zu ändern. In dieser Zeit, wo dem durch die Napoleonische Bedrückung, die preußischen Reformen und die Befreiungskriege geweckten nationalen Bewußtsein der Weg zur Betätigung in der äußeren Wirklichkeit versperrt war, erfaßten die Bildungsbestrebungen immer weitere Kreise (55). RAHEL schrieb darüber einmal: „Keiner hämmerte früher an seiner Bildung und sah alle Viertelstunden in den Spiegel, wie weit sie gediehen sei; Gemeine bedienten sich nur gemeiner Worte und würfelten nicht mit den besten!“ Heute sei auch dem gemeinen Menschen „ungebildeter Mensch“ ein Schimpfwort²⁾. Der Gebildete begann ein Gesellschaftsideal zu werden so, wie in England der Gentleman oder in Frankreich der Kavalier. Das höhere Bürgertum schickte seine Söhne auf Bildungsschulen; das Universitätsstudium nahm überhand. Und diese Gesinnung fand ihren Ausdruck auch darin, daß der Staat den Gebildeten Privilegien einräumte. Jetzt begannen auch die großen Philosophen und Dichter weithin Resonanz zu finden. Und von ihnen wurde insbesondere einer von immer weiteren Kreisen enthusiastisch aufgenommen: HEGEL.

¹⁾ GUNDOLF: SHAKESPEARE und der deutsche Geist 1911, S. 281.

²⁾ Zit. bei BOEHN, M. v.: Biedermeier 1912, S. 345.

HEGELS Philosophie wirkte nicht nur auf seine philosophischen Jünger, nicht nur auf die Wissenschaften, nicht nur auf die Dichtung (LENAU, HEBBEL, HEINE), nicht nur auf gebildete Laien, die sie verstanden, sondern weit darüber hinaus. Von der „überwältigenden Macht der HEGELSchen Gedankenwelt, welcher sich auch die Gegner . . . nur langsam . . . zu entziehen vermochten“¹⁾, kann man sich keine zu übertriebene Vorstellung machen. „Noch, denke ich,“ erzählt HAYM, „ist einem großen Teil der Jetztlebenden die Zeit in guter Erinnerung, wo die ganze Wissenschaft von der reich besetzten Tafel der HEGELSchen Weisheit zehrte, wo alle Fakultäten vor der philosophischen Fakultät antichambrierten . . ., wo man entweder ein Hegelianer oder ein Barbar und Idiot, ein Zurückgebliebener und ein verächtlicher Empiriker war“²⁾. Eine Geburtstagsfeier HEGELS war ein öffentliches Ereignis in Berlin³⁾. Sein Einfluß beschränkte sich nicht nur auf Deutschland. Wenn ein französischer Dichter den Helden seines Romans sich mit Philosophie beschäftigen ließ, so war dies HEGELS Philosophie⁴⁾. Sie beherrschte das dänische wie das russische Geistesleben; Übersetzungen seiner Bücher selbst ins Türkische fanden statt⁵⁾. „Die Invasion des idées allemandes . . . der intellektuelle Germanisme . . . zeigen wesentlich die Macht des HEGELSchen Geistes, in dem sich die deutsche Bildung konzentriert“⁶⁾. „Es war ein Triumphzug, der Jahrzehnte dauerte“⁷⁾. „Noch in den 70er Jahren, als die Gebildeten sich schon längst von HEGELS Philosophie abgewandt hatten, wurde von ihr gesagt: „Unser ganzes geistiges Leben ist mit ihr durchtränkt, wir (ich meine die wissenschaftlich gebildeten Deutschen) können mit dem besten Willen gar nicht mehr denken, wie das Geschlecht von 1800 gedacht, eben weil HEGEL . . . auf unsere ganze geistige Tätigkeit . . . bestimmend eingewirkt hat“⁸⁾.

Die ungeheure Verbreitung der HEGELSchen Philosophie, hat man schon oft zu verstehen versucht aus seinem universalen System und seiner dialektischen Methode, die den reichen Gehalt innerlich zusammenfaßte. Die modernen Bildungsbestrebungen, die Ideen der Freiheit und Humanität schienen in seiner Philosophie zu gipfeln. Die gesamte Bildung der Zeit, ja die Totalität der abendländischen Kultur selbst, war in ihr aufgenommen und von einer Me-

¹⁾ WEBER, M.: Ges. Schr. zur Wirtschaftslehre 1922, S. 21f. ²⁾ S. 4.

³⁾ Nach LENZ, M.: Geschichte d. königl. Friedr.-Wilh.-Univ. zu Berlin II, 1, 1910, S. 393.

⁴⁾ FLAUBERT: BOUVARD und PÉCUCHEZ, übers. bei KIEPENHEUER, S. 228f.

⁵⁾ Nach ROSENKRANZ: Tagebuch 1854, S. 116f.

⁶⁾ RÖSSLER: System der Staatslehre I 1857, S. XV.

⁷⁾ ENGELS: Feuerbach 1907, S. 8.

⁸⁾ HILLEBRAND, K.: Zeiten, Völker und Menschen, Bd. II 1875, S. 304.

thode durchdrungen, die beanspruchte, alles, was sie erfaßte, mit absoluter Gewißheit abzuleiten. Ist es da ein Wunder, daß seine Zeitgenossen bei ihm all das klar und bewußt ausgesprochen glaubten, was sie selbst im Innersten bewegte! So sagte HEINE von HEGEL, er habe von seiner Philosophie nichts begriffen; dennoch sei er immer überzeugt gewesen und in einer persönlichen Berührung mit HEGEL habe er es erfahren, daß diese Lehre den wahren geistigen Kulminationspunkt der Zeit bilde¹⁾. Alle Fragen, die jemals in Religion und Philosophie, in Kunst und Wissenschaft, in Geschichte und Politik gestellt worden waren, schienen von ihm erfaßt und beantwortet; die Offenbarung Gottes selbst und das Rätsel des Daseins erschienen in seiner Philosophie durchsichtig und gelöst. „Eine größere Synthese hat man nie gesehen . . . Es ist kein Wunder, daß der Eindruck ein ungeheurer war“²⁾.

Und doch! Dies alles kann nicht genügen, soll die eigenartige Wirkung HEGELS erfaßt werden. Denn wie hätte sich dann später das Publikum gänzlich von ihm abwenden können? Verwarf es seine Philosophie schon nach wenigen Jahrzehnten als unbefriedigend, unwahr und gefährlich, warum hatte es sie dann anfangs begeistert aufnehmen können? In der Tat: Die Motive zur Verbreitung seiner Philosophie sind nicht allein in dieser selbst zu suchen. Sie liegen auch in dem immer stärker werdenden Bildungsbedürfnis des Publikums dieser Zeit, das in der Abwendung von einer elenden und beengenden Wirklichkeit in der inneren Welt allein Trost und Zuflucht fand. Und diesem Bedürfnis kam die HEGELSche Philosophie entgegen dadurch, daß sie die höhere deutsche Bildung, die bisher nur auf einen kleinen Kreis beschränkt war, einem weiteren zugänglich machte. Denn die systematisch-wissenschaftliche, methodische Form seiner Philosophie versprach, einen mit der Vernunft allein zu den letzten Dingen vordringen zu lassen. Bildung konnte, wie es schien, so erworben werden, ohne den Prozeß des einsamen Sich-Bildens aus sich heraus, ohne Krisen und Risiko allein durch Denken und Lernen.

Dieses Bewußtsein finden wir bei allen seinen Schülern. I. SCHALLER wandte sich in einem Buch zwar gegen „blindes Nachbeten“ und forderte „Selbständigkeit“, fuhr jedoch dann fort: „Aber nur wer das Wesen der Philosophie als Wissenschaft durchaus verkennt, wird meinen können, daß die Philosophie nicht wie die anderen Wissenschaften gelernt werden müsse“³⁾. ROTHACKER gibt als

¹⁾ Mitgeteilt bei ONCKEN, H.: LASSALLE 1873, S. 57.

²⁾ TRÖLTSCH: Historismus S. 263.

³⁾ Die Philosophie unserer Zeit; zur Apologie des HEGELSchen Systems 1837, S. 20.

charakteristisch für die ganze von HEGEL beeinflusste, junge Gelehrten generation einen Brief WILHELM VATKES von 1830 wieder: „O könnt ich Dir sagen, wie selig ich bin! Alle Wissenschaften sind mir verklärt und durchsichtig; ich weiß, was die Geschichte will, ich weiß, wie die Kunst sich gestaltet, wie Religion sich hinzaubert. Ich bewundere, da ich erkenne, und suche immer mehr zu erkennen, da ich bewundere“¹⁾. Ähnlich schrieb der junge LASSALLE über HEGEL „Die Philosophie trat an mich heran und gebar mich wieder und von neuem im Geiste. Diese geistige Wiedergeburt gab mir alles, gab mir Klarheit, Selbstbewußtsein, gab mir zum Selbstbewußtsein die absoluten Mächte des menschlichen Geistes, die objektiven Substanzen der Sittlichkeit, der Vernunft etc., kurz sie machte mich zu der sich selbst erfassenden Vernunft, d. h. zum selbstbewußten Gott“²⁾. Diese Wortführer stammen aus verschiedenen Lagern, sind teils flache Epigonen, teils selbständige Naturen, die HEGEL weiterbildeten. Sie könnten willkürlich vermehrt werden; aber immer kehrt bei den Hegelianern, so entgegengesetzt sie sein mögen, im Grunde dieselbe Auffassung von HEGEL wieder. Sie alle sahen in seiner Philosophie nicht den Ausdruck seines Lebens, sondern ein objektiv bewiesenes System der letzten höchsten Weisheit. Daher versuchten sie nicht, sich mit ihr in Freiheit auseinanderzusetzen, sie sich wirklich anzueignen, in ihr zu sich selbst zu kommen, sondern sie lernend zu erwerben und wissenschaftlich zu wissen.

Daher konnten die Schüler HEGELS eine feste Schule bilden, deren Glieder, auch nachdem sie sich gespalten hatte, sich keinen Zweifel am zwingenden Beweis der Logik oder des Systems erlaubten. Und wo ihnen HEGELS Philosophie Schwierigkeiten bereitete, da erschienen diese ihnen nicht existenzieller, sondern nur rationaler Art. So erzählt RÜMELIN von seiner hegelianischen Studentenzeit: „Wir suchten den Grund, warum wir diese Methode nicht recht verstehen konnten, in der Stumpfheit unserer eigenen Begabung und waren nicht so keck, ihn in der Unklarheit und den Mängeln der Methode selbst zu vermuten. Immerhin war es nicht allzu schwer, sich jenen dreigliedrigen Schematismus anzueignen“³⁾. PLATENS Spottvers über die Hegelschüler ist daher nicht ganz unberechtigt: „Aber die Berliner Phrasen? sag ich jungen Leuten her, | die sie wörtlich wiederholen, weil ihr Hirn gedankenleer“⁴⁾. Kaum einer von ihnen hat eine Ahnung davon besessen, daß seine Philosophie nicht bloß mit der Vernunft aus-

1) ROTHACKER a. a. O., 7, Anm. 2.

2) Nachgelassene Briefe und Schriften, hrsg. von G. MAYER, Bd. 1, S. 90, 1921.

3) Rede über HEGEL in: Reden und Aufsätze 1875, S. 49f.

4) Aus dem Lustspiel: Die verhängnisvolle Gabel.

gedacht, nicht nur wissenschaftlich abgeleitet und bewiesen ist, sondern aus Krisen seines Lebens und ihrer Überwindung entstanden und nur in diesem existenziellen Zusammenhang wahrhaft ist. Wie ihr „Mißverständnis“ und ihre philosophische Abgleitung durch die äußere Form das logische Gesicht der HEGELSchen Philosophie vorbereitet und in ihm schon angelegt ist, hat sich oben gezeigt¹⁾.

KIERKEGAARD sagt einmal in einem Paradox: „Soll ich mir das Schwierige aneignen, so ist es immer ein Vorteil, eine Erleichterung, wenn es mir schwierig gemacht wird“²⁾. So war es umgekehrt für die Hegelianer ein Nachteil, eine Erschwerung, daß ihnen die Aneignung der HEGELSchen Philosophie durch die logische Form erleichtert worden war. Über die eigentliche Schwierigkeit und den Ernst seiner Philosophie haben sie sich dadurch hinweggetäuscht, und auch denen, die noch HEGEL zugleich am getreuesten und lebendigsten aufgefaßt haben, ist die Philosophie niemals „bacchantischer Taumel“ und „Gottesdienst“ wie HEGEL selbst gewesen. Wenn sie aus HEGELS Geschichtsphilosophie wiederholten: „Ich weiß, was die Geschichte will“ oder sich durch die Philosophie „zum selbstbewußten Gott“ gemacht betrachteten, so war in solchen Wendungen, auch wenn sie wörtlich mit HEGEL übereinstimmten, seine Philosophie flach und harmlos geworden; was HEGEL Ausdruck existenzieller Erfahrung war, wurde den Hegelianern zu rationalistischer Gewißheit und „maßlosestem Eigendünkel“, was ihnen die Gegner dann mit Recht vorwarfen (56). Wenn RUGE 1839 vom Kantianismus sagte: „jene Bildung der kritischen Philosophie ist alt geworden und allmählich in die Mittelregion des common sense hinabgesunken“³⁾, so war das überhaupt das Schicksal der Philosophie und speziell des Hegelianismus geworden. Gewiß war an der Erleichterung, Verdünnung und Intellektualisierung der Bildung in Deutschland nicht HEGEL allein schuldig. In derselben Richtung wie er haben — insbesondere auf die durch die Schule vermittelte Bildung — gewirkt FRD. AUG. WOLF, der geistige Vater der preußischen Schulreform am Anfang des 19. Jahrhunderts, dessen Humanismus statt zum Zu-sich-selber-Kommen zur Fachgelehrsamkeit führte, und SCHILLER, dessen idealistisches Pathos und sittliche Weltanschauung, losgelöst von seinem Leben und seiner Ursprünglichkeit, zu „plattem Rationalismus“⁴⁾ wurden und in dieser Form die deutsche Volksbildung schufen (57). Die deutsche Bildung verbreitete sich und entartete auch nicht nur infolge des Einflusses dieser Männer allein, deren Tendenzen — wie bei HEGEL entgegen ihrer eigenen Absicht — zum Mißverständnis

¹⁾ S. 16.

²⁾ Philos. Brocken, übers. von SCHREMPF 1910, 90.

³⁾ Sämtl. Werke 1847, IV, 4.

⁴⁾ GUNDOLF a. a. O., 291.

fürten, als ob Bildung ein objektiver ästhetischer Gehalt, ein lernbares Wissen oder eine rationale Weltanschauung sei, sondern schon durch die Tatsache, daß durch das Werk der vergangenen Generationen ein ungeheuer reicher Bildungsgehalt erworben worden war, welcher der jungen Generation als fertiges Erbe zufiel. „Wenn eine gewisse Epoche hindurch“, sagte einmal GOETHE, „in einer Sprache viel geschrieben und in derselben von vorzüglichen Talenten der lebendig vorhandene Kreis menschlicher Gefühle und Schicksale durchgearbeitet worden, so ist der Zeitgehalt erschöpft und die Sprache zugleich, so daß nun jedes mäßige Talent sich der vorliegenden Ausdrücke als gegebener Phrasen mit Bequemlichkeit bedienen kann“¹⁾. Am meisten wurde jedoch die Verflachung der Bildung durch die HEGELSche Philosophie begünstigt (58).

Neben der Intellektualisierung förderte HEGELS Philosophie einen anderen Mangel der Bildung dieser Zeit: den Mangel an „Willen zur Wirklichkeit“²⁾. Seine Philosophie sah die wahre Wirklichkeit in der Idee und verachtete die bloße Empirie, „die Ohnmacht der Natur“. HEGELS Denken selbst blieb, wie sich gezeigt hat, trotzdem wirklichkeitsnah und suchte die Idee konkret in der Wirklichkeit. Aber da ein wichtiges Motiv der Verbreitung von HEGELS Philosophie in der Abwendung des gebildeten Publikums von der Wirklichkeit lag, so wurde immer mehr diejenige Seite seiner Philosophie hervorgezogen, welche dieses Interesse befriedigte: die Selbstgenügsamkeit der idealistischen Gedankenwelt. Wenn GOETHE darüber klagte, daß die meisten der Jugend „verbildet und verbogen“ seien, „daß ihnen dasjenige, woran unsereiner Freude hat, nichtig und trivial erscheint, daß sie ganz in der Idee stecken und nur die höchsten Probleme der Spekulation sie zu interessieren geeignet sind“³⁾, so war HEGELS Philosophie daran mitschuldig. — In der politischen Entwicklung der jungen Generation wird die Auseinandersetzung mit diesem wirklichkeitsabgewandten Idealismus wichtig werden.

II. Die erste Generation nach Hegel.

A. Auffassung Hegels als Restaurationsphilosoph.

Die rationalistische Auffassung HEGELS ist die Voraussetzung der kommenden Spaltung seiner Schule und ihrer politischen Entwicklung. Diese setzte ein im Kampfe um die Ausdeutung HEGELS. Nicht aus politischen Motiven HEGELS allein darf diese Spaltung ver-

¹⁾ GOETHE: Ferneres über die Literatur, a. a. O., Erg.-Bd. 6, S. 149f.

²⁾ GUNDOLF: Shakespeare 249.

³⁾ Zu ECKERMANN 12. März 1828.

standen werden. Der Staatsgedanke war den Hegelianern ursprünglich noch ganz in den philosophischen Zusammenhang eingebettet, und philosophische Interessen bewegten sie in erster Linie. Erst diejenigen, welche HEGEL selbst nicht mehr zu Lebzeiten gekannt oder außerhalb der idealistischen Bewegung gestanden haben, führten die Auffassung HEGELS nach dem politischen Schwarz-weiß-Klischee ein. Was die Hegelschüler auseinanderführte, waren philosophische und theologische Fragen (59). Der Kampf ging vorwiegend um die Auffassung des christlichen Gehaltes in HEGELS Philosophie. Die Zwiespältigkeit seiner Philosophie bestand, wie wir gesehen haben¹⁾, darin, daß sie Explikation eines absoluten Bewußtseins in spekulativer, aber doch logisch zwingender Form war. Die religiöse Tradition war von seiner Philosophie angeeignet; der Gehalt, den die historischen Religionen in der Form der Anschauung besaßen, erschien bei HEGEL in der Form des Begriffes. Daher konnte er die Logik selbst als Gottesdienst bezeichnen. Seine Philosophie beanspruchte, eine höhere Form der Religion zu sein, aber rechtfertigte auch die christlichen Dogmen und betrachtete sich vollkommen in Einklang mit dem Christentum. Wenn nun dieses System ohne sein Leben übernommen und rationalistisch aufgefaßt wurde, so mußten die in ihm versöhnten Gegensätze ausbrechen: man konnte den Akzent auf das Inhaltliche, den positiv-religiösen Gehalt legen oder auf das autonome Denken, welches das Positive als solches nicht gelten läßt, sondern nur insofern es philosophisch abgeleitet ist. In jenem Fall konnte die christliche Religion durch die HEGELSche Philosophie gerechtfertigt erscheinen, in diesem konnte die Vernunftsautonomie gegen Autorität und Tradition ankämpfen.

Die meisten standen zunächst unter dem Bann des Systems und des konservativen Staatsphilosophen. Aber einzelne wagten doch schon früh radikale und ketzerische Forderungen aus seiner Philosophie abzuleiten. Der Riß innerhalb des HEGELSchen Lagers wurde unüberbrückbar, als D. FR. STRAUSS in seinem „Leben Jesu“ 1835 die biblischen Geschichten als unwirkliche Mythen und die Religion als überwundene Stufe darstellte. Aus den theologischen und philosophischen Kämpfen um STRAUSS erst entstanden politische innerhalb des Hegelianismus und bildeten sich klar unterschiedene Parteien: eine HEGELSche Rechte und eine Linke, wie sie nach dem Vorgang MICHELETS bezeichnet werden (60). Die Rechte knüpfte wie im Theologischen so auch im Politischen an das Inhaltliche des Systems an und glaubte, HEGEL folgend, es mit dem bestehenden Regime der Restauration vereinbaren zu können. So schrieb J. E. ERDMANN,

¹⁾ S. 15.

einer der wenigen Rechtshegelianer von Rang: „Was man sonst von HEGELS Politik gesagt hat, daß sie eigentlich den wissenschaftlichen Ausdruck gebe für das, was in der Periode der Restauration galt, ist richtig“¹⁾. Trotzdem sind auch die Rechtshegelianer, wie HEGEL selbst, durchaus verschieden von den Kreisen, welche die reaktionären Ideen dieser Zeit geprägt und getragen haben. Von STAHL, abgesehen, der nicht zum Rechtshegelianismus gehört, hat sich von ihnen allein H. LEO jener Gruppe angeschlossen (61). Aber auch er hat an HALLER, ihrem „hochverehrten Meister“²⁾, der der Restaurationszeit den Namen gegeben hat, Kritik geübt (62).

Die rechtshegelianische Deutung HEGELS war nur möglich bei einer Erstarrung seiner Prinzipien. Schon den ersten philosophischen Schriften ERDMANNNS wurde eine „mechanische“ Anwendung der HEGELschen Methode von L. FEUERBACH vorgeworfen³⁾. Und wieviel mechanischer mußte erst HEGELS Staatsgedanke aufgefaßt werden, damit in ihm der Ausdruck der Restauration gesehen werden konnte! Daher ist es kein Wunder, daß lebendige Menschen, fast die gesamte Jugend dem Rechtshegelianismus den Kampf ansagte. Der Gegensatz von Rechts- und Linkshegelianismus war davor zugleich der von Alt- und Junghegelianismus. Was die Zahl der Anhänger und ihre Bedeutung betrifft, so trat jener weit hinter diesem zurück.

Es wird sich zeigen, daß die Junghegelianer das Doppelgesicht von HEGELS Staatsgedanken aufdeckten und die wahre und echte HEGELsche Staatsidee nicht in den der Restauration entgegenkommenden Tendenzen, sondern in den Prinzipien der Freiheit sahen und diese auf ihren Schild erhoben. Wenn HEGEL, trotzdem als Philosoph der Restauration in der Geschichte fortgelebt hat, so verdankt er diese Auffassung weniger seinen Schülern von der Rechten, als seinen Gegnern. Das junge Geschlecht, das sich von Romantik und Philosophie lossagte, erbittert durch die Reaktion und ganz erfüllt von politischen Freiheitsgedanken war, betrachtete und wertete alles unter diesem Gesichtspunkt allein. Während nun die Junghegelianer selbst ihr Freiheitswollen in HEGEL wiederfanden, sahen diejenigen, welche selbst nicht zu HEGELS Füßen gesessen haben oder keinen Zugang zu ihm gefunden hatten, vor allem nach der Enttäuschung von 1849, in ihm nur den Mann, der sich den herrschenden Mächten gefügt hatte. Daher verdamnten sie HEGEL, nicht minder auch

¹⁾ Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit KANT, Bd. 2, S. 811, 1853.

²⁾ MEINECKE: Weltbürgertum und Nationalstaat 1919, S. 240.

³⁾ Kritik von ERDMANNNS Geschichte der neueren Philosophie 1836 in: Sämtliche Werke, Bd. 2 1846, S. 97.

GOETHE (63), weil sie vor ihren politisch-radikalen Ideen nicht bestehen konnten. So entstand das geflügelte Wort: „GOETHE ist der gereimte Knecht, wie HEGGL der ungereimte“¹⁾. Nicht nur Journalisten und Redner von Volksfesten, sondern auch ernste Männer der Wissenschaft stimmten in diesen Chor mit ein. In diesem Sinne schrieb beispielsweise GERVINUS den Abschnitt seiner Geschichte der deutschen Dichtung über den alten GOETHE²⁾ — in diesem Sinne auch HAYM sein Buch über HEGEL (64).

Von HAYMS Hegelbuch ist in diesem Zusammenhang interessant, daß es den Januskopf von HEGELS Staatsgedanken beachtet hat. „Die HEGELSche Politik könnte sich auf Männer wie STEIN und W. VON HUMBOLDT berufen“³⁾. Aber sie hat es, nach seiner Auffassung vorgezogen, den Frieden mit den Mächten der Restauration zu schließen. So ist ihm sein System „zur wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Reaktion“⁴⁾, zur „wissenschaftlich formulierten Rechtfertigung des Karlsbader Polizeisystems und der Demagogenverfolgungen“⁵⁾ geworden. HAYM hebt selbst hervor, daß HEGELS Politik „nicht aus persönlichen Motiven . . . entsprungen; sie hatte ihre eigentlichen Wurzeln in der ethischen, und in letzter Instanz in der philosophischen Gesamtansicht des Verfassers der Rechtsphilosophie“⁶⁾. Die Rechtfertigung der Wirklichkeit durch die Vernunft habe zum „politischen Konservativismus, Quietismus und Optimismus“⁷⁾ und „Servilismus“⁸⁾ geführt. Kein Hauch eines Verständnisses für HEGELS Kämpfe und Leiden ist bei HAYM zu spüren und dafür, daß das von ihm bemerkte Doppelgesicht anders aufgelöst werden könnte.

Diese Hegelauffassung kam den Neigungen dieser Generation entgegen und setzte sich daher allgemein durch. Wie sehr dieses Bild von HEGEL herrschend geworden ist, zeigt sich darin, daß auch der kritische F. A. LANGE in seiner Geschichte des Materialismus, die er wenige Jahrzehnte später schrieb, HEGELS Philosophie „in den Dienst des Absolutismus getreten“ sah⁹⁾. Bis in die jüngste Gegenwart hinein blieben die Historiker in dieser Hegelauffassung befangen (65).

B. Der Linkshegelianismus.

Während die hegelianische Rechte die christliche Religion durch die HEGELSche Spekulation mit der Philosophie vereinbart sah, gingen die Linkshegelianer vom Freiheitsbewußtsein und von der Autonomie des Denkens aus. Dieses war auch ihnen anfangs

1) BÖRNE. 2) In Bd. 5. 3) 391. 4) 359. 5) 364. 6) 365.
7) 366. 8) 364. 9) 1902, Bd. 2, S. 72.

durchaus nicht gegen die Religion gerichtet. Im Gegenteil, viele Junghegelianer: STRAUSS, BRUNO und EDGAR BAUER, FEUERBACH, ENGELS, F. TH. VISCHER, ZELLER, auch die ihnen anfangs nahestehenden HAYM und JACOB BURCKHARDT, waren ursprünglich Theologen. Aber gegenüber den Versuchen der Rechtshegelianer, den christlichen Glauben und die Dogmen in Übereinstimmung mit den wissenschaftlich-philosophischen Prinzipien der Vernunft aufzuzeigen, mußten sie hierin sowohl einen Abfall von der wissenschaftlichen Vernunft wie von einem wahrhaft christlichen Bewußtsein sehen. Als daher D. F. STRAUSS im „Leben Jesu“ unternahm, sowohl die orthodox-offenbarungsgläubige wie die natürliche Erklärung der Erzählungen von Jesu zu widerlegen und als Mythos aufzudecken, da hob er nachdrücklich hervor, daß „er den inneren Kern des christlichen Glaubens . . . von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig“ wisse¹⁾. Ganz ähnlich können wir den einsamen KIERKEGAARD in Dänemark etwa um dieselbe Zeit sich mit HEGELS Philosophie und speziell mit der rechtshegelianischen Auffassung auseinandersetzen hören: objektiv-wissenschaftlicher Beweis wie objektiv-wissenschaftliche Widerlegung seien in gleicher Weise dem Glauben gleichgültig. Aber welcher Unterschied herrscht zwischen KIERKEGAARD und den Linkshegelianern — FEUERBACH allein ausgenommen — bei fast gleichen Worten! Jener weist auf die Gefährlichkeit des rationalen Wissens für den Glauben hin, dieser auf die Gefährlichkeit des Glaubens für die Vernunft, jener führt zum subjektiven, in der konkreten Situation stehenden Denken, diese zum objektiven, zeitlosen und ideellen Denken, bei jenem steht im Mittelpunkt die persönliche Entscheidung und Verantwortung, bei diesem die Hingabe an die Idee und die Wissenschaft. Daher sucht STRAUSS „den inneren Kern des christlichen Glaubens“, den er bewahren will, nicht wie KIERKEGAARD in der persönlichen Existenz, sondern in einer philosophischen Idee.

Die Idee, die ihm als Kern des Christentums erscheint, ist der Gedanke der Gottmenschheit, den er pantheistisch auffaßt und in der Gegenüberstellung von Jenseits und Diesseits und in der transzendenten Gottesvorstellung entartet sieht. Scheinbar bewegte sich STRAUSS ganz auf HEGELSchen Pfaden. Auch HEGEL hatte den Glauben, der nicht im Einklang mit der Vernunft steht, nicht gelten lassen und die Wahrheit der Religion nur in philosophisch-spekulativen Ideen gesehen; auch HEGEL hatte den christlichen Gedanken der Gottessohnschaft philosophisch abgeleitet und den Gegensatz von Diesseits und Jenseits bekämpft. Aber der Ursprung der Philo-

¹⁾ In der Vorrede zur 1. Auflage.

sophie HEGELS lag in einer religiösen Erfahrung. Er konnte diese im dialektischen Begriff philosophisch-wissenschaftlich explizieren und lehnte deshalb den begriffslosen Glauben ab und beanspruchte, die religiöse Wahrheit in der Philosophie adäquat zu erfassen. Aber den Linkshegelianern blieb der Ursprung seiner Philosophie verschlossen. Sie blieben, wie ihre Gefährten von der Rechten, in der rationalistischen Hegelauffassung gefangen. Zwar lösten sie die rechtshegelianische Erstarrung auf und rollten HEGELS Philosophie vom Freiheitsgedanken und der Autonomie der dialektischen Vernunft aus auf. In ihrem philosophischen Willen, nichts ungeprüft hinzunehmen und alles vor der philosophischen Vernunft zu rechtfertigen, faßten sie zweifellos HEGELS Philosophie lebendiger als jene auf und nahmen sie einen echten philosophischen Ansatz zur Weiterbildung. Infolge ihres flachen Vernunftsbegriffes glitten sie jedoch sofort ab. „Ihr Unrecht“, schrieb SCHELLING treffend über sie, „liegt nicht darin, daß sie das Begreifen fordern, sondern daß sie es aufgeben, weil sie in der Seichtigkeit ihrer allgemeinen Weltansicht die Mittel dazu nicht finden können“¹⁾. Daher war für HEGEL, wenn er den Gegensatz von Diesseits und Jenseits aufhob und Gott in der Welt suchte, die ewige Gegenwart Gottes in Welt und Geschichte leibhaftig vorhanden, während seinen Schülern der Gedanke der Gottimmanenz der Welt eine blasse Idee war. Die letzten Reste eines Bewußtseins der Transzendenz, das HEGEL trotz des Gedankens der Vernunftimmanenz gegenwärtig war, schwanden ihnen. Konsequenter hoben sie immer mehr den irreligiösen, ja antireligiösen Charakter ihres Philosophierens hervor. Wenn dies bei STRAUSS 1835 noch nicht schroff zum Ausdruck kam, so zogen doch bald seine Freunde diese Konsequenzen, und er selbst rief wenige Jahre später aus: „Wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie; und wenn es den Überfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschließen, so werden wir dies für Gewinn achten: Falsche Vermittlungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur Scheidung der Gegensätze kann weiterführen“²⁾.

STRAUSS' Kampfansage an die bestehende Religion, seine Auflösung des jenseitigen Gottesbegriffes und Zurückführung des christlichen Glaubens auf die Idee der Gottmenschheit fand starken Widerhall in der ganzen geistigen Jugend, weil er aussprach, was in der Luft lag. Denn sie, die in der intellektuellen Bildung erzogen war,

¹⁾ Brief vom 28. Oktober 1845 in: König Maximilians II. von Bayern und Schellings Briefwechsel 1890, S. 116.

²⁾ Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft 1840, 354 (66).

war der Religion innerlich entfremdet und wurde um so leichter in Feindschaft gegen die Religion getrieben, als diese sich dazu hergegeben hatte, das bestehende reaktionäre Regime zu heiligen und Orthodoxie und Pietismus sich dem Freiheitswollen entgegenstellten. Hatte nicht HEGEL selbst die katholisch-autoritäre Religion und die protestantische Orthodoxie heftig bekämpft! Indem sie den Kampf aufnahmen, glaubten sie erst wahrhaft HEGEL zu folgen. Daß HEGEL sich selbst aber den Gehalt der religiösen Tradition angeeignet hatte, blieb ihnen unverständlich und erschien ihnen nur als ein Nachgeben an die Zeitstimmung der Restauration, und sie merzten diese ihnen peinlich scheinenden Schwächen seiner Philosophie aus. So spitzte sich ihnen alles in den Gegensatz zu: hier philosophische Selbstbestimmung und wissenschaftliche Vernunft — dort auf Autorität und Tradition beruhender Glauben! Indem sie sich vom Glauben und der transzendenten Gottesvorstellung ab- und der gott- und vernunftimmanenten Welt zuwandten, brachen sie in einen Jubel über das Diesseits aus, das ihnen in seinem Wert neuentdeckt schien. Jetzt gingen ihnen die Augen auf, daß sie bisher in einer Welt des Scheins gelebt hatten, und suchten nun in die Welt der Wirklichkeit einzutreten. Nicht mehr beschäftigten sie fortan allein Sorgen ihrer inneren Bildung, sondern auch die der äußeren Welt. Damit begann die Politik in den Mittelpunkt ihres Interesses zu rücken.

Ihr politisches Interesse wurde durch die Herkunft aus den theologischen und philosophischen Kämpfen um die Freiheit bestimmt; ihre politische Bewegung begann als eine Fortsetzung dieses Kampfes auf anderem Gebiet. Durch diese Herkunft erhielt ihre Politik einen doktrinären Charakter und die Richtung allein auf innerpolitische Fragen und traten in ihrem Bewußtsein die außenpolitischen Aufgaben des Staates und der Nation zurück. War dies auch anders möglich bei einem Geschlecht, dem der Weg zur Teilnahme am Staatsleben gänzlich versperrt war? Mußte es nicht alle seine Energien zunächst nur daran setzen, die politische Emanzipation und die Leitung des Staates zu erringen? Wenn aber heute, selbst abgesehen von dem doktrinären Charakter, vielfach nicht mehr verstanden wird, wie fast die ganze geistige Jugend sich für den Kampf um die Freiheit einsetzen konnte, so rührt dies daher, daß die Freiheitsideen — nach dem treffenden Wort MAX WEBERS — „uns Westeuropäern so ‚trivial‘ geworden sind, wie Schwarzbrot es für den ist, der satt zu essen hat“¹⁾.

Schon die Julirevolution hatte die Beschaulichkeit der Bildungsepoche erschüttert und eine Welle politischen Interesses auch in

¹⁾ Arch. f. Sozialwiss., Bd. 22, 1906, Beilage S. 346.

Deutschland erregt. Doch diese Welle war noch sehr schwach gewesen. Erst jetzt, nachdem die Bildungsseligkeit von innen her gebrochen wurde, konnten die politischen Wellen weitere und stärkere Kreise ziehen. Aber auch jetzt gingen sie noch nicht über das ganze Land hin. Das breite Bürgertum wurde nicht von ihnen erfaßt; denn, nachdem die Keime des beginnenden öffentlichen Lebens in den beiden ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts von der Reaktion der 20er Jahre erstickt worden waren, und nachdem die Bildung, in der die höheren Schichten einen Ausweg aus der politischen schlimmen Lage suchten, immer mehr den „Willen zur Wirklichkeit“ verlor und sich auf eine bloß private, wirklichkeitsabgewandte Existenz beschränkte, versanken immer breitere Schichten des Volkes in einer politischen Spießbürgerei, aus der sie nicht leicht geweckt werden konnten. W. H. RIEHL, der treffliche Schilderer der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, schrieb: „Eine eigentümliche soziale Krankheitsform ist in dem modernen Bürgerstande zum Ausbruch und zu wahrhaft epidemischer Verbreitung gekommen. Es ist der Stumpfsinn gegen jegliches soziale Interesse, die gewissenlose Gleichgültigkeit gegen alles öffentliche Leben überhaupt. Ein großer Teil des modernen Bürgerstandes ist förmlich ausgeschieden aus der Gesellschaft, und der einzelne zieht sich in die vier Wände seiner Privatexistenz zurück . . . Man faßt diese ganze große Sippe unter den Namen der Philister“¹⁾. Einzelne Philister hat es immer gegeben, „aber das Philisterium als eigene umfassende soziale Gruppe ist eine durchaus moderne Erscheinung“²⁾. Und er sagte von ihm: „Zum Teufel ist der Spiritus, das Phlegma ist geblieben“³⁾.

Daher blieb die beginnende politische Bewegung der 30er und 40er Jahre im wesentlichen auf die junge geistige Generation beschränkt. Sie schüttelte um so energischer das Phlegma ab, setzte sich um so ernsthafter für ihre Idee ein und gab dem erstarrten geistigen Leben in Deutschland einen neuen Impuls. Hierher rührt die Bedeutung dieser Jugend, speziell der Junghegelianer. Sie bekämpften die der Wirklichkeit abgewandte, ästhetisch selbstgenügsame Bildung und romantische Flucht aus der Gegenwart und Hingabe an ein Reich der Phantastik oder der Vergangenheit. „Romantik“ wurde ihnen zum Schimpfwort. „Geist, Talent und Gelehrsamkeit“, sagte einer ihrer Gruppe „was nützt es Deutschland ohne das alles belebende, alles befruchtende ethische Pathos, ohne den sittlichen Trieb, welcher alle diese Kräfte konzentriert und einem großen Zwecke dienstbar macht“⁴⁾? Und der große Zweck, auf den

¹⁾ Die bürgerliche Gesellschaft 1856, S. 218.

²⁾ 220.

³⁾ 219.

⁴⁾ JUNG in: Deutsche Jahrbücher V, 1842, S. 1202.

sie alle ihre Kräfte konzentrierten, war der politische Freiheitskampf. In diesem Sinne verkündete VISCHER: „Die Bildungskämpfe des Subjekts in seinen Privatzuständen sind jetzt genug dagewesen, wir wollen Völkerkämpfe sehen“¹⁾. GERVINUS (67) feierte im selben Jahre, als STRAUSS' Leben Jesu erschien, das Ende des poetischen Zeitalters und verlangte, daß auch die Dichtung sich „auf den großen Markt des Lebens“ wagen solle²⁾, und die Dichter des jungen Deutschland stellten ihre Dichtung selbst in den Dienst der Politik. Zurückblickend auf diese Zeitwende schreibt HEINE: „Dieses neue Geschlecht will genießen und sich geltend machen im Sichtbaren; wir, die Alten, beugten uns demütig vor dem Unsichtbaren ... Das tausendjährige Reich der Romantik hat ein Ende, und ich selbst war sein letzter und abgedankter Fabelkönig ... Sie haben gleich mir die alte Zeit begraben helfen und bei der neuen Hebammendienste geleistet“³⁾.

Die Redlichkeit, mit der die Jugend die Absage an die Heuchelei des Glaubens und an den Quietismus der Romantik und der Bildungsbeschaulichkeit vollzog, wirkte auch auf solche befreiend, die ihr nicht angehörten. So schrieb GRILLPARZER, der ihr ganz fernstand: sie habe „bei voller Verächtlichkeit eine löbliche Eigenschaft, die gegenwärtig in Deutschland sehr fehlt, eine, wenn auch täppische, Geradheit nämlich“⁴⁾. „Was für eine lösende Kraft damals von Deutschland ausging, zeigt der Einfluß, den es auf den jungen JACOB BURCKHARDT ausübte; auch den zu Skeptizismus und Pessimismus neigenden Basler riß eine edle Trunkenheit zu Schwärmerei und Begeisterung hin, so daß es ihm rückblickend scheinen wollte, als habe er nur damals, unter jungen Menschen, deren Überzeugung er nicht teilte, gelebt“⁵⁾.

Aber die Bewegung dieser Jugend besaß einen Geburtsfehler: ihr Unverständnis gegenüber dem Spezifischen der deutsch-idealistischen, speziell der HEGELschen Philosophie (68). So hoch ihre Ehrlichkeit, ihr Freiheitsernst, Wille zur Wirklichkeit und ihr mutiger politischer Kampf einzuschätzen sind, so darf doch andererseits nicht vergessen werden, daß sie infolge jenes Unverständnisses hinter das Lebensideal, das die vorhergehenden Generationen erkämpft hatten, zurückfielen. Als W. VON HUMBOLDT die politische Betätigung aufnahm, oder GOETHE sich in den Wanderjahren mit Problemen der

¹⁾ 1844, zit. bei RAPP, A.: F. TH. VISCHER als Politiker 1911, S. 6.

²⁾ Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. V, 1874, S. 815, zit. nach der 5. Aufl., aber ebenso schon in der 1. Aufl. von 1835.

³⁾ Brief vom 3. Januar 1846 an VARNHAGEN VON ENSE.

⁴⁾ Studien zur deutschen Literatur, Abschnitt über: „Das junge Deutschland“.

⁵⁾ HUCH, RICARDA: Michael Bakunin 1923, S. 67.

gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandersetzte oder HEGEL die politische Erziehung pries, da war immer ihr politisches Interesse in das humanistische oder idealistische Lebens- und Bildungsideal einbezogen, das sie durch jene zu erweitern suchten. Aber der Drang zur Wirklichkeit und Politik der Jugend um die Mitte der 30er Jahre erfolgte gerade in Abwendung von diesem Ideal. NIETZSCHE hat den Finger auf die Wunde gelegt, wenn er von diesen jungen Menschen sagt: sie seien „entartete und entgleiste Bildungsmenschen, durch eine innere Desparation in ein feindseliges Wüten gegen die Kultur getrieben, zu der ihnen niemand den Zugang zeigen wollte . . . Hier entdecken wir ein gleichsam wild gewordenes Bildungsbedürfnis, welches sich endlich selbst bis zu dem Schrei erhitzt: ich bin die Bildung . . .“. In der gesamten gelehrten und journalistischen Öffentlichkeit sieht NIETZSCHE diese Zeichen: „Flucht vor sich selbst, eine asketische Ertötung des Bildungstriebes, eine desparate Vernichtung des Individuums“¹⁾ (69). So ist dieses Geschlecht redlich, aber „durch eine innere Desparation“ der seelenvollen Bildungsidee der vergangenen Generation entfremdet und macht den Verstand souverän. Hier liegt der Keim der schnellen Zersetzung des Junghegelianismus, die wir bald beobachten werden.

Die Verschiedenheit der Generationen war den außerhalb des Idealismus stehenden deutlicher bewußt als den Hegelianern, die glaubten, die HEGELsche Philosophie konsequent weiterzubilden. In Wahrheit bildete die ganze geistige Jugend dieser Jahre — bei all ihren Gegensätzen untereinander — doch eine Einheit, die von der alten, deutschen idealistischen Philosophie scharf unterschieden ist. Ja der Gegensatz des jungen Geschlechtes zu dieser wurde gerade erst durch die Junghegelianische Schule besiegelt; denn der Einfluß der sonstigen Wortführer der Jugend hätte ohne die junghegelianische Wirksamkeit nur geringfügig und vorübergehend sein können. Diese dialektische Geistesbewegung kann mit der Wandlung der Gesinnung des französischen Rokoko-Gesellschaft verglichen werden: Das vollendete *savoir-vivre* war ursprünglich erfüllt von Würde und Leben, entleerte sich aber, als es sich vererbte, traditionelle Konvention und bloße Raffinesse wurde, und rief daher, ebenfalls „durch eine innere Desparation getrieben“, die Sehnsucht nach wirklichem und echtem Gefühl, nach Natur hervor. Und wie die Parole „zurück zur Natur“ Ausdruck der Selbstzersetzung der Rokoko-Kultur war, so bedeutete auch der Kampf gegen Romantik und Spekulation und der politische Radikalismus die Auflösung der Epoche des Idealismus und der Humanität.

¹⁾ Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, WW. I, 402.

Die Junghegelianer blieben zunächst ihrem Meister im Staatsgedanken treuer als in der Theologie (71). Daher unterschieden sie auch ihren politischen Freiheitsbegriff, wie HEGEL, von dem bloß abstrakten Freiheitsbegriff der Liberalen (72). Auch nachdem sie in scharfe Opposition gegen das bestehende Regime gerückt waren und in einer Reihe mit den süddeutschen und ostpreußischen Liberalen kämpften, hielten sie an dieser HEGELSchen Unterscheidung fest (73). Anfangs folgten sie auch darin HEGEL, daß sie Preußen als Hort der Freiheit und Intelligenz priesen, solange ALTENSTEIN als Kultusminister herrschte und die HEGELSche Philosophie begünstigte und Preußen noch vom Ruhm der STEIN-HARDENBERG'schen Ära und des Volkskrieges von 1813 zehrte. Ihre Gegner sahen sie in den reaktionären Kreisen um das Berliner Politische Wochenblatt und die Evangelische Kirchenzeitung, und gegen sie gründeten RUGE und ECHTERMAYER die Hallischen Jahrbücher.

ARNOLD RUGE, der bald der alleinige Leiter der Jahrbücher wurde, hatte wegen „Demagogie“ schon eine Festungsstrafe verbüßt, hatte sich aber trotzdem durch die HEGELSche Rechtsphilosophie zur Anerkennung des auf Protestantismus und der Wissenschaft beruhenden preußischen Staates bekehren lassen, und er gestaltete sein Organ zu einem Kampfblatt für das „wahre“ Preußen gegen Katholizismus, Pietismus, Romantik und die Heilige Allianz aus. Da die Junghegelianer aber jünger und noch nicht in so unantastbarer Stellung wie HEGEL waren, erfuhren sie bald am eigenen Leibe, wie wenig das damalige Preußen ihrem Ideale entsprach. Der erste Zweifel an Preußen befiel RUGE, als er nicht Professor in Halle wurde, wie er erwartet hatte; denn in dem Übergangenen sah er eine Beleidigung seiner Philosophie. Und als dann der preußische Staat zugunsten von ERNST AUGUST von Hannover eingriff und seine unliberale Gesinnung dadurch demaskierte, da erschien er ihm — in einem Artikel vom November 1839 — „mit dem Geiste der preußischen Geschichte, mit der eigentlichen Bestimmung dieses Staates im Widerstreite“ und dem autoritär-katholischen Prinzip und der österreichischen Restauration erlegen. Nun erkannte er, daß die sittliche Staatsidee in der Gegenwart nicht existierte. Sie zu verwirklichen, wurde ihm jetzt zur Aufgabe der Zukunft. Zu einer Kritik der HEGELSchen Befriedigung in der Gegenwart war auch schon von geschichtsphilosophischer Seite der junghegelianische polnische Graf AUGUST CIESZKOWSKI gekommen, der in seinen „Prolegomena zur Historiosophie“ 1838 an Stelle der HEGELSchen Einteilung der Geschichte in Orient, Griechentum, Römertum und Germanentum sie in Antike, Moderne und Zukunft gliedern wollte.

Dem Radikalismus und dem unerbittlichen Kampfwillen gegen den bestehenden Staat wurde die Jugend aber erst in die Arme geworfen, als die Hoffnung auf liberale Reformen beim preußischen Thronwechsel rasch und gründlich enttäuscht wurden, der neue Kultusminister EICHHORN die christliche Orthodoxie gegenüber der „pantheistischen Drachensaat“¹⁾ der Hegelianer begünstigte und die akademische Lehrfreiheit verletzte, indem er BRUNO BAUER die *venia legendi* entzog. Jetzt begann sich auch zum erstenmal die Opposition zusammenzuschließen. Die Junghegelianer sahen nun überall auf religiösem, philosophischem und politischem Gebiet allein den Gegensatz: „Freiheit des Menschen oder Restauration des Sklaven“²⁾. Das „Prinzip, um das sich jetzt alles dreht, ist die Autonomie des Geistes, und zwar im Wissenschaftlichen die Fortbildung zum Rationalismus und im Staatlichen zur Fortbildung zum Liberalismus“³⁾. Jetzt deckten sie auch das politische Doppeltgesicht HEGELS auf, und obwohl ihre revolutionären Parolen nicht im Einklang mit HEGEL standen, so waren ihnen „doch diese scheinbaren Widersprüche so wenig ein Abfall von der HEGELSchen Philosophie, daß sie sich vielmehr als strengere Konsequenzen aus dem Mittelpunkt dieser Philosophie heraus, als HEGEL selbst zu ziehen wagte . . . , zeigen“⁴⁾. Es „ist HEGEL nur mit Vernunft zu lesen, um alles das in ihm zu finden, was jetzt . . . als eine besondere Ketzerei verschrieen wird, weil es die Reinigung, die Kritik und, um bescheidener zu reden, die richtige Auslegung des unsterblichen Philosophen ist, der aber wahrlich nur in der Behauptung des neuen Prinzips ein Heros und ein Unsterblicher ist, in der Akkomodation und Mantelträgerei (denn auch diese ist ihm nachzuweisen, namentlich in der Politik) ein sterblicher Mensch ist“⁵⁾. Dasselbe schrieb damals ENGELS: „Die Prinzipien sind immer unabhängig und freisinnig, die Folgerungen hie und da verhalten, ja illiberal“⁶⁾. Die Widersprüche HEGELS zu seinem liberalen Prinzip klärte RUGE als Selbsttäuschung oder Diplomatie auf. HEGEL, wie KANT „machen keine Opposition, sie begnügen sich damit, es zu sein. Ihre Systeme sind Systeme der Vernunft und der Freiheit mitten in der Unvernunft und Unfreiheit; und dieses Verhältnis wird verdeckt“⁷⁾. HEGEL selbst habe den persön-

1) Ein Wort Friedrich Wilhelms IV.

2) RUGE 1841 in: *Sämtliche Werke* (abgekürzt WW.) Bd. IV, 1847, S. 249.

3) RUGE: Vorwort zu *Hall. Jahrb.* Bd. IV, 1841, S. 2.

4) HESS, MOSES: Aufsatz von 1841 in: *Sozialistische Aufsätze* 1921, S. 8.

5) RUGE WW. IV, 248.

6) SCHELLING und die Offenbarung 1842, zit. in der Besprechung RUGES in: *Deutsche Jahrbücher* Bd. V, 1842, S. 504.

7) RUGE: *Deutsche Jahrbücher* Bd. V, 1842, S. 759.

lichen Kampf um seine Prinzipien nicht erlebt, und „es ist daher leicht einzusehen, daß er ebensowenig, wie der Staat den Widerspruch seiner Stellung merkte, und daß beide, was sie davon merkten, zu verdecken suchten . . . Erst die Entschlossenheit des katholischen Prinzips, welches auch die widersprechende Innerlichkeit nicht duldet und der Theorie den Krieg macht, zwingt die Theorie, dem katholischen Staate den Krieg zu machen“¹⁾.

Trotz ihrem politischen Radikalismus hielten sie auch jetzt noch — wenigstens ein Teil der Junghegelianer — an der hohen Wertung des Staates fest. Sie wichen zwar oft in wichtigen Einzelbestimmungen wie über Königtum und Volkssouveränität von HEGELS Staatsbegriff ab, sahen aber trotzdem in ihm „den tiefsten Begriff des Staates . . ., den die Menschheit bisher erreicht hat“, weil er „über den Familienstaat (Dynastiebesitz) und den Staat der bürgerlichen Gesellschaft (Polizei- und Beamtenstaat) hinaus zu der Forderung des Staates in der Form des öffentlichen, sich selbst bestimmenden Wesens zu gelangen“, vermocht hat²⁾. Nachdem die Junghegelianer die HEGELSche Versöhnung in der Gegenwart aufgehoben und den Kampf mit dem bestehenden Staat gewonnen hatten, knüpften sie vor allem an die Einbeziehung des Staatsgedankens in den dialektisch-geschichtlichen Prozeß der selbstbewußten Freiheit an. Auch diejenigen von ihnen, welche sich in der Opposition immer mehr von der hohen Schätzung des Staates entfernten, hielten an der dialektischen Entwicklung des staatlichen Freiheitsprinzips in der Geschichte fest. Indem sie den politischen Kampf in die geschichtliche Entwicklung einstellten, die HEGELSche Versöhnung in der Gegenwart aufgehoben und den Zukunftsgedanken hervorhoben, brachten sie die ganze HEGELSche Philosophie in Fluß. „Daß hierbei konsequenterweise jede positive Form, in welcher der Geist gleichsam verhärtet und verholzt ist, nicht mehr als die absolute Wahrheit erscheinen kann; daß diese vielmehr nur dem Geiste, dem Selbstbewußtsein, als der ewigen Geburtsstätte der Wahrheit und Wirklichkeit vindiziert werden kann; daß hiernach, mit einem Worte, in der Philosophie nichts als Werden die Grundform ist, aus welcher alle anderen hervorgehen, und auf welche alle auch wieder zurückgeführt werden müssen: das ist wohl jedem einleuchtend, der auch nicht gerade Philosoph ist,“ schrieb HESS³⁾.

So fruchtbar dieser Ansatz zur Verlebendigung der HEGELSchen Philosophie war, so kam er aber doch nicht über die bloße Kritik hinaus. Denn jenes Selbstbewußtsein war den Junghegelianern nicht

¹⁾ RUGE a. a. O. 760.

²⁾ RUGE a. a. O. 757.

³⁾ A. a. O. S. 9.

lebendiges historisches Bewußtsein, das die Zeit in Gedanken erfaßt, in der historischen Situation denkt, sondern eine philosophische Konstruktion über die Geschichte. Nachdem ihnen der Gottesgedanke durch die theologische Kritik in eine blasse pantheistische Idee oder direkt in Atheismus zergangen war, verwandelte sich das HEGELsche Bewußtsein der ewigen Gegenwart Gottes in der Geschichte in den rationalistischen Gedanken, daß in der Geschichte sich ein dialektischer, mit der Vernunft erfaßbarer Prozeß vollziehe. „Die Einheit des geschichtlichen und reingeistigen Prozesses, weil sie als dieselbe Bewegung der Vernunft erkannt worden, läßt nichts übrig, als die Welt der Vernunft selbst“¹⁾. Der Rückfall der HEGELschen Geschichtsphilosophie in bloßes Konstruieren hat schon bei CIESZKOWSKI, dem ersten, der sie weiterbilden wollte, stattgefunden und ist bei allen Junghegelianern zu beobachten. Sie verfielen dadurch in einen wirklichkeitsfremden, abstrakten Idealismus trotz ihrem Willen zur Wirklichkeit.

Bezeichnend dafür ist die Kritik RUGES an dem HEGELschen Gedanken, daß die Philosophie die Zeit in Gedanken erfaßt: er sei bloß „der theoretische Standpunkt“²⁾, bloß „Wendung auf die abstrakte Theorie“³⁾; „die Beziehung der Theorie auf die geschichtlichen Existenzen des Geistes . . . die Kritik“⁴⁾ müssen noch erfolgen. Dieselbe Forderung stellte M. HESS: „HEGEL hatte genug zu kämpfen und zu ringen, um den Geist sich selbst adäquat zu machen; das weitere, das Leben dem Geiste adäquat zu gestalten, mußte er anderen überlassen . . . Die jüngeren dagegen, je mehr sie über den Idealismus hinaus und zur Praxis der Idee schreiten, je mehr sie sich der positiven Gestaltung der Zukunft zuwenden, desto strenger können sie in bezug auf das Vergangene die Kritik handhaben“⁵⁾. In Wahrheit liegt aber der Fall umgekehrt. HEGEL hat gerade aus den „geschichtlichen Existenzen“ heraus „theoretisiert“, sie zu ihrem Selbstbewußtsein gebracht und brauchte also die Theorie nicht erst auf jene anzuwenden. Wirklichkeit und seinsollende Idee waren bei ihm von vornherein verbunden. Dagegen war die junghegelianische Philosophie „abstrakte Theorie“ und mußte auf die geschichtliche Wirklichkeit erst nachträglich bezogen werden. Daher kehrten RUGE und HESS das „Sollen der Idee gegen die Wirklichkeit“⁶⁾, „die freie Geistestat“ hervor, von der „alle Bestrebungen der Neuzeit ausgegangen und auf die sie wieder alle hinauslaufen“⁷⁾ und brachten

1) RUGE: Vorwort zum IV. Jahrgang der Halleschen Jahrbücher 1841, S. 2.

2) Deutsche Jahrbücher V, 1842, 761. 3) 764. 4) 763. 5) A. a. O. 10.

6) RUGE im Vorwort zum 4. Jahrgang der Deutschen Jahrbücher 1841, S. 2.

7) HESS a. a. O. 53.

HEGELS Freiheitslehre mit der KANTS und FICHTES zusammen. Indem ihnen nun aber in der Geschichte derselbe dialektische Prozeß der Vernunft wie im menschlichen Geist erschien, so sahen sie in der Kritik — das heißt der Beziehung der Theorie auf die geschichtlichen Existenzen —, welche die menschliche Vernunft ausübte, zugleich die Kritik der Weltgeschichte, die „absolute Kritik“. (Dieses Wort hat zuerst BRUNO BAUER gebraucht.) So glaubten die Junghegelianer, in der Kritik „die Bewegung der Weltgeschichte“ zu vollziehen¹⁾. „Ein neuer Idealismus“ führe die Freiheit herbei, indem die Philosophie „die Kritik der jedesmaligen Stufe zur treibenden Kraft . . . der geschichtlichen Bewegung des Geistes macht“²⁾. Diese Gesinnung beherrschte vollständig die Junghegelianer. Der junge ENGELS schrieb: Nachdem die Dämme beseitigt sind, die HEGEL den Konsequenzen der eigenen Lehre unter dem Druck der Restaurations-epoche entgegengestellt hat, „erhebe die absolute Idee den Anspruch, die Gründerin einer neuen Aera im Bewußtsein der Menschheit zu sein“³⁾. „Die Theorie“, sagte BR. BAUER, „ist jetzt die stärkste Praxis“⁴⁾. So berauschten sie sich förmlich an der „Souveränität der Kritik“.

Indem die Junghegelianer rein abstrakte Konsequenzen zogen, von denen aus sie Kritik an der Wirklichkeit übten, wurde ihre politische Opposition immer hemmungsloser. Nachdem nun im Winter 1842—1843 die vorübergehend eingeführte Pressefreiheit wieder abgeschafft und ihnen dabei endgültig jede Hoffnung auf liberalere Formen zerstört worden war, kannte ihre Kritik keine Schranken mehr. Sie hielten nun eine Versöhnung ihrer Staatsidee mit dem gegenwärtigen Staat überhaupt für unmöglich. Im reformistischen Liberalismus sahen sie bloß eine Halbheit, „ein Zwittergebilde“ (74). Nur aus der gänzlichen Zerstörung des Bestehenden könne das Neue entstehen. Die Freiheitsidee, die den Gegensatz zu dem bestehenden Staat bilde, werde dialektisch zum herrschenden Prinzip umschlagen, und das Alte werde untergehen. Sie verknüpften die HEGELSche Staatslehre mit demokratischen Ideen der französischen Revolution, ein großer Teil von ihnen begann bereits auch unter dem Einfluß französischer Gedanken, aus dem Freiheitsprinzip kommunistische Forderungen abzuleiten, und andere gelangten im Kampf gegen die Autorität zu anarchistischen Idealen (75).

Weil die Junghegelianer in einem bodenlosen Denken aufgingen, „weil das intellektuelle Ich für sie schon der ganze Mensch war“⁵⁾,

¹⁾ RUGE a. a. O. S. 3.

²⁾ RUGE a. a. O. S. 3.

³⁾ Zit. bei MAYER: ENGELS S. 75.

⁴⁾ Zit. bei MAYER a. a. O. 97.

⁵⁾ MAYER a. a. O. 48.

verrannten sie sich so in politische Doktrinen und Utopien. Dies ist eine Folge ihres philosophischen Ausgangspunktes: ihrer rationalistischen HEGEL-Auffassung, die sie zum Glauben an die Allmacht der Vernunft verführte. Dadurch fielen sie in das aufklärerisch-rationalistische Denken zurück, das HEGEL überwunden hatte. Sie selbst glaubten sich durch die dialektische Methode über die Aufklärung erhaben. Aber gerade durch die rationalistische Anwendung der Dialektik versanken sie nur um so tiefer in jenem Denken. Was HEGEL über die Aufklärung und ihre revolutionären Ideen gesagt hat: sie seien berechtigt und welthistorisch, sofern sie sich gegen das verdorbene System des alten Staates und der Gesellschaft gerichtet haben und sich auf das Freiheitsprinzip berufen, aber ihre Grundsätze seien in der Abstraktion festgehalten, daher unfähig, ein positives Werk oder eine positive Tat hervorzubringen, und müßten noch konkret gefaßt werden — dies gilt ebenso für seine eigenen Schüler. Tiefere Geister konnten daher auf die Dauer nicht von diesem abstrakten Denken befriedigt werden, sondern mußten es zu erfüllen suchen. Wir haben gesehen, daß die „konkretere“ Fassung der Freiheitsprinzipien damals in der deutschen idealistischen Bewegung geleistet worden ist. Aber jetzt erfolgte keine umfassende Bewegung, die zu einer Vertiefung der Philosophie geführt hätte.

Nur wenigen gelang die Konkretisierung, und auch diese blieben einsam. Dies ist kein Zufall. Das seelenhafte, vorkapitalistische Bürgertum, in dem die damalige Generation ihre substantielle Grundlage besessen hatte, war aufgelöst, seine religiöse Wurzel verdorrt, seine Bildung intellektualisiert, politisch war es verspießert und in seiner inneren und äußeren Struktur durch den einbrechenden Hochkapitalismus angegriffen. Nur in abgelegenen Gegenden lebte das alte kulturelle Bürgertum noch eine Zeitlang fort (76). Daher hörte das Bürgertum auf, Träger eines formenden Stiles und eines substantiellen Ethos zu sein, und verfiel dem flachen zivilisatorischen Fortschritt und der entseelenden Nivellierung. GOETHE hat diese Zersetzung in einem ahnungsvollen Brief vorausgesehen: „Reichtum und Schnelligkeit ist, was die Welt bewundert, und wonach jeder strebt, Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle möglichen Fazilitäten der Kommunikation sind es, worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbilden und dadurch in der Mittelmäßigkeit zu verharren . . . Wir werden, mit vielleicht noch wenigen, die letzten sein einer Epoche, die sobald nicht wiederkehrt“¹⁾.

Daher ist nur von einzelnen, die außerhalb der Gesellschaft ihren eigenen Weg gingen oder noch aus dem in der Provinz erhaltenen

¹⁾ An ZELTER 6. Juni 1825.

Seelentum herkamen, das abstrakte und leere Denken überwunden worden und eine Substanz sichtbar geworden. Und auch diese standen nicht in einem Zusammenhang, wie die Dichter, Philosophen und Schriftsteller in der Zeit des Idealismus, sondern waren vereinsamte, resignierte, verkrampfte oder heroische Individuen, Eigenbrödler oder Sektenstifter. FEUERBACH, KIERKEGAARD, GOTTFRIED KELLER, STIFTER, MARX und ENGELS, BURCKHARDT, BISMARCK, RICHARD WAGNER, HEBBEL, DROYSEN, RÖSSLER, HESS, um einige wahllos nebeneinander zu stellen, ganz zu schweigen von den großen Russen in der Mitte des Jahrhunderts, die alle in ihrer Jugend mehr oder weniger von der junghegelianischen Bewegung ergriffen worden waren: jeder von ihnen ist über die Abstraktheit, das Ideologische seiner Jugendideen hinausgewachsen, aber fast jeder hat die Konkretion in etwas anderem gefunden und ist eine isolierte Welt für sich geworden (77). Dagegen nicht eine Überwindung, sondern ein Entartungsprozeß war der Weg, den das breite hegelianische Epigonentum genommen hat: es verdünnte noch mehr die Philosophie oder wandte sich überhaupt von ihr ab, befriedigte sich in einer harmlosen, ästhetisch geistreichen Universalbildung, versank wissenschaftlich in empiristischem Fachinteresse und schloß politisch den Frieden mit den herrschenden Mächten. Derselbe Mann, der die junghegelianische Bewegung einst eingeleitet hatte, wurde später von NIETZSCHE als Bildungsphilister entlarvt. Die genannten substantielleren Naturen traten in Gegensatz zu ihnen, mit denen sie in ihren Jugendjahren in derselben Reihe gekämpft hatten.

C. Der Konservatismus (Stahl).

Gegen die ganze Welt der modernen, vom Idealismus oder von Freiheitsgedanken ausgehenden geistigen und politischen Bewegungen standen die Konservativen in Opposition. Es ist das Verdienst vorwiegend eines Mannes, sie aus der unfruchtbaren, bloß negativen Abwehrstellung zur geistigen Auseinandersetzung mit jener geführt geführt zu haben: FRIEDRICH JULIUS STAHL. Er knüpfte hierbei in erster Linie an Ideen aus HEGELS Staatslehre an. Seine Leistung muß im Kontrast zum Konservatismus vor ihm gewürdigt werden.

Wenn man die alte konservative Staatstheorie betrachten will, so ist man zunächst in Verlegenheit, wo man ihren Ursprung suchen soll. Die liberalen und demokratischen Ideen gehen auf das jahrhundertalte Naturrecht zurück. Aber die konservativen Ideen sind erst bei gegenrevolutionären Schriftstellern festzustellen und lassen sich nicht weiter zurückverfolgen. Dies hat seinen guten Grund. Im Mittelpunkt des neuzeitlichen europäischen Geisteslebens steht der Kampf

um die Freiheit. Er wurde zuerst geistig geführt von einzelnen Philosophen und Forschern, die im Kampf gegen die Tradition sich auf sich selbst zu stellen und selbständig zu denken wagten (78), und wurde dann politisch aufgenommen von den aufstrebenden bürgerlichen Schichten, die sich gegenüber der überkommenen gesellschaftlichen Ordnung durchzusetzen versuchten. Demgegenüber ist „konservativ“ die Haltung derjenigen Menschen und Gesellschaftsschichten, die von einer traditionellen Substanz, sei sie kirchlich-religiöser oder ständischer Art, erfüllt sind, noch unproblematisch leben und deshalb gar nicht das Bedürfnis und den Willen haben, ihr Tun selbst zu bestimmen und geistig zu rechtfertigen. Daher hat der konservative Feudalstand nicht wie das Bürgertum eine eigene politische Theorie entwickelt (79). Er kämpfte gegen seine Gegner nicht im Namen eines geistigen Prinzips, einer Idee, sondern nur unter Berufung auf die Tradition, seine überkommenen Rechte und Freiheiten, wobei man, wie schon HEGEL treffend bemerkt hat, „immer wohl achtgeben muß, ob es nicht eigentlich Privatinteressen sind, von denen gesprochen wird“¹⁾, — so einst die Stände gegen den absoluten Monarchen und ebenso wieder VON DER MARWITZ gegen die STEIN-HARDENBERG'schen Reformen (80). Soweit Teile des Adels selbst von den Bildungs- und Freiheitsideen des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Deutschland ergriffen wurden, lösten sie sich ebenso von ihrer Tradition los und traten in Gemeinschaft mit der vom Bürgertum getragenen geistigen und politischen Bewegung.

Als jedoch der konservative Adel selbst begann, in den Kampf der Ideen einzugreifen und Partei zu werden, da war ihm selbst seine Existenz als Stand nicht mehr fraglos, sondern bereits von den modernen geistigen Ideen angegriffen. Vor der französischen Revolution wurden diese Ideen von ihm kaum beachtet. Aber als sie in der Revolution ihre Macht gezeigt hatten, da begann er, ihnen entgegenzutreten. Fast gleichzeitig und unabhängig voneinander traten in Europa gegenrevolutionäre Schriftsteller der Aristokratie auf: BURKE, DE MAISTRE, BONALD und HALLER, die den geistigen Kampf mit der Revolution aufnahmen. Die Ideen der politischen Freiheit und Volkssouveränität seien ein Frevel und könnten nur zur Zerstörung führen. Ihnen setzten sie das Prinzip der Legitimität der Obrigkeit und der überkommenen Ordnung entgegen. Streng genommen aber ist dies nicht eine andere politische Theorie, sondern eine andere Haltung. Denn, was sie positiv sagen, ist der Ausdruck des Selbstbewußtseins ihres adeligen Standes, in dem sie geboren sind, und dessen Tradi-

¹⁾ G. 902.

tion sie primär durch ihr Leben, nicht aber durch eine Idee erfüllen. Wenn sie dennoch politische Ideen vertreten, so geschieht es nur in der Auseinandersetzung mit den revolutionären Ideen. Nur das Negative, das Polemische, das Gegenrevolutionäre ihrer Ausführungen ist politisches Programm, mit dem sie argumentieren. Das Positiv-Konservative aber begründen sie nicht, es ist ihnen selbstverständlich und fraglos, ebenso wie sie die Religion hinnehmen, ohne sie begründen zu wollen. Soweit einzelne Gegenrevolutionäre, wie BONALD und HALLER, aber doch das Positive, ihre traditionelle Existenz als allgemeine politische Idee verkünden, wirkt ihre Argumentation gewaltsam und unerquicklich, eben weil man jene nur indirekt mitteilen, aber nicht zum theoretischen Prinzip machen kann.

Es ist daher kein bloßer Zufall, daß der Konservatismus als Theorie nicht von Menschen geprägt wurde, die „konservativ“ geboren sind, sondern die es sein wollten oder geworden sind; vorwiegend von romantischen Schriftstellern bürgerlicher Herkunft und von STAHL, der aus dem Judentum stammt. Die Romantik ist ein Glied der großen deutschen Geistesbewegung um die Wende des 18. Jahrhunderts, die Aufklärung und Rationalismus überwindet, die irrationalen Lebenskräfte der Persönlichkeit und des Volksgeistes würdigt und sich loslöst von der Enge und Nüchternheit des bürgerlich-mittelmäßigen Lebens, um der Entfaltung der eigenen Bildung und Produktivität zu leben. Die romantische Bewegung war ursprünglich keineswegs gegenrevolutionär gerichtet. Im Gegenteil, soweit sie politisch sich äußerte, begrüßte sie die französische Revolution, wie die meisten Vertreter der deutschen Bildung dieser Zeit. Die französische Revolution, WILHELM MEISTER und FICHTEs Ich bezeichnete FRIEDRICH SCHLEGEL, als die drei großen Tendenzen des Jahrhunderts. Aber die Revolution erfüllte nicht die Hoffnungen, die sie auf sie gesetzt hatte, und vermochte nicht aus sich heraus eine neue und bessere Gesellschaft aufzubauen. So blieben die Romantiker, die aus der bürgerlichen Welt, aus der sie stammen, herausgetreten waren und keine Beziehung zu einer anderen Gesellschaft gewonnen hatten, soziologisch ohne Bindung und ohne Rückhalt. Aber auch ihre Bildungsbestrebungen und philosophischen Bemühungen — die sie als die anderen großen Tendenzen neben der Revolution empfunden hatten — blieben bloß Erlebnis, Bemühung und Anregung und führten zu keinem substantiellen Gehalt und Gestaltung wie die der Klassik und der Philosophie des deutschen Idealismus. Von hier aus, aus der Leere der Gegenwart und der persönlichen Wurzellosigkeit flüchteten sie in vergangene erfüllte Zeiten, erfüllte Gesellschaft und erfüllte Religion. „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war.“ Dies ist der erste Satz der Schrift, in

der diese Sehnsucht zum erstenmal zum Ausdruck kam¹⁾. „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden“, steht gegen Schluß dieser Schrift. In dieser persönlichen Situation schlägt die Kritik am Rationalismus in die Kritik an der Revolution um. Nicht der menschliche Verstand und Willen kann Gesellschaft und Staat aufbauen; „der Staatsumwälzer“ kommt nun dem Romantiker „wie ein Sisyphus“ vor²⁾ und bald als ein Frevler, demgegenüber er die dauerhafte, „organische“, historisch gewordene ständische Gesellschaft als Ideal vertritt. Aus persönlich-geistigen Gründen wird so der Romantiker zum Verfechter des politischen Konservatismus (81).

Aus der Vereinigung der politischen Romantik mit einer Gruppe des preußischen Adels, die von HALLERSchen Ideen ausging, der christlich-deutschen Tischgesellschaft und dem Kreis um das Berliner Politische Wochenblatt entstanden die ersten Ansätze zur konservativen Parteibildung und zu ihrem Programm. Durch die Romantik erhielt der konservative Adel geistige Ziele; aber eben diese Ideen brachten ihn auch von den politischen Aufgaben und Staatsinteressen der Gegenwart ab, nicht nur von der durch STEIN und HARDENBERG begründeten neuen preußischen Politik, sondern auch von der fridericianischen Tradition und führten ihn verworrenen christlichen und altständischen Staatsideen zu (82).

In jenen Kreis trat STAHL ein. Er nahm die christlich-germanischen, feudalistischen Ideen auf, brachte sie zu klarem Ausdruck, aber übte auch an ihnen Kritik und verband sie mit den Prinzipien des modernen Staates. Sein politischer Konservatismus hängt eng mit seinem konservativen Protestantismus zusammen. Es gibt bis heute noch keine befriedigende Darstellung, die den Ursprung seines Glaubens erfaßt, und es sind auch zu wenig Quellen bekannt aus der Zeit vor und während seiner Konversion, die er beim Übergang vom Gymnasium zur Universität vollzog, um jenem nachgehen zu können. Ob er, der einer strenggläubigen jüdischen Familie entstammt, bei der Berührung mit der deutschen Bildungskultur seinen Glauben verloren und dann aus äußeren, sozialen Nöten die christliche Religion vorgezogen hat, wie ein großer Teil der damaligen jüdischen geistigen Jugend in Deutschland, oder ob sein Übergang zum Christentum „ohne Bruch“ erfolgt ist, weil er in ihm die „Erfüllung“ des Judentums sah, wie POPPELBAUM meint³⁾, läßt sich nicht sicher sagen. Jedenfalls zeigen schon seine ersten Publikationen, daß er ernsthaft protestantisch gläubig geworden ist, und daß sein Glauben nicht aus

¹⁾ NOVALIS: Die Christenheit oder Europa.

²⁾ NOVALIS: Ibid.

³⁾ Die Weltanschauung FRIEDRICH JULIUS STAHL'S, Frankf. Diss. 1923, S. 10.

persönlichen Nöten und Bedürfnissen, wie bei den Romantikern fließt, sondern aus der Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Offenbarung. Aber wie bei den Romantikern entspringt sein politischer Konservatismus nicht einem Standesbewußtsein oder Interesse, sondern geistigen und religiösen Motiven. Eben dieser Umstand, daß er in die christliche und konservative Tradition, die er vertritt, nicht hineingeboren ist, sondern sie mit Bewußtsein als Wahrheit angenommen hat, und daß er zugleich Anteil nimmt an den modernen geistigen Bewegungen, prädestiniert ihn zum konservativen Theoretiker (83).

Bei der Auseinandersetzung mit diesen spielt die Philosophie HEGELS eine große Rolle. Schon früh hat STAHL, unter ihrem Bann gestanden. Er schreibt selber darüber: „Schon von Anbeginn von ihrer Unwahrheit lebendig überzeugt, konnte ich doch den Sitz des Irrtums nicht finden. So riß sie mich zwar nicht zu ihrem Glauben hin, aber sie trübte und schwächte mir den meinigen, und so sehr sie mich abstieß, war ich immer genötigt, wenn auch nicht in vorsätzlichem Studium, doch in unwillkürlicher Beschäftigung wieder zu ihr zurückzukehren, bis ich die Mittel wissenschaftlicher Überwindung gegen sie erworben hatte“¹⁾. Die Mittel zu ihrer Überwindung erwarb er sich vorwiegend durch SCHELLINGS Spätphilosophie. „Vor allem ist es der Grundgedanke seiner jetzigen Ansicht, der mich von nun an in allen meinen wissenschaftlichen Bestrebungen förderte. Mit diesem Grundgedanken, dem Begriff der geschichtlichen Ansicht selbst . . . beginnt überhaupt eine neue Aera der Philosophie“²⁾. In der Tat kommt dem Schellingschen Begriff des Geschichtlichen die Bedeutung zu, welche ihm STAHL zuspricht. SCHELLING sagt mit diesem Begriff, daß das logische, abstrakte Denken nicht genügt, weil es nicht das geschichtliche Dasein als den Grund unseres Denkens sieht. Diesen Grund zu erhellen ist Aufgabe der über das abstrakte Denken hinausgehenden, der positiven Philosophie. Mit HEGEL stimmt er überein, daß er die Geschichte als ewige Gegenwart Gottes auffaßt, aber unterscheidet sich von ihm, daß er die Geschichte nicht durch den Begriff erfaßbar aufweist. Diese Kritik SCHELLINGS an HEGEL, nimmt STAHL auf: „Die Weltgeschichte ist nicht . . . ein logischer Prozeß, in welchem alles Vernünftige wirklich werden muß“³⁾ — er folgt aber SCHELLING auch nur in der Kritik. Den Gedanken des Geschichtlichen selbst, der bei SCHELLING aus dem Willen zur Erhellung des eigenen Daseins kam, verbindet STAHL mit seinem Bibलगlauben. Damit entfernt er sich von SCHELLINGS positiver Philoso-

¹⁾ Geschichte der Rechtsphilosophie 1856, S. XIII, künftig Rechtsphil. zit.

²⁾ A. a. O. S. XIV.

³⁾ Die gegenwärtigen Parteien 1863, S. II.

phie nicht minder als von HEGELS „Pantheismus“, gegen den er jene ausspielen will (84) und verwickelt sich zudem in Widersprüche der Prinzipien, die sofort nach Erscheinen seiner Rechtsphilosophie von einem philosophischen Kritiker aufgedeckt wurden (85). Es gehört nicht hierher, dies näher zu zeigen. STAHLs Bedeutung liegt auch nicht in seinen philosophischen oder theologischen Ausführungen. Für unseren Zusammenhang ist nur wichtig, daß seine Staatslehre von SCHELLINGS Hegel-Kritik, vom Begriff der geschichtlichen Ansicht und vom christlichen Offenbarungsglauben ausgeht.

Daraus deduziert er, daß die Einrichtungen der Weltordnung: Eigentum, Familie, Staat von Gott herkommen und deren Gesetze letztlich „durch die Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament verkündet“ sind¹⁾. Die Obrigkeit ist nicht vom Willen des Menschen, sondern von Gott eingesetzt. Er rechtfertigt „die neuere politische Schule, die in dem Prinzip der Legitimität das Ansehen der historischen Dynastien nicht bloß . . . auf das ‚wo Obrigkeit ist, ist sie von Gott‘ gründet, was auch für jede Regierung de facto gilt, sondern die zugleich von der göttlichen Fügung in der Geschichte erfüllt ist“²⁾. Daher bekämpft er „die gewöhnliche Vorstellung, die Aufgabe des Zeitalters sei der Fortschritt der Freiheit“³⁾ und will „die Gründung des Staates auf den Felsengrund der Autorität und Pietät“⁴⁾. Sein Ausspruch: nicht Majorität, sondern Autorität⁵⁾ ist ein geflügeltes Wort geworden.

Dies ist jedoch nur die eine Seite seiner Staatslehre „auf der Grundlage christlicher Weltanschauung“. „Ich gelange gerade durch die tiefere Bedeutung dieser Fundamente alles Staatenbestandes zum staatlichen (oder konstitutionellen) Prinzip, das ist dem Prinzip öffentlicher Notwendigkeit in Verfassung und Verwaltung“⁶⁾. Der Protestantismus, indem er den Menschen einen höheren Grad innerer, moralischer Freiheit gibt, „drängt gewissermaßen auch zu einem höheren Maß äußerer (politischer) Freiheit“⁷⁾. Diese Freiheit grenzt er aber streng von der aus dem Unglauben und Rationalismus entsprungene Freiheit ab, die den Menschen von Gottes Gesetz und Ordnung, von der Autorität löst und zur Volkssouveränität führt. Der Protestantismus verbindet gerade die Freiheit mit dem Gesetz und der Autorität. Indem der Protestantismus die Freiheit zum Durchbruch bringt, wird der mittelalterliche Patrimonialstaat in den modernen öffentlich-rechtlichen Staat umgewandelt. „Der innerste

1) Rechts- und Staatslehre Bd. II, S. 228, 1854 56. 2) Rechtsphil. S. 80.

3) Parteien S. 5. 4) A. a. O. S. 7. 5) Parlamentarische Reden (1856) S. 135.

6) Staatslehre Bd. I, S. XXIX.

7) Der Protestantismus als politisches Prinzip 1853, S. 31.

Lebenstrieb des Zeitalters ist . . . der Fortschritt vom ständischen Partikularismus zur nationalen Einheit, vom patrimonialen Charakter der Verfassung zum staatlichen oder konstitutionellen¹⁾. Daher verteidigt er die konstitutionelle Monarchie — aber bekämpft das aus der Volkssouveränität herkommende parlamentarische Prinzip. Seine politische Theorie gipfelt in der Devise: „Für die konstitutionelle Verfassung, gegen die parlamentarische Regierung!“²⁾ Mit dieser Staatsanschauung überwindet er die reaktionären und romantisch-gegenwartsfremden Theorien. Er selbst hebt hervor, daß er sich sowohl im Gegensatz gegen die herrschende Lehre der Volkssouveränität, „wie gegen die reaktionäre Lehre“ wisse³⁾. Als 1852 im preußischen Landtag ein Antrag auf Wiederaufhebung der Verfassung eingebracht wurde, wandte er sich offen dagegen. Vor 1848 stand er mit jener Ansicht ziemlich einsam, aber hat sie dann in der konservativen Partei durchsetzen können.

Diesen Fortschritt der konservativen Theorie über die gegenrevolutionäre und romantische hinaus verdankt er HEGEL. Gerade nachdem er sich von der Philosophie HEGELS befreit hatte, vermochte er, um so unbefangener von HEGEL in einem Spezialgebiet zu lernen, ohne fürchten zu müssen, daß sein Glaube bedroht würde, und erkannte auch dankbar an, daß „HEGEL völlig unabhängig von seinem System . . . durch Tiefe und fruchtbare Gedanken die Erkenntnis des Zeitalters . . . wissenschaftlich und sittlich gefördert. Das gilt namentlich gerade für Ethik, Rechtsphilosophie und Politik, um welche HEGEL ungemeine Verdienste hat“⁴⁾ (86). Als besondere Verdienste von HEGELS Rechtsphilosophie hebt STAHL hervor, daß sie die liberale Vertragstheorie überwunden hat, und daß sie andererseits die feudalistische Lehre der Gegenrevolutionäre bekämpft hat. Also gerade die bedeutendste Leistung STAHLs, die Konservativen von der altständischen Staatstheorie weg zur Anerkennung der modernen Staatsprinzipien gebracht zu haben, fußt, wie er selbst gesteht, auf HEGELS Staatsidee (87).

Aber er folgt ihr doch nur halb. Nicht nur bekämpft er, wie schon gesagt, ihre systematisch-philosophischen und geschichtsphilosophischen Voraussetzungen; sondern seine Kritik an der Philosophie HEGELS schlägt auf die Staatslehre über. HEGELS philosophischen Prinzipien hätten nämlich zur Folge, daß der Verstand, der herrschen soll, „zum logischen Formalismus“ wird, „und was die Einrichtung betrifft, durch welche er (ergänze: der Verstand) zur

¹⁾ Das monarchistische Prinzip 1845, S. V. ²⁾ Reden S. 1.

³⁾ Staatslehre Bd. II, S. XXIX. ⁴⁾ Rechtsphil. S. 470.

Existenz kommen soll, so steht HEGEL im Übermaße auf Seite der Beherrschung von oben gegenüber der freien Emporbildung von unten und innen. Seine Lehre ist so wenig ultraroyalistisch als ultraliberal; aber sie ist ultragouvernemental¹⁾. Sie verhindere, „daß aus dem frei innersten persönlichen Triebe (Subjektivität) der einzelnen, der Assoziationen, des Volkes, der Stände heraus, sich ein Werk vollbringe“²⁾. „Das alles ist das notwendige Ergebnis des ganzen Systems, das überall nur auf dem Unpersönlichen, Substantiellen, logisch Notwendigen steht und die Persönlichkeit (Subjektivität) herunterdrückt zu einem unselbständigen Momente“³⁾. „So muß denn Leben und Tat und Geschichte wieder in einer Denkregel untergehen“⁴⁾.

So verständlich diese Kritik STAHLs von seinem philosophischen und religiösen Ausgangspunkt aus ist, so weit sie sich gegen die HEGELSche Philosophie richtet, so erstaunlich wird sie, wenn sie auf HEGELS Staatslehre übergeht. Warum ereifert sich STAHL, der die Freiheit nur in der Bindung an die Autorität gelten läßt, „die freie Emporbildung von unten und innen“, „die Subjektivität“, „Assoziationen“ usw. gegenüber HEGELS Staatsidee zu verfechten? Dabei sind doch diese Momente in HEGELS Staatslehre viel mehr gewürdigt als in der STAHLs! Was STAHL mit diesem Angriff auf HEGELS Staatslehre sagen will, wird deutlicher, wenn wir in diesem Zusammenhang weiter von ihm hören: „Das positive Recht und die erworbenen Rechte gehen allerdings nicht aus dem Logos hervor, sondern sind das Werk der Geschichte, der menschlichen Taten bis dahin“⁵⁾. Mit den erworbenen Rechten meint er aber nichts anderes als die feudalistischen Vorrechte. Diese „gehen allerdings nicht aus dem Logos hervor“. Jetzt wird seine Polemik gegen den Ultragouvernementalismus durchsichtig. Wohl hat er von HEGEL gelernt, den öffentlich-rechtlichen Charakter des Staates gegenüber der altständischen Auffassung anzuerkennen; aber er will mit jenem Staatscharakter die ständische Grundlage vereinbaren. Er sieht, die legitimistische, konstitutionelle Monarchie ist vor dem Übergang in eine parlamentarische Regierung nur zu schützen, wenn sie auf ständischen Grundlagen ruht (88). „Ich bin der Aristokratie zugetan um des Königs willen“⁶⁾. Seine Auseinandersetzung mit HEGELS Rechtsphilosophie ist nichts anderes als der gewaltsame Versuch, diese ständischen Rechte auch philosophisch-prinzipiell zu rechtfertigen.

Sein Kampf gegen den Ultragouvernementalismus, die uneingeschränkte Staatssouveränität hat noch eine zweite Seite: sie wird auch außenpolitisch durch das Legitimitätsprinzip beschränkt. Es

1) Rechtsphil. S. 475.

2) A. a. O. S. 475.

3) A. a. O. S. 476.

4) A. a. O. S. 480.

5) A. a. O. S. 473.

6) Reden S. 206.

ist STAHL, Ernst mit den christlichen Ideen der Heiligen Allianz. Aber auch in dieser Hinsicht identifiziert er sich nicht restlos mit den romantischen Gedanken, sondern zeigt auch Verständnis für die preußische Machtpolitik und die nationale Bewegung.

Es ist hier nicht der Ort, seine Staatslehre und Politik im einzelnen darzulegen (89). Seine historische Bedeutung liegt darin, daß er in einer Zeit, als die Vorherrschaft des Adels gebrochen oder bedroht war, seine Vertreter allein in der Verteidigung ihrer Rechte und Interessen, im Kampf gegen die Freiheitsbewegung aufgingen ohne Verständnis für die politischen Aufgaben der Gegenwart oder sich in unklaren romantischen Vorstellungen bewegten, und als aus diesen reaktionären Interessen und Ideen die konservative Partei zu entstehen begann — daß er in dieser Zeit und in dieser Situation die Konservativen aus ihrer einseitig gegenrevolutionären Stellungnahme heraus- und auf den Boden der politischen Realitäten der Gegenwart zurückzuführen begann — aber auch nur begann — und ihnen ein klares System und ein geistiges Ziel gab. HEGELS Staatsgedanke übte durch ihn seinen Einfluß auf das konservative Programm, allerdings eingeengt durch christliche und ständische Ziele. „Die Partei, der STAHL angehörte, hat mit seinem Hintritt den einzigen Mann von Bedeutung verloren, den sie besaß“¹⁾. — Wir werden sehen, daß diese Partei später die christlich-konservativen Prinzipien und mit ihnen überhaupt fast jedes geistige Prinzip aufgab, und daß HEGELS Staatsgedanke dann weiter wirkte, losgelöst von jeder ideellen, universalistischen Grundlage, sowohl von der HEGELSchen idealistischen wie von der STAHLschen christlichen. Soweit — selten genug — von einzelnen konservativen Wortführern versucht wurde, der Partei konservative staatspolitische Ideale über die Vertretung der Interessen und der Verherrlichung des äußeren nationalen Erfolges oder der altpreußischen Staatsräson hinaus zu geben, wurde immer wieder zurückgegriffen auf „jenen weitherzigen, fortschrittlichen Konservatismus, dessen Ideale FRIEDRICH JULIUS STAHL so klassisch verkündet hat“²⁾.

III. Die Wirkung von Hegels Staatsgedanken im Zeitalter Bismarcks.

Bedeutungsvoll ist auch die Wirkung von HEGELS Staatsgedanken auf den Liberalismus der Bismarckschen Ära. Um ihre Tragweite ermessen zu können, müssen wir uns die politische Problematik der Liberalen in der Zeit der Reichsgründung deutlich machen.

¹⁾ Artikel STAHL in: Unsere Zeit Bd. VI, S. 448, 1862.

²⁾ KROPATSCHECK, GERHARD: F. J. Stahl 1911, S. 4.

Der Liberalismus der damaligen Zeit ist noch ein Kind der bürgerlichen Kulturepoche vom Anfang des 19. Jahrhunderts. Er hat sich wie der größte Teil der Generation vom zweiten Drittel des Jahrhunderts und zwar von Philosophie und Romantik losgesagt und sich der politischen Wirklichkeit zugewandt, aber ist noch in der alten Bildung erzogen und betrachtet sich durchaus als ihr Erbe — als ein Erbe, der das überlieferte Gut nicht nur hüten, sondern in das ihn bewegende Ziel einstellen will. Sein Ziel ist die Verschmelzung der Nation und Kultur mit dem Staat, die Errichtung des Nationalstaates. Im preußischen Staat sieht die herrschende Richtung des Liberalismus, die Gothaer und die späteren Nationalliberalen, welche die Ideen der Erbkaiserlichen von 1848 aufnehmen, die Macht, die berufen sei, die Einigung Deutschlands unter Ausschluß Österreichs zu bewerkstelligen. Es kommt nun in diesem Zusammenhang nicht darauf an, zu zeigen, daß der Kulturgedanke dieses Liberalismus die Weite und Humanität der früheren Zeit verloren hat, sondern darauf, daß er überhaupt von einem kulturellen Nationalgedanken ausgeht, und die Staatsmacht nicht als Preußens Selbstzweck, sondern als Gefäß und Instrument der Nation betrachtet (90).

Aus ganz anderen Wurzeln stammt aber der, der das Einheitswerk vollführen sollte: BISMARCK. Seine Wurzeln liegen nicht im deutschen nationalkulturellen Wollen, sondern im preußisch-exklusiven Staatsgedanken, nicht in den bürgerlichen Kreisen von „Bildung und Besitz“, sondern im Militär- und Beamtenadel. Er treibt nicht deutsche, sondern preußische Politik; und um sie zu verstehen, muß auf die Grundlagen des altpreußischen Staates zurückgegangen werden. Im Kolonialland entstanden, auf dürrer märkischen Boden gegründet, durch Erbschaft und Eroberung künstlich vergrößert, zur Großmacht von seinen Fürsten emporgeführt, auf allen Seiten von Feinden bedroht und auch gegen Kaiser und Reich den Kampf nicht scheuend (91), konnte sich nur ein Staat behaupten, der nicht auf Nation und Kultur beruhte, sondern allein durch Macht und Disziplin gegründet, durch Heer und Beamtentum zusammengehalten wurde, und dessen Menschentum zäh aber auch eng war, nicht der Menschenbildung sich hingab, sondern sich ganz in den Dienst des Staates stellte. In der Ära von STEIN, HARDENBERG und HUMBOLDT wurde der große Versuch gemacht, die enge preußisch-partikularistische Tradition zu brechen und den preußischen Staat mit dem deutschen Volk und seiner Kultur zu vermählen. Diese Politik, die bezeichnenderweise vom alten Adel heftig bekämpft und meist von Ministern geführt wurde, deren Wiege nicht in Preußen gestanden hatte (SCHARNHORST, STEIN, GNEISENAU u. a.), wurde in der Restau-

rationsepoche abgebrochen. Es hat auch seitdem nicht an Versuchen gefehlt, die preußische Politik mit der deutschen oder liberalen zu versöhnen. Aber BISMARCK stellt die altpreußische Tradition, die reine Interessenpolitik der Staatsräson wieder her.

Er bekämpft jene Versuche, weil sie darauf hinausgingen, „das Staatsgebäude, welches Jahrhunderte des Ruhmes und der Vaterlandsliebe errichtet haben, welches von Grund auf mit dem Blute unserer Väter gekittet ist, zu untergraben und einstürzen zu lassen“¹⁾. „Die einzige gesunde Grundlage eines großen Staates . . . ist der staatliche Egoismus und nicht die Romantik, und es ist eines großen Staates nicht würdig, für eine Sache zu kämpfen, die nicht seinem eigenen Interesse angehört“²⁾. Und damit meint er das nationaldeutsche Wollen. „Preußen sind wir und wollen wir bleiben“³⁾, und er lehne ab die „Preußische und egoistische Politik mit dem rühdigen Hermelin des Deutschen Patriotismus aufzuputzen“⁴⁾.

Aber ist es nicht verkehrt, BISMARCKS preußischen Staatsgedanken dem Nationalgedanken des Liberalismus derart gegenüberzustellen, wenn wir die Problematik der Liberalen erfassen wollen — wohlverstanden, ihre Problematik nicht in der Zeit des Konfliktes, sondern der Reichsgründung? Hat denn nicht BISMARCK seine politischen Anschauungen grundlegend geändert, den engen preußischen Staatsgedanken aufgegeben, sich dem Liberalismus genähert und sich mit ihm im Aufbau des Reiches verbunden? In der Tat, in dieser Weise wurde früher allgemein und wird auch heute noch meist die spätere Politik BISMARCKS aufgefaßt. So schrieb O. HINTZE: „Die preußische Disziplin hat sich mit der deutschen Bildung vermählt und aus diesem Bunde ist das neue Reich entsprungen, das dem alten Partikularismus der preußischen Machtpolitik für immer den Boden entzog“⁵⁾.

Ist dem wirklich so? Die Analyse der Motive, die ihn zum Wechsel seiner alten Politik veranlaßt hat, wird uns zeigen, daß sich diese Auffassung nicht halten läßt. Er entschließt sich nämlich zu einer neuen Politik nicht, weil er seine Anschauung ändert, sondern weil er als Gesandter auf dem Bundestag in Frankfurt Preußen isoliert, in Österreich einen Gegner entdeckt und in der Suche nach einem Bundesgenossen das deutsche Volk findet. In diesem Moment stellt er sich als Ziel die Vereinigung Preußens mit Deutschland — nicht in der Form des Hineinwachsens von Preußen in Deutschland, son-

¹⁾ Rede vom 21. April 1849 in der 2. Kammer des preußischen Landtags.

²⁾ Landtagsrede vom 3. Dezember 1850.

³⁾ Landtagsrede vom 6. November 1849.

⁴⁾ BISMARCKS Briefe an LEOP. v. GERLACH 1896, S. 105.

⁵⁾ Historische und politische Aufsätze Bd. III, S. 27.

dem von Deutschland in Preußen — ein preußisches Kleindeutschland. Ein moderner Historiker, G. WOLF schreibt darüber treffend: „BISMARCK schloß sich letzterer“, nämlich der Volksstimmung, „nicht einfach an, sondern bediente sich ihrer bloß zu preußischen Machtzwecken. Er benutzte also, was die kleindeutschen Historiker und Politiker als Ideale feierte, zum praktischen Hilfsmittel und steuerte nach Zielen, welche umgekehrt jene nur als wertvolle Handhaben auffaßten. Demgemäß deckten sich schon 1866 und 1870 BISMARCKS Motive nicht mit denen SYBELS und TREITSCHKES“¹⁾. BISMARCK selbst sagt in seinen Gedanken und Erinnerungen²⁾ einmal: „Mochte man vom borussischen Standpunkte die Führung Preußens oder auf dem nationalen Boden die Einigung Deutschlands als die Hauptsache betrachten; beide Ziele deckten einander.“ Dieser Ausspruch schon zeigt, wie wenig er der nationalen Bewegung nähergekommen ist, daß er sie nur so weit verstehen wollte und konnte, als sie sich mit seinen preußischen Zielen deckte. So gründete er das Reich, wenn nicht gegen, so doch unabhängig vom Willen der Nation; damit ist nicht nur die Politik der 60er Jahre gemeint — vielleicht war diese realpolitisch zur Erkämpfung der Einheit wenigstens als Durchgangsstufe wirklich notwendig —, sondern ist vor allem der innere Aufbau gemeint: daß der neue Staat nicht in erster Linie auf die Nation gegründet, sondern in sich selbst genugsam ist, und auf Preußen, speziell der altpreußischen Macht, dem Militär und dem Junkertum beruht. Man verstehe dies nicht falsch. Auch in BISMARCKS Werk waren starke moralische Energien lebendig. Seine preußische, realistische Politik hat eine persönliche Wurzel: sie ist gegründet in protestantischer Religiosität, zu der er sich in inneren Kämpfen durchgerungen hat, und in der Erfahrung der Schwäche und Blässe der idealistischen, namentlich der junghegelianischen Gesinnung, welche er unterschätzte und wie MARX und NIETZSCHE geradezu verachtete — nicht zufällig hat NIETZSCHE einen Moment lang mit BISMARCK sympathisiert —, und welcher gegenüber er in der fridericianischen Tradition eine stärkere Realität und ein lebendigeres Ethos fand. Aber eben deshalb war BISMARCKS Politik und Ethos fremd dem Geist der in dem deutschen Idealismus und dem Bürgertum wurzelnden Nationalbewegung. BISMARCKS „Lebenswerk hätte doch nicht nur zur äußeren, sondern auch zur inneren Einigung der Nation führen sollen, und jeder von uns weiß, das ist nicht erreicht. Es konnte mit seinen Mitteln nicht erreicht werden“³⁾ (92).

¹⁾ D. SCHÄFER und H. DELBRÜCK 1918, S. 138.

²⁾ 1898 I, 289.

³⁾ WEBER, MAX: Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik 1895, in Ges. pol. Schriften 1921, S. 25.

Wie war es aber dann möglich, daß die Nation in BISMARCKS Werk die restlose Erfüllung der alten Reichssehnsucht sah? Es wäre nicht befremdlich gewesen, daß die damalige Generation BISMARCK begrüßt hätte und auch „bismärckisch“ gesinnt gewesen wäre, so wie einst viele ein Jahrhundert früher „fritzisch“, wenn sie das Werk ergriffen und versucht hätten, es mit ihren Kräften zu gestalten und mit ihrem Geist zu erfüllen, wie LAGARDE es gefordert hatte: nach Sicherung der „diplomatischen und militärischen Einheit“, „nunmehr . . . unsere innere Einheit zu erarbeiten“¹⁾, oder wie TH. MOMMSEN gemahnt hatte, trotz dem Stolz auf den großen Erfolg nicht zu vergessen, „was uns noch fehlt“, und den gestalteten Staat so auszugestalten, daß das Kulturleben „der Machtstellung der Nation ebenbürtig bleibe oder ebenbürtig werde“²⁾. Nicht so aber hat sie gehandelt, sondern sie hat sich BISMARCKS Schöpfung vorbehaltlos hingegeben, anfangs noch etwas zögernd, dann um so haltloser und ihm die von Geschlechtern überkommenen Überzeugungen geopfert. Wie war dies möglich? In diesem Zusammenhang interessiert uns nicht der Umfall der Massen, sondern der geistigen Führer, der Führer insbesondere derjenigen Schichten, die bisher die Träger der Bildungstradition und des nationalkulturellen Willens waren. Jener wäre zu verstehen aus der Begeisterung über die erreichte Einigung Deutschlands, die alles andere darüber vergessen ließ — ein Vorgang, der begünstigt wurde durch den Niedergang des geistigen Lebens, die Entartung der Bildung, die schon beobachtet worden ist, die Gewöhnung an das Sichabfinden mit der Wirklichkeit, die Befriedigung über äußere Harmonie und Sicherheit, die Hinwendung an das materielle Leben, besonders nach der Enttäuschung von 1848, dem Durchbruch des Hochkapitalismus, der ungehemmten Entfaltung des ökonomischen Interesses und dem Bewußtsein des großen Erfolges, das den letzten Rest von Gewissen erstickte und diejenige Mischung von Selbstgerechtigkeit, Selbstzufriedenheit mit ökonomischem Wohlergehen erzeugte, welche die — unter sich verschiedenen — Gegner des „gebildeten“ liberalen Bürgertums und der kleindeutschen Reichsgründung: NIETZSCHE, C. FRANTZ, LAGARDE und die Sozialisten anprangerten (93). Aber von den geistigen Führern darf man doch nicht annehmen, daß sie sich durch solche Motive bestimmen ließen — wenigstens nicht alle —, sondern ihr Gewissen bewahrten und ihre Zustimmung zu BISMARCK geistig rechtfertigten! Die Gewissensnot dieser Generation hat MEINECKE uns wieder aufgedeckt: „vielleicht hat man heute bei uns für die Tragik solcher

¹⁾ Deutsche Schriften 1892, S. 86.

²⁾ Rektoratrede 1874 in: Reden und Aufsätze 1912, S. 6.

Situationen und für die Größe der daraus sich emporringenden Entschlüsse eine bessere Mitempfindung als in den aplanieren Zeiten vor dem Weltkriege⁽¹⁾. Hier sehen wir nun fast überall, wo überhaupt versucht wird, BISMARCKS Tat von der Idee her und nicht durch den bloßen Erfolg allein zu sanktionieren, HEGELsche Gedanken aufsteigen.

Ein gutes Bild des damaligen Gesinnungsumschwunges gibt uns HANS DELBRÜCK. Er schildert zunächst wie der größte Teil der Gebildeten, besonders der studentischen Jugend vor 1870, radikal gesinnt war, und fährt dann fort: „erst die praktische Erfahrung des Krieges von 1870 . . . warf die überlieferten Begriffe endgültig um und postulierte einen Neubau“⁽²⁾. In dieser Stimmung stößt er auf einen Aufsatz von RÖSSLER „Graf BISMARCK und die deutsche Nation“. „Das war, was unsereiner damals brauchte. Eine ganz neue Gedankenwelt ging mir auf . . . Hier war aus einer Charakteristik der geistigen Kräfte des deutschen Staats- und Volkslebens heraus entwickelt, daß und warum Herr von BISMARCK, in dem ich früher nichts als den GESSLER gesehen hatte, der Recht und Freiheit willkürlich und gewalttätig unterdrückte, so und nicht anders hatte werden und handeln müssen. Der preußische Staatsgedanke . . . stand plötzlich und strahlend vor mir“⁽³⁾. Wir sehen hier: der junge DELBRÜCK wird durch die Erfahrung von 1870 in seinen alten Anschauungen erschüttert. Aber er gewinnt erst in dem Moment ein eindeutiges positives Verhältnis zu BISMARCK, als er durch einen Aufsatz von RÖSSLER die BISMARCKSche Politik „aus einer Charakteristik der geistigen Kräfte des Staats- und Volkslebens heraus entwickelt“ findet und ihm dadurch der „preußische Staatsgedanke“ ein neues Gesicht gewinnt.

Was sagt RÖSSLER in diesem Aufsatz, der eine solche Wirkung ausüben konnte? RÖSSLER will das falsche Bild zerstören, das die Zeitgenossen von BISMARCK haben, daß er trotz seiner Tat „in seinem Wesen ein Junker“ sei, „der seine Zeit und ihre edlen und hohen Ideale nicht verstehen mag und kann, ihrer Größe sich nicht beugen will“⁽⁴⁾. Seine frühere Politik sei zu verstehen, wenn man die Schwäche und Unklarheit der politischen Bewegung der nationalen Kreise durchschaut. „Die Unmöglichkeit, den Inhalt der deutschen Bewegung in den vierziger Jahren praktisch zu ergreifen und als lebensfähiges Gebilde hinzustellen, auch nur zu unterscheiden, was an diesem Inhalt nachhaltiger Trieb und was kraftloser Schein: da liegt das

¹⁾ Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik, H. Z. Bd. 125, 1922, S. 257.

²⁾ Nachruf auf C. RÖSSLER in: DELBRÜCK: Vermischte Schriften 1902, S. XVI.

³⁾ Ibid. ⁴⁾ Vermischte Schriften 1902, S. 20.

aufgelöste Rätsel des Junkers OTTO VON BISMARCK⁽¹⁾. Dadurch sei er von der nationalen Bewegung abgestoßen und zu einer falschen Politik gedrängt worden. Jedoch bald habe er die politische Wahrheit erkannt: die Einigung Deutschlands unter Ausschluß Österreichs. „Mit tausendfacher Kunst und mit tausendfachem Heldenmut ist . . . das Ziel erkämpft worden . . . So sühnt eine vornehme Natur allein die ganze Schuld, von der sie nur den kleinsten Teil getragen“⁽²⁾. Über sein Verhältnis zum Volk schreibt er: „Der Mann, dem Deutschland heute jene große Veränderung seiner Lage dankt, hat alles, was er für die Nation getan, wider den augenblicklichen Willen derselben getan. Soll aber das Werk, das er angefangen, ein dauerhaftes werden, so muß allerdings die Zeit kommen, wo die Nation den Sinn und Bedingungen des Werkes versteht und selbständig ergreift“⁽³⁾. RÖSSLER schließt den Aufsatz mit der Mahnung an die Nation: „Sie halte den Staatsgedanken ebenso hoch, wie er, sie behüte sich und ihren werdenden Staat vor dem Übermaß der gesellschaftlichen Einflüsse“⁽⁴⁾.

RÖSSLER sieht also in BISMARCK den Verwirklicher des deutschen Staatsgedankens. Was RÖSSLER unter diesem Staatsgedanken versteht, erfahren wir aus seinem System der Staatslehre. Ihr Grundgedanke, „dessen Geltendmachen in der heutigen Bewegung der politischen Gedanken von Wichtigkeit gehalten werden darf, . . . dieser Grundgedanke ist weder neu, noch von mir angehörig. Es ist der Gedanke der HEGELSchen Geistesphilosophie, das Ganze der sittlichen Welt als sittlichen Zweck . . . zu verstehen“⁽⁵⁾. RÖSSLER will nur weiterführen, was HEGEL prinzipiell dargestellt hat; denn „in HEGELS Ausführungen über Familie, Gesellschaft und Staat ist fast nichts, was nicht ewigen Wert hätte“⁽⁶⁾. Wenn er in seiner Staatslehre 1857 gefordert hat: „Für HEGEL gibt es nur ein würdiges Denkmal: wenn die deutsche Nation ihren Staat als den lebendigen Tempel des reinsten Idealismus auferbaut“⁽⁷⁾, — so sieht er diese Forderung nun in BISMARCKS Werk eingelöst. Die Analyse kann vorläufig abgebrochen werden. Das Ergebnis ist: RÖSSLER verherrlicht BISMARCK, weil er in ihm den Träger des sittlichen Staatsgedankens sieht. Hinzugefügt sei: diese Auffassung vertritt er nicht erst in dem zitierten Aufsatz, der von 1870 stammt, sondern schon im Frühjahr 1862, noch bevor BISMARCK vom preußischen König zum Ministerpräsident berufen worden ist. RÖSSLER hat als erster in der gebildeten Welt Deutschland auf BISMARCK hingewiesen, daß er der nationale Führer sei (94).

¹⁾ 26. ²⁾ 32. ³⁾ 79. ⁴⁾ 87.

⁵⁾ System der Staatslehre Bd. I, Allg. Staatslehre 1857, S. VIII f.

⁶⁾ 257. ⁷⁾ S. XVII.

Hören wir einen anderen repräsentativen Mann dieser Zeit! 1870 hielt G. RÜMELIN, der Kanzler der Universität Tübingen, eine Rede über HEGEL zur Feier seines hundertsten Geburtstages. In ihr bricht er eingangs den Stab über HEGELS Philosophie. Die spekulative Methode, mit der sich die Studenten in seiner Jugend abgeplagt haben, nennt er eine „Verirrung“¹⁾, „die Achillesferse des Systems“²⁾, sie sei „unlesbar“³⁾ und „Blendwerk“⁴⁾ und gleiche „einem schädlichen Stoff und Aussatz“⁵⁾. Was aber ist dann überhaupt erhaltenswert und bleibt noch von HEGEL übrig nach Abzug der Dialektik? — sein Staatsgedanke! Ihn faßt RÜMELIN auf als einen Vorläufer des 1870 gegründeten Reiches. „Und so scheint es mir, fällt von den neuesten Großtaten unseres Volkes auch ein neues verklärendes Licht auf jene Männer einer früheren Generation zurück“⁶⁾. „Ja ich sage nicht zuviel, wenn ich in den großen Ereignissen unserer Tage einen Triumph HEGELScher Staatsweisheit sehe“⁷⁾. „Ein schwäbischer Denker hat früh und zuerst in dem preußischen Staat die Anlage zu einem höheren weltgeschichtlichen Beruf geahnt, hat über ihn gleichsam die Weihe und den Segen des deutschen Gedankens ausgesprochen“⁸⁾.

Wenn man RÜMELIN und RÖSSLER vergleicht, so muß bei gleicher Tendenz doch ihre Verschiedenheit auffallen. Beide wollen in BISMARCKS Werk die Erfüllung von HEGELS Staatsgedanken sehen, verstehen aber darunter verschiedenes: RÖSSLER den mit HEGELS Geistesphilosophie verbundenen Staatsgedanken, RÜMELIN den von seiner Philosophie gänzlich gelösten. In ihrer praktisch-politischen Stellungnahme unterschieden sie sich jedoch nicht — oder sagen wir vorsichtiger: zunächst nicht.

Den Weg zu BISMARCK gingen auch die ehemaligen Linkshegelianer A. RUGE, D. FR. STRAUSS, K. KÖSTLIN und FR. TH. VISCHER. RUGE hat schon vor Königgrätz in BISMARCK den Mann gesehen, der fähig wäre, die HEGELSche Staatsidee, die ihm im freien Deutschen Reich gipfelt, in die Wirklichkeit überzuführen. D. FR. STRAUSS zitiert gerade an der Stelle, wo er vom Umfall der Demokraten, „auch der steifnackigsten und borstigsten unter jenen Gesellen“ spricht, einen Satz HEGELS⁹⁾. Auf ihn hat bereits NIETZSCHE gesagt, daß seine „Rückenkrümmungen vor den deutschen Zuständen“ aus seiner „Hegelei“ herzuleiten seien¹⁰⁾. KÖSTLIN schreibt 1870 im Vorwort zu einem HEGEL-Buch: „Als den Nationalphilosophen erkannte man

1) Reden und Aufsätze 1875, S. 51. 2) 53. 3) 54. 4) 54. 5) 54.

6) 35f. 7) 59. 8) 60f.

9) Der alte und der neue Glaube 1872, S. 280f.

10) I. Unzeitgemäße Betrachtungen, WW. II, 64.

HEGEL, allerdings lange nicht; aber das geschah nur deswegen, weil er Urteile über seine Volksgenossen fällte und Anforderungen an sie stellte, welche erst jetzt verstanden und gewürdigt werden können... Der Liberalismus konnte HEGEL nicht eigentlich begreifen, und hatte in einzelnen Punkten wirklichen Grund zu Einwendungen gegen ihn; der Nationalismus dagegen wird ihm gerecht werden¹⁾. Von all den hier betrachteten Wortführern hat es dem alten Großdeutschen FR. TH. VISCHER am meisten Gewissensnöte bereitet, BISMARCKS Werk zuzustimmen, aber HEGEL „erleichterte ihm seinen Frieden mit den Mächten zu machen, die er bekämpft hatte“ (95). Auch der von HEGEL herkommende K. HILLEBRAND hat BISMARCKS Werk begrüßt, aber ähnlich wie VISCHER auch Bedenken gehabt.

Den Einfluß von HEGELS Staatslehre haben ferner die Historiker H. LEO, J. G. DROYSEN, M. DUNCKER, R. RÖPPEL, die Völkerpsychologen H. STEINTHAL, M. LAZARUS, die Juristen und Nationalökonom R. VON MOHL, J. K. ROBERTUS und GNEIST erfahren, die alle begeistert BISMARCK zujubelten (96). Aber bei den Historikern ist neben der Einwirkung HEGELS auch die der historischen Schule zu nennen; denn auch diese hat dazu beigetragen, ihnen die Machtnatur des Staates näherzubringen und sie sich an die jeweilig herrschenden Mächte zu gewöhnen, und sich also „auf den Boden der Tatsachen zu stellen.“ Aber da, wo sie versuchen, BISMARCKS Politik philosophisch zu rechtfertigen, mit der Idee in Einklang zu bringen, benutzen sie HEGELS Staatsgedanken, auch wenn sie sich, wie RÜMELIN, sonst von seiner Philosophie losgesagt haben (97). Dies offenbart auch die Staatslehre TREITSCHKES, der ursprünglich nicht von HEGEL, sondern von anderen Quellen herkommt, aber im Moment, als er eine ethische Rechtfertigung der staatlichen Machtkämpfe unternimmt, seine Zuflucht zu HEGELSchen Ideen nimmt, wie MEINECKE gezeigt hat (98). So verschieden die Verkünder von der Herrlichkeit des BISMARCKSchen Staates unter sich sind, so stimmen sie jedoch fast alle darin überein, daß sie die geistig-sittliche Grundlage ihrer Entscheidung zu BISMARCK aus der Staatsphilosophie HEGELS gewinnen. Dabei sei nochmals hervorgehoben: ihr Gesinnungsumschwung ist nicht in erster Linie eine Folge des HEGELSchen Einflusses, sondern des gewaltigen Eindruckes von BISMARCKS Erfolg, aber jener vollzog sich so leicht, weil BISMARCKS Werk mit Hilfe HEGELS ideell gerechtfertigt werden konnte.

Bei all diesen geistigen Wortführern, die HEGEL und BISMARCK in Beziehung setzen, taucht immer wieder der Gegensatz auf, den wir

¹⁾ HEGEL, 1870, S. VI.

schon zwischen RÜMELIN und RÖSSLER beobachtet haben: zwischen denen, die Hegels Staatsgedanken von seiner philosophischen Haltung loslösen — so die meisten — und denen, die ihn nur aus seiner ursprünglichen philosophischen Zusammenhang verstanden wissen wollen — so RUGE und VISCHER. Aber gemeinsam ist ihnen die Anschauung, daß die Macht wesentlich zum Staat gehört, und daß der Staat nicht ein notwendiges Übel, sondern ein hoher sittlicher Wert, ja selbst der Brennpunkt des nationalen Lebens sei. Diese Anschauung, die sie von HEGEL geerbt, aber vielfach vergessen oder gar bekämpft hatten — RÜMELIN und KÖSTLIN sagen dies ausdrücklich —, leuchtet ihnen angesichts des Werkes von BISMARCK wieder auf und erleichtert ihnen, einen inneren Zugang zu ihm zu finden.

Und doch beruht ihre Übereinstimmung mit BISMARCK auf einer Selbsttäuschung. Ihnen ist trotz alledem die Staatsmacht als solche nicht Selbstzweck, wie BISMARCK und der altpreußischen Tradition, sondern nur insofern ein Ziel, als sie getragen ist, von einem — wenn auch verdünnten und verflachten — Kultur- und Freiheitswollen. Auch bei denjenigen, die HEGELS Staatsgedanken aus seiner Philosophie und damit überhaupt aus der universalen Anschauung herausgelöst haben, ist er erfüllt von Resten eines solchen Wollens. Zwar hat sich der Staatsgedanke, indem er die Einbettung des Universalismus verloren hat, sich der preußisch-militaristischen Ordnung genähert (99), worauf TROELTSCH schon¹⁾ nachdrücklich hingewiesen hat; aber die Führer dieser Generation, die noch in der Bildungs- und Freiheitstradition groß geworden sind und um sie gekämpft haben, haben sich noch Reste ihrer alten Ideen bewahrt und suchen sie — mit Hilfe HEGELS — in den BISMARCKschen Staat hineinzudeuten. Daher spricht RÜMELIN mit HEGEL, nicht über den borussischen Charakter des Reiches „die Weihe und den Segen des deutschen Gedankens“ aus, sondern darüber, daß er „in dem preußischen Staat die Anlage zu einem höheren weltgeschichtlichen Beruf“ erkennt, und RÖSSLER verherrlicht den Staat BISMARCKS nicht, weil er in ihm den Machtstaat als solchen, sondern den „sittlichen Staat“, den „Staat als den lebendigen Tempel des reinsten Idealismus“ sieht. Was HAYM von DUNCKER — in anderem Zusammenhang — erzählt, er habe mit HEGELschen Formen die Tatsachen „bald zu vergewaltigen, bald zu überreden versucht“²⁾, gibt ebenfalls für jene von HEGEL beeinflussten Schriftsteller. So zeigt sich hier wieder der Januskopf: einerseits verkünden sie den auf der nationalen Kultur beruhenden, von den Kreisen von

¹⁾ Vgl. Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik, 1923.

²⁾ Aus meinem Leben, Erinnerungen 1902, S. 220.

„Bildung und Besitz“ getragenen Staat, andererseits verherrlichen sie den im Kampf gegen diese entstandenen, von der preußischen Macht getragenen Staat (100).

Es sind bisher nur einzelne Wortführer herausgegriffen worden, um den Einfluß HEGELS aufzuzeigen. Er erstreckte sich aber viel weiter und verbreitete sich auch indirekt durch die Publizistik jener, wie wir schon bei der Betrachtung DELBRÜCKS beobachten konnten. So berichtet KNAPP von AD. HELD: „Jawohl, pflegte er zu sagen, der Staatsmystizismus von GNEIST und TREITSCHKE beherrscht uns ganz“¹⁾. ONCKEN sagt daher mit Recht: „Die preußischen Traditionen bis zu BISMARCK, bis zu TREITSCHKE und SCHOLLER liegen, was ihr Verhältnis zum Staat angeht, geistig auf derselben Linie“ nämlich der hegelschen²⁾, und da die Gelehrten damals weit mehr als heute das politische Leben beherrschten, so gingen Ideen HEGELS in die öffentliche Meinung ein, während er selbst von ihr wie ein „toter Hund“³⁾ behandelt wurde. Wir können seine Einwirkung etwa daraus ermessen, daß in einer neueren Darstellung des Nationalliberalismus dieser Zeit folgender Satz einer Zeitung aus dem Jahre 1870 als charakteristisch angesehen wird: „Der Nationalliberalismus sieht im Staat nicht einen sittlichen Faktor, sondern die sittliche Potenz selbst“ (101). Wenn auch hier von HEGEL nicht expressis verbis die Rede ist, so ist doch sein Geist spürbar. Der starke Einfluß HEGELS wird weiter durch den Umstand beleuchtet, daß die bedeutendsten Gegner dieser Entwicklung unabhängig voneinander auf HEGEL als den geistigen Vater der von ihnen bekämpften Politik zeigten.

Der Großdeutsche C. FRANZ, der selbst ursprünglich der hegelschen Schule angehört, aber sich von ihr später losgesagt hatte (102), hat in einem Buch, das er noch im Jahre der Reichsgründung veröffentlicht hat, mit bisher unübertroffener Schärfe die Wirkung von HEGELS Staatsidee in dieser Richtung aufgedeckt. Er sagt: „daß ohne HEGEL kein 66 möglich gewesen wäre. Nicht etwa, daß ich das ganze Werk auf die hegelsche Schule zurückführen wollte, aber ich bleibe dabei: sie hat dazu geholfen, indem sie die Geister in die Richtung brachte, wodurch allein die Denkweise möglich wurde, aus welcher das Werk entsprang, und gemäß welcher es dann hinterher von so vielen als etwas Wahres aufgenommen wurde. Weder Graf BISMARCK, noch die Kanonen hätten dies bewirken können,

¹⁾ Schriften des Vereins für Sozialpol. Bd. 163, 1923, S. 31.

²⁾ LASSALLE 1923, S. 365.

³⁾ MARX: Das Kapital 1919, S. XVIII.

wären die Geister nicht schon im voraus dazu disponiert gewesen“¹⁾. HEGEL habe mittelbar auf die Politik gewirkt, „wobei es also wenig in Frage kommt, ob etwa Graf BISMARCK oder seine nächsten Gehilfen Hegelianer gewesen seien . . . Genug, daß sie in einer von HEGELScher Denkweise beeinflussten Atmosphäre lebten, woraus, selbst ohne daß sie es merkten, auch etwas in ihr eigenes Denken eindrang“²⁾. „Die HEGELSche Schule, soviel davon noch übrig, hat hinterher applaudiert. Auch wird es sich wohl so verhalten, daß die meisten der literarischen Stimmführer des Nationalliberalismus von HEGELSchen Ideen infiziert waren, wenn sie nicht geradezu aus dieser Schule stammen“³⁾. HEGELS Staatslehre sei wie für Preußen geschaffen: „der Kern nichts anderes als Staatsvergötterung“⁴⁾, „Im Kern der Sache also ist HEGELS Staat und FRIEDRICHS Staat dasselbe“⁵⁾; für beide war der Staat das Höchste (103).

Ähnliches schreibt PAUL DE LAGARDE. Er, der schon 1853 bekannt hatte: „weil Preußen ein Heer hält, ist Preußen noch lange kein Staat, nicht eine Kristallisation des gesamten Lebens einer Nation“⁶⁾, entsetzte sich über das Reich und den „Götzendienst, welcher zur Zeit in Deutschland mit dem Staate getrieben wird“ und ihm „der bündigste Beweis für die Unentwickeltheit der deutschen Nation“ ist⁷⁾, und er betonte: „HEGEL zu nennen ist um so nötiger, als die Rechtsphilosophie dieses Mannes es ist, welche gegenwärtig in die Praxis übersetzt wird: er ist es, der die Staatsgewalt zuerst mundgerecht gemacht hat“⁸⁾. Auch NIETZSCHE sah ein Kennzeichen der Zeit darin, daß sie „ohne Sinn für das Vaterland, sondern nur für den Staat sei“⁹⁾, und wir haben schon gehört, daß er die „Rückenkrümmungen vor den deutschen Zuständen“ auf die „Hegelei“ zurückführte. JACOB BURCKHARDT schrieb ebenfalls: „Daß HEGEL einst durch ALTENSTEIN preußischer Staatsphilosoph werden konnte, ist uns jetzt erklärlich: einen stärkeren auf die künftige Bureaukratie wirkenden Staatsoptimismus hätte man gar nicht finden können . . . Inzwischen hat man 20 Jahre Zeit gehabt, die Köpfe auf wer weiß wie viele weitere Dezennien zu orientieren“¹⁰⁾.

Dem Ausland fiel sogar die geistige Beziehung von HEGEL und BISMARCK auf. Ein Autor der Revue des deux mondes, E. CARO, der sich bemühte, den Gegensatz Preußens und der deutschen Bildung und Philosophie aufzudecken, nahm HEGELS Philosophie ausdrück-

¹⁾ Das neue Deutschland 1871, S. 334f. ²⁾ 336. ³⁾ 342. ⁴⁾ 338.

⁵⁾ 339. ⁶⁾ Deutsche Schriften 1892, S. 9.

⁷⁾ Über die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches 1875, in: Deutsche Schriften 122.

⁸⁾ A. a. O. 159. ⁹⁾ W. W. 1896 Nachlaß Bd. 9, S. 41.

¹⁰⁾ Briefe an FR. VON PREEN 1922, S. 42f., 23. Dezember 1871.

lich aus der übrigen deutschen idealistischen Philosophie heraus, und sagte zum Versuch, den Krieg von 1870 zu rechtfertigen: „On reconnaît à ce discours les hégéliens de Berlin et ceux même de Paris“¹⁾. Näher führte dies ein anderer französischer Schriftsteller, G. BEAUSSIRE, aus (104). „Si HEGEL eût vécu davantage, il eut vu une dernière initiative germanique réaliser son idéal en Prusse, et en poursuivre la réalisation dans un nouvel empire allemand“²⁾. Ganz ähnlich wie RÖSSLER in BISMARCKS Werk das Denkmal HEGELS sah, so sah BEAUSSIRE in ihm die wahre Jahrhundertfeier HEGELS: „C'est donc une fête sanglante, que M. de BISMARCK a préparée pour le centenaire de HEGEL“³⁾. Daß der Franzose im Jahre 1871 HEGEL gegenüber, wie auch dessen deutsche Gegner, nicht objektiv war, trotz seiner anderslautenden Beteuerung, und daß er HEGELS Ideen „les plus mauvaises“ nannte⁴⁾, ist nicht zu verwundern; uns interessiert hier lediglich, daß Freund wie Feind in HEGELS Staatsgedanken den geistigen Vater von BISMARCKS Werk fanden.

So hat HEGEL eine tragische Rolle im 19. Jahrhundert gespielt. Seine Staatsidee gipfelte im Versuch, Staatsmacht, Kultur und Volk zu vermählen. Aber wozu wurde sie benutzt? — Als im Jahre 1848 die Vereinigung dieser Faktoren, nachdem sie wenige Jahre vorher angestrebt worden war, zerrissen wurde, und als sie 1870 nicht wahrhaft gelingt, da muß beide Male sein Staatsgedanke dazu dienen, gerade die Mächte zu sanktionieren, die am Scheitern des wahrhaften Versöhnungswerkes schuldig waren. Aus dieser Situation sehen wir in beiden Fällen das Doppelgesicht von HEGELS Staatsanschauung entstehen, das wie ein Schatten den Versuchen folgt, HEGELS Staatsidee mit einer ihr fremden Realität zu vereinbaren.

Aber der Januskopf der 70er Jahre unterscheidet sich wesentlich von dem der 20er Jahre. Denn der Kontrast zwischen der politischen Idee und der Wirklichkeit, die von dieser Idee zu rechtfertigen versucht wird, ist im Reiche von 70 keineswegs so scharf, wie in der Restaurationszeit: BISMARCK ist wenigstens äußerlich der deutschen Volksbewegung und ihren Ideen mehr entgegengekommen als der preußische Staat der Restaurationszeit, und umgekehrt stand auch die Generation der 70er Jahre BISMARCK ideell näher und war innerlich mehr auf ihn vorbereitet als HEGEL auf die Restauration, indem ihr politisches Denken schon weitgehend — wenn auch nicht ganz — von universellen kulturellen Anschauungen losgelöst und, wie sich

¹⁾ La morale de la guerre. Revue Bd. 90, S. 584, novembre u. décembre 1870.

²⁾ Le centenaire de HEGEL Bd. 91, S. 153, Januar 1871.

³⁾ A. a. O. 146. ⁴⁾ A. a. O. 161.

gezeigt hat, der preußisch-militaristischen Ordnung genähert war (105). Daher fiel das erstemal der jungen Generation die Zwiespältigkeit von HEGELS politischer Stellung auf und unter Berufung auf die wahre Staatslehre ihres Meisters bekämpften sie dessen Verherrlichung des reaktionären Preußen (106). Dagegen wurde den meisten der 70er Generation durch die scheinbare Vereinbarkeit von BISMARCKS Reich mit dem HEGELSchen Staatsgedanken das Rückgrat, die geistige Widerstandskraft gegen BISMARCK gebrochen. Hätten sie nicht durch HEGEL, einen ideellen Zugang zu ihm gefunden und sich über den wahren Charakter des von ihm geschaffenen Reiches getäuscht, so hätten diejenigen von ihnen, denen es noch ernst mit ihren alten Ideen war, Distanz zu BISMARCKS Werk bewahren und den Versuch wagen können, mit ihm zu kämpfen — nicht nur um einzelne Verfassungsparagraphen oder gar nur um taktische Fragen, wie es die nationalliberale Partei tat, sondern darum: das ganze Werk umzugestalten und mit ihrem Geist zu durchdringen. So aber sahen sie in ihm die restlose Erfüllung des „deutschen Gedankens“ und gaben sich ihm glücklich und sorglos hin (107), haben gerade dadurch verhindert, daß ihr Ideengehalt in die Wirklichkeit übergeführt und das Reich mit ihrem Geist erfüllt wurde, und haben mitgeholfen, daß ihnen fremde Mächte sich durchsetzten (108). Umgekehrt wurde gerade dadurch auch BISMARCKS staatliche Interessenpolitik falsch idealisiert und ihres heroischen und verantwortlichen Charakters von ihren Nachbetern entkleidet.

Nur einzelne von ihnen wurden ihrer Selbsttäuschung gewahr und entdeckten, daß das BISMARCKSche Reich gar nicht die Erfüllung ihrer Sehnsucht war. Nicht zufällig erkannten diejenigen die Kluft ihres Ideals zur staatlichen Wirklichkeit, welche den HEGELSchen Staatsgedanken aus dem philosophisch-universalen Zusammenhang nicht herausgenommen hatten.

1876 veröffentlicht RÖSSLER ein Buch „Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage“, in dem er die Verbreitung eines harten Materialismus, ihm gegenüber das Aufkommen des Pessimismus und neben ihnen den „großen praktischen Dienst am nationalen Staat“ feststellt. Zu diesem bemerkt er: „man könnte sich damit zufrieden geben wollen, man könnte hinzeigen auf das immer kräftiger emporsteigende Werk des nationalen Staates und sagen: Hier ist praktischer Idealismus, hier ist werktätiger Glaube; was bedarf es weiter, um zu zeigen, daß die Nation gesund, daß die Zukunft gesichert ist? Aber dem ist nicht so. Wenn sich Arbeiter finden, die das Werk des nationalen Staates im Geiste einer edlen freien Sittlichkeit auf-

zurichten suchen, so verdanken diese Arbeiter ihren Glauben, ihre Opferwilligkeit einer Zeit, wo die theoretische Bildung der Nation noch nicht der Anarchie verfallen war. Es ist merkwürdig genug, daß in bezug auf den inneren Zusammenhang des Lebens fast jeder gebildete Deutsche heute als einzelner unter einzelnen, man möchte fast sagen, als einzelner unter Fremden steht¹⁾. „Alles verläßt sich jetzt auf den Werkführer, der Erfolg an Erfolg reiht . . . Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, aber er kann so leben auf Kosten seiner höheren Natur. Der Staat kann nicht vom Brot allein leben, es sei denn auf die Gefahr seiner Existenz . . . Denn dieser Staat verfolgt einen bestimmten geistigen Zweck.“ Das ist also die Bedeutung der Glaubenslosigkeit: das Absterben des höheren geistigen Lebens. Mit der Religion stirbt der Staat ab, mit dem Staat auch Wissenschaft und Kunst²⁾. Und er muß feststellen, „keine Wahrheit ist der modernen Bildung so fremd“, als diese Lehre vom Staat³⁾. In seiner Auffassung der Staates als der Wirklichkeit der Sittlichkeit beruft er sich ausdrücklich auf HEGEL. Er scheut sich auch nicht gegen die herrschende Staatsauffassung den Sozialisten LASSALLE und seinen Spott über den Nachtwächterstaat zu zitieren⁴⁾.

Wir sehen: RÖSSLER, welcher der erste war, der BISMARCKS Werk zugejubelt hat, gehört auch zu den ersten, die Distanz zu ihm gewinnen und denen es wie Schuppen von den Augen fällt. Die Kritik der herrschenden Staatsauffassung geht von nun an durch alle seine späteren Aufsätze durch. In einem Nachruf von 1884 auf LASKER tadelt er das „höchst unzulängliche politische Ideal“ der Liberalen⁵⁾. „LASKER, wie die meisten seiner Parteigenossen, hielt die Zukunft des Deutschen Reiches verbürgt durch den Reichstag und das allgemeine Wahlrecht. Keine Ahnung in ihm, daß die Stärke aller Völker, die Dauer aller Staaten auf der Erziehung permanent sich erneuernder Kräfte beruht, in denen der Zweck und die Lebensbedingungen des Staates teils mit starkem Instinkt, teils mit deutlichem Bewußtsein leben“⁶⁾. Dieselbe Kritik der Liberalen wiederholt er in einem Rückblick auf den „Gang des Kulturkampfes“ 1884 und fügt hinzu „die entgegenstehende, angebliche konservative Auffassung war noch weit unzulänglicher und verworrener bis zum Kryptokatholizismus“⁷⁾. Der Unterschied beruht im tiefsten darauf, daß RÖSSLERS Staatsgedanke noch die HEGELSche philosophisch-metaphysische Wurzel sich bewahrt hat, während der herrschende diese Wurzel verloren hat. Die Staatslehre ist nur ein

1) 117.

2) 118f.

3) 152.

4) 200.

5) Verm. Schr. 162.

6) 164.

7) A. a. O. S. 284f.

Gebiet, in dem dieser Gegensatz offenbar wird. RÖSSLER selbst hat ihn auch für die Geschichtsauffassung aufgedeckt und hervorgehoben, daß HEGEL und RANKE gegenüber der „Kausalitätsphilosophie“, der „heutigen sog. Geschichtschreibung oder Philosophie“ zusammengehören¹⁾. Bezeichnend ist auch, daß RANKE sich über RÖSSLERS Buch „Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage“ anerkennend ausgesprochen hat, während RÖSSLERS bisherige politische Freunde es verständnislos aufgenommen haben (109).

Über den wahren Charakter des Reiches und der Staatsanschauungen, die es verherrlichen, sind RÖSSLER zum erstenmal die Augen geöffnet worden, anläßlich des sog. Kulturkampfes. Auch er wünschte ein Vorgehen des Staates gegen die katholische Kirche — das Vorgehen des Staates wie er ihn in HEGELSchem Geist auffaßte, welcher der Inbegriff der Freiheit und Kultur wäre. Aber was mußte er entdecken? Der Kampf war nicht getragen vom Kulturbewußtsein, nicht von protestantischer Glaubensstärke, sondern von der bloßen Macht des Staates, und dies veranlaßte ihn zu einem Buch „Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage“. Während er in diesem Buch seine Auffassung des Kulturkampfes entwickelte, verfolgte er Bahnen, „die, wie von denen seiner Freunde, so auch von denen BISMARCKS, so verwandt sie ihnen waren, weit hinwegführten“²⁾; denn dieses Buch erschien in einer Zeit, in der die Männer, die hier betrachtet worden sind, begeistert den Kulturkampf, so wie ihn der Staat führte, begrüßten und ihn wie 1870 (110) im Einklang mit HEGELS Staatsweisheit fanden. Wieder sehen wir das Doppelgesicht des HEGELSchen Staatsgedankens, die Verherrlichung einer politischen Wirklichkeit durch ihn, der ihr in Wahrheit entgegengesetzt ist; aber wir sehen diesmal auch die Entlarvung des Doppelgesichts, die Aufdeckung der Kluft von Wirklichkeit und Idee, und daß der Erbe echten HEGELSchen Geistes von denen abrückt, die sich mit dieser Wirklichkeit zufriedengeben.

Im selben Jahr, als RÖSSLERS Buch erscheint, wird auch A. RUGE gegenüber BISMARCK mißtrauisch. Er wettet wieder gegen die „teutonische Konterrevolution“ und befürchtet den „Bruch mit der Freiheit“³⁾. RUGE wiederholt damit eine Entwicklung, die er ähnlich schon in seiner Jugend durchgemacht hat, daß er im bestehenden Staat die Verwirklichung der HEGELSchen Freiheitsidee sieht, aber wenige Jahre darauf seiner Täuschung inne wird und im Namen dieser Idee den Kampf gegen den eben noch verherrlichten Staat aufnimmt.

¹⁾ Besprechung von RANKEs Weltgeschichte 1885, a. a. O. S. 242.

²⁾ M. LENZ a. a. O. S. 521.

³⁾ Brief vom 15. Januar 1876; Briefe Bd. II, S. 390, 1886.

Während er aber in seiner Jugend weithin Resonanz fand, ist er nun vereinsamt (III).

Eine ähnliche Wandlung erfährt FR. TH. VISCHER. Ihm ist es ja von allen am schwersten gefallen, BISMARCK zuzustimmen. Aber er hat es doch fertiggebracht, BISMARCK zu erklären: „Es ist auf schuldhafte Weise etwas entstanden, worauf sich dauernd die Wohlfahrt eines Ganzen, einer Nation gründen kann. So ist es, der Widerstand unseres Gefühles, kann den großen Gang der Dinge nicht verändern, Unrecht soll Unrecht bleiben, aber es geht eben in der Weltgeschichte anders, als im Privatleben, wo wir uns mit der Untat nachher so wenig wie vorher versöhnen dürfen“¹⁾. „Ja, es ist ungeleugnet, Preußen hat im Jahre 1866 schuldvoll gehandelt, aber die Ströme von Blut, die Preußen selbst jetzt vergossen hat, haben, beim Himmel! diese Schuld gesühnt“²⁾. Und 1872 will er sich laut freuen, „daß der Traum und das Sehnen seiner Jugend, seiner Mannesjahre Wirklichkeit geworden ist, und daß er dieses erleben durfte unter den Seinigen, und in ihrer Mitte rufen: Wohl dir, mein Vaterland! Blühe in Frieden!“³⁾. Wie anders hören wir ihn aber einige Jahre später sprechen: „Ein Freund des Vaterlandes hat finstere Stunden in gegenwärtiger Zeit“⁴⁾. „Begriffe, es will aus Unrecht ein neues Recht aufstehen. Wohl, aber die Menschheit würde charakterlos, schlecht, wenn in solchem Falle niemand für das alte Recht kämpfte, ob auch hoffnungslos, und dann — Politik und Privatmoral freilich zweierlei: aber Sieg neuer, politischer Form, auf Gewalt gebaut, die durch Listgewebe eingeleitet ist, doch immer auch von entsittlichender Nachwirkung. — Moral der Nation trägt eine Schlappe davon“⁵⁾. Auch jetzt sagt er schließlich: „Dennoch —“⁶⁾, aber er hält die Schuld nicht mehr für gesühnt und verschließt sich nicht die Augen vor der „entsittlichenden Nachwirkung“.

Auch K. HILLEBRAND, der die „Strömung, welche unser Geschlecht erfaßt hat „im allgemeinen ganz berechtigt“ findet, mahnt, „daß es noch etwas anderes als den Staat gibt: daß Kunst, Wissenschaft, Religion, Familie, nicht nur um des Staates willen da sind, sondern gleichberechtigt, eher höher berechtigt neben und in ihm stehen; womit jedoch keineswegs gesagt sein soll, daß der Staat eine simple gegenseitige Versicherungsanstalt zu werden habe, und keinerlei sittliche Individualität besitze“⁷⁾. In diesem Sinne begrüßt er

1) Wahlrede von 1870 in Kritische Gänge Bd. III, S. 465, 1920.

2) 470. 3) Zit. bei RAPP a. a. O. 145. 4) So 1877, zit. bei RAPP, 156.

5) Auch Einer, 1879, Ausg. d. Dt. Verlagsanstalt 1912, S. 488.

6) S. 489, der Abschnitt schließt mit diesem Wort und dem Gedankenstrich.

7) In einer Besprechung von NIETZSCHES Schopenhauer als Erzieher von 1874 in: Zeiten, Völker und Menschen Bd. II, S. 361, 1875.

NIETZSCHES Schrift gegen STRAUSS „als ein kühnes Wiederaufpflanzen des alten guten Banners deutscher Humanität gegen die Beschränkung nationaler Selbstbewunderung, als einen Mahnruf, über unsere materiellen Erfolge nicht unsere geistigen Pflichten zu vergessen“¹⁾, tadelt aber, was hier hervorgehoben sei, den Spott NIETZSCHES über HEGEL, den er für „eine Ungerechtigkeit und Geschmacklosigkeit zugleich“ hält²⁾.

Zu einer noch schärferen Kritik der herrschenden Staatsgesinnung kommt der alte Hegelianer BR. BAUER. Er sieht in BISMARCKS Werk einen „territorialen nationalen Absolutismus“³⁾, einen militärisch-zentralistischen Staatsmechanismus und „nationales Flickwerk“⁴⁾, das er sowohl vom alten Konservatismus wie Liberalismus unterscheidet. Das deutsche Kulturbewußtsein ist ihm unvereinbar mit der herrschenden „patriotischen Selbstüberhebung“⁵⁾. Ihr gegenüber begrüßt er als einer der wenigen Deutschen neben HILLEBRAND die Kritik NIETZSCHES⁶⁾ und mahnt selbst zur Selbsterkenntnis.

Aber dies sind nur vereinzelte Stimmen, die in ihrer Zeit ungehört verklungen (112). Der große Chor sang anders. „So leben wir, so wandeln wir beglückt“⁷⁾. Dies war der Ausdruck der herrschenden Gesinnung.

Wir haben schon gesehen: Der nationale Gedanke, der um die Wende des 18. Jahrhunderts, dann besonders in der napoleonischen Zeit, in Deutschland lebendig wurde, war eingebettet in weltbürgerlich-universale Ideen. Das nationale Bewußtsein war den unter sich verschiedensten Geistern dieser Zeit unlösbar verbunden mit dem Gedanken der Humanität. Die Generation aber, die um die Mitte des Jahrhunderts die nationale Bewegung trug, war realistischer und enger, jedoch noch aufgewachsen in der idealistischen Epoche. Diejenigen dieser Generation, die noch 1870 erlebten, waren zum Teil ernsthaft bemüht, die — ihnen allerdings schon abgeschwächten und verblaßten — Ideen der freiheitlichen und kulturellen Tradition mit dem BISMARCKschen Reich in Einklang zu bringen. Wir haben weiter gesehen, wie aus diesen Bemühungen gerade entgegen ihrer Absicht die Staatsideologie entstand, die zur Verherrlichung einer kulturlosen Staatlichkeit diente. Aber wie schlimm mußte der Staatsgedanke werden, wenn auch die letzten Reste universeller und idealistischer Motive, die sich diese Generation noch bewahrt hatte, wegfielen,

1) Besprechung von NIETZSCHES Strauß, 1873, a. a. O. 293.

2) A. a. O. 304.

3) Zur Orientierung über die Bismarcksche Ära 1880, S. 34.

4) 182. 5) 142. 6) 287f.

7) Aus STRAUSS: Der alte und der neue Glauben 1872, S. 294.

oder nichtssagende Phrasen würden! Es bliebe eine Staatsanschauung übrig, die entleert von jedem geistigen und freiheitlichen Ethos allein die Macht zum Inhalt hätte.

Dies geschah bei dem Geschlecht, das seit Ende der 70er Jahre an die Öffentlichkeit trat. Es wuchs auf in einer Zeit, in der die Philosophie abgestorben schien, kein Zentrum der Bildung sichtbar war, die Wissenschaften jeden universalen Zusammenhang verloren hatten, die idealistische Tradition durch den Naturalismus gebrochen war, die praktischen Probleme der Freiheit und Einheit gelöst und damit alle Fragen früherer Generationen erfüllt erschienen und nur das Werk BISMARCKS die Gemüter bewegte. Was Wunder, daß das junge Geschlecht durch keine der alten Ideen, um welche frühere Generationen gekämpft hatten, in seinem Innern berührt wurde, sondern nur durch den Eindruck des großen Werkführers und des politischen und materiellen Aufstiegs! Nur ein kleiner Teil der geistigen Jugend fühlte sich abgestoßen durch dieses Treiben, zog sich auf sich zurück oder sagte der offiziellen Politik den Kampf an. Der größere Teil aber, besonders der in der Wissenschaft und der politischen Öffentlichkeit auftretenden Wortführer, gab unbedenklich die letzten Reste der universalistischen Anschauungen und des Freiheitsethos frei, um die ihre Väter noch gerungen hatten, und wurde dadurch reif dazu, die neuere deutsche Geschichte unter borussisch-bismärckischem Gesichtspunkt allein aufzufassen (113), und einen von jedem geistigen Gehalt und sittlichem Ethos befreiten Kult der Macht zu propagieren: „Macht und nur Macht“, schrieb G. VON BUNSEN 1888, „ist das Ziel des jetzigen Deutschland, wie derjenigen, welche vorgeben, ihm zu dienen. Jedes Ideal wird verachtet“¹⁾. Und vorzugsweise sind es Gedanken aus HEGELS Staatslehre, die von der vorhergehenden Generation zur Verherrlichung des Machtstaates vorbereitet, nun vergrößert und ihrer letzten idealistischen Grundlagen beraubt, die öffentliche Meinung zu vergiften beginnen.

Wie weit sie sich durchsetzten, zeigt die Tatsache, daß sie selbst auf Kreise wirken konnten, die ihr ursprünglich fernstanden, nämlich auf die Konservativen. Wohl hatten auch ihre alten Führer STAHL und GERLACH viel von HEGELS Staatslehre gelernt, aber sich von ihr grundsätzlich durch die christlich-konservativen Prinzipien unterschieden, durch welche der staatliche Machtgedanke eingedämmt wurde. „Für die altkonservative Anschauung besaß der Staat durchaus nicht die überragende, einzigartige Stellung im öffentlichen Leben“²⁾. BISMARCKS grundsätzlich prinzipienlose Interessenpolitik

¹⁾ Zit. bei MARIE V. BUNSEN: Georg v. Bunsen 1910.

²⁾ RITTER a. a. O. S. 362.

trat in vollkommenen Gegensatz zu diesen altkonservativen Grundsätzen. Trotzdem gingen die konservativen Gruppen, von wenigen Männern abgesehen, immer mehr mit ihm und gaben ihre alten Prinzipien preis. L. VON GERLACH hat schon 1862 „die erbärmliche innere Schwäche der Konservativen“ gesehen¹⁾. Im ähnlichen Sinne hat ein anderer Konservativer von Rang, V. A. HUBER, seiner Unzufriedenheit über die Entwicklung der Partei Ausdruck gegeben; und seitdem ist der Konservativismus noch mehr zerfallen. Als er nun politisch sich wieder zu sammeln anfang, unter dem Eindruck von BISMARCKS Staatsschöpfung unter die Vergangenheit einen Strich zog und die alte Tradition grundsätzlich verließ, da trat in die Lücke ein — HEGELS Staatsgedanke, abgezogen von der HEGELSchen idealistischen, wie der altkonservativen christlichen Grundlage. „Unzweifelhaft“, sagt HELLER, „geht die konservative Forderung, daß die Nation in ihrer Macht sich als ein Held bewähre“²⁾, der Punkt 6 des genannten Programms, der die Machtstellung der Nation beinhaltet, auf niemand anders als auf HEGEL zurück“³⁾. Die Konservativen erlagen damit dem „pantheistischen“ und „ultragouvernementalen“ Machtstaatsgedanken, den einst ihre Führer bekämpft hatten. Wohl nahmen sie auch jetzt christliche Grundsätze in ihr Programm auf; aber das „naturalistische Motiv, das in der Weltanschauung des Altconservativismus immer nur gebändigt von dem religiösen Motiv zu Worte gekommen war, eroberte sich mehr und mehr die führende Stimme und ließ das religiöse Motiv nur mitunter noch in einer — recht disharmonisch-klingenden — Begleitharmonie erklingen. Der Rechtsgedanke wich völlig vor dem dynamischen Machtgedanken“⁴⁾. LUDWIG VON GERLACH, der seine alte Gesinnung nicht verraten wollte, trat daher aus der Partei aus (114).

Während nun die geistigen Führer der alten Generation sich noch mit den durch BISMARCK geschaffenen Tatsachen auseinanderzusetzen — wenn auch nicht sehr tiefgehend — und ihre alten politischen Ideen mit Hilfe von HEGELS Staatsgedanken mit der neuen Wirklichkeit zu vereinbaren suchten, so unternahm das neue Geschlecht nicht einmal den Versuch einer geistigen Auseinandersetzung, sondern trat einfach auf den Boden der Tatsachen und eignete sich die dazu passende Staatsauffassung an.

Die aus HEGEL stammende Anbetung des Machtstaats beschränkte sich keineswegs auf den Konservativismus. Er war nur ein eklatantes

1) Aufzeichn. aus seinem Leben und Wirken Bd. II, S. 249, 1903.

2) STAHL.

3) A. a. O. 135f. Er meint damit das Tivoliprogramm von 1892.

4) MARTIN, A. v.: Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken. MEINCKE-Festgabe 384.

Beispiel, an dem die Einwirkung HEGELS nachgewiesen werden konnte. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob die diese Zeit beherrschenden politischen Machtvorstellungen und die Verwilderung der öffentlichen Meinung allein von HEGEL herkämen. Sie sind vielmehr der Ausdruck der vielfach aus kapitalistischen Einflüssen zu verstehenden imperialistischen Gewaltpolitik der europäischen Staaten. „Es war auf geistig-politischem Gebiete das vollständige Gegenbild zu dem Aufkommen des machtpolitisch militanten Imperialismus, welcher das alte europäische Staatensystem auffraß und aus der Welt setzte“¹⁾.

Aber daß man in Deutschland die nackte Macht und die Morallosigkeit der Politik moralisch predigen hören konnte, ist vorwiegend, wenn auch nicht allein (115) aus der Nachwirkung HEGELS zu verstehen. HELLER hat dies bei einer Reihe von Schriftstellern nachgewiesen (116). Aber die Wirkung HEGELS war noch weit verbreiteter; sie hat auch auf solche stattgefunden, die HEGEL nicht nennen, ja die sich wundern würden, wenn man ihnen nachwies, daß manches ihnen liebe Schlagwort aus HEGELS Staatslehre stammt. Denn sie hat auf dieses Geschlecht, das philosophisch kaum gebildet war und die Philosophen der Vergangenheit nur wenig oder überhaupt nicht aus erster Quelle kannte, weniger direkt als indirekt auf dem Wege über jene Staatsideologie gewirkt, die von den obengenannten Schriftstellern ausgebildet worden war, und nach Abzug der letzten Reste ihrer idealistischen Einbettung fast ganz unangefochten in der Öffentlichkeit sich durchsetzte (117). Wenn ALFRED WEBER schreibt: „Wir waren imstande, dieses praktische Handeln gewissermaßen jenseits von Gut und Böse zu vollziehen und hatten uns in der letzten Zeit eine eigene Theorie geschaffen, die in ihrer Ehrlichkeit die anderen Völker grauen machte“²⁾, so ist dies durch den Einfluß von HEGELS Staats- und Machtgedanken vorbereitet. Zweifellos liegt auch hier einer der wichtigsten geistigen Gründe für die Isolierung Deutschlands im Weltkrieg (118).

Von Gegenwärtigen ist diesem Problem am gründlichsten MEINCKE nachgegangen. Von ihm seien daher einige Sätze wiedergegeben. „Unter den Nachwirkungen der Identitätsphilosophie bleibt in Deutschland die eigentümliche Sanktionierung des Machtgedankens lebendig“³⁾. — „Bis an den Vorabend und die ersten Zeiten des Weltkrieges hinein haben wir historisch Denkenden in den Nachwirkungen dieser Stimmung gelebt, obwohl schon starke Schatten auf sie zu fallen begonnen hatten“⁴⁾. „Ein von dem tiefen Glauben

1) WEBER, ALFR.: Krise des modernen Staatsgedankens, 1925, S. 107.

2) Deutschland und die europäischen Kulturkriege, 1924, S. 53.

3) Staatsraison 536. 4) 512f.

an die göttliche Vernunft in der Geschichte erfülltes Geschlecht war vor die Aufgabe gestellt, die langverschleppte Not des Vaterlandes dauernd zu heilen; den nationalen Machtstaat aufzurichten. Dieser Glaube ließ auch auf die Macht im Staate ein Licht fallen, das sich übermäßig verklärte. Aber wenn das ein Irrtum war, so war es ein Ehrfurcht erweckender Irrtum. Vor denjenigen Epigonen dieses Irrtums freilich, die seine idealen Grundlagen durch einen groben Naturalismus und Biologismus ersetzten, will die Ehrfurcht nicht aufkommen⁽¹⁾.

Die Morallosigkeit der Machtpolitik ist seit MACCHIAVELLI schon oft durchschaut und noch öfter ausgeübt worden. Aber niemand — es sei denn ein Zyniker — hatte es bisher gewagt, sie auch heilig zu sprechen. Aus HEGELS idealistischer Philosophie jedoch, die ausgezogen war, den Leviathan Staat zu vergeistigen, wurde die Theorie hergeleitet, welche die brutale Machtpolitik als solche philosophisch rechtfertigte. Wer denkt hier nicht an GRILLPARZERS prophetischen Spruch:

„Der Weg der neueren Bildung geht
Von Humanität
Durch Nationalität
Zur Bestialität“⁽²⁾.

Wie in der vorhergehenden Generation sich einzelne, in denen das alte Ethos noch lebendig war, die Kluft ihrer Staatsidee zur herrschenden Politik, der sie ursprünglich zugestimmt hatten, plötzlich entdeckten und sich von dieser lossagten, so auch in dieser Generation. Es sei nur an Namen erinnert wie DELBRÜCK, HINTZE, TH. MANN, MEINECKE, TROELTSCH, M. WEBER, die unter sich zum Teil ganz verschieden sind. Während aber in jener Generation noch HEGELS wahre Tradition zur Selbstbesinnung half, wie sich insbesondere bei RÖSSLER gezeigt hatte, so spielte bei keinem der Genannten dieser Generation die echte Staatsidee HEGELS eine entscheidende Rolle. Im Gegenteil, sie wandten sich zum Teil gerade gegen die Tradition des HEGELSchen Staatsgedankens (119). Nur noch das falsche Gesicht HEGELS wirkte so bis auf die Gegenwart weiter, während das wahre einflußlos geblieben ist.

So blieb von HEGELS Staatsgedanken das „Caput mortuum einer brutalen Machtstaatslehre“⁽³⁾. Wenn dies auch nur möglich war bei einem vollkommenen Mißverständnis HEGELS, so geschah aber doch diese Mißdeutung nicht bloß willkürlich und zufällig, wie etwa

¹⁾ 509f. ²⁾ Sprüche und Epigramme III, 171, etwa von 1849.

³⁾ TROELTSCH: Historismus 261.

diejenige von NIETZSCHES Machtgedanken, sondern war, wie sich gezeigt hat, in HEGEL selbst angelegt. Die Entstehung des Geistes der Machtpolitik aus HEGELS Philosophie ist eine Parallele zum Herauswachsen des kapitalistischen Geistes aus dem Calvinismus (120). Wie das wirtschaftsrationalere kapitalistische Ethos eine wichtige geistige Wurzel im Calvinismus hat, so die machtpolitisch-militaristische Gesinnung in HEGELS Staatsphilosophie; und wie jenes Ethos nach der Verdorrung seiner religiösen Wurzel, seines ursprünglichen Sinnes entkleidet, zurückblieb, so auch diese Gesinnung nach dem Absterben ihrer philosophischen Wurzel. Gewiß konnte die HEGELSche Philosophie bei weitem nicht in dem Maß wie der Calvinismus die Menschen erfassen und kann sich ihre Kraft zur Prägung des Geistes eines Volkes nicht messen mit der einer Religion. Wenn die kalvinistische Religion nur ein beförderndes Moment des Kapitalismus war, der ohne sie entstanden ist und auch ohne sie sich durchgesetzt und seine Ideologie geschaffen hätte, um wieviel geringer muß daher erst die Bedeutung von HEGELS Staatslehre für die moderne Machtideologie eingeschätzt werden! Aber all dessen eingedenk, ist doch zu sagen: Es ist eine Folge dort des Calvinismus, hier der Philosophie HEGELS, daß die siegreichen Mächte: der Kapitalismus und die reine Macht- und Interessenpolitik des Staates legitim erschienen und ideell begrüßt wurden.

IV. Der Sozialismus (Marx).

A. Vom Junghegelianismus zum Sozialismus.

Während HEGELS Staatsidee in der brutalen Machtstaatslehre erstarrte und entartete, wurde sie auf einem anderen Wege verlebendigt, zwar auch hier verengt, aber doch neu erfüllt: im Sozialismus, namentlich in dem marxistischen Prägung (121).

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß MARX und ENGELS aus dem Junghegelianismus hervorgegangen sind, aber ihn auch überwunden haben. Bereits in den Motiven, die MARX zu HEGEL hingeführt haben, ist das Moment enthalten, das ihn über den Junghegelianismus hinaustreiben sollte, nämlich der Wille, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“¹⁾, wie er 18jährig in einem Brief schrieb, in dem er sich Rechenschaft über seine ersten Studienjahre gibt. Zwar faßt MARX HEGELS Philosophie wie die Junghegelianer als ein rationalistisches System auf und wurde von ihm befriedigt. Beiden erschien die Identität von Vernunft und Wirklichkeit als die selbst-

¹⁾ Brief an seinen Vater vom 10. November 1837.

verständliche Voraussetzung der Philosophie. Aber den meisten Junghegelianern rückte der Schwerpunkt auf die Vernunft, MARX dagegen auf die Wirklichkeit. Während jene daher HEGEL mit KANT und FICHTE zu verbinden beginnen, war MARX von vornherein im Gegensatz zu ihnen deshalb von HEGEL begeistert, weil er den KANT-FICHTESchen Idealismus überwunden hatte.

Zunächst traten freilich diese Gegensätze noch nicht hervor hinter dem gemeinsamen Kampf gegen die rechtshegelianische Erstarrung und der gemeinsamen politischen Radikalisierung. Wie die Junghegelianer übernahm MARX von HEGEL die hohe Schätzung des Staates und die Abgrenzung der freiheitlichen Staatsauffassung, die „den Staat als den großen Organismus“ ansah und „aus der Idee des Ganzen“ konstruierte¹⁾, von aufklärerisch-liberalen Staatsideen und nahm an der Wendung zur politischen Opposition teil. Aber er verlor sich in der Oppositionsstellung nicht zu dogmatischen Forderungen wie die meisten Junghegelianer, sondern bewahrte Distanz zu ihren Konstruktionen und blieb sachlicher, konkreter und wirklichkeitsnäher (122). In dieser Haltung fiel ihm bald die Bedeutung wirtschaftlicher Interessen auf. Er entdeckte bei der Debatte der rheinischen Provinzialstände über ein Holzdiebstahlsgesetz — in einem Artikel der Rheinischen Zeitung vom Herbst 1842 —, „daß das Privatinteresse den Staat zu den Mitteln des Privatinteresses“ degradiere. „Das Privatinteresse betrachtet sich als den Endzweck der Welt.“ Aber noch vermochte die Beobachtung „dieses verworfenen Materialismus“²⁾ nicht den Glauben an seine idealistische Staatsidee zu erschüttern. Den kommunistischen Ideen, die damals bereits Einfluß in Deutschland gewannen, stand er gänzlich fern. So schrieb er kurz nach jenem Bericht über die Ständeberatung: „Die Rheinische Zeitung, die den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal theoretische Wirklichkeit zugestehen, also noch weniger ihre praktische Verwirklichung wünschen oder auch nur für möglich halten kann, wird diese Ideen einer gründlichen Kritik unterwerfen“³⁾. Dieser Artikel stammte vom 15. Oktober 1842.

Aber noch nicht ein ganzes Jahr ist seitdem verflossen, da bewegte er sich schon in kommunistischen und sozialistischen Gedankengängen, wenn er sie auch nicht in der Form vertrat, wie sie damals gefaßt waren. Seine Hinwendung zur Gesellschaftskritik ist kein isolierter Vorgang. Soziale und ökonomische Probleme und auch kommunistische Ideen begannen um dieselbe Zeit, als MARX sich vom

¹⁾ Aus dem literarischen Nachlaß von MARX, ENGELS und LASSALLE Bd. I, 1913, S. 267. ²⁾ Nachlaß I, 321. ³⁾ Nachlaß I, 278.

bürgerlichen zum sozialistischen Freiheitshämpfer entwickelte, in Deutschland weite geistige Kreise, namentlich unter der Jugend zu interessieren (123). Wenn auf diesen Zusammenhang hingewiesen wird, so soll MARX dadurch nicht der Unoriginalität oder gar des Plagiats beschuldigt werden, wie es oft geschehen ist. Selbst wenn nachgewiesen werden könnte, daß vieles was MARX sagt, schon vor ihm ausgesprochen worden ist, so schmälert dies nicht seine Leistung. Denn er hat die Ideen und Analysen anderer nicht eklektisch übernommen; sondern er hat das, was die Gemüter dumpf bewegte oder beunruhigte, das unklare, utopische Wollen der Sozialisten und einzelne Erkenntnisse der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft mit offenem historischen Blick in seiner geschichtlichen Bedeutung erkannt und zu klarem und selbstbewußtem Ausdruck gebracht. Aber die Triebkräfte, die MARX zum Sozialismus geführt haben, werden uns durchsichtiger werden, wenn MARX in jenen Zusammenhang hineingestellt wird, und umgekehrt auch seine Einseitigkeiten und Grenzen aus denen seiner Zeit verständlicher werden.

Die sozialistische Strömung unter der intellektuellen Jugend in Deutschland war viel stärker als gemeinhin angenommen wird. Nicht nur MARX, ENGELS, FEUERBACH, HESS, GRÜN, LASSALLE, denen HERWEGH und HEINE nahestanden, sind als revolutionäre Sozialisten oder Kommunisten und RODBERTUS, LORENZ VON STEIN, vielleicht auch HUBER als konservative Sozialisten zu nennen, sondern weite Kreise darüber hinaus waren von sozialistischen Ideen bewegt. Schon um 1830 sehen wir den VARNHAGENSCHEN Kreis von saint-simonistischen ergriffen. Großen Einfluß gewannen jene Ideen dann in den 40er Jahren; so huldigten ihnen, um einige Namen zu nennen: die Brüder BAUER, K. FRANTZ, ED. LASKER, RUD. VIRCHOW, RICHARD WAGNER und HEBBEL (124). RÖSSLER spricht davon, daß sozialistische Gedanken um 1848 in Deutschland „in vielen, vielleicht in den hellsten Köpfen“ vorhanden waren¹⁾. Wie entstand dieses plötzliche Interesse für solche Fragen in Deutschland?

Nachdem die Industrie in Deutschland seit Errichtung des Zollbundes ihren Aufstieg begonnen hatte, nahm auch das Massenelend als Kehrseite dieser Entwicklung überhand. Früher blühende Erwerbszweige wurden durch die Einführung der Maschinen ruiniert, brachten die in ihnen beschäftigten Menschen in Not, und die Lohnarbeiter kamen in eine trostlose Lage. Das zunehmende Elend begann bald die öffentliche Meinung zu beunruhigen. Eine wachsende Zahl von Schriften beschäftigte sich in den 30er und 40er Jahren mit dem Problem des „Pauperismus“ (125).¹⁾ Die meisten Schriftsteller schieden

¹⁾ Die Sozialdemokratie 1894, S. 11.

aber nicht das proletarische Problem vom Pauperismus, und keiner durchschaute den Kern des sozialen Problems, die gesellschaftliche Umwälzung und die antinomischen Spannungen des einbrechenden Hochkapitalismus. In ihrem begrenzten Blick glaubten sie zumeist, die Heilung in kleinen sozialen Reformen oder in bloßer Änderung der Gesinnung suchen zu können. Dies ist auch nicht wunderzunehmen, da die hochkapitalistische Entwicklung sich damals noch im Anfangsstadium in Deutschland befand. Selbst in England, wo die wirtschaftliche Entwicklung seit Jahrzehnten schon fortgeschrittener und das Interesse für öffentliche Fragen stärker war, durchschauten erst seit den 30er Jahren die Gebildeten die Tragweite der kapitalistischen Umwälzung (126).

Am frühesten haben ihre furchtbare Folgen in Deutschland GOETHE, HEGEL und BAADER geahnt zu einer Zeit, als sie in Deutschland noch kaum sichtbar waren. In den Wanderjahren sagte GOETHE: „Das überhandnehmende Maschinenwesen quält und ängstigt mich; es wälzt sich heran wie ein Gewitter, langsam, langsam; aber es hat seine Richtung genommen, es wird kommen und treffen“¹⁾. HEGEL erkannte bereits als Folge des ungehemmten Kapitalismus die Anhäufung der Reichtümer in wenigen Händen auf der einen Seite und die Abhängigkeit und Not der arbeitenden Klasse auf der anderen Seite. „Hierin kommt zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, . . . dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“²⁾. Er sah einen Ausweg im Außenhandel und in der Kolonisation, „um . . . in anderen Völkern . . . Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen“³⁾. Und BAADER stellte in einem Aufsatz „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletarier zu den Vermögen besitzenden Klassen“, in den Mittelpunkt „das Problem der Einbürgerung der Proletaires“⁴⁾, das bis jetzt nicht gelöst, ja nicht einmal als auflösbar erachtet worden sei. Er sah schon ein, „daß dieser Zustand (der Proletaires) durch Aufhebung der Hörigkeit nicht besser, sondern schlimmer geworden, indem selbe die Leibeigenschaft mit der Vogelfreiheit vertauschten“, und daß trotz dem Fortschritt und der Ausbreitung der Industrie „der Genuß oder Gewinn derselben sich aber immer auf weniger Individuen beschränkt, welchen es leicht wird, in beständiger Assoziation oder Conjunction gegen ihr Arbeitsvolk sich zu halten“⁵⁾. Der Vorschlag,

¹⁾ 3. Buch, 13. Kap. ²⁾ Rechtsphilosophie § 245.

³⁾ A. a. O. § 24. ⁴⁾ Werke 1850—1860 Bd. VI, S. 139.

⁵⁾ Brief vom 23. September 1834, Beilage: Über die Proletaires a. a. O. Bd. XV, S. 508.

den er aber selbst machte, daß der katholische Klerus sich mit der materiellen Pflege und der Hilfeleistung für die Vermögenslosen beschäftigen sollte, täuschte sich über die Schwere des Problems hinweg. So hat jeder von ihnen jeweils nur eine schlimme Seite des Kapitalismus geahnt, — erkannt wäre zuviel gesagt — GOETHE, die Folgen des Maschinenwesens, HEGEL und BAADER den Gegensatz von Kapital und Arbeit und die Verelendung.

Noch viel weniger haben die übrigen bürgerlichen Schriftsteller den Kapitalismus zu analysieren, geschweige eine Lösung zu zeigen vermocht. Daher rief ein Mann wie ROBERT MOHL, der damals einer der gründlichsten Kenner der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse war, voll Schrecken aus: Die bisher empfohlenen Heilmittel der kapitalistischen Schattenseiten genügen nicht. „Der geniale Gedanke, welcher eine weltverbessernde Einrichtung hervorruft, ist noch nicht gefunden“¹⁾. Der national-ökonomischen Wissenschaft warf er vor, sie würde sich „über die an den Geldstücken hängenden Blutstropfen wegssetzen“²⁾. Ähnlich klagte BRUNO HILDEBRAND: Wohl wenden die Gebildeten ihre Aufmerksamkeit und Teilnahme den Zuständen der arbeitenden Klassen zu, aber „die Männer, welche man sonst in der Wissenschaft der Nationalökonomie als Stimmführer zu betrachten pflegte, . . . schweigen bei den meisten dieser Streitfragen“³⁾. Und V. A. HUBER schrieb 1844 von einer Reise nach England: „Es ist eigentlich etwas Furchtbares darin, besonders wenn man plötzlich zwischen dem unerhörten Glanz, wie ein scheußliches Insekt, ein Specimen englischer Armut herumkriechen sieht — ein Mahnzeichen, worauf aber kein Mensch achtet“⁴⁾. Bereits 1837 sah daher ROBERTUS nur eine Möglichkeit zur Besserung: „Die gesellschaftliche Organisation muß eine andere werden“⁵⁾. Allmählich wurde man auch auf die Gefahren des Kapitalismus für Gesellschaft und Staat aufmerksam. LORENZ VON STEIN wies das deutsche Publikum in seinem Buch „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich“ von 1842 am Beispiel Frankreichs hin auf die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit, den Widerspruch zwischen der prinzipiellen Freiheit und der wirklichen Unfreiheit und auf die Tatsache, daß die gesellschaftlichen Klassen den Staat und die Verfassung beherrschen.

¹⁾ Art. Gewerbe- und Fabrikwesen im: Staatslexikon, hrsg. von ROTTECK und WELCKER Bd. VI, 1838, S. 806. ²⁾ A. a. O. S. 797 Anm.

³⁾ Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft 1848, Bd. I, hrsg. von GEHRING 1922, S. 2f.

⁴⁾ Zit. bei ELVERS: HUBER Bd. II, S. 142, 1874.

⁵⁾ Die Forderungen der arbeitenden Klasse. Erst später veröffentlicht in: Aus dem literarischen Nachlaß Bd. III, S. 207f., 1885.

Auf diese Probleme stürzte sich ein großer Teil der junghegelianischen Generation Anfang der 40er Jahre. In der Enttäuschung über die reaktionäre Wendung der preußischen Politik und über das geringe politische Interesse des Bürgertums zweifelten sie an der Möglichkeit einer friedlichen liberalen Änderung der deutschen Zustände und wurden dem unerbittlichen Kampfwillen gegen den bestehenden Staat in die Arme geworfen (127). Dadurch wurden sie der sozialistischen Gesellschaftskritik leicht zugänglich (128). Auch der ostpreußische liberale Führer JOHANN JACOBY klagte über die Selbstsucht und Feigheit der „sogenannten Gebildeten“, von denen nichts zu erwarten sei und hoffte, daß die arbeitende Klasse die politische Bewegung übernehme¹⁾. Nachdem die Junghegelianer HEGELS Staatsidee mit den Ideen aus dem Contrat social und der Großen Revolution verknüpft hatten, war es auch nur ein kleiner Schritt von der demokratischen zur sozialen Demokratie und zum Kommunismus (129). Um so leichter setzten sie sich für eine allgemein menschliche, nicht nur national-politische Freiheitsidee ein, als sich in der damaligen Zeit alle diejenigen zueinander gehörig fühlten, „die auf der Menschheit großer Linken standen, wie GOTTFRIED KELLER die Freisinnige Partei nannte, ob sie nun Polen, Italiener, Ungarn oder Deutsche waren, eins im Kampf gegen die herrschende Gewalt“²⁾.

Wichtig dabei war der Einfluß Frankreichs, das seit der Revolution den Liberalen und Demokraten, namentlich jetzt den Linkshegelianern zum Vorbild diente. Dort hatten sich weite intellektuelle Kreise nach der Enttäuschung über das Bürgerkönigtum von politischen zu sozialen Fragen gewandt. Sie erkannten hinter den politischen Kämpfen die Bewegungen der sozialen Klassen und deckten die Kehrseite des Kapitalismus auf. Nicht durch kleine Reformen oder durch eine politische Revolution, sondern allein durch eine gesellschaftliche Umwälzung, sahen sie, könne das Massenelend abgeschafft und eine bessere gesellschaftliche Ordnung hergestellt werden, die sie vernunftgemäß zu konstruieren suchten. So verschiedene Systeme die Sozialisten aufstellten, so waren sie darin einig, daß die Bourgeoisie durch eine soziale Revolution gestürzt werden müsse, um die Ideen der Gleichheit und Freiheit zu verwirklichen. Dem deutschen Publikum wurden die sozialistischen und kommunistischen Ideen, soweit es sie nicht aus erster Quelle schöpfte, vorwiegend bekannt durch das Buch von LORENZ VON STEIN und durch die kommunistische Propaganda von HESS, GRÜN und WEITLING. Dazu kommt, daß viele Deutsche durch die Reaktion ins Ausland getrieben

¹⁾ Nach MAYER a. a. O. S. 74.

²⁾ RICARDA HUCH: BAKUNIN S. 86.

wurden. Was ROHDEN in einer feinen Analyse der Emigrantenpsyche HOBBS' gesagt hat, gilt auch für sie: seine „Entwurzelung . . ., ein solches Außenstehen begünstigt die Anschauung, daß die völkischen Besonderheiten nur Kostüme sind, hinter denen sich das allen Menschen Gemeinsame verbirgt“¹⁾.

Aber nicht nur die Verzweiflung über die bestehenden politischen Verhältnisse in Deutschland, sondern — wie überhaupt bei dieser Generation das politische Interesse in geistige Zusammenhänge eingebettet war — auch über die geistigen, und zwar in erster Linie über diese, war es, die sie zum Kommunismus hinführte. Während die deutsche idealistische Kultur bisher von einem substantiellen Bürgertum getragen war, blieb die neue geistige Generation nicht mehr mit ihm verbunden, sondern wurde eine selbständige Intellektuellenschicht — der „Intellektuelle“ wurde damit eine soziologische Kategorie! — neben dem Bürgertum, während dieses selbst sich aufzulösen begann. Daher fand die Bewegung dieser Jugend bei ihm wenig Widerhall und entfremdete sich ihm immer mehr. JACOBYS Klagen über die Selbstsucht und Feigheit der sogenannten Gebildeten, die wir gehört haben, bezieht sich ja gerade auf das gebildete Bürgertum, und diese Klage war sehr verbreitet. Während am Anfang des 19. Jahrhunderts die großen Geister trotz mancher pessimistischen Betrachtungen in der Gegenwart (1831) sich befriedigt fühlten, setzt jetzt die Kritik der Zeit ein. Es entsteht das Bewußtsein, daß die herrschende Bildung und das Bürgertum entleert und verlogen sind, und daß eine erstarrte und entseelte Kultur zu Ende geht. Schon GOETHE hatte dies vorausgesehen, wie wir bereits gehört haben²⁾. Unabhängig voneinander wird nun diesem Bewußtsein von den verschiedensten Menschen in einem und demselben Jahrzehnt Ausdruck gegeben: von LUDWIG FEUERBACH, KIERKEGAARD, JAC. BURCKHARDT, den Sozialisten und der russischen Intelligenz (sowohl von den Slawophilen wie von den sog. Westlern). Am klarsten hat die Kritik in Deutschland zuerst FEUERBACH ausgesprochen, der deshalb eine ungeheure Resonanz in der ganzen Jugend fand. Daß diese Stimmung weit verbreitet war, wurde bisher wenig beachtet, da sie — außer in Rußland, wo sie zur Kritik an Europa und zum Glauben an die eigene Zukunft führte — schon ein Jahrzehnt später vom siegreichen wirtschaftsliberalen Optimismus und technischen Fortschrittsenthusiasmus in der öffentlichen Meinung zurückgedrängt und vergessen wurde. Als NIETZSCHE eine Generation später die Kritik der Zeit wieder aufnahm, war er ein einsamer Rufer in der Wüste.

¹⁾ Die weltanschaulichen Grundlagen der politischen Theorien in: MEINECKE-Festgabe 1922, S. 10.

²⁾ S. 89.

Hier: in der Kritik der bestehenden Kultur, nicht im sozialen Elend der Massen, noch weniger im ökonomischen Problem der Gütererzeugung oder -verteilung liegt die ursprünglich wichtigste Wurzel der sozialistischen Bewegung in Deutschland (132). Überzeugt von der Entartung und der Heuchelei der durch den kapitalistischen Geist erfüllten Gesellschaft, hofften die Sozialisten, daß die geistige Erneuerung und die Gewinnung der Freiheit durch eine Umwälzung der ganzen Gesellschaft, durch eine mehr als politische Revolution möglich sei, durch das Emporkommen einer neuen, unverbrauchten Volksschicht, des Proletariats (133). Wie einst das niedere Volk die christliche Religion in der Welt durchgesetzt hatte, wie die barbarischen germanischen Völker das alte Rom zerstört und eine neue Kultur geschaffen hatten, oder wie in der französischen Revolution die unterdrückte Bourgeoisie die Herrschaft der Aristokratie abgelöst hatte: so, glaubten die Sozialisten, werde die arbeitende Klasse die bestehende Gesellschaft stürzen und aus ihren Kräften eine neue, bessere aufrichten. Die Kritik FEUERBACHS selbst, welche mit solchen Konsequenzen verbunden wurde, floß aus dem Bemühen, die eigene, echte Existenz in der seelenlosen Zeit zu retten; sein politisches und soziales Wollen war — ähnlich wie später bei MAX WEBER — ein wichtiges, aber doch nur relatives Moment (134). Dagegen waren sich alle anderen vom Hegelianismus ausgehenden Sozialisten bei aller Gegensätzlichkeit untereinander darin einig, daß die soziale Revolution die alleinige, absolute Rettung bringe. So schrieb z. B. RICHARD WAGNER, es gebe nur einen Weg zu echter Kunst: „nur die große Menschheitsrevolution“, die kommunistische¹⁾.

Es ist schon gezeigt worden, wie sie zu der Vorstellung kommen konnten, daß allein die Umwälzung äußerer Verhältnisse zur geistigen Erneuerung führen könne: „Die innere Desperation“, die „Flucht vor sich selbst, eine desparate Vernichtung des Individuums“ (135) ist schuld daran. Deshalb konnten sie auch von HEGELSchen Konstruktionen verführt werden: Wenn die gegenwärtige Gesellschaft zum Untergang reif ist, dann, folgerten sie im optimistischen Glauben an die Vernunft der Geschichte, ist es notwendig, daß das Bestehende zerstört wird und eine neue Epoche anbricht. Dieser Glaube an die sicher bevorstehende, neue, wahrhafte und freie Gesellschaft erfüllte in den 40er Jahren die vom Bürgertum losgelösten Intellektuellen. So schrieb RUGE, man höre beide folgende Dinge aussprechen: „1. den Untergang der jetzigen Bourgeoisie-Herrschaft und 2. den Aufgang des tausendjährigen Reiches der wirklichen Freiheit und

¹⁾ In dem Aufsatz: Kunst und Revolution.

Gleichheit“¹⁾. MAX WEBER spricht zutreffend von der „deklassierten Intellektuellenschicht, welche einen religionsartigen Glauben an die sozialistische Eschatologie wenigstens zeitweise zu tragen vermochte“²⁾. Wir werden sehen, wie auch MARX von diesem Glauben ergriffen wird, wie er sich aber durch seinen konkreten historischen Sinn von den Utopien der anderen deutschen Kommunisten, „der Arbeit der deutschen Literatur“, wie er fast verächtlich im kommunistischen Manifest von ihnen sagte, unterscheidet.

MARX kam mit der sozialistischen Gedankenwelt in Berührung in einem Moment, als er durch den Kampf mit der preußischen Reaktion, die Enttäuschung über das liberale Bürgertum, die Erfahrung der Macht materieller Interessen im Staat und die Kritik FEUERBACHS bereits den Willen besaß, „weiterzugehen“³⁾. Daher stürzte er sich mit um so größerem Eifer auf die sozialistische Gesellschaftskritik. Hier fand er die Realität, von der aus er seine Zeit und ihre Kämpfe tiefer verstehen konnte als bisher. Er erkannte, wie er später rückschauend auf die Wandlung dieser Jahre sagte: „daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit HEGEL nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt“⁴⁾. Zu ähnlichen Ergebnissen war von deutschen Schriftstellern auch schon LORENZ VON STEIN gekommen; aber MARX unterschied sich von vornherein — abgesehen von Einzelheiten — dadurch von ihm, daß er diese Einsichten von seinem revolutionären Willen und Glauben aus erfaßte und daher mit revolutionären sozialistischen Konsequenzen verband, während STEIN, ähnlich RODBERTUS, HUBER und HILDEBRAND, welche ebenfalls, unabhängig voneinander, mit Mut auf jene, von der herrschenden liberal-optimistischen Auffassung übersehenen wirtschaftlichen Kehrseiten hinwiesen, sie mit ihrer konservativen oder liberalen Staatsgesinnung zu versöhnen suchten und Forderungen nach sozialpolitischen Reformen aufstellten. Aber MARX stand auch andererseits schon im Beginn seiner sozialistischen Gesinnung in nicht minderem Gegensatz zu den utopistischen Sozialisten — ebenso wie er schon vorher im Gegensatz zu seinen junghegelianischen Gefährten gestanden hatte, als er die Wirklichkeit nicht nur von der Idee her bestimmen, sondern in echt

1) 1844 in: Briefwechsel 1886, S. 347.

2) Wirtschaft und Gesellschaft S. 295.

3) Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort S. LIV. 4) A. a. O. S. LIVf.

HEGELSchem Geiste diese auch in jener suchen wollte. Der „gute Wille, weiter zu gehen“, allein genügte ihm daher nicht; er durchschaute, daß dieser Wille „Sachkenntnis vielfach aufwog“¹⁾. Deshalb hatte er auch die „kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt“ weder theoretisch noch praktisch anerkennen wollen. Seine Zweifel wurden ihm erst gelöst, als nicht nur seinem revolutionären Willen, sondern auch der „Sachkenntnis“ Genüge getan war, als die revolutionären Forderungen mit wissenschaftlichen Analysen verbunden waren. Im Ursprung des Marxistischen Sozialismus kündigt sich so sein revolutionärer und zugleich wissenschaftlicher Charakter an und sein Unterschied sowohl zum sozialistischen Utopismus wie Reformismus.

Diese eigene Note der sozialistischen Idee von MARX tritt schon deutlich in dem Dokument hervor, wo er sich zum erstenmal ausspricht, in einem in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern veröffentlichten Brief an RUGE vom September 1843²⁾. Das staatspolitische Problem behandelt er als ein Teilproblem des sozialen; die „ideelle Bestimmung“ des Staates erfüllt sich ihm im „sozialistischen Prinzip“. Aber das sozialistische Prinzip ist ihm „nur die eine Seite, welche die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft“, dessen andere Seite, „die theoretische Existenz des Menschen . . ., Religion, Wissenschaft usw.“ ausmacht. Hier zeigt sich der Unterschied des deutschen, aus dem philosophischen Universalismus entspringenden Sozialismus zum französischen, der von der politischen und ökonomischen Problematik herkommt, und in dieser aufgeht. Damals sieht MARX das gesellschaftlich-politische und das theoretisch-wissenschaftliche Problem noch in getrennt und unabhängig nebeneinanderstehenden Sphären. Aber bereits werden sie im selben Zusammenhang genannt: beide sollen der Kritik ebenso unterworfen werden, „wie dies bei FEUERBACHS Kritik der Religion der Fall ist“, beide sollen „in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden“.

Der Brief enthält weiter ein zweites wesentliches Moment, wodurch sich die MARXsche sozialistische Auffassung von der französischen und englischen unterscheidet: er will die sozialistische Idee nicht „dogmatisch“ verkünden, sondern sieht vielmehr als den „Vorzug der neuen Richtung“ an — nämlich der revolutionär-hegelianischen im Gegensatz zur revolutionär-französischen Richtung, die „dogmatische Abstraktionen aufstellt — daß sie ‚nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden‘ will.“ „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertig-

¹⁾ A. a. O. S. LIV.

²⁾ Im Nachlaß Bd. I, S. 380ff.

werden für alle Zeiten nicht unsere Sache; so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen habe, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden." In diesen Worten lebt das HEGELSche historische Denken fort. Zwar ist der geschichtliche Gedanke ganz losgelöst von der HEGELSchen religiösen Erfahrung der Geschichte als ewiger Gegenwart Gottes, welche durch die junghegelianische Religionskritik aus ihrem Erbgut HEGELS eliminiert worden ist; aber aus den MARXschen Sätzen spricht das historische Bewußtsein, daß es darauf ankommt, die Gegenwart zu erfassen, „das was ist zu begreifen . . . Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ (136). Das waren die Worte HEGELS, und ähnlich hören wir jetzt wieder MARX sprechen. Auch beim jungen Hegel hat das geschichtliche Verstehen, als es sich zum erstenmal im Satz: „Verstehen dessen was ist“ aussprach, einen revolutionären Klang gehabt. So ist von MARX der ursprüngliche Impuls der HEGELSchen Geschichtsphilosophie wieder aufgenommen. Bereits damals verbindet er die FEUERBACHSche Kritik mit dem historischen Denken. „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“ lautet der Wahlspruch dieses Briefes. So zeigt sich bei ihm ein Denken in und aus der historischen Situation, nicht ein Konstruieren über die Geschichte wie bei den Jungehegelianern.

Und doch hat MARX die junghegelianischen geschichtsdialektischen Konstruktionen nicht restlos überwunden. Wenn er die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden verlangt, so will er aus der Kritik der existierenden Wirklichkeit „die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und Endzweck . . . entwickeln“. Nach wie vor sieht er die Geschichte ganz selbstverständlich im Hegel-junghegelischen Geiste: daß das Neue und Wahre dialektisch aus der Zerstörung des Bestehenden hervorgehe, daß die Geschichte ein vernünftiger Prozeß sei, welcher zur vollendeten Freiheit zustrebt — nur daß sich ihm die Geschichte nicht, wie dem Junghegelianismus, im politisch-demokratischen Freiheitsgedanken, sondern im sozialistischen Prinzip erfüllt, und daß sich der geschichtliche Prozeß nicht im absoluten „mystischen“ Geist (die bekannte Kritik der „mystifizierenden Seite der HEGELSchen Dialektik“ im Vorwort der zweiten Auflage des „Kapitals“ kommt in nuce also in diesem Brief vom September 1843 bereits vor!) vollzieht, sondern in etwas anderem, was er damals noch nicht näher bestimmt hat. So hat MARX von HEGEL nicht nur den echt geschichtsphilosophischen Anstoß, die Gegenwart zu verstehen, empfangen, sondern auch das gefährlichste Erbe einer bestimmten Geschichtskonstruktion. Wie bei HEGELS Geschichtsphilosophie, so zeigt sich

bei MARX schon im Beginne seiner sozialistischen Geschichtsauffassung das Doppelgesicht eines historischen Verstehens, das mit konkretem Sinn das Gegenwärtig-Wirkliche erfaßt und es zugleich in ein fertiges dialektisches Schema der Geschichte einordnet. Dieses Doppelgesicht werden wir durch das ganze Werk MARX' gehen sehen.

Was er in diesem Brief ankündigte: Selbstverständigung der Zeit und die Kritik alles Bestehenden, beschäftigte fortan sein weiteres Leben und gipfelte in der genialen Analyse der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft. In dem Brief selbst ist die sozialistische Wissenschaft noch nicht begonnen, sondern erst gefordert; in ihm ist nur der ursprüngliche Impuls und die Herkunft von HEGEL deutlich.

Der Brief ist noch in Deutschland geschrieben. Wenige Monate später siedelte er nach Paris über, wo die deutsche revolutionäre Intelligenz ihr Exil hatte. Dort fand er das soziologische und ökonomische Material, dessen er zur Ausführung seines Zieles bedurfte. Man hat aufgezählt, was schon vor MARX die französischen und englischen sozialistischen Kritiker des Kapitalismus aufgedeckt haben: Der Klassencharakter des Staates war schon oft ausgesprochen worden, die Historiker GUIZOT und THIERRY hatten die Bedeutung der gesellschaftlichen Klasseninteressen in der Geschichte aufgezeigt, weiter waren die Industrie als Kern der Gesellschaft, die Herrschaft des Kapitals und die Ausbeutung des Proletariats erkannt worden, einzelne hatten auch schon auf die Anarchie der kapitalistischen Produktion hingewiesen. Aber wer glaubt, daß die Bedeutung von MARXENS Analyse vermindert werde, wenn man das schon vor MARX Bekannte hervorhebt, der sieht am Wesentlichen vorbei. Alle diese Erkenntnisse waren zerstreut, partikular und nicht mit einer zutreffenden, ja zumeist überhaupt nicht mit einer Gesamtanalyse des Kapitalismus verbunden. Zudem glaubten die Sozialisten, dem Elend dadurch abhelfen zu können, daß sie eine bessere Gesellschaftseinrichtung nach Maßstäben der Vernunft, der Gleichheit, des Wohlergehens oder der Gerechtigkeit konstruierten. Einzig ST. SIMON hatte den Kapitalismus nicht nach derlei Maßstäben betrachtet und beurteilt, sondern ihn als eine Stufe der geschichtlichen Entwicklung zu würdigen und zugleich zu überwinden gesucht. Aber gerade ST. SIMONS historischer Gedanke war von den späteren Sozialisten vergessen worden. MARX stützt sich wohl auf all die Analysen, die er vorfindet, aber benutzt sie kritisch; sie dienen ihm nur als Material für die eigene Untersuchung (137). Nicht minder als in der Analyse unterscheidet sich MARX von den Sozialisten vor ihm im Ziel, und

zwar in doppelter Hinsicht: Er will nicht, um seine Worte zu wiederholen, Konstruktion der Zukunft und Fertigwerden für alle Zeiten, sondern Selbstverständigung und Kritik der Zeit, und er, der Schöpfer der materialistischen Geschichtsauffassung und Prophet des Klassenkampfes, hat nicht die Minderung des Elends, überhaupt kein eigentlich soziales Ideal im Sinn, sondern den Kampf für die menschliche Würde und Freiheit, für die Ideen der deutsch-idealistischen Philosophie.

Nichts ist daher bezeichnender, als daß MARX' erste Arbeit in Paris die Auseinandersetzung mit HEGELS Rechtsphilosophie betrifft. Er zeigt in dieser Schrift „den flagranten Widerspruch“ des herrschenden deutschen Regimes „gegen allgemein anerkannte Axiome“, die Freiheitsidee auf¹⁾. „Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben. Deutschland war ihr theoretisches Gewissen. Die Abstraktion und Überhebung ihres Denkens hielt immer gleichen Schritt mit der Einseitigkeit und Untersetztheit ihrer Wirklichkeit²⁾.“ Wie die Linkshegelianer fordert er daraus die Verwirklichung der Theorie durch die Revolution, aber nicht durch „die nur politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehen läßt“, sondern „die radikale Revolution, die allgemein menschliche Emanzipation“³⁾. Dies haben wir auch im Brief an RUGE vernommen, den er einige Monate zuvor geschrieben hat. Aber hören wir nun weiter: „Die Revolutionen bedürfen . . . einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volk nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist . . . Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich zum Gedanken drängen“⁴⁾. Eine radikale Revolution muß radikale Bedürfnisse zur Voraussetzung haben. Diese fehlen aber in Deutschland; hier fehlt „jedem Stand jene Breite der Seele, die sich mit der Volkseele, wenn auch nur momentan, identifiziert, . . . jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzige Parole zuschleudert . . . Ich bin nichts und ich müßte alles sein“⁵⁾.“ In Frankreich, wo diese revolutionäre Kühnheit die Menschen beseelt, „ist die partielle Emanzipation der Grund der Universellen. In Deutschland ist die universelle Emanzipation *conditio sine qua non* jeder partiellen“⁶⁾. „In Deutschland . . ., wo das praktische Leben ebenso geistlos, als das geistige Leben unpraktisch, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre unmittelbare Lage, durch materielle Notwendigkeit, durch ihre Ketten selbst dazu gezwungen wird. Wo also

¹⁾ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. in: Nachlaß Bd. I, S. 388.

²⁾ 391. ³⁾ 394f. ⁴⁾ 393. ⁵⁾ 395f. ⁶⁾ 396f.

die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation? Antwort: In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten . . . einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt, . . . welche . . . der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat. Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden⁽¹⁾.

Nachdem sich im Brief vom September 1843 ein neues, konkretes historisches Verstehen angezeigt hat, das den abstrakten Linkshegelianischen Idealismus überwindet, führt MARX dies hier zum erstenmal näher aus. Die Idee bedarf zur Verwirklichung einer „materiellen Grundlage“. Damit ist ein neuer Bezug der Idee zur Wirklichkeit gewonnen. Wenn er sagt: es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich zum Gedanken drängen, so könnte dieser Satz ebenso aus dem Munde HEGELS oder RANKE'S stammen. „Die Parteien verteidigen nicht bloß Meinungen: sie selbst sind Kräfte, Gewalten, die einander gegenüberstehen, einander bekämpfen,“ hören wir ganz ähnlich RANKE sagen²⁾. Bei ihnen allen spricht der politische Instinkt, daß „bloß sein-sollende“ Ideen, die nicht mit der konkreten Situation rechnen und nicht mit den materiellen Bedürfnissen und Interessen verbunden sind, ungenügend, machtlos und nichtssagend sind; aber bei ihnen allen ist andererseits die materielle Grundlage, das Interesse nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel, eben nur Grundlage ihres Kampfes. Dies sei hier besonders hervorgehoben, da hier der erste Ansatz zur späteren materialistischen Geschichtsauffassung MARX' liegt.

Die materielle Basis nun, die er zur Verwirklichung seines Zieles der Revolution sucht, findet er im Proletariat. Ihm weist er die welt-historische Rolle zu, die in HEGEL'S Geschichtsphilosophie das heroische Individuum besaß, welches, indem es für seine partikularen Bedürfnisse und Interessen arbeitet, zugleich den allgemeinen Zweck verwirklicht und bewußt macht. So greift er die französische sozialistische Gesellschaftskritik und ihre Auffassung des Proletariats auf, da er hier eine wichtige Realität entdeckt, aber ordnet sie in das deutsche geschichtsphilosophische Denken ein. Aber in der Verkündung vom Endsieg des Proletariats, welches das Reich der Freiheit und Wahrheit auf Erden herbeiführe, wirken wohl nicht nur Ideen der HEGEL'Schen Geschichtsphilosophie und des Sozialismus nach, sondern auch alt-jüdisch-prophetische Verheißungen vom Messias, selbst wenn sich MARX seines jüdischen Erbgesetzes nicht mehr bewußt gewesen sein

¹⁾ 397.

²⁾ Politisches Gespräch, hrsg. von MEINECKE 1924, S. 25.

sollte (138). Er schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden, ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann nicht aufgehoben werden, ohne die Verwirklichung der Philosophie“¹⁾. Dieser Ausspruch bildet von nun an das Leitmotiv der wissenschaftlichen und politischen Bemühungen MARX’.

Der Aufsatz sollte nun die Einleitung zur Kritik der HEGELschen Rechtsphilosophie abgeben. Aber es blieb auch bei der Einleitung. Das sagt nicht, daß ihn HEGELS Rechtsphilosophie nicht weiter interessierte. Im Gegenteil: die Zurückführung der Rechtsverhältnisse und Staatsformen auf die materiellen Lebensverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft erfolgte nicht nur im Anschluß an die französische sozialistische Kritik, sondern auch an HEGELS Staatsphilosophie. Wohl stellte er das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, wie es bei HEGEL vorlag, um; aber es war doch folgenreich für die MARXsche revolutionäre Soziologie, daß sie von HEGELS universaler und historischer Philosophie des objektiven Geistes ausging. Aber ehe auf die Entwicklung jener weiter eingegangen wird, muß die „materialistische“ Philosophie FEUERBACHS, die bisher schon mehrmals erwähnt werden mußte, betrachtet werden, da sie einen entscheidenden Einfluß auf die weitere Ausbildung von MARX’ materialistischer Geschichtsauffassung ausübte.

B. Feuerbach und Marx’ Feuerbach=Auffassung.

FEUERBACH (139) hat einmal von sich gesagt: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke. Das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft ist der Mensch“²⁾.“ Diese drei Gedanken bedeuten nicht drei verschiedene Systeme oder Perioden, von denen eine im Gegensatz zur anderen steht, wie etwa bei STRAUSS oder anderen Junghegelianern, welche ähnliches von sich sagen könnten, da sie ursprünglich Theologen waren, dann aber die Theologie über Bord warfen und sich der HEGELschen Vernunftmetaphysik ergaben und zuletzt auch diese aufgaben; sondern FEUERBACH ging von einem ursprünglich religiösen Bewußtsein aus, welches er in allen Stufen bewahrte, — zuerst als Theologe, dann als Hegelianer und zuletzt als „Materialist“ — und nur in jeweils anderer Form zum Ausdruck brachte. Ja, das religiöse Bewußtsein selbst trieb ihn von einer Stufe zur anderen. Daher unterschied er sich schon in seiner hegelianischen Periode von den junghegelianischen Gefährten; er faßte HEGELS

¹⁾ 398.

²⁾ Sämtliche Werke, von 1846 an, Bd. II, S. 410.

Vernunftmetaphysik auf „nicht . . . in der Bedeutung der absoluten, der höchsten und letzten Philosophie . . . , sondern nur in der Bedeutung des Organes der Philosophie“¹⁾. Wie der ursprüngliche, wahre HEGEL dachte er aus Religion, nicht bloß über Religion und bemühte sich um das Selbstbewußtsein, das Erfassen der eigenen Substanz, für das ihm die dialektische Vernunft als „Organ“, Explikationsmittel diente. Er war so von allen Hegelianern, abgesehen von KIERKEGAARD, der nicht im strengen Sinne als Schüler HEGELS bezeichnet werden kann, der einzige, der HEGELS Philosophie im Zentrum auffaßte und mit ihr Ernst machte. Eben deshalb konnte er auch nicht beim fertigen System bleiben, sondern mußte auf seinen Ursprung zurückgehen. Dies tat er durch seine Kritik der Philosophie HEGELS. Er löste die fertige Vernunftkonstruktion, die alles versöhnende Harmonie und die objektive Wahrheit auf und führte sie auf die subjektive, menschliche Wahrheit zurück. FEUERBACH glaubte damit, HEGEL zu erledigen, in Wirklichkeit traf er aber nur den alten, abgeschlossenen und erstarrten HEGEL und näherte sich dem ursprünglichen, lebendigen HEGEL — ohne daß es ihm bewußt sein konnte, da dieser damals unbekannt war. Durch nichts konnte die HEGELSche Philosophie ihre innere Wahrheit besser offenbaren, als durch die Kritik FEUERBACHS, so paradox es klingen mag.

In HEGELS Philosophie sah er „rationelle Mystik“²⁾. Aus der Opposition gegen sie schrieb er, wie er selbst hervorhob, sein „Wesen des Christentums“ 1841 und führte in ihm die Kritik der Religion und indirekt auch des Idealismus durch. Er zeigte, daß der Mensch in der Religion sein Wesen zum Objekt macht. „Was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus“³⁾. Das Geheimnis der Theologie ist daher die Anthropologie, des göttlichen Wesens das menschliche. Subjekt und Prädikat müssen vertauscht werden, damit sie wahr werden. Wenn die Religion Gott als Liebe auffaßt und Gott leiden läßt, dann ist der wahre Glaube, daß die Liebe und das Leiden göttlich sind. Aber in der Religion ist der Mensch sich selbst entfremdet; er hat sich verobjektiviert und erkennt den Gegenstand nicht als eigenes Wesen. Der Fortgang der Religion besteht deshalb darin, daß das, was früher als Objekt, als Gott angesehen und angebetet worden ist, als etwas Menschliches erkannt wird. „Jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntnis.“ HEGELS absoluter Geist nun ist nichts anderes als „der abgeschiedene Geist“ der Theologie, welcher in der HEGELSchen Philosophie noch als

¹⁾ WW. Bd. II, S. 389.

²⁾ Kritik der HEGELSchen Philosophie in: WW. II, 222.

³⁾ VII, 70.

Gespenst umgeht“¹⁾. Wie in der Religion, so ist auch in der idealistischen Philosophie der Mensch sich selbst entfremdet.

Demgegenüber bezeichnet FEUERBACH als „Aufgabe der wahren Philosophie . . ., das Unendliche in das Endliche zu setzen“²⁾. „Der Satz: Das absolute Wesen entwickelt sich aus sich selbst — ist . . . nur umgekehrt ein wahrer, vernünftiger. Es muß also heißen: Nur ein sich entwickelndes, sich zeitlich entfaltendes Wesen ist ein absolutes, das ist wahres, wirkliches Wesen“³⁾. So kehrt er HEGELS Philosophie um: „Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken“⁴⁾. Aus dem Sein des Menschen, dem menschlichen Wesen, entspringt die Philosophie. „Die wesentlichen Werkzeuge, Organe der Philosophie sind der Kopf, die Quelle der Aktivität, der Freiheit, der metaphysischen Unendlichkeit, des Idealismus, und das Herz, die Quelle der Leiden, der Endlichkeit, des Bedürfnisses, des Sensualismus — theoretisch ausgedrückt: Denken und Anschauung“⁵⁾. In der neuen Philosophie ist das Selbstbewußtsein nicht mehr vom Menschen abgetrennt; sondern „der Mensch ist das Selbstbewußtsein“⁶⁾. FEUERBACH kündigt auch bereits an, daß sich die Wissenschaften auf die Natur gründen müssen, und daß die Philosophie sich mit den Naturwissenschaften verbinden müsse. Aber so sehr er HEGELS System der Kritik unterwirft, so hebt er doch auch hervor, „daß es ein unerläßliches, bleibendes Zucht- und Bildungsmittel des Geistes, daß keiner ungestraft ignorieren kann“, ist⁷⁾. Ja, er will gerade dadurch, daß er HEGELS Philosophie umkehrt, ihren Wahrheitsgehalt enthüllen. Er verwirft nicht die spekulative Philosophie des Selbstbewußtseins, sondern macht sie „flüssig“⁸⁾, indem er „schon im Endlichen das Unendliche, schon im Empirischen das Spekulative“ findet⁹⁾. In Opposition zum Idealismus nennt er seine Philosophie Sensualismus, bisweilen auch Materialismus.

Die Kritik des Christentums und des Idealismus ist Ausdruck seiner Kritik der Zeit. Die Herrschaft des Christentums und des Idealismus offenbaren, daß „die Menschheit in einem grundverdorbenen, unsittlichen Zustand, im Zustand der Heuchelei sich befindet“¹⁰⁾. Religion und Idealismus stehen im Widerspruch zu den echten geistigen und materiellen Interessen. „Dieser Widerspruch ist der faulste Fleck,

¹⁾ Vorläufige Thesen 1842 in: WW. II, 249. ²⁾ II, 252. ³⁾ II, 256.

⁴⁾ II, 263. ⁵⁾ II, 258. ⁶⁾ II, 265.

⁷⁾ Zur Beurteilung der Schrift: „Das Wesen des Christentums“ 1842, zit. nach dem ersten Druck in den Deutschen Jahrbüchern Bd. V, 1842, da in der Gesamtausgabe nicht vollständig wiedergegeben, S. 157.

⁸⁾ 157. ⁹⁾ 154. ¹⁰⁾ 155.

der Schandfleck unserer neueren Geschichte, unserer Gegenwart“¹⁾. Er muß durch Ehrlichkeit, Redlichkeit und Echtheit überwunden werden dadurch, daß man das Tote als tot erkennt, und „daß wir uns dafür eine neue, lebensfrische, aus unserem eigenen Fleische und Blut erzeugte Anschauung der Dinge schaffen“²⁾.

FEUERBACHS Kritik wurde möglichst wortgetreu aus den Schriften wiedergegeben, von denen MARX und ENGELS selbst ausgingen. Sie eigneten sich jene enthusiastisch an. ENGELS schrieb noch im Alter über die begeisterte Aufnahme von FEUERBACHS Wesen des Christentums: „Der Bann war gebrochen; das „System“ war gesprengt . . . man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer“³⁾. Es ist schon gesagt worden, daß fast die ganze Jugend FEUERBACH zujubelte (140). Bei FEUERBACH fand sie, um was sie sich selbst bemühte: die Auseinandersetzung mit der Zeit, die Widerlegung des fertigen HEGELschen Systems und seiner konservativen Elemente und gleichzeitig die Anerkennung seiner Philosophie, in deren Bann sie alle blieben, das Fruchtbarmachen seiner spekulativen Methode für das „wahre menschliche Wesen“, die Empirie, und das „Materielle“. RUGE bekannte unter dem Eindruck von FEUERBACHS Buch, die bisherigen junghegelianischen Verdienste hätten sich darauf beschränkt, „daß die Konsequenzen aus HEGEL gezogen und seine Inkonsequenzen überall . . . aufgehoben werden sollten; die positive Aufhebung eines wesentlichen Teiles der HEGELschen Philosophie, nämlich der Religionsphilosophie, gibt aber erst FEUERBACH“⁴⁾. MARX selbst fühlte sich zunächst gar als Schüler FEUERBACHS. Schon im Brief vom September 1843 hatte er sich für seine theoretische und politische Kritik die Religionskritik FEUERBACH zum Vorbild genommen. FEUERBACHS Einfluß ist bis in die einzelnen Formulierungen von MARX zu verfolgen. Wenn wir in seiner Kritik der HEGELschen Rechtsphilosophie an entscheidender Stelle gehört haben, daß das Proletariat „nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann“, wenn er kurz darauf im Aufsatz „Zur Judenfrage“ sagt: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst“⁵⁾, wenn er in der „Heiligen Familie“ bei der besitzenden wie bei der arbeitenden Klasse „dieselbe menschliche Selbstentfrem-

1) 155. 2) 157.

3) ENGELS: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie 1903, S. 11.

4) RUGE: Eine Wendung der deutschen Philosophie 1842 in: Sämtliche Werke Bd. X, S. 419f., 1850. 5) Nachlaß I, 423.

„aufweist¹⁾), oder wenn er später selbst in der ökonomischen Analyse den „Fetischcharakter“ der Warenwelt aufdeckt, der darin bestehe, daß die Warenform „den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst . . . zurückspiegelt“²⁾): so geht das Bestreben, in den bestehenden politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen die Selbstobjektivierung und Selbstentfremdung der menschlichen Verhältnisse aufzuweisen und jene auf diese zurückzuführen, auf FEUERBACHS Kritik zurück (141).

Aber in seiner Anwendung der Methode FEUERBACHS auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse gibt MARX FEUERBACHS Philosophie eine ganz andere Richtung, ja entfernt sie gänzlich von ihrem Ursprung. Dies geschieht nicht dadurch, daß er FEUERBACHS Kritik auch auf jene Verhältnisse überträgt — dies ist vielmehr eine fruchtbare Übertragung, und FEUERBACH selbst hat die „grandiose“ Leistung MARX' anerkannt³⁾ — sondern dadurch, daß er in dieser Übertragung von FEUERBACHS Kritik alles allein auf die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführen will. MARX sucht alle geistigen Nöte und Kämpfe in einem politischen oder gesellschaftlichen Ursprung, hierin ganz ein Sohn des politischen Hegelianismus, so unterschieden er sonst von ihm durch seinen konkreten Sinn ist, und das menschliche Wesen erschöpft sich ihm darin, daß es „von Natur, wenn nicht, wie ARISTOTELES meint, ein politisches, jedenfalls ein gesellschaftliches Tier ist“⁴⁾.

Dagegen steht im Mittelpunkt von FEUERBACHS Philosophie die Einzelseele. Seine Philosophie wurzelt, wie gesagt, in einem religiösen Bewußtsein; sein Atheismus und Materialismus sind selbst religiöser Natur. Daher hebt er hervor: „Der deutsche Materialismus stamme keineswegs vom systeme de la nature ab, sondern habe einen religiösen Ursprung“⁵⁾, sein Atheismus sei nichts „als die Wiederherstellung der Urreligion“⁶⁾, sei ein „religiöser Atheismus“⁷⁾. Die neue Philosophie „tritt an die Stelle der Religion, sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion“⁸⁾. Er bekämpft die Religion, weil sie dem religiösen Bewußtsein des Menschen in Objektivitäten sich selbst entfremdet, und aus demselben Grunde wendet er sich gegen den philosophischen Idealismus. Seine neue Philosophie versucht, „das wirkliche menschliche Wesen“ selbst zu

1) Nachlaß II, 232.

2) Das Kapital Bd. I, S. 38, 1919.

3) Briefe von und an LUDWIG FEUERBACH Bd. II, S. 352, 1904.

4) Kapital S. 290.

5) WW. X, 104.

6) III, 380.

7) VII, 46.

8) II, 346.

explizieren. „Der subjektive Ursprung und Gang der Philosophie ist auch ihr objektiver Gang und Ursprung. Ehe Du die Qualität denkst, fühlst Du die Qualität. Dem Denken geht das Leiden voraus“¹⁾.

Schon seine erste Schrift (abgesehen von seiner Dissertation) „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, 1830, ist eine Explikation der menschlichen Grenzsituation. Er geht von der Erfahrung aus, daß der Tod mich selbst betrifft, und hält es für „unmoralischste, erbärmlichste“ Haltung²⁾, sich durch objektive Unsterblichkeitsvorstellungen darüber hinwegzutäuschen. „Nur wenn er (der Mensch) die Wahrheit des Todes anerkennt, den Tod nicht mehr verleugnet, wird er wahrer Religiosität, wahrer Selbstverleugnung fähig sein“³⁾. Im Bewußtsein des Zugrundegehens des Irdischen zeigt er als das Wesen des menschlichen Wesens auf „nur auf der Erde zu sein, nur in der Schranke, die die Natur in der Form und Gestalt der Erde hat, möglich und wirklich zu sein“⁴⁾, nur in diesem Leben, nicht in einem Jenseits Vollendung zu erreichen. Vollkommenheit kann aber der Mensch nur in Beziehung auf andere erwerben. Der einzelne für sich ist beschränkt. Ganz ähnlich wie HEGEL in seinen Jugendschriften, ohne jedoch von diesen zu wissen, führt FEUERBACH aus: „Alle Handlungen des Menschen lassen sich aus Liebe ableiten . . . Je mehr Du von Deinem Selbst aufgibst, desto größer und wahrer ist deine Liebe“⁵⁾. „Der Mensch, wie er nicht liebt, bloß für sich ist, ist da nur noch ein natürliches Wesen, sein Sein ein natürlich selbständiges, unvermitteltes; aber das sittliche, das Menschenwesen des Menschen ist eben, sein bloßes natürliches Selbstsein aufzugeben, einen Grund seines Seins sich zu setzen, durch ein anderes zu sein, in dem Sein eines anderen den Grund seines Seins zu haben“⁶⁾. In der Liebe erkennt also der Mensch die Endlichkeit und Nichtigkeit seines bloßen Fürsichselberseins an, offenbart die Wahrheit des Todes und findet seine wahre Unendlichkeit und Wesenhaftigkeit. Hier ist das Zentrum von FEUERBACHS Philosophie — schon in seiner ersten Schrift, deutlicher und bewußter in seinen späteren Büchern. „Homo sum, humani nihil a me alienum puto — dieser Satz, in seiner universellsten und höchsten Bedeutung genommen, ist der Wahlspruch des neuen Philosophen“⁷⁾. „Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du ist Gott“⁸⁾. „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du“⁹⁾. „Zwei, Unterschied ist der Ursprung der Religion — das Du der Gott des Ich, denn Ich bin nicht ohne Dich; Ich hänge vom Du ab; kein Du — kein Ich“¹⁰⁾.

1) II, 253.

2) III, 17.

3) III, 10f.

4) III, 42.

5) III, 13.

6) III, 14.

7) II, 343.

8) II, 344.

9) II, 345.

10) I, 352.

Die große Bedeutung und Fruchtbarkeit dieses Philosophierens näher aufzuzeigen, verbietet der Zusammenhang, in dem uns FEUERBACH beschäftigt; hier handelt es sich lediglich darum, zu zeigen, daß MARX und ENGELS ebenso alle anderen von FEUERBACH begeisterten Linkshegelianer seine Kritik der Zeit, die Kritik der Religion und des idealistischen Systems und seine Mahnung, die irdische Wirklichkeit zu ergreifen, begeistert aufnehmen, aber ihr eine andere Richtung geben. Dies ist kein Zufall. FEUERBACH suchte, wie KIERKEGAARD und NIETZSCHE, die echte Existenz, er übte deshalb wie sie Kritik am Zustand der Heuchelei der Gegenwart, an der herrschenden Religion und am System HEGELS. Auch das junge Geschlecht, das um die gleiche Zeit wie FEUERBACH an die Öffentlichkeit trat, strebt nach Echtheit und Freiheit, aber durch eine innere Desperation in eine Flucht vor sich selbst getrieben, erhoffte es alles von der Umwälzung der äußeren Verhältnisse allein, von der politischen oder sozialen Revolution. Zwar war auch FEUERBACH nicht unpolitisch und unsozial gesinnt. Dies sei besonders betont! In dieser Hinsicht unterscheidet er sich von KIERKEGAARD und NIETZSCHE. Er hat die revolutionäre Bewegung begrüßt und versucht, den Kommunismus philosophisch zu begründen, indem er forderte, daß die Liebe nicht beim einzelnen Individuum „mit Ausschluß aller anderen stehen bleibt“¹⁾, sondern sich auf die anderen, die Gattung und die Gemeinschaft ausdehnt (142). Aber das politische und soziale Interesse beherrschte ihn nicht ausschließlich und zehrte seine Philosophie nicht auf, während seine junghegelianischen und sozialistischen Gefährten die eigene philosophische Selbstbesinnung verdrängten, indem sie die Politik zum Mittelpunkt ihres Lebens machten.

Soweit diese FEUERBACHS Philosophie der Liebe übernahmen, taten sie es nur, als sie aus ihr politische Konsequenzen herleiten konnten, seinen Gattungsbegriff konnten sie politisch verwerten. Jedoch mit dem eigentlichen Zentrum von FEUERBACHS Philosophie, dem „Dialog zwischen Ich und Du“ konnten sie nichts anfangen und ließen ihn daher unbeachtet. Aber ihrer Substanz entkleidet, wurden FEUERBACHS Begriffe des Menschen, der Liebe, der Gattung und des Sensualismus zu Abstraktionen. Im Verhältnis zu FEUERBACH erfahren so die Linkshegelianer wieder das Schicksal, das ihnen von ihrem Ursprung her anhaftet: daß sie sich zur Wirklichkeit drängen, aber sich in abstrakten Konstruktionen verfangen. Und hier geht auch wieder MARX seinen eigenen charakteristischen Weg: er nimmt zunächst an der junghegelianischen FEUERBACH-Auffassung teil, aber — wir greifen vor — durchschaut bald ihre Abstraktheit und sucht sie in seiner Weise zu konkretisieren.

¹⁾ I, 350.

C. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Bereits im Aufsatz „Zur Kritik der HEGELschen Rechtsphilosophie“ ist der Ansatz zur Weiterbildung FEUERBACHS vorhanden. Vom Menschen, den FEUERBACH als das ursprüngliche Sein erfaßt hat, aus welchem die Religion und die Ideen entspringen, sagt er: „Der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät“¹⁾. Dasselbe wiederholt er später: FEUERBACH „setzt ‚den Menschen‘ statt den ‚wirklichen, historischen Menschen‘“²⁾. Diese Sätze verraten, daß Marx, in der junghegelianischen Denkweise befangen, den Kern von FEUERBACHS Philosophie erkennt, aber zeigen auch, daß er über den abstrakten Gattungsbegriff hinausgelangt ist und ihn mit historischem Denken erfüllt. Er verbindet FEUERBACHS Bestreben, die Ideenwelt auf den Menschen zurückzuführen, mit seiner neuen Auffassung der Gesellschaft und faßt das menschliche Wesen auf als „Staat, Sozietät“, oder wie er bald darauf schärfer formuliert, „als gesellschaftliche Kräfte“³⁾, als „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁴⁾. So erscheinen ihm die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur als die Wurzel der politischen Vorgänge und Ideen, sondern auch der geistigen, als die gemeinsame Wurzel sowohl der praktischen wie der theoretischen Existenz des Menschen, welche ihm im Brief vom September 1843 noch unabhängig nebeneinander gestanden hatten. In jener Kritik der HEGELschen Rechtsphilosophie haben wir weiter auch schon die praktische Konsequenz der neuen Geschichtsauffassung gehört; das Proletariat, das die politisch-gesellschaftliche Emanzipation erringt, verwirklicht damit zugleich die Philosophie, und die Verwirklichung der Philosophie ist nicht ohne jene möglich.

MARXens Weiterbildung von FEUERBACH ist nicht so aufzufassen, als ob er FEUERBACHS Philosophie in seinem Sinn bloß zurecht konstruiert; sondern die Weiterbildung geschieht in Verbindung mit empirischer Beobachtung und Anschauung. Er bemüht sich stets um das Erfassen „dessen, was ist“, aber sucht die Einzelerkenntnisse zugleich aus dem Zusammenhang des Ganzen zu verstehen. FEUERBACHS Schriften erscheinen nun gerade zu einer Zeit, als MARX die kapitalistische Umwälzung mit ihren sozialen, politischen und geistigen Folgen entdeckt hat und sich bemüht, in Würdigung der

1) Nachlaß I, 384.

2) Deutsche Ideologie in: MARX-ENGELS, Archiv Bd. I, S. 241, 1926.

3) Zur Judenfrage 1844 in: Nachlaß I, 424.

4) MARX: Thesen über FEUERBACH 1845 im: Anhang zu ENGELS FEUERBACH S. 61.

Bedeutung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Mächte HEGELS Philosophie des objektiven Geistes realistisch umzuschreiben. Und die Bedeutung FEUERBACHS für MARX besteht darin, daß er in diesem Moment die philosophischen Mittel, mit denen HEGEL vom absoluten Geist aus geistige und staatliche Zusammenhänge des Menschen bewältigt hat, auf die Empirie überträgt und den Akzent von der philosophischen Theorie auf die Praxis legt (143).

In dieser Zeit gewinnt MARX eine weitere bedeutsame Erkenntnis: daß — nach seiner späteren Formulierung — „die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“¹⁾. Diese Einsicht wird ihm vermittelt durch ENGELS (144), mit dem er im Sommer 1844 in Paris zusammenkommt und die denkwürdige Freundschaft schließt. ENGELS hat sich damals schon mit der klassischen englischen Nationalökonomie auseinandergesetzt und sie bereits mit der HEGELSchen Dialektik und der sozialistischen Kritik verbunden. ENGELS war es, hebt zutreffend G. MAYER hervor, „der ihm nicht nur wertvolles Material herbeitrug, sondern ihn auch das Werkzeug erst recht kennen lehrte, dessen er für das Studium der sozialen und ökonomischen Erscheinungen bedurfte . . . Die Winke, die er dabei von ENGELS erhielt, müssen ihn in jedem Stadium seines Denkens von unschätzbarem Wert gewesen sein“²⁾. MARX geht nun hinter den Gegensatz von Kapital und Arbeit und den Gedanken, den schon LORENZ VON STEIN vertreten hat, daß die Industrie den Kern der gesellschaftlichen Verhältnisse bildet, auf die Gesetzlichkeit der Ökonomie selbst zurück, um von hier aus die gesellschaftlichen Verhältnisse und mit ihnen die politischen und geistigen von der Wurzel her zu erfassen.

Nachdem FEUERBACH den Idealismus auf den Materialismus, die Welt der Ideen auf die Welt des Menschen zurückgeführt hat und MARX das menschliche Sein als gesellschaftliches Sein, als „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ aufgefaßt hat, findet er nun die Gesetzlichkeit dieser in der Gesetzlichkeit der Wirtschaft. Hierin liegt seine materialistische Geschichtsauffassung beschlossen. Zum erstenmal spricht er sie in der „Heiligen Familie“ von 1845 aus: es sei unmöglich, irgendeine geschichtliche Periode zu erkennen, „ohne zum Beispiel die Industrie, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst erkannt zu haben“³⁾. Grenzt er sie in diesem Aufsatz nur polemisch gegen die Auffassung der idealistischen Revolutionäre — seine eigene frühere —, die er jetzt verächtlich die ideologische nennt, ab, so führt er sie positiv in der bald darauf er-

¹⁾ Zur Kritik der Politischen Ökonomie S. LV.

²⁾ MAYER ENGELS 196, 197.

³⁾ Nachlaß II, 259.

schienenen „Deutschen Ideologie“ durch. Die wirtschaftliche Produktion zeigt er hier als die Realität auf, welche das politische und geistige Leben bestimmt, und auf sie überträgt er die geistige Gesetzmäßigkeit, die FEUERBACH vom absoluten Geiste auf die Empirie zurückgeführt hat.

Die entscheidenden Sätze, in denen er die materialistische Geschichtsauffassung ausspricht, seien wiedergegeben: „Was die Individuen also sind, hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion“¹⁾. Die Produktionsweise und die mit ihr zusammenhängende Gesellschaft sind die Grundlage des Staates wie der verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins (Religion, Philosophie, Moral usw.). „Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein, als das bewußte Sein, und das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß... Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen“²⁾. „Diese bürgerliche Gesellschaft ist der wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte“³⁾. Die Ideen und Gedanken der Menschen waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von dem Menschen, denn es war ein Bewußtsein nicht nur der einzelnen Person, sondern der einzelnen Person im Zusammenhang mit der ganzen Gesellschaft und von der ganzen Gesellschaft, in der sie lebten. Die von ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb derer sie ihr Leben produzierten, die damit zusammenhängenden notwendigen Verkehrsformen, die damit gegebenen persönlichen und sozialen Verhältnisse mußten, soweit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, d. h. als aus dem Begriff des Menschen, dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen, dem Menschen hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten“⁴⁾.

MARXens historischer Materialismus ist aus der historischen Situation seiner Zeit zu würdigen. In einer Zeit, als HEGELS metaphysische Geschichtsphilosophie sich auflöste, als sowohl ihr ursprünglicher Impuls verlorenging, wie ihre philosophische Synthese zerbrach, als von ihr einerseits nur gehaltlose Konstruktionen weiter wirkten oder sie andererseits — eben deshalb — von redlichen Menschen gänzlich verworfen wurde, als dieser Zusammenbruch des HEGELschen

¹⁾ Deutsche Ideologie a. a. O. S. 238.

²⁾ 239.

³⁾ 254.

⁴⁾ MARX: ST. MAX, ein Abschnitt aus der Deutschen Ideologie, veröffentlicht in: Dokumente des Soc. Bd. III, S. 128f., 1903.

Systems nicht als isolierter Vorgang, sondern als Zeichen der Auflösung einer Kulturepoche empfunden wurde, und als der hereinbrechende Kapitalismus das Gefüge der bisherigen europäischen Gesellschaftsordnung zu erschüttern begann: in dieser Zeit unternahm MARX von neuem und zwar auf empirische Weise die Gesetzmäßigkeiten des objektiven Geistes, die Zusammenhänge der geistigen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu ergründen, und damit die geistige Einheit, welche die HEGELSche Geschichtsmetaphysik gewährt hatte, durch eine empirische, universelle Soziologie zu eringen. Und, wie schon gesagt, unternahm er dies, wie einst HEGEL, aus dem Willen, seine Zeit sich selbst bewußt zu machen, zu erfassen, worauf es gegenwärtig ankommt.

Aber seine materialistische Geschichtsauffassung trägt auch die Enge der menschlichen Auffassung der MARXschen Generation an sich. Es ist bereits hervorgehoben worden, daß MARXens Fortbildung von FEUERBACHS „religiösem“ Materialismus zum historischen Materialismus zugleich Erweiterung und Verengung ist (beides nicht quantitativ, sondern qualitativ gemeint): Erweiterung, da er FEUERBACHS Philosophie mit historischem Gehalt erfüllt, Verengung, da sich ihm das menschliche Sein im politisch-gesellschaftlichen Sein erschöpft. In beidem: in der Erweiterung wie in der Verengung wird er bestärkt durch HEGELS Geschichtsphilosophie. Sein Bemühen, in FEUERBACHSchem Sinn die HEGELSche Geschichtsphilosophie umzustülpen, die Realität und Gesetzlichkeit der Geschichte vom absolutem Geist auf die empirischen Verhältnisse zu übertragen, ist fruchtbar, da er aus der zerfallenden HEGELSchen Geschichtsphilosophie für seine empirische Soziologie rettet: 1. die Dialektik, die er nicht nur als Schema gebraucht wie die Junghegelianer, sondern als Mittel, das geschichtliche Geschehen in seiner Gesetzlichkeit zu erfassen, und 2. die inneren Zusammenhänge der verschiedenen Sphären des objektiven Geistes. Aber, indem er HEGELS Geschichtsphilosophie umstülpt, wird er auch von ihr verführt, 1. die Realität und Gesetzlichkeit in nur einer Sphäre zu sehen (145) — nur umgekehrt: wenn HEGEL sie im absoluten Geist feststellt, dann er in den materiell-ökonomischen Lebensverhältnissen, in den Produktivkräften; und wenn HEGEL die „Ohnmacht der Natur“ behauptet, dann er die Ohnmacht der „Ideologie“ —, 2. daher die Beziehungen der politischen, gesellschaftlichen und geistigen Sphären zugleich in Abhängigkeitsverhältnisse von der einen Realität umzuwandeln, und 3. die geschichtlich-dialektische Gesetzlichkeit statt als mögliche oder wahrscheinliche Entwicklungstendenz oder Idealtypus, um den prägnanten Terminus MAX WEBERS zu gebrauchen, als stringentes,

notwendiges Gesetz, als „mit eherner Notwendigkeit wirkende und sich durchsetzende Tendenzen“¹⁾ aufzufassen (146).

So zeigt die MARXsche Geschichtsauffassung dasselbe Doppelgesicht wie die HEGELSche: Einerseits sucht sie mit konkreter Anschauung „das was ist“ zu verstehen, erfaßt sie empirisch wie keine andere ihrer Zeit die neuen schicksalshaften Mächte der Gegenwart, ihre Problematik und Entwicklungstendenzen, andererseits verfällt sie aber in Konstruktionen, als sie glaubt „das innerste Geheimnis, die verborgene Grundlage“²⁾ der Geschichte als Gesetz ausprechen zu können. Diesen Januskopf haben wir schon im Ursprung der neuen MARXschen Geschichtsauffassung beobachtet³⁾ und sehen wir nun in ihrer fertigen Ausführung. Jede einzelne Analyse zeigt dieses Doppelgesicht (147). Bei MARX wie bei HEGEL ist schuld daran die dialektische Methode. Sie, die ermöglicht hat, geistig-historische Prozesse zu erfassen, mechanische und psychologische Kausalfaktoren von der Geschichtsbetrachtung auszuschließen und das gesamte historische Geschehen im inneren Zusammenhang zu sehen: sie hat zugleich beide durch ihre Logisierung und Schematisierung zu rationalistischen Konstruktionen verführt. Und bei beiden ist versucht worden, das Bedürfnis logisch notwendig darzustellen, was nur existenziell-glaubenshaft ist, von der menschlichen Haltung her zu erfassen: bei HEGEL aus der Art und Weise, wie er seine Not überwand, und der Versteifung seiner Philosophie, die sie zur Folge hatte; bei MARX aus der inneren Desperation, von der fast seine ganze Generation betroffen war.

Aber die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht erschöpft, wenn sie als „Umstülpung“ von HEGELS Geschichtsphilosophie und als neue geschichtliche Totalansicht aufgezeigt ist. Sie ist nicht wissenschaftlich selbstgenügsam; sondern sie dient MARX dazu, das eigene revolutionäre politische und Kulturwollen zu klären. Es hat sich gezeigt, daß dieses Wollen aus der Problematik seiner Zeit entstanden ist, aus der Empörung seines Freiheitsbewußtseins gegen die bestehenden Verhältnisse und dem Willen nach neuer Kulturform, und es hat sich weiter gezeigt, daß er sich nicht beim bloßen Willen beruhigte, nicht utopische Zukunftsformen konstruieren und nicht moralische Predigten über die Gegenwart halten wollte, sondern sie historisch verstehen und zu überwinden versuchte. „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache; so

¹⁾ Kapital S. VI.

²⁾ Kapital Bd. III, Abt. 2, S. 324, ähnlich Nachlaß Bd. III, S. 402.

³⁾ S. 130 f.

ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“¹⁾. Aus diesem Bemühen kam seine materialistische Geschichtsauffassung ursprünglich her, und von ihm ist sie stets getragen. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern“²⁾. Und weil diese Veränderung nicht willkürlich unternommen werden kann, daher setzt MARX seine ganze Energie in die wissenschaftliche Untersuchung der historischen Wirklichkeit.

Sein revolutionäres Wollen erträgt es, daß er zur wissenschaftlichen Analyse, statt zur politischen Agitation und Tat, wie seine ehemaligen revolutionären Gefährten, übergeht, weil seine Wissenschaft selbst eine revolutionäre Wendung nimmt (148), „weil sie (die Dialektik) in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt . . . ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist“³⁾. Seine Wissenschaft deckt die Antinomien der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft auf und erweist, daß sie zum Untergang reif ist und zugleich die Bedingungen der neuen Gesellschaft schafft. Daher besteht ein Zusammenhang von seiner ökonomischen Theorie, der Analyse des Kapitalismus bis zur Begründung der sozialistischen Gesellschaft: im Arbeitswertgesetz entdeckt er vermittels der Enthüllung des Mehrwertes das „Geheimnis der kapitalistischen Produktion“; aus diesem Arbeitswertgesetz leitet er die Akkumulation des Kapitals und die Konzentration der Unternehmungen einerseits ab, die zunehmende Proletarisierung andererseits; daraus folgt die Notwendigkeit von Krisen und des Zusammenbruches der kapitalistischen Gesellschaft. Er „vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Zentralisation der Kapitale . . . Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit ihm und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalisti-

¹⁾ Zitiert S. 130.

²⁾ Thesen über FEUERBACH a. a. O. S. 62.

³⁾ Kapital S. XVIII.

schen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriert¹⁾.

„Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich“²⁾. Weil ihm der Sieg des Proletariats nicht nur Wille und Glaube, sondern Gewißheit, „mit eherner Notwendigkeit wirkende und sich durchsetzende Tendenz“ ist, daher sagt er: „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisiegesellschaft entwickelt haben. In vollem Bewußtsein ihrer geschichtlichen Sendung und mit dem Heldenentschluß, ihrer würdig zu handeln, kann die Arbeiterklasse sich begnügen, zu lächeln gegenüber den plumpen Schimpfereien der Lakaien von der Presse“³⁾. Wie ihm in seinem ersten sozialistischen Aufsatz die proletarische Revolution die universelle Emanzipation „die völlige Wiedergewinnung des Menschen“⁴⁾ bedeutet hat, so auch jetzt nach der Ausbildung seiner materialistischen Geschichtsauffassung (149). In allen bisherigen Revolutionen erfolgte nur eine andere Verteilung der Arbeit; aber die kommunistische Revolution beseitigt alle Klassen und Klassenherrschaft. „Der Unterschied der gegenwärtigen Umwälzung von allen früheren . . . besteht darin, daß man endlich hinter das Geheimnis dieses historischen Umwälzungsprozesses gekommen ist“⁵⁾. Bisher wurde der Mensch von der Sache beherrscht, von den Produktivkräften, welche die Individuen selbst geschaffen hatten; hierin bestand die menschliche „Selbstentfremdung“, deren Gipfel in der kapitalistischen Gesellschaft erreicht wurde, wo „die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst“ wurde⁶⁾. Diese Selbstentfremdung wird durch den Kommunismus dadurch beseitigt, „daß er (der Kommunismus) . . . alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Male mit Bewußtsein als Geschöpfe der Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft“⁷⁾ (150).

Damit wird erst „das wahre Reich der Freiheit“ verwirklicht: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion“⁸⁾. Wie Hegel läßt MARX das „wahre Reich der Freiheit“ jenseits der bürgerlichen Gesellschaft,

¹⁾ Kapital S. 728.

²⁾ Kommunistisches Manifest, Ausgabe der Wochenschrift „Die Aktion“ 1919, S. 18.

³⁾ Bürgerkrieg in Frankreich 1919, S. 54.

⁴⁾ Zitiert S. 133.

⁵⁾ Nachlaß III, 402.

⁶⁾ Kommunistisches Manifest S. 10.

⁷⁾ Deutsche Ideologie 289.

⁸⁾ Kapital Bd. III, Abt. 2, S. 355.

jenseits des „Reiches der Notwendigkeit“¹⁾ beginnen; wie für HEGEL erfüllt sich für MARX in diesem Reich der Freiheit die Geschichte. HEGEL sah dieses Reich im politischen Staat, MARX in der sozialistischen Gesellschaft, HEGEL glaubte in seiner Spätzeit, daß dieses Reich von der Gegenwart angebrochen sei, MARX, daß es in naher Zukunft komme (151).

So ist bei MARX unlösbar verbunden: Analyse der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft der Gegenwart und deren dialektische Entwicklung zur sozialistischen Zukunftsgesellschaft. Auf der Verbindung von ökonomischer Theorie mit der realistischen Dialektik beruht sein wissenschaftlicher Sozialismus. „Mit ihnen (nämlich der Mehrwerttheorie und der materialistischen Geschichtsauffassung) wurde der Sozialismus eine Wissenschaft“²⁾. „Der wissenschaftliche Sozialismus ist nun einmal ein wesentlich deutsches Produkt und konnte nur bei der Nation entstehen, deren klassische Philosophie die Tradition der bewußten Dialektik lebendig erhalten hatte; in Deutschland“³⁾. Es ist schon hervorgehoben worden, daß MARX nicht einfach die Tatsachen für sein Ziel zurecht konstruiert, sondern sich redlich und verantwortlich bemüht, die Wirklichkeit zu erfassen. Wie HEGELS Geschichtsphilosophie zugleich „Gottesdienst“ und empirische Analyse war, so MARXENS Soziologie zugleich Dienst am sozialistischen Ziel und empirische Analyse. Selbst diejenige seiner Schriften, welche am leidenschaftlichsten seinem revolutionären Willen Ausdruck gibt, das kommunistische Manifest, ist, wie MAX WEBER hervorgehoben hat, „eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges. Das läßt sich nicht leugnen, das darf auch nicht geleugnet werden, weil es einem niemand glaubt und weil es mit gutem Gewissen nicht geleugnet werden kann. Es ist selbst in den Thesen, die wir heute ablehnen, ein geistvoller Irrtum, der . . . für die Wissenschaft sehr befruchtende Folgen gebracht hat, befruchtendere Folgen als oft eine geistlose Korrektheit“⁴⁾.

Es ist hier nicht der Ort, auf die nationalökonomischen und soziologischen Analysen von MARX näher einzugehen; es hat sich hier nur darum gehandelt, ihren Ursprung und die Beutung HEGELS hierbei zu erfassen. Wir haben gesehen, daß sein politisches Ziel wie seine Wissenschaft — beide von innen her im wissenschaftlichen Sozialismus verbunden — aus einem in Politik sich umsetzenden

¹⁾ MARX *ibid.*

²⁾ ENGELS: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft 1920, S. 34.

³⁾ ENGELS a. a. O. S. 4.

⁴⁾ WEBER, M.: Der Sozialismus 1918, S. 17.

Kulturwollen herkommen und zu ihm hinführen, daß — nach dem zutreffenden Wort ALFRED WEBERS — sein Sozialismus „das von den damaligen Lebensgefühlen den ausbrechenden kapitalistischen Kräften entgegengeworfene Postulat einer neuen Kulturform von Wirtschaft und Gesellschaft“ ist¹⁾, und daß dieses Postulat wesentlich durch HEGEL bestimmt worden ist. Wir verstehen nun das Pathos von ENGELS: „Und wenn die Schulmeister der deutschen Bourgeoisie die Erinnerung an die deutschen großen Philosophen . . . ertränkt haben . . . — wir deutsche Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von SAINT SIMON, FOURIER und OWEN, sondern auch von KANT, FICHTE und HEGEL“²⁾ (152).

¹⁾ Prinzipielles zur Kultursoziologie, in: Arch. f. Soz. Bd. 47, S. 37.

²⁾ A. a. O. S. 5.

Anmerkungen.

1. Der erste Teil der vorliegenden Arbeit wurde 1925 unter dem Titel „Das Doppelgesicht der Hegelschen Staatsanschauung“ als Dissertation der Philosophischen Fakultät der Heidelberger Universität eingereicht und ist im wesentlichen unverändert geblieben.

2. In der Auffassung der Hegelschen Philosophie, besonders der Geschichtsphilosophie, verdanke ich Wesentliches den Vorlesungen und Übungen des Herrn Prof. JASPERS. Ihm fühle ich mich auch für seine persönliche Unterstützung dieser Arbeit tief verpflichtet. Ich hätte aber meine Untersuchung kaum zu Ende geführt, hätte mich nicht Herr Prof. SALIN in freundlichster Weise ermutigt und beraten. Auch von den Herren Prof. ALFRED WEBER und Prof. EUG. BRESCH (Karlsruhe) hat die Untersuchung viele Anregungen empfangen. Ihnen allen sage ich auch von dieser Stelle aus meinen Dank.

3. Für den philosophischen Abschnitt wurde folgende Literatur benutzt: in erster Linie für den Zusammenhang, in dem uns Hegels Philosophie interessiert: ROSENZWEIG, FR.: Hegel und der Staat, Bd. 1 u. 2, 1920¹⁾; DILTHEY, W.: Die Jugendgeschichte Hegels in Ges. Schrift., Bd. 4, 1921; HAYM, R.: Hegel und seine Zeit, 1857; außerdem BÄUMLER, A.: Hegel und Kierkegaard in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturgeschichte und Geisteswissenschaft, Jahrg. 2, 1924; CROCE, B.: Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, 1909; CASSIRER, E.: Hölderlin und der deutsche Idealismus in: Idee und Gestalt, 1921; derselbe: Das Erkenntnisproblem, Bd. 3, 1922; EBBINGHAUS, J.: Relativer und absoluter Idealismus, 1910; derselbe: Kant-Interpretation und Kantkritik in: Dtsch. Vierteljahresschr. f. Literaturgesch. u. Geisteswiss. Jahrg. 2, 1924; ERDMANN, J. E.: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 1878; derselbe: Hegel, Artikel in: Allg. dtsch. Biographie, Bd. 11, 1880; FISCHER, K.: Hegels Leben, Werke und Lehre, 1911; GLOCKNER, H.: Der Begriff in Hegels Philosophie, 1924; HAMMACHER, E.: Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart, 1911; KLEIN, J.: Das logische und geschichtliche Element in Hegels Philosophie, Marbg. Diss. 1922; KRONER, R.: Von Kant bis Hegel, Bd. 2, 1924; LENZ, M.: Geschichte der . . . Universität zu Berlin, Bd. 2, 2, 1918, Bd. 4, 1910; NOHL, H.: Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme in: Logos, Bd. 2, 1911—1912; PLENGE, J.: Marx und Hegel, 1911; ROSENKRANZ, K.: Hegels Leben, 1844; SCHOLZ, H.: Die Bedeutung des Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart, 1921; SIMMEL, G.: Hauptprobleme der Philosophie, 1920, Kap. 2; WINDELBAND, W.: Erneuerung des Hegelianismus, 1910 in: Präjudien Bd. 1, 1915; ZIEGLER, L.: Der deutsche Idealismus und die Hegel-

¹⁾ Abgekürzt zit.: Ros., Bd. 1, wird nicht besonders angegeben.

sche Philosophie in: Jahrb. moderner Menschen, 2. Band d. Jahrb. moderner Studenten, 1907.

4. J. E. ERDMANN, der zuerst HEGELS Philosophie „Panlogismus“ genannt hat, hat dies allerdings nicht als Schimpfwort gemeint.

5. Dies Gefühl kommt in folgenden Äußerungen aus dem Jahr 1796 zum Ausdruck: „Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet, ihm graut vor dem Unendlichen.“ Dann spricht er von der menschlichen „Abhängigkeit von der Macht der Natur“¹⁾.

6. Diese Entwicklung ist vorbereitet durch sein frühes historisches Verstehen, sein religiöses Bewußtsein und durch Aneignung von Schillers Lebensbegriff schon in der Zeit vor seiner Lebenskrise.

7. Es werden absichtlich viele Belege gegeben wegen der Auseinandersetzung mit ROSENZWEIG²⁾.

8. ROSENZWEIG, der denselben Satz zitiert³⁾ und in ihm ebenfalls den Ausdruck der entscheidenden Wendung HEGELS sieht, läßt das vom Verfasser gesperrgedruckte Wort an der Stelle, wo es zum ersten Male vorkommt, weg. Wohl zitiert er es dann, als es im Zusammenhang nochmals vorkommt; aber er legt in der Interpretation keinen Wert darauf, während es vom Verfasser als bedeutsam aufgefaßt wird⁴⁾.

9. Es wurde auf die Entwürfe zum „Geist des Christentums“ näher eingegangen, weil hier der Ursprung der späteren Staatslehre ist und wir ihn anders auffassen als ROSENZWEIG. Bevor die Auseinandersetzung mit ROSENZWEIG begonnen wird, sei hervorgehoben, wie sehr sich diese Arbeit ROSENZWEIGS Buch verpflichtet fühlt. Durch ihn wurde das Problem HEGEL auf ein Niveau gerückt, von dem eine Beschäftigung mit HEGEL wieder für die Gegenwart bedeutungsvoll und fruchtbar wird, nachdem schon vorher HEGELS Philosophie wieder auferstanden war. Auch wenn der Verfasser glaubt, von ROSENZWEIGS Auffassung abweichen zu müssen, so ist er sich bewußt, daß das nur nach ROSENZWEIGS Arbeit möglich ist.

Nach ROSENZWEIG geht 1. der Schicksalsbegriff hier nur die „Verbindung ein mit dem persönlich-ethischen Leben“⁵⁾ und geschieht die Versöhnung „innerhalb der Mauern des Ichs, sozusagen noch ohne äußere Folgen“⁶⁾. ROSENZWEIG sieht daher 2. im Staat, wo er zum erstenmal in der Bedeutung auftaucht, daß der Mensch sich nicht von ihm trennen kann, das Schicksal nur als fremden Zwang und „schmerzliche Unterwerfung“⁷⁾ und nimmt 3. die „Versittlichung“ des Staates, die Verknüpfung von Staat und Freiheit erst für eine spätere Zeit an.

Demgegenüber ist die Auffassung dieser Arbeit: ad 1, daß für Hegel die Versöhnung „innerhalb der Mauern des Ichs, sozusagen noch ohne äußerliche Folgen“ nur eine partikuläre und beschränkte ist⁸⁾; ad 2, daß vielmehr die wahre Versöhnung gerade in der Vereinigung mit Staat und Welt (und mit Gott, worauf in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen wird) geschieht. Nicht erst später, sondern vielmehr als die Voraussetzung für den Gedanken, daß der Mensch in den Staat eingehen muß, tritt der Gedanke auf, daß das Schicksal nicht mehr den Charakter der fremden und unterdrückenden Macht hat, sondern den Charakter des Lebens und der Freiheit gewinnt; ad 3, was ROSENZWEIG frühestens für den Entwurf zur

¹⁾ Zit. bei Ros. S. 71. ²⁾ Siehe Anm. 9. ³⁾ 87. ⁴⁾ Vgl. folgende Anm.

⁵⁾ 82. ⁶⁾ 94. ⁷⁾ 94. ⁸⁾ Vgl. Anm. 7.

Verfassung Deutschlands¹⁾ annimmt: das Wollen des Bundes mit der Welt und die Wandlung des Schicksals zur Geschichte²⁾, wird daher in dieser Arbeit schon im Entwurf über den Geist des Christentums gesehen. Daher werden hier die Entwürfe vom Geist des Christentums bis zur „Differenz“ von 1801 und zum „System der Sittlichkeit“ von 1802 als eine innere Einheit aufgefaßt. Die jüngeren sind klarer, gegliederter und konsequenter, aber bringen — unter dem hier betrachteten Gesichtspunkt — keine prinzipiell neue Wendung. Allerdings darin muß ROSENZWEIG beigestimmt werden, wenn er sagt: „Keineswegs hatte er das „Leiden“ vom Ganzen, von der Welt, weil er es als Schuld hatte sehen lernen, schon auch persönlich hinter sich geworfen; und wie tief so auch noch die Staatsanschauung in die persönliche Wirrnis, der sie ihr Leben dankte, verstrickt war, wie wenig sie sich schon zu einer ganz gegenstandsklaren Gestalt verfestigen konnte³⁾ — das hat ROSENZWEIG für die Schriften dieser Zeit gezeigt.

Was positiv für die Auffassung, die hier gegeben wird, zu sprechen scheint, wurde im Text gesagt. Als bezeichnend für die Schwäche der ROSENZWEIG-schen Interpretation in diesem Punkte sei hervorgehoben, daß er in einem Satz HEGELs, den er mit Recht als den entscheidenden Wendepunkt ansieht, das Wort Freiheit an der ersten Stelle, wo es vorkommt, wegläßt⁴⁾, und daß er überhaupt nicht die Schranken der Liebe erwähnt, von denen HEGEL spricht⁵⁾.

ROSENZWEIGs Auffassung wird auch von E. HIRSCH in: „Die Beisetzung der Romantik in Hegels Phänomenologie“ vertreten. Gegen ihn ist daher dasselbe wie gegen ROSENZWEIG zu sagen.

10. Nach Abschluß dieses Teiles der Arbeit kommt dem Verfasser der Aufsatz RUD. HONEGGERS zu Gesicht, welcher nach Einblick in das Manuskript HEGELs seinen Satz anders als ROSENZWEIG wiedergibt: „... so wirst du Besseres nicht als die Zeit aber aufs beste sie sein“⁶⁾. Der Sinn des Satzes wird dadurch ein wesentlich anderer. Da dem Verfasser selbst das Manuskript nicht zur Verfügung steht, so ist es ihm unmöglich zu entscheiden, welche Lesart zutrifft.

11. Die Entstehung der dialektischen Methode aus der Explikation der Liebe hat schon ROSENKRANZ, dann tiefgedender DILTHEY gezeigt.

12. Schon früh hat HEGEL den Zusammenhang von Staat und Geschichte von seinem historischen Verstehen⁷⁾ aus erfaßt. Wichtig für seine Staats- und Geschichtsauffassung war auch die Anschauung der Antike, die ihm ebenfalls früh zum Vorbild wurde, wie ROSENZWEIG aufgezeigt hat⁸⁾. Seine Vertiefung der historischen Kategorien hat DILTHEY so schön herausgearbeitet, daß darauf hier nicht weiter eingegangen werden braucht. Statt dessen seien DILTHEYs Sätze hierher gestellt: „Wie nun aber diese Metaphysik auf dem erlebten Zusammenhang des Geistes beruhte, eröffnen sich ihm von da aus neue Blicke in das geschichtliche Leben . . . Historische Kategorien eigener Art begannen ihm aufzugehen . . . Der wichtigste und sicherste Gewinn, den er in diesem Zeitraum erarbeitete, lag in einer Vertiefung in die Innerlichkeit der geschichtlichen Welt, die über alle frühere Geschichtsschreibung weit hinausging“⁹⁾.

1) Schr. z. Pol. 138—141. 2) R. 97. 3) R. 92.

4) Vgl. Anm. 8. 5) Siehe weiter Anm. 30.

6) Goethe und Hegel in: Jahrb. der GOETHE-Gesellschaft, 1925, Bd. 11, S. 48.

7) Vgl. Anm. 6. 8) 15ff. 9) Jugendgeschichte Hegels 157.

13. Schon FICHTE hat das reine Ich zum absoluten Ich fortgebildet und SCHELLING diesen Gedanken aufgenommen.

14. Den Begriff einer Sache erfassen, heißt also ihre Wahrheit erfassen. Begriff ist daher nicht dem Gegenstand äußerlich, sondern seine Übereinstimmung mit sich selbst. Er ist nicht ein Abstrakt-Allgemeines, sondern das schlechthin Konkrete, Bezogenheit auf sich selbst. So ist HEGELS Begriffsdefinition zu verstehen: „Der Begriff . . . ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein“¹⁾.

15. Jetzt zeigt sich auch, warum der verhältnismäßig lange philosophische Teil für die Fragestellung dieser Arbeit nötig ist. — Die Zwiespältigkeit von HEGELS Philosophie hat zuerst deutlich SCHELLING durchschaut: „Die Philosophie, die HEGEL darstellt, ist die über die Schranken getriebene negative, sie schließt das Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen . . . Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ sein kann, habe ich . . . bestritten“²⁾.

16. So neuerdings E. HIRSCH: Die Beisetzung der Romantik in HEGELS Phänomenologie, in: Dtsch. Vierteljahreschr. f. Literaturgesch. u. Geisteswiss. Jahrg. 2, 1924, S. 532ff.

17. Daß sich die Stelle „zur Verrücktheit zerrüttet“³⁾ auf HÖLDERLIN bezieht, wird nach E. HIRSCH⁴⁾ interpretiert.

18. Aus einem Brief HEGELS⁵⁾.

19. HEGEL steht hier in der Tradition der christlichen Auffassung der Einheit der Geschichte: daß sie eine fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechtes und Entwicklung zum Reich Gottes sei⁶⁾. Neuerdings hat dies SPRANGER hervorgehoben: „Die jüdisch-patristische Lehre von dem großen Erziehungsplan Gottes mit der Menschheit . . . bleibt für die abendländisch-christliche Kultur der selbstverständliche universalgeschichtliche Hintergrund“⁷⁾. Vgl. dazu: DILTHEY: Einleitung in die Geisteswissenschaft I, 1922, S. 90; HIRSCH, E.: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921; SALIN, E.: Civitas dei, 1926, S. 198ff.; TRÖLTSCHE: Der Historismus und sein Problem, 1922. Über HEGELS Geschichtsphilosophie selbst vergleiche in erster Linie; Briefwechsel zwischen W. DILTHEY und dem Grafen P. YORK VON WARTENBURG, 1923; ROTHACKER, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaft, 1920; SIMAN, E.: Ranke und Hegel. Heidelb. Diss. 1923; TRÖLTSCHE: Historismus; außerdem: BARTH, P.: Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, 1890; VON: BELOW, E.: Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unserer Zeit, 1924; LEESE, K.: Die Geschichtsphilosophie Hegels, 1922; LASSON, G.: Hegel als Geschichtsphilosoph, 1920; METZGER, W.: Hegel und die Gegenwart in: Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 150, 1913; RUBINSTEIN, M.: Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte in: Kantstudien, Bd. XI, 1906.

20. Dieser Satz bezieht sich in dem Zusammenhang, in dem er vorkommt, zwar nicht selbst auf die fachwissenschaftliche Geschichtsschreibung, gilt aber seinem Sinne nach auch für sie.

¹⁾ Log. II, 220. ²⁾ Werke 1858, II. Abt., Bd. 3, S. 80.

³⁾ Ph. 432. ⁴⁾ ibid. ⁵⁾ Vgl. S. 61. ⁶⁾ S. besonders S. 50f.

⁷⁾ Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sonderabdruck aus den Sitzungsber. d. Preuß. Akademie d. Wiss. 1926, S. 1.

21. Mit diesem Gedanken setzt HEGEL — in seiner Weise — die christlich-chiliastischen Gedanken, daß die Geschichte sich im Reich Gottes erfülle, und daß es komme, fort.

22. Vgl. S. 50f.

23. TRÖLTSCHE hat mit Recht darauf hingewiesen, daß HEGEL erst in dem Moment die Geschichte konstruiert, als er sie abgeschlossen sieht¹⁾. — Die Bücher, die HEGEL zustimmen, haben damit HEGEL noch nicht erfaßt. So ist z. B. K. LEESE bereit, HEGELS Worte auf die „Goldwage“ zu legen²⁾, aber es sind auch nur Worte — nicht ihr Geist, die auf seiner Wage zu finden sind. Bedenklich ist schon LEESES verschwommene Ausdrucksweise, so z. B. wenn er sagt, die Geschichte sei „eine niemals fertige, sondern eine, man muß wohl³⁾ sagen, unendliche Aufgabe“⁴⁾. Daß aber der Kernpunkt von HEGELS Geschichtsphilosophie überhaupt nicht erfaßt ist, zeigt die Art seiner Auseinandersetzung mit HEGELS Gedanken vom Ende der Geschichte. Zu diesem, in HEGELS Geschichtsphilosophie grundlegenden Gedanken sagt er in einer Anmerkung⁵⁾ nicht mehr, als daß er ihn verneine, „aber nur zugunsten der von HEGEL sog. schlechten Unendlichkeit“⁶⁾. Es wäre an der Zeit, daß wieder die harmlosen Hegelverbesserer entlarvt würden, so wie es einst LASALLE mit ROSENKRANZ getan hat — wobei zu beachten ist, daß ROSENKRANZ noch höheres Niveau und tieferes Hegelverständnis besessen hatte als die modernen Hegelepigonen.

24. So RANKE: Über die Epochen der neueren Geschichte, I. Vortrag, und ihm nachfolgend fast alle Darsteller, heute namentlich MEINECKE: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1919⁷⁾, Staatsraison, 1924⁸⁾. Daß bei HEGEL Gedanken vorkommen, wie „die List der Idee“, die in diesem Sinn verstanden werden können, siehe S. 31. Aber in seiner späteren Philosophie sind nur die Individuen, welche in einer primitiven Geschichtsstufe leben oder die nicht die Selbstbestimmung vollzogen haben, ein Akzidentielles und werden von der List der Ideen benutzt, aber nicht die freien⁹⁾.

25. Außer der oben bereits genannten Literatur ist speziell zu HEGELS Staatsgedanken zu nennen: BÜLOW, W.: Die Entwicklung der HEGELSchen Sozialphilosophie; CASSIRER, E.: Freiheit und Form, 1913; FALKENBERG, R.: Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel. Diss. 1916; FREYER, H.: Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts, 1921; GANS, E.: Vorrede zu Hegels Geschichtsphilosophie in: Hegels WW., Bd. 8, 1833; GIESE, G.: Hegels Staatsideen und der Begriff der Staatserziehung, 1926; HELLER, H.: Hegel und der Machtstaatsgedanke in Deutschland, 1921; derselbe: Hegel und die Politik in: Zeitschr. f. Politik, Bd. 13, 1923; LANDSBERG, E.: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III. Abt., 2, 1910; LASK, E.: Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung in: Gesammelte Schriften Bd. I, 1923; derselbe: Rechtsphilosophie ebenda; METZGER, W.: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917; MAYER, M. E.: Rechtsphilosophie, 1922; MAYER-MOREAU, K.: Hegels Sozialphilosophie, 1910; MEINECKE, F.: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1919; derselbe: Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte, 1924; dazu G. RITTERS Kritik in Ilbergs Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildung, Bd. 1, 1925; SCHMITT, K.: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,

1) a. a. O. 254f.

2) a. a. O. 304.

3) sic!

4) 307.

5) sic!

6) 307 Anm.

7) 284ff.

8) 442f.

9) Vgl. S. 32 u. 40.

1923; VON TREITSCHKE, H.: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert; WEBER, ALFR.: Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa, 1925; WESTPHAL, C.: Zur Bewertung Hegels und Dahlmanns in: Hist. Zeitschr., Bd. 129, 1923.

26. Diese Wandlung setzt nach ROSENZWEIG in den Manuskripten von 1805 ein. ROSENZWEIG berichtet über diese noch unveröffentlichten Entwürfe: es vollziehe sich hier eine „beginnende Selbstbefreiung des Geistes vom „Leben eines Volkes“¹⁾. „Es ist nun sehr auffallend, daß HEGEL hier ganz offensichtlich eine individuelle Moralität kantisch-fichtischer Prägung noch über die „Sittlichkeit“ der gegliederten Stände und der bürokratischen Maschinerie stellt“²⁾. Die Regierung ist nun nicht die letzte Stufe des Staates, sondern „der Staat vollendet sich . . . in „Kunst, Religion, Philosophie““³⁾. Der Schluß des Manuskriptes von 1805 „unterscheidet sich grundsätzlich von allen HEGELSchen Äußerungen“⁴⁾. Diese Entwicklung wird dann fortgesetzt im Sommerkollegium von 1806⁵⁾ und der Phänomenologie. — Über das Verhältnis der Subjektivität, die sich aus der unmittelbaren substantziellen Einheit losgelöst hat, zum Staatsganzen siehe außer im Text Anm. 30.

27. Die Gegenüberstellung GOETHEs und HEGELs wird nur in bezug auf ihre Auffassung der Stellung des Menschen zur Mit- und Umwelt versucht. Ihre sonstige Übereinstimmung, z. B. darin, daß sie sowohl Aufklärung wie Romantik überwunden haben, wird nicht in Betracht gezogen. — Eine umfassende Betrachtung des Verhältnisses von GOETHE und HEGEL hat HONEGGER in dem obengenannten Aufsatz angestellt. Er zeigt ihre Übereinstimmung auf vielen Gebieten auf, geht aber nicht auf den existenziellen Ursprung zurück und erwähnt nur beiläufig, daß „den abstrakten Äußerungen des Philosophen Erlebtes und Durchkämpftes zugrunde“ liegt⁶⁾.

28. Die Stellung von HEGELs Staatsphilosophie in der Geschichte wird nach der Auffassung HEGELs selbst dargestellt, wobei die neueren Forschungen mit herangezogen werden: DILTHEY: Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1921; GIERKE, O.: Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1880; HIRSCH: a. a. O.; JELLINEK, G.: Allgemeine Staatslehre, 1900; derselbe: Erklärung der Bürger- und Menschenrechte, 1919; LASK: a. a. O.; MEINECKE: a. a. O.; ROS.: Abschnitt I; WEBER, A.: a. a. O., Kap. 2; TRÖLTSCHE: Die Aufklärung in: Gesammelte Schriften, Bd. 4.

29. Näher wird auf das gegenrevolutionäre Denken (S. 91 f.) eingegangen.

30. Nach ROSENZWEIG ist die Herleitung des Staates aus dem Willen einerseits das „liberale“ Element seiner Staatsphilosophie, andererseits verfehlt aber HEGEL dadurch den Anschluß an den nationalen Gedanken und führe seinen Staatsbegriff dazu, daß ihm „die nationale Grundlage . . . fremd oder wenigstens nicht notwendig“ sei⁷⁾, und „daß der Einzelmensch nur hervorgerufen wird, um in den Staat einzugehen“⁸⁾. Demgegenüber wird hier gesehen, daß HEGELs Staatsbegriff auf dem menschlichen Willen und dem volklichen Sein gegründet ist. Daß der Staatsbegriff nicht nur politische Bedeutung hat, sondern daß er immer im Zusammenhang mit der geistigen Kultur begriffen wird, und daß Volk und Staat nicht getrennt sind, wurde S. 29 f. zu zeigen versucht.

¹⁾ Ros. 191 f. ²⁾ 192. ³⁾ 194. ⁴⁾ 305. ⁵⁾ Vgl. Ros. 220. ⁶⁾ 56.

⁷⁾ II, 247. ⁸⁾ Ros. II, 243, so auch II, 132 f., 181 ff., 197 f.

Auch ROSENZWEIG kann nicht umhin, die Beziehungen von Staat und Volk bei HEGEL zu sehen. Diese Beziehung will er dadurch mit seiner engen Interpretation des Staates vereinbaren, daß er von dem früheren Staatsbegriff HEGELS sagt: das „Volk“ bedeute die Staatsnation, die „Nation“ die Kulturnation¹⁾. Diese Auffassung ist aber nicht haltbar; die begriffliche Scheidung, die MEINECKE eingeführt hat, liegt bei HEGEL überhaupt nicht vor. Dann gibt ROS. zu, daß „allerdings“ in der Weltgeschichte der Wille als Widerspiegelung eines unbewußten Seins erkannt sei, und sich hier Staat und Kultur begegnen²⁾. Dies „Allerdings“ offenbart die Schwäche der ROSENZWEIGSchen Interpretation. Man könnte eher umgekehrt sagen, das Wesen des Staates sei die volkshafte Substanz und es müsse „allerdings“ der Wille hinzukommen, um den modernen Staat zu erfassen³⁾. Auch TRÖLTSCHE sagt: „Der Staat ist vielmehr national, weil schon in der vorstaatlichen Gruppeneinheit ein geistiger Keim, ein Volksgeist oder nationaler Genius lag“⁴⁾.

Diese Auffassung ist von der größten Bedeutung für die Beurteilung des „Doppelgesichtes“ der späten HEGELschen Staatsanschauung und der Weiterwirkung der HEGELschen Staatsidee. ROSENZWEIG sieht konsequent von seiner Auffassung aus die Anerkennung des kleinstaatlichen Partikularismus, des preußischen Staates von 1820, den furchtbaren Schnitt von 1866 und das BISMARCKSche Reich als vereinbar mit HEGELS Staatsidee an⁵⁾. Dagegen wird hier dies als Verdrehung und Verrat seiner Staatsidee angesehen⁶⁾.

31. Da hier nur auf diejenige Staatsanschauung eingegangen wird, die er in Berlin vom Katheder her gelehrt hat, und die öffentlich wirksam geworden ist, so werden die Wandlungen seiner Staatsanschauung nicht näher verfolgt. Auch auf HEGELS Verhältnis zu NAPOLEON, so wichtig es ist, wird daher nicht eingegangen. Vgl. dazu den hervorragenden Abschnitt ROSENZWEIGS⁷⁾ und VALLENTIN, B.: Napoleon und die Deutschen, 1926, S. 33. Die Wandlung von HEGELS Staatsanschauung bis zu seiner Berliner Zeit sei nur kurz nachgetragen:

Die Idee des modernen Staates sahen wir dadurch bestimmt, daß der Mensch autonom geworden ist. Das Verhältnis des freien Individuums zum Staat ist von der Auffassung des bestehenden Staates in der Gegenwart abhängig. Es gibt zwei Möglichkeiten:

Erstens: Der bestehende Staat und die herrschenden Sitten und Bildung befriedigen nicht den besseren Willen. Die alte Tradition besteht noch fort, aber ist nicht mehr lebendig. Dann kann sich der Mensch nicht in diesem Staate finden, nicht in ihn eingehen. Er muß ihn negieren. Der Mensch strebt dann dem neuen, lebendigen Prinzip nach, das das bisherige ablösen soll, so HEGEL in der Schrift „Die Verfassung Deutschlands“ von 1801; und in diesem Sinn bekämpft er später die katholische Kirche, weil sie mit der freien Persönlichkeit unvereinbar sei. Oder er wendet sich überhaupt von der Wirklichkeit ab und sucht seine Selbstbestimmung und absolute Freiheit in sich, in der Moralität und den geistigen Sphären außerhalb des Staates. In diesem Sinn hat er Sokrates aufgefaßt⁸⁾, und so hat

1) 133. 2) Ros. II, 181. 3) Dies ist deutlich in Enz. § 535.

4) Historismus 261. 5) Ros. II, 168f., 243, 244, auch 197ff.

6) Vgl. 2. Teil, Kap. III, bes. Anm. 108. 7) II, 1 ff.

8) Vgl. R. § 138 Anm.

sich HEGEL selbst verhalten von 1803 bis etwa 1816, als er nicht an die Bedeutung des Staates geglaubt hat.

Zweitens: Ganz anders wird das Verhältnis des Menschen zum Staat, wenn er selbst auf dem freien Willen und der Gesinnung begründet ist, und wenn er vom lebendigen Volksgeist beseelt ist. Dabei darf nicht vergessen werden, daß die Problematik für die Generation von HEGEL wesentlich einfacher als heute gewesen ist; denn damals war die Kulturtradition und die religiös-sittliche Substanz noch ungebrochener als heute. Wenn aber der Staat so gesehen wird, dann ist im Staat die Geschichte lebendig, und ist er „Gegenwart Gottes“, und dann weiß sich das Individuum im Staat und wird sein Wille in ihm befriedigt. Dies ist dann die Auffassung vom Staat, die er in seiner Rechtsphilosophie und vom Katheder her verkündet hat, und die im folgenden näher betrachtet wird. — Daß der Staat durch das Bewußtsein der Erfüllung der Geschichte in der Gegenwart einen weiteren Bedeutungswandel erfährt, siehe S. 51f.

32. Es wurde zum Begriff des Volksgeistes folgende Literatur benutzt: ROSENZWEIG: 223ff.; BRIE, S.: Der Volksgeist bei Hegel und der historischen Rechtsschule, 1909; KANTOROWICZ, H. U.: Volksgeist und historische Rechtsschule in: Hist. Zeitschr., Bd. 108, 1912; KELSEN, H.: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911, S. 171ff.; LANDSBERG: a. a. O., Noten S. 164ff.; MAYER: a. a. O., S. 11; ROTHACKER: a. a. O., S. 89ff.; WEBER, MAX: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: Gesammelte Schriften z. Wissenschaftslehre, 1922, S. 141ff.

33. Vgl. ROTHACKER: a. a. O., 41ff., 163, Anm. 2; MEINECKE: Einführung zu dem von ihm herausgegebenen Ranke: Politisches Gespräch, 1924, S. 14. Die Folge war, daß geschichtliches und konservatives Denken gleichgesetzt wurde, besonders nachdem die ursprüngliche HEGELSche Geschichtsphilosophie vergessen worden war, wie F. A. LANGE treffend beobachtet hat: Heutzutage verstehe man unter geschichtlicher Auffassung die konservative¹⁾.

34. So begründet er Sonderrechte für die Quäker, die den Kriegsdienst verweigern²⁾. Die modernen Minderheitsrechte (z. B. der Deutschen und Juden in Polen) können also im Prinzip auf HEGELS Staatslehre zurückverfolgt werden.

35. Vgl. FREYER: Bewertung der Wirtschaft, S. 116ff.

36. Siehe SCHMITT: Parlamentarismus, S. 36; GIESE, G.: Hegels Staatsideen und der Begriff der Staatserziehung, 1926.

37. Vgl. WEBER, ALFR.: a. a. O., S. 76.

38. Die hier zitierten Worte, welche HEGEL einst gegen HALLER gesagt hat, zeigen, daß HELLERS Interpretation von HEGELS Machtgedanken sich nicht halten läßt. Er sagt: „Der HEGELSche Staatsgedanke ist . . . der Ausdruck des expansiven Machtwillens der ganzen Nation, und in dieser Gestalt . . . wird er zum Vater des modernen Imperialismus“³⁾. Es sei falsch, „diese Metaphysik des sacro egoismo . . . ins Rein-Geistige umzudeuten“⁴⁾, vielmehr behauptet er, daß die „biologische Wendung des HEGELSchen Organismusgedankens seiner Machtstaatsidee entgegenkam“⁵⁾. „Den

1) Geschichte des Materialismus, 1902, Bd. 2, S. 170.

2) R. § 270 Anm. S. 212.

3) Hegel und der Machtstaatsgedanke, S. 131.

4) S. 129.

5) S. 98.

BISMARCKschen Nationalbegriff finden wir . . . bei HEGEL vorgebildet¹⁾. Diese Sätze bedürfen wohl nicht noch einer ausdrücklichen Widerlegung.

39. Wie es trotzdem kam, daß von HEGEL die Lehre von der Allmacht des Staates und der exklusive Souveränitätsgedanke ausging, siehe 2. Teil, Abschn. III.

40. HEGELS Kampf gegen die katholische Kirche bedeutet keinen grundlegenden Wandel seiner Staatsidee, wie ROSENZWEIG darstellt²⁾. Die späte Wandlung, die ROSENZWEIG anführt, scheint um so bedeutungsvoller als für seinen Staatsgedanken für seine Philosophie zu sein; denn es scheint sich hier eine gewisse Auflockerung seines erstarrten Systems anzubahnen, die besonders deutlich wird, wenn man seine Ästhetik, seine am spätesten entstandene Vorlesung, mit der in der Erziehung vorliegenden Ästhetik vergleicht. Doch gehört dies nicht in den Zusammenhang dieser Arbeit.

41. Ähnlich ROSENKRANZ: Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870, S. 149; und ERDMANN: Hegel in: Allg. dtsh. Biographie, Bd. XI, S. 271.

42. Vgl. die Anekdoten über HEGEL, die ROSENZWEIG³⁾ wiedergibt oder KARL VON HOLTEI erzählt⁴⁾.

43. Nach ROSENKRANZ, K.: Tagebuch, 1854, S. 115. Bezeichnend für HEGELS Befriedigung in der Zeit ist auch, daß seine letzten Jahre die heitersten waren, und er nicht mehr wie früher sagte: „Wer von Gott dazu verdammt ist, ein Philosoph zu sein“, wie seine Witwe an NIETHAMMER schrieb⁵⁾.

44. NIETZSCHE sagt dies auf die europäischen Nationen überhaupt; wieviel mehr gilt es für die deutschen Einzelstaaten.

45. Die Übersetzung mit „Volk“ geschieht im Naturrechtsaufsatz⁶⁾ und in der Phänomenologie⁷⁾, mit „Staat“ in der Rechtsphilosophie⁸⁾. Das Zurücktreten des Volksbegriffes gegenüber dem Staatsbegriff ist schon METZGER⁹⁾ aufgefallen. Aber er sieht den Wendepunkt mit dem Übergang HEGELS nach Berlin, während er hier mit der Bejahung des Kleinstaates schon vor seiner Berliner Zeit im Aufsatz über Württemberg gesehen wird.

46. Siehe Näheres S. 77.

47. RITSCHL ist, wie bekannt, in seinem bedeutenden Buch: Die Geschichte des Pietismus 1880—1886 dem Pietismus gegenüber parteilich und oft ungerecht gewesen. Daher hat er auch die Tendenz, den Einfluß des Pietismus gering anzuschlagen, und schreibt in diesem Sinn: „Daß dieser Erfolg¹⁰⁾ in weiten Kreisen eingetreten sei, ist ein Vorurteil, für welches ein Beweis nicht geführt werden kann“¹¹⁾. Demgegenüber haben andere Forscher den großen Einfluß des Pietismus erwiesen. BRÜGGEMANN, F.: Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts in: Dtsch. Vierteljahrsschr. f. Literaturgesch. u. Geisteswiss. Jahrg. 3, Heft 1, 1925¹²⁾; FREYTAG: Bilder aus der deutschen Vergangenheit, Kap.: Die Stillen im Lande; GÜNTHER, R. G.: Psychologie des deutschen Pietismus in: Dtsch. Vierteljahrsschr. f. Literaturgesch. u. Geisteswiss. Jahrg. 4, Heft 1, 1926; NADLER: Die Berliner Romantik, 1921; derselbe: Literaturgeschichte, Bd. 3, 1924; RÖSSLER, C.:

1) S. 74. 2) II, 210ff. 3) I, 233.

4) Jüngst veröffentlicht in der Breslauer Zeit. 29. Mai 1926.

5) 2. Dezember 1831, in HEGELS Briefen abgedruckt.

6) Schr. z. Pol. 396. 7) 233. 8) § 153. 9) S. 313 Anm. 10) Erg. des Piet.

11) II, 502. 12) Abgekürzt D. V. f. L. u. G.

Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage, 1876, S. 23 ff.; SCHNEIDER, F. J.: Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts, Einleitung; von SCHUBERT: Kirchengeschichte, 1921, S. 256; STEPHAN: der Pietismus als Träger des Fortschrittes 1908; TRÖLTSCHE: Leibniz und die Anfänge des Pietismus, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, 1925; UNGER, R.: Hamann und die Aufklärung, 1911; WEBER, MAX: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Religionssoziologie, Bd. 1, 1920. — Man darf nicht nur die direkte Wirkung des Pietismus in seinen Kreisen, sondern muß auch die indirekte auf die Sitte, das Gefühls- und das Geistesleben im Auge halten, um sie richtig einzuschätzen. Die Musik BACHS z. B. ist nicht ohne den Pietismus denkbar, oder die neue christliche Auffassung LESSINGS, die die lutherische Orthodoxie und die Aufklärungstheologie überwindet, beruht auf dem im Pietismus durchgebildeten Gedanken, daß die Evidenz des Glaubens auf der inneren Erfahrung beruhe, wie DILTHEY erwiesen hat¹⁾.

48. Daß Aufklärung und Religion die Wurzeln der modernen deutschen Bildung und Philosophie im Gegensatz zur französischen sind, war nur von den Bildungsepigonen vergessen worden, während die Großen der deutschen Bildung sich dessen bewußt waren: GOETHE²⁾, HEGEL³⁾, SCHELLING⁴⁾, DILTHEY (Leben Schleiermachers, 1922, 89—91): Das alte Burschenschaftslied („Fromm und frei“); vgl. auch THOMAS MANN: Betrachtungen eines Unpolitischen, 1919, S. 179f. Auch die Irreligiosität eines L. FEUERBACH oder STORM hat einen religiösen Charakter⁵⁾. Die Korrelation von französischem Katholizismus und Atheismus ist außer bei den Obigen u. a. auch von DOSTOJEWSKI gesehen⁶⁾.

49. Über das emporkommende Bürgertum als Träger eines neuen Geschmacks gegenüber dem aristokratisch-höfischen ist folgende Literatur benützt worden: DILTHEY: Leben Schleiermachers, 1922, S. XXIV; derselbe: Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland, in: Gesammelte Schriften, Bd. 5, 1924, S. 15; derselbe: Das Erlebnis und die Dichtung, 1910, S. 11 ff., BIEDERMANN, KARL: Deutschland im 18. Jahrhundert, Bd. 2, 1880, S. 1070ff.; BRÜGGEMANN, F.: Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Dtsch. Vierteljahrsschr. f. Literaturgesch. u. Geisteswiss., III, 1925; FREYTAG, G.: a. a. O.; HILLEBRAND, K.: Zur Entwicklungsgeschichte der abendländischen Gesellschaft, in: Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 3, S. 66—71, 1885; R. KOSER: Staat und Gesellschaft zur Höhezeit des Absolutismus, in: Kultur der Gegenwart Teil II, Abt. V, 1, 1918, S. 241 ff.; LAMPRECHT, K.: Deutsche Geschichte Bd. VIII, 1, 1906, S. 180 ff.; RIEHL, W. H.: Die bürgerliche Gesellschaft, 1856, S. 215 ff., 266 ff.; RUMPF: Das literarische Publikum und sein Geschmack in den Jahren 1760—1770⁷⁾;

¹⁾ Aufsatz über LESSING in: Das Erlebnis und die Dichtung 1910, S. 99.

²⁾ Gespr. mit ECKERMANN 11. März 1832.

³⁾ Kurz zusammengefaßt in Philosophie der Geschichte, S. 917.

⁴⁾ Über das Wesen der deutschen Wissenschaft in: Deutsche Bibliothek, alte Ausg., S. 300.

⁵⁾ Siehe S. 140 und Anm. 76.

⁶⁾ Vgl. Dämonen, Ausg. PIPER 1907, S. 360, 364f.

⁷⁾ Von der Dissertation, die mir selbst aus äußeren Gründen unzugänglich war, stand mir nur ein Teil zur Verfügung.

SCHÖFFLER, H.: Protestantismus und Literatur, 1922, besonders die Abschnitte S. 181 ff., 227 ff.; SCHÜCKING, L.: Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung, 1923, S. 36 ff., 61 ff.

Unübertroffen auch in bezug auf die Erfassung der soziologischen Zusammenhänge ist DILTHEY. Er fußt wohl selbst auf den im Text zitierten Darstellungen GOETHES, da er mit ihm oft bis auf dieselben Wortzusammenstellung übereinstimmt, z. B. „Breite und Kultur der Mittelklassen“. Auch die sonst genannte Literatur bringt gutes Material. Dagegen ist BRÜGGMANNNS Aufsatz abwegig, wenn er auch am Anfang Treffendes sagt. BRÜGGMANNNS scheidet nicht das alte substanziale Bürgertum dieser Zeit von dem späteren seelenlosen und sieht daher „die Problemstellung in der Literatur seit dieser Zeit bis auf den heutigen Tag“, vom Sturm und Drang bis Ibsen als „immer wieder auf einen Kampf gegen das Bürgertum eingestellt“¹⁾. Er kann daher auch nicht verstehen, daß die Generation des Sturm und Drang auch im Kampf gegen das Bürgertum ihrer Zeit mit ihm verbunden bleibt, was erst späteren Generationen nach der Zersetzung des alten seelenvollen Bürgertums unmöglich wird. Zu der Feststellung, daß SCHILLER nach dem Wallenstein „in den Schoß des Bürgertums zurückkehrt“²⁾, weiß er nichts anderes zu sagen als: „Auch an dieser großen Natur scheint der nivellierende Geist von Weimar nicht ganz ohne Spur vorübergegangen zu sein“³⁾.

50. Über das französische Bürgertum vgl. TAINÉ: Die Entstehung des modernen Frankreich, übersetzt von KATSCHER Bd. I, S. 348 ff, 1908; Bd. II, 3, S. 388ff., 1911. Über die wirtschaftliche und soziale Seite des Unterschiedes des deutschen und französischen Bürgertums im 18. Jahrhunderts vgl. SOMBART: Der moderne Kapitalismus 1917, Bd. II, 2, S. 1096ff., und: Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert, 1919, S. 443ff. Noch weitere Momente tragen zur Verschiedenheit des deutschen und französischen Bürgertums bei: So ist von Bedeutung, daß die mittelalterlichen „organischen“ Formen (ein Begriff von TÖNNIES), die ständische Berufsehre, die Verbreitung der kleinen und Mittelstädte in Deutschland wohl geschwunden, aber im wesentlichen doch noch erhalten sind, während sie in Frankreich durch die zentralistische Staatsbildung und den Frühkapitalismus schon mehr zersetzt worden sind. Da der Satz, daß das Emporkommen des Bürgertums in Frankreich den Abbruch, in Deutschland den Beginn einer großen Kulturepoche bedeute, in dieser Zuspitzung bedenklich scheinen mag, so sei — was Frankreich betrifft — auf KARL HILLEBRANDS Frankreich und die Franzosen, in: Zeiten, Völker u. Menschen Bd. 2, 1874, verwiesen: „Das Unglück Frankreichs kommt von den Mittelklassen, nicht von der Masse, noch von den höheren Ständen . . . Und warum das? weil . . . die Revolution die Ideen der Mittelklassen verwirrt und verderbt hat“⁴⁾. „Die Generation, welche von 1825 bis 1844 Frankreich mit einer beneidenswerten Literatur beschenkte, ein reizender Nachsommer des 18. Jahrhunderts, war noch kein recht eigentliches Produkt der neuen Gesellschaft und des neuen Staates: Diese produzierten ihren Homunkulus erst nach den fünfziger Jahren“⁵⁾. Dies sind die Folgen davon, daß die in der französischen Revolution emporgekommene bürgerliche Gesellschaft keine kulturelle Tradition besaß. Daher standen die großen französischen Dichter am Anfang und in der Mitte des 19. Jahrhundert

1) 105.

2) 121.

3) 121.

4) 297.

5) 138.

der bürgerlichen Gesellschaft fremd und oppositionell gegenüber: STENDHAL verachtete „die Zivilisation . . . die entartete langweilige moderne Zeit“¹⁾. BALZAC sagte im Vater Goriot: „Er sah die Welt, wie sie ist, daß die Gesetze und die Moral bei den Reichen machtlos sind, und er sah in dem Reichtum die ultima ratio mundi“, und FLAUBERT ließ seinen Helden erzählen: „Ich lebe abseits von allem regen und tätigen Leben“²⁾.

Unter Mittelklasse, Mittelstand wird damals nicht nur wie heute das mittlere Bürgertum, Handwerker usw. verstanden, sondern der Stand zwischen dem niederen Volk und dem Adel, also vorwiegend das höhere Bürgertum³⁾. — Daß Bürgertum ein Ehrenname im Gegensatz zu Bourgeoisie ist, haben hervorgehoben RIEHL: a. a. O. 207; TREITSCHKE: Deutsche Geschichte V, 515, in der Gegenwart TH. MANN in den Betrachtungen eines Unpolitischen, manchmal auch LASSALLE und M. WEBER. — Daß der „nicht zu enge, nicht zu weite“ Besitz nicht nur Tatsache, sondern ein Ideal dieses Bürgertums ist, offenbart den großen Gegensatz des alten Bürgertums zum späteren kapitalistischen. Ganz ähnlich wie im Wilhelm Meister schreibt G. KELLER, einer der letzten Ausläufer des humanen Bürgertums, im Martin Salander: „Unabhängigkeit, welche nur ein mäßiger Besitz verleiht; denn ein zu großer macht natürlich den Mann auch unfrei.“

51. Der Bedeutung des Pietismus für das religiöse Leben in Deutschland entspricht in England die der protestantischen Sekten. Siehe die beiden grundlegenden Aufsätze M. WEBERS in Religionssoziologie, Bd. I, 1920; derselbe: Wirtschaft und Gesellschaft, in: Grundriß der Sozialökonomik, Bd. 3, S. 295; TRÖLTSCH: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen in: Gesammelte Schriften I, 1923 (3. u. 4. Abschn. des 3. Kap.); SCHÖFFLER, H.: Protestantismus und Literatur, 1922. Kurz zusammengefaßt ist das Problem in folgenden Sätzen bei SCHULZE-GÄVERNITZ: Britischer Imperialismus, 1906, S. 36f.: „Nicht die Staatskirche, sondern die Sekten sind es gewesen, in denen das religiöse Leben sich sammelte. Ihnen ist es zu verdanken, daß der aufkommende dritte Stand, wie auch die breiten Massen der industriellen Arbeitermassen bei aller Loslösung von Traditionalismus auf religiöser Grundlage festgehalten wurden. Die politische und soziale Opposition — ein Bedürfnis aller jungen und zur Herrschaft aufsteigenden Klassen — erschöpfte sich in Angriffen auf die Staatskirche, ohne zu Angriffen auf die Religion als solche zu führen.“

52. Vgl. HEGEL: „In Deutschland ist das Prinzip⁴⁾ als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürzt“⁵⁾. DILTHEY stellt dar, dem nationalen Gefühl und den bürgerlichen Energien war der Weg zum Staat versperrt und waren die äußeren politischen Verhältnisse unveränderlich, und daher haben jene keinen anderen Ausweg als nach innen gehabt⁶⁾. Gewiß! Aber die Unveränderlichkeit der äußeren Verhältnisse ist selbst wieder eine Folge davon, daß der Drang des deutschen Bürgertums von vornherein mehr nach innen gerichtet und deshalb nicht stark genug war, um in den äußeren Kämpfen zu bestehen, während das französische und englische Bürgertum von vornherein mehr äußere

1) Rot und Schwarz, übersetzt von SCHURIG 1922, S. 462.

2) November, übersetzt von E. W. FISCHER, S. 8.

3) Vgl. SOMHART *ibid.* 4) Erg. der Freiheit. 5) WW. V, 535.

6) SCHLEIERMACHER S. XXIV und XXVI und Dichterische und philosophische Bewegung 15f.

Tatkraft besaß und deshalb fähig war, den auch ihm ursprünglich versperrten Weg zum Staat zu öffnen.

53. Quellenauswahl bei HERMANN, G.: Das Biedermeier im Spiegel seiner Zeit, 1913. Vgl. BÄHR, O.: Eine deutsche Stadt vor 60 Jahren, 1886; v. HEHN: Gedanken über Goethe, 1895, Kap. IV; derselbe: Über Goethes Hermann und Dorothea, 1893, S. 43f., 100ff.; HILLEBRAND, K.: Rahel Varnhagen und ihre Zeit, in: Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2, 1875.

54. GRILLPARZER hebt in seinen Studien zur deutschen Literatur hervor, „daß mit Ausnahme seiner Jugendwerke GOETHEs übriges Wirken der Nation fremd geblieben und seine Verehrung nichts als Anbeterei war“¹⁾. Als Wilhelm Meister erschien, wußte das Publikum gar nichts mit ihm anzufangen. Dagegen war JEAN PAUL verbreitet, der in der bürgerlichen Welt verwurzelt blieb, ganz zu schweigen von Kotzebue und Iffland, deren „bürgerlich larmoyante Dramen“²⁾ den spießrischen Instinkten weiter bürgerlicher Kreise entgegenkamen. Aber durch JEAN PAULS Beziehung zur bürgerlichen Umwelt ist, wie GUNDOLF sagt „unsere neben GOETHE gewaltigste dichterische Begabung, JEAN PAUL, . . . seines höchsten Fluges beraubt und mit seinen titanischen Kräften verkauzt worden in seinem Werke selbst“³⁾. Umgekehrt haben GOETHE, HÖLDERLIN, HEGEL und andere am bürgerlich-mittelmäßigen, philisterhaften und unheroischen Geist der Deutschen gelitten und ihn angeklagt, „weil sie (die Deutschen) den Genius verschmähen, der Kraft und Adel in ein menschlich Tun . . . bringt“⁴⁾. Deshalb haben die großen Deutschen NAPOLEON verehrt: „Zu zeigen, daß noch Ganzheit, Hoheit und Größe, Gedenkbar sei in unserer Stückelwelt“⁵⁾. Und doch haben auch sie die deutsche Gegenwart nicht so verachtet und waren in ihr nicht so vereinsamt, wie die genannten französischen Dichter⁶⁾, sondern haben eine Beziehung zu ihr gewonnen oder gesucht und erhofft.

55. Über das Wachsen des gebildeten Publikums vgl. MEYER, R. M.: Die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts, 1910, Bd. I, S. 40ff.; RIEHL: a. a. O. 230.

56. GRILLPARZER: Studien zur Literatur. Abschn. Übersichtliches.

57. Über die Wirkung FR. AUG. WOLFS siehe YORK in: Briefwechsel Dilthey-York, 1923, S. 101; über die SCHILLERS siehe GUNDOLF: a. a. O., Kap. V, S. 286.

58. Die Gegner des existenzlosen Bildungsepigonentums, KIERKEGAARD, BURCKHARDT, NIETZSCHE, LAGARDE sahen in HEGEL seinen schuldigen Vater. — Von geistesgeschichtlichem Interesse ist die Kritik HILLEBRAND VON NIETZSCHES STRAUSS, den er begrüßt, aber wegen seines Schimpfens auf HEGEL tadelt. NIETZSCHE, der anfangs nur die negativen Folgen HEGELS gesehen hat, nimmt die Kritik HILLEBRANDS dankbar auf und lernt nun auch die positive Seite HEGELS schätzen.

59. Vgl. besonders ROSENZWEIG, Bd. I, S. VI.

60. Die HEGELSche Mitte und die Tübinger Schule bleiben hier unberücksichtigt, da ihre Bedeutung mehr auf theologischem als auf politischem Gebiet liegt.

¹⁾ Abschnitt über: Das Junge Deutschland von 1835.

²⁾ HEINE: Die romantische Schule, I. Buch.

³⁾ SHAKESPEARE, S. 281.

⁴⁾ Hyperion.

⁵⁾ GRILLPARZER: Napoleon.

⁶⁾ Vgl. Anm. 50.

61. Wie sehr die politische Bewegung der Hegelianer mit der allgemeinen geistigen verbunden war, zeigt die Kritik von GANS an H. LEO, auf deren geistesgeschichtliche Bedeutung ROTHACKER schon hingewiesen hat¹⁾. Vgl. VON BELOW: H. Leo, in: Dtsch. Vierteljahrsschr. f. Literaturgesch. u. Geisteswiss., Bd. 2, 1924, S. 138f., 547. GANS zeigt, daß LEO den HEGELschen Vernunftbegriff aufgegeben hat und damit von HEGELS Geschichtsphilosophie abgefallen und dem konservativen Prinzip der Romantik erlegen ist. Dieselbe Problemstellung sehen wir sich wiederholen in der Kritik von RÖSSLER an STAHL, von LASSALLE an ROSENKRANZ, von MARX an PROUDHON in der Mitte des 19. Jahrhunderts und der Kritik der Bolschewisten an den Revisionisten heutzutage. Immer weist hier der Kritiker seinem „konservativen“ Partner²⁾ nach, daß er die HEGELsche Autonomie der dialektischen Vernunft verlassen hat.

62. Vgl. VON BELOW, a. a. O., S. 548, Anm. 3; MEINECKE: a. a. O., S. 242, Anm. 1.

63. Außer den weiter unten genannten BÖRNE und GERVINUS wetterte MENZEL in seiner „Deutschen Literatur“, 1827, gegen GOETHE. Wie stark die politische Animosität gegen GOETHE gewesen war, zeigt der Vorfall auf dem Schillerfeste 1841, daß teilweise Zischen entstand, als ein Toast auf GOETHE gebracht wurde, und sein „Knechtsinn“ verdammt wurde³⁾.

64. Über den geistesgeschichtlichen Zusammenhang der HAYMSchen Hegelkritik siehe ROSENZWEIG, Bd. 1, S. VIIff. HAYM sagte selbst: „Daß ich nicht im reinsten Sinn Historiker genug war, um den Parteimann in mir zu überwinden, das kann ich . . . noch heute kaum bereuen“⁴⁾. Auch nachdem ihm JOH. SCHULZE, der Mitarbeiter des preußischen Kultusministers ALTENSTEIN geschrieben hatte, „daß er (HEGEL) weit entfernt war, sich dienend der schon auf dem Kongresse zu Aachen begonnenen Reaktion anzuschließen, und daß ihn der Vorwurf nicht trifft, sein System zur wissenschaftlichen Behausung des Geistes der sog. preußischen Restauration gemacht zu haben“⁵⁾, hält es HAYM nicht für nötig, öffentlich zu berichtigen⁶⁾.

65. Zum Beispiel: BALL, H.: Die Folgen der Reformation, 1924, 87 ff.; BAUER, O.: Weltbild des Kapitalismus, in: Der lebendige Marxismus, 1924, S. 445; HELLER: a. a. O.; JOACHIMSEN, P.: Vom deutschen Volk zum deutschen Staat, 1916, S. 98.; RUBINSTEIN: Romantischer Sozialismus, 1921, S. 197f. Dies sind nur einige, wahllos herausgegriffene Beispiele, die vermehrt werden könnten.

66. Wenn DILTHEY die pantheistische Weltanschauung der Junghegelianer im Einklang mit der des deutschen Idealismus, speziell HEGELS sieht⁷⁾, so ist er mit diesem Urteil in den Schranken seiner Zeit befangen.

67. Über GERVINUS siehe den hervorragenden Essay K. HILLEBRANDS in: Zeiten usw., 1875, Bd. 2. Auch GERVINUS hat HEGELschen Einfluß erfahren⁸⁾.

¹⁾ a. a. O., S. 108 Anm. ²⁾ Konservativ nur im Verhältnis zum Kritiker.

³⁾ Literarische Geheimberichte aus dem Vormärz, hrsg. von GLOSSY, 1912, 1. Teil, S. 233. ⁴⁾ Aus meinem Leben. Erinnerungen, 1902, S. 257.

⁵⁾ Mitgeteilt von C. VARRETRAPP: Histor. Zeitschr. Bd. 90, 1902, S. 488f.

⁶⁾ Vgl. seine Erinnerungen, S. 258.

⁷⁾ Ges. Schr., Bd. 4, 1921, S. 419, 440, 449.

⁸⁾ Vgl. WEBER, M.: Wissenschaftslehre, S. 21f.

68. Siehe S. 79.

69. NIETZSCHE sagt dies speziell auf das Junge Deutschland, aber es gilt auch für den Junghegelianismus.

70. Vgl. TAINE: a. a. O., I, 198ff.

71. Literatur über den politischen Linkshegelianismus: KOIGEN, O.: Zur Vorgeschichte des modernen Sozialismus, 1901; MAYER, G.: Anfänge des politischen Radikalismus in: Zeitschr. f. Politik VI, 1913; derselbe: Marx und der 2. Teil der „Posaune“. Arch. f. Gesch. des Soz. u. der Arbeiterbew., VII, 1916; derselbe: Engels in seiner Frühzeit, 1920, Kap IV; ROSENZWEIG: Bd. 2, 193—196; TRÖLTSCH: Historismus, 318—321; WESTPHAL, O.: Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus, 1919, 19f., 39f.; ZLOCISTI, TH.: Moses Hess, 1921, Kap. 2—4. Über RUGE stand mir ein Teil der Heidelberger Dissertation von Herrn NEHER zur Verfügung.

72. Vgl. besonders S. 37 und 47f.

73. Siehe MAYER: Anfänge d. pol. Radik. 44, 50; derselbe: Engels, 95f.

74. „Die Charakterisierung des Konstitutionalismus als ‚Zwitterding‘ war bei dem linken Flügel der Junghegelianer damals schon gang und gäbe“¹⁾.

75. Über die Verbreitung und Motive des Kommunismus in Deutschland siehe S. 125ff. Über die Auflösung des Junghegelianismus vgl. MAYER: a. a. O., 81ff.

76. Inmitten der Zersetzung erhielt sich in der „Provinz“ die biedermeierisch-bürgerliche Kultur. Ihr gehören Männer an wie GOTTFR. KELLER, STIFTER, STORM, RAABE und FONTANE, SCHUBERT und LUDWIG RICHTER, F. CHR. BAUR, RIEHL, HILLEBRAND und HEHN und als letzter THOMAS MANN, der von sich sagte: „Ich habe die Verwandlung des deutschen Bürgers in den Bourgeois ein wenig verschlafen“²⁾ — ein Wort, das für sie alle gilt. Fast alle drücken resigniert — bewußt oder unbewußt — aus, „die letzten einer Epoche“ zu sein, wie GOETHE in dem S. 89 zitierten Brief schreibt. Während in dieser Zeit die Bildung sonst eine intellektuelle und antireligiöse Wendung nahm, bewahrte sie hier ihren religiös-metaphysischen Charakter. Der Gegensatz dieser Männer zu ihren großstädtischen Zeitgenossen trat auch da hervor, wo sie sich um dieselben Probleme bemühten. Als z. B. BAUR die kritischen Waffen zur Bibelkritik schmiedete, blieb er gläubig, weil ihm „die altväterliche Denkart . . . sein Charakter geworden war“³⁾, während wir die Entwicklung der Junghegelianer gesehen haben. Ja G. VON LUKACS sagt in einem vortrefflichen Essay über STORM, daß selbst dessen Irreligiosität tiefreligiös gewesen sei⁴⁾. — Die in Frankreich entsprechend von der ausgehenden Rokokokultur erfüllten Individuen, die „die letzten einer Epoche“ waren und gegen ihre Zeit in Opposition standen, waren die Dandys. Der Dandy lehnt sich gegen die Gesellschaft auf, „aber doch an ihre Formen gebunden, setzt er als oberste Bedingung eine respektgebietende Stellung der Gesellschaft, ein Haften des Individuums an ihr voraus, die selbst in den Zeiten ihrer Auflösung noch wirkend bleibt“⁵⁾. So tritt wie im Ursprung auch in der Auflösung der Gegensatz der deutschen,

1) MAYER: Anfänge 67 Anm. 3.

2) Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 109, 1919.

3) DILTHEY: Ges. Schr. IV, 419.

4) In: Die Seele und die Formen, 1911, S. 147.

5) MANN, OTTO: Der moderne Dandy, 1925, S. 13.

in der individualistisch-innerlichen Bildungsidee gipfelnden Kultur zur französischen, in der Rokokogesellschaft gipfelnden Kultur hervor. Vgl. S. 64 ff. und Anm. 50.

77. Da in der Loslösung vom Junghegelianismus HEGELS Staatsidee keine Rolle gespielt hat, wird hierauf nicht näher eingegangen. Nur einzelne, z. B. DROYSEN, haben sich von den junghegelianischen Abstraktionen befreit, indem sie auf HEGELS Staatsidee selbst zurückgriffen. — Über MARX siehe Abschn. IV.

78. Vgl. S. 36 und 64 f.

79. Vgl. ROHDEN, P. R.: Die weltanschaulichen Grundlagen der politischen Theorien, in: MEINECKE-Festgabe, 1922, S. 17 ff.; SPENGLER: Philosophie der Politik, in: Untergang des Abendlandes, 1922, Bd. 2, S. 548 ff.

80. Vgl. VON MARTIN: Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken, in: MEINECKE-Festgabe, S. 344 f. Über die Opposition des Freiherrn LUDWIG VON DER MARWITZ siehe ANDREAS, W.: Marwitz und der Staat Friedrichs des Großen in: Hist. Zeitschr., Bd. 122, 1920, S. 68 ff.; STEFFENS, W.: Hardenberg und die ständische Opposition, 1907, besonders S. 22 ff., 43 ff.

81. Auf die Ideen der politischen Romantik wird hier nicht näher eingegangen, da es nur darauf ankommt, ihren Ursprung zu erfassen. Die Darstellung fußt auf den Untersuchungen von CARL SCHMITT-DOROTIC (ohne ihm jedoch ganz zustimmen zu können), der zuerst die politische Romantik nicht einfach in ihren fertigen Ideen, sondern in ihrer persönlichen und soziologischen Situation analysiert hat, um die Verwirrung des Begriffes Romantik zu lösen. SCHMITT sieht in der Modernen an die Stelle der Realität der alten Metaphysik, des transzendenten Gottes zwei neue diesseitige Realitäten treten: die Gemeinschaft (Volk, Gesellschaft oder Menschheit) und die Geschichte. „Objektiv und evident in ihrer überindividuellen Geltung beherrschten sie in realitate das Denken der Menschheit als die beiden neuen Demiurgen¹⁾.“ In diesem Kampf der Gottheiten reserviert sich der Romantiker mit seiner subjektiven Persönlichkeit, weil er aus sich selbst heraus die Realität produzieren will; gleichzeitig sucht und verkündet er die beiden neuen Realitäten der Gemeinschaft und der Geschichte. Aber er identifiziert sich nicht mit ihnen, weicht von einer Realität zur anderen aus. Dies nennt SCHMITT die „occasionalistische“ Struktur der Romantik. Das Ergebnis ist, „daß der Romantiker die Realität, die er suchte, weder in sich selbst noch in der Gemeinschaft, noch in der weltgeschichtlichen Entwicklung, noch, solange er Romantiker war, im Gott der alten Metaphysik finden konnte“²⁾. „Ironie und Intrige bieten ihm ausreichende Waffen, um seine subjektivistische Autarkie zu sichern, im übrigen überläßt er die äußeren Dinge ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit“³⁾. Aus dieser Haltung folgt „eine Art Quietismus, die als legitimistische Passivität bezeichnet werden kann“⁴⁾. „Es gibt daher keine romantischen, sondern nur romantisierte Ideen“⁵⁾. Als Träger der romantischen Bewegung sieht SCHMITT, TAINÉ folgend, das Bürgertum an, welches das geistige Leben privatisiert, die Gesellschaft individualistisch auflöst, das Individuum „an sich selbst verweist und ihm die ganze Last

¹⁾ Politische Romantik, 1919, S. 49.

²⁾ a. a. O. S. 68.

³⁾ a. a. O. S. 90.

⁴⁾ a. a. O. S. 91.

⁵⁾ a. a. O. S. 139.

aufbürdet, die sonst in einer sozialen Ordnung in verschiedenen Funktionen hierarchisch verteilt war“¹⁾. — SCHMITT hat den Ausgang der politischen Romantik sicher getroffen aus der Situation des Individuums, das seine „subjektivistische Autarkie“ sichern und zugleich eine außerindividuelle Realität suchen will, ohne sich mit einer zu identifizieren und daher keine findet, und er hat auch ihren bürgerlichen Hintergrund aufgezeigt. Aber andererseits ist SCHMITT in eine einseitige Konstruktion verfallen, wenn er die transzendente Realität der alten Metaphysik allein durch die diesseitigen Realitäten, Gemeinschaft und Geschichte, abgelöst sieht²⁾. SCHMITT vergißt die Subjektivität, welche Realität und Existenz in sich selbst besitzt und erringt, oder vielmehr erscheint ihm auch die existenzielle Subjektivität romantisch. Nachdem SCHMITT eingangs den Begriff der Romantik vortrefflich abgegrenzt hat, erweitert er ihn damit wieder ungerechtfertigt und bringt es fertig, BAUDELAIRE, KIERKEGAARD und NIETZSCHE als Romantiker aufzufassen³⁾. Abgesehen von diesen Einseitigkeiten, überragt SCHMITTS Untersuchung die übrige Literatur über die politische (nur von dieser ist die Rede) Romantik und wirkt befreiend gegenüber den modischen Aufwärmungen romantisch-politischer Ideen.

82. Über die Anfänge der konservativen Parteibildung und ihrer Ideen siehe: VON BELOW: „Die Anfänge einer konservativen Partei in Preußen, in: Internationale Wochenschr. Jg. 5, 1911; MEINECKE: Weltbürgertum, Kap. 10 des 1. Buches; derselbe: Das Zeitalter der Restauration, in: Preußen und Deutschland, 1918, S. 173ff.; STEIG, REINH.: H. von Kleists Berliner Kämpfe, 1901. — In der Literatur wird zu wenig beachtet, daß beim Ursprung der konservativen Partei ein Unterscheid zwischen den adlig geborenen und den literarischen Konservativen besteht. An der christlich-deutschen Tischgesellschaft nimmt nur der Teil des Adels teil, der nicht auf sich selbst beruhen will, sondern die Gemeinschaft mit der Bildung und dem gebildeten Bürgertum sucht. STEIG, der diese Tatsache hervorhebt⁴⁾, sieht jedoch nicht, daß nur eine kleine Gruppe des Adels diesen Willen besitzt. Nur der gemeinsame Kampf gegen die STEIN-HARDENBERGSchen Reformen führt die eigentlichen Junker, deren Wortführer VON DER MARWITZ ist, und den literarischen Kreis der christlich-deutschen Tischgesellschaft zusammen. Aber auch da, wo sie gemeinsam vorgehen, bleibt der Unterschied bestehen, wie FR. VON RAUMER, der Mitarbeiter HARDENBERGS, beobachtet hat: „Keiner von den Adligen weiß, was er sich eigentlich beim Adel denken soll; den meisten ist’s, wie ihr Verfechter AD. MÜLLER sagt: ein Bündel sachlicher Privilegien; desto sonderbarer, daß jene glauben, daß MÜLLER ihrer Meinung sei, daß dieser nicht widerspricht, wenn sie ihn vorschieben wollen“⁵⁾.

83. Dabei erscheint es auf den ersten Augenblick verwunderlich, daß gerade ein geborener Jude der Theoretiker der konservativen Partei geworden ist. Und diesem Gefühl ist auch oft Ausdruck gegeben worden: „In dem kleinen feinen Mann, dessen Haltung und Gesichts-

¹⁾ Ders.: Romantik in: Hochland, 1924/25, Jg. 22, S. 170, auch in der 2. Aufl. seiner Politischen Romantik 1925 enthalten.

²⁾ Daher auch die schiefen Urteile über HEGEL und SCHELLING in seiner Politischen Romantik, S. 56, 57, um sie in sein Schema zu pressen;

³⁾ Pol. Romantik, S. 58 Anm., Romantik, S. 171.

⁴⁾ a. a. O.: S. 4f.

⁵⁾ Zit. bei STEFFENS a. a. O. S. 73 Anm. 2.

züge unverkennbar den jüdischen Ursprung verrieten, hätte gewiß niemand den Führer der preußischen Adels- und Militärpartei gesucht . . . Entsprössen dem Volke, dessen Unterdrückung wie eine endlose Torheit durch die Jahrhunderte geht, stellte er sich an die Seite derer, welche diese Torheit mit einem gewissen Fanatismus in unseren Jahrhunderten vertreten, und umgab dieselbe mit der Glorie christlicher Weltanschauung. Wenn irgendwo, so lag in dieser Stellung eine Art weltgeschichtlicher Ironie¹⁾. — Einige haben den Konservatismus STAHLs gerade auf seinen jüdischen Ursprung zurückführen wollen, auf die „Hochschätzung und Wertachtung aller Überlieferung, die dem jüdischen Stamme in seinem besseren Teile eignet“²⁾. „Er wandelte als ein echter Israelit ohne Falsch vor seinem Gott, er schaute auf ihn und betrachtete sein Gesetz ohne Aufhören“³⁾. „An die Stelle des Eifers für das jüdische Gesetz war der Eifer für das christliche getreten“⁴⁾. Liberale Schriftsteller dagegen haben ihm gerade zum Vorwurf gemacht, daß sein „starr-doktrinärer Charakter“, der „scholastische Zug“ seiner Lehre, die „Beschränktheit“ der „Gesetzesreligion“ aus seinem Judentum herkomme, so der Verfasser des zitierten STAHL-Artikels, BUNSEN, C. FRANTZ, LANDSBERG, TH. ZIEGLER u. a. Konservative Antisemiten haben umgekehrt STAHL wegen seiner jüdischen Abstammung zu entschuldigen versucht, er sei „so ganz zum Christen und zum Preußen“ geworden, „daß seine Stammesgenossen ihn bald nicht mehr zu den Ihrigen zählen wollten“⁵⁾.

All diese Urteile haften an der Oberfläche, sowohl diejenigen, welche die jüdische Herkunft für wesentlich, als diejenigen, welche sie für verwunderlich oder gleichgültig halten. Will man das jüdische Schicksal als ein wichtiges Moment zum Verständnis des STAHLschen Konservatismus radikaler erfassen und andererseits die Tatsache verstehen, daß aus derselben jüdischen Generation in Deutschland, wie vorweggenommen sei⁶⁾, leidenschaftliche Revolutionäre hervorgegangen sind, so muß man diejenige Tiefe der Psychologie erreichen, mit welcher DOSTOJEWSKI die ähnliche Entwicklung der russischen europäisierten Intellektuellen betrachtet. DOSTOJEWSKI spricht von einer „flammenden Begierde, einer Art Heißhunger, der gestillt sein will . . . Wenn die Unsrigen ans Ufer gelangen und glauben, daß es das Ufer sei, dann kennt ihr Enthusiasmus keine Grenzen mehr . . . Man wundert sich nicht nur bei uns, sondern auch drüben im Westen über diese Eigentümlichkeit der Russen; wenn ein Russe zum Katholizismus übertritt, so wird er sicherlich auch sogleich . . . noch einer der verbissensten. Wird er Atheist, so verlangt er ohne Zweifel, daß der Glaube an Gott mit Gewalt, mit Feuer und Schwert ausgerottet wird“⁷⁾. Hat man sich nicht ebenso auch über den „verbissenen“ Orthodoxismus und Konservatismus STAHLs⁸⁾ und den Fanatismus der jüdischen Revolutionäre

1) Artikel Stahl in: *Unsere Zeit*, Bd. 6, S. 448, 1862, Artikel wahrscheinlich von GNEIST.

2) POPPELBAUM a. a. O. S. II.

3) *Erinnerungen an Stahl* in: *Allg. konservative Monatsschr.* 1888, Jg. 45, S. 586, angeblich von AGNES VON OLSHAUSEN.

4) MICHNIEWICZ: *Stahl und Bismarck*, 1913, S. 18.

5) TREITSCHKE: *Deutsche Geschichte*, Bd. 5, S. 415; ähnlich KROPATSCHECK, G.: *Stahl*, 1911.

6) Siehe Teil 2, Abschn. IV.

7) *Der Idiot*. Ausg. CASSIRER, S. 497.

8) JARCKES u. a.

gewundert?! DOSTOJEWSKI fragt: „Woher auf einmal dieser Fanatismus? . . . Er stammt daher, daß er (der Russe) endlich ein Vaterland gefunden hat, daß er Land, Land! entdeckt hat. Und er wirft sich begeistert zu Boden und küßt es, dieses langersehnte Land. Nein, nicht Ehrgeiz ist's, der diese russischen Atheisten und Jesuiten hervorbringt und beseelt, sondern eine Art Sehnsucht nach höherer Betätigung, nach einem rettenden Ufer, nach einer Heimat, die er bisher nicht gekannt hat“¹⁾. Gilt nicht dasselbe auch für die jüdischen Fanatiker in Deutschland von rechts und links um die Mitte des 19. Jahrhunderts?! (Wohlverstanden nur von den damaligen; heute ist es anders, nachdem sie weitgehend verbürgerlicht und assimiliert sind.) — DOSTOJEWSKI geht noch weiter, um zu ergründen, warum neun Zehntel der europäischen Russen liberal, atheistisch oder kommunistisch, dagegen nur ein Zehntel europäische Konservative geworden sind. Er sieht im Anschluß der russischen Westler „an jene äußerste Linke, in Wirklichkeit an die verneinenden Elemente Europas, an die Verneiner Europas geradezu“ den unbewußten Protest der russischen Seele „gegen diese Kultur, die sich in vielem, allzu vielem der russischen Seele als fremd erwiesen hat“²⁾. Der russische Instinkt „hat nicht aus seinem Tartarentum heraus protestiert, sondern in der Tat vielleicht deswegen, weil er in sich etwas Höheres und Besseres fühlte als das, was er durch das Fenster erblickte“³⁾. Dabei fügt DOSTOJEWSKI ausdrücklich hinzu: „Versteht sich, der Instinkt hat da nicht gleich gegen alles protestiert: wir haben viel Gutes und Schönes bekommen“⁴⁾. Nun herrscht gewiß ein großer Unterschied zwischen den europäisierten Russen und den europäisierten Juden, da die Geschichte des jüdischen Volkes seit der Diaspora viel enger mit der europäischen Kultur verknüpft ist und die Juden innerhalb der europäischen Wirtschaftsvölker leben. Aber trotz diesen Unterschieden ist das Problem der jüdischen und russischen Intelligenz im Grunde sehr ähnlich; und sollen die Motive der jüdischen Geistigkeit in Deutschland tiefer als es die üblichen Schlagworte versuchen erfaßt werden, so kann es nur von jenem Niveau DOSTOJEWSKIS aus geschehen. Damit soll nur auf den Standort hingewiesen worden sein, von dem aus das Problem angefaßt werden muß, ohne daß in diesem Zusammenhang näher darauf eingegangen werden kann.

84. Daher geht es nicht an, STAHL als Schellingianer zu bezeichnen, wie es meist getan wird. STAHL selbst sagte: „Zu dem eignen speziellen jetzigen System SCHELLINGS . . . stand ich nie in einer Beziehung“⁵⁾, glaubte aber doch seinen „Grundgedanken“: den Begriff der geschichtlichen Ansicht und seinen Theismus aufgenommen zu haben. Aber daß STAHL diese Prinzipien ganz anders auffaßte als SCHELLING, hat SCHELLING selbst mehrmals hervorgehoben. Darauf muß um so nachdrücklicher hingewiesen werden, als fast in der gesamten Literatur trotz der Warnung C. FRANTZ, in seinem Schellingbuch STAHL als Schüler SCHELLINGS angesehen wird. Wahrscheinlich wurde auch die Diffamierung von SCHELLINGS Spätphilosophie mit durch den Irrtum gefördert, daß sie einen Zusammenhang mit STAHL'S Politik habe. — Da die Kritik SCHELLINGS an STAHL zu wenig bekannt ist, seien die wichtigsten Stellen, wo er sich über STAHL äußert, genannt: I. Brief an BUNSEN vom 12. August 1840: „Er hat sich . . . einem

1) a. a. O. 497f. 2) Mein Paradox in: Pol. Schr., Ausg. PIPER, 1920, S. 181.

3) a. a. O. S. 182, gemeint ist das „Fenster nach Europa“. 4) Ibid.

5) Rechtsphil., S. XV Anm.

ganz beschränkten Orthodoxismus ergeben . . . STAHL . . . ist durch meine Vorlesungen nur eben hindurchgegangen und hat, zu eitel, um für sein übrigens unleugbares Talent mehr nötig zu haben, bloß Allgemeinheiten daraus benutzt¹⁾. 2. Brief an DORFMÜLLER 1848: STAHL besitze „aus einigen Vorlesungen aufgeschnappte, nur willkürlich adoptierte Ideen“. SCHELLING habe ihm „aufs bestimmteste geschrieben, daß ich mit dieser, alle Vernunft und alle Notwendigkeit des Denkens wie des Geschehens ausschließende Anwendung derselben nichts zu tun haben wollte“²⁾. 3. Unterredung mit RUGE 1841, in welcher SCHELLING STAHL „desavouierte“³⁾. 4. Auch da, wo sich SCHELLING gegen „den blinden Autoritätsglauben“⁴⁾ und gegen „die steife blinde Orthodoxie“⁵⁾ wendet, meint er wohl auch STAHL mit.

85. Die Kritik an STAHLs Verwirrung der Prinzipien übte LUDWIG FEUERBACH: STAHL „nimmt bei seinen Deduktionen des Rechts ad libitum bald die, bald jene Bestimmung, bald eine reale, bald eine nur bildliche, bald eine metaphysische, bald eine moralische Eigenschaft zum Prinzip aus seinem Deus ex machina heraus, schöpft dabei zugleich einige Bestimmungen aus der eigentümlichen selbständigen Natur des jedesmaligen Gegenstandes oder aus der Rechtsgelehrsamkeit, und wenn er mit diesen Prinzipien nicht ausreicht, so nimmt er zuletzt noch den Zustand des Menschen in der Zeitlichkeit als ein eigentümliches Prinzip mit zu Hilfe“⁶⁾. Ähnlich schrieb C. RÖSSLER: „Die doppelte Transzendenz der Natur und Offenbarung, d. h. wenn man sich bald auf ein vom Vernunftszusammenhang unabhängiges Naturfaktum als göttliches Gebot, bald auf eine Forderung der historischen Offenbarung beruft, gestatten dem Dilettantismus des Denkens und Wollens den breitesten Spielraum sowie einer alles zurecht-machenden Sophistik“⁷⁾. Während FEUERBACH und RÖSSLER, denen noch andere Kritiker (nicht Kritiker der Staatslehre, sondern der prinzipiellen Widersprüche sind hier gemeint) zugesellt werden könnten, so der Verfasser des STAHL-Artikels⁸⁾, von der Philosophie her gegen STAHL vorgehen, erfolgte auch von der Theologie her ein Angriff gegen ihn: THILO, der davon ausging, „daß die Opposition gegen jene theologisierende Philosophie im Interesse der Philosophie als des christlichen Glaubens ist“⁹⁾, wandte sich gegen die STAHLsche Verbindung von Philosophie und Bibeldogma und zeigte die daraus entspringenden Widersprüche seiner Philosophie¹⁰⁾ und seiner Rechtsphilosophie¹¹⁾.

86. Dieser Ausspruch STAHLs zeigt, daß HEGEL direkt ihn beeinflußt hat, nicht erst „durch SCHELLINGS Vermittlung“, wie ROSENZWEIG¹²⁾ meint. Was ROS. sonst über das Verhältnis von STAHL zu HEGEL sagt, ist treffend. Vgl. darüber außerdem: LANDSBERG, ERNST: Stahl, in: Allg. Dtsch.

1) Aus Schellings Leben in Briefen, 1870, S. 157.

2) Zit. bei FRANTZ: Schellings positive Philosophie, 1880, Bd. 3, S. 257.

3) RUGE: Briefwechsel, Bd. I, 1886, S. 243.

4) Brief an DORFMÜLLER vom 30. März 1848 in: Schellings Briefe a. a. O. S. 211.

5) König Maximilian II. von Bayern und Schelling: Briefwechsel 1890, S. 116.

6) Rezension von Stahl's Christlicher Rechts- und Staatslehre 1835, in: Sämtl. Werke, Bd. I, 1846, S. 127. 7) Staatslehre, 1857, S. 281.

8) In: Unsere Zeit, Bd. 4, 1862, wahrscheinlich GNEIST, S. 427f.

9) Die theologisierende Rechts- und Staatslehre, 1861, S. V.

10) S. 89ff.

11) S. 284ff.

12) Bd. II, S. 192.

Biographie, Bd. 35, 1892; derselbe: Abschnitt über Stahl in seiner Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, Bd. III, 2, 1910; RÖSSLER: a. a. O. 244; ROSENKRANZ: Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870, S. 160.

87. HEGEL hat immer dann auch auf andere konservative Wortführer Einfluß geübt, wenn sie über HALLERSche und romantische Anschauungen hinausgelangten, selbst auf LUDW. VON GERLACH, der am tiefsten in diesen Ideen stak¹⁾.

88. Vgl. Staatslehre, Bd. 2, S. 360ff.; Reden, S. 203ff.; Parteien, S. 328ff.; Brief an ROTENHAN, herausgegeben von E. SALZER in: Hist. Vierteljahresschr., Bd. 14, 1911, S. 547.

89. Näheres über STAHLs Staatslehre, nationalen Gedanken und Politik siehe bei: Artikel Stahl, in: Unsere Zeit: a. a. O.; KAUFMANN, ERICH: Studien zur Staatslehre des monarchistischen Prinzips, 1906; LANDSBERG: Stahl, a. a. O.; VON MARTIN: a. a. O.; MICHNIEWICZ: Stahl und Bismarck, Berl. Diss., 1913; SALZER, E.: Stahl und Rotenhan, a. a. O.; SCHMIDT, H.: Stahl und die deutsche Nationalstaatsidee, 1914; TREITSCHKE: a. a. O. Kurz gehen darauf auch ein: VON BELOW: a. a. O., S. 1123; HINTZE, O.: Das monarchistische Prinzip und die konstitutionelle Verfassung in: Preuß. Jahrbuch, Bd. 144, 1911, S. 390f.; KROPATSCHECK: a. a. O.; MEINECKE: a. a. O.; MEISSNER, H. O.: Die Lehre vom monarchistischen Prinzip, 1913; OPPERMANN, W.: F. J. Stahl, in: Arch. f. öffentl. Recht, Bd. 34, 1915; RÖSSLER: a. a. O. S. 279ff., 351f.; THILO: a. a. O.; PERNICE, SAVIGNY, STAHL (anonym) 1862.

90. Die Enge des Liberalismus zeigt sich deutlich in der Debatte SYBELS mit dem Großdeutschen FICKER, in welcher SYBEL in der Beurteilung der mittelalterlichen Kaiserpolitik fast jeden universalen Gedanken zurücktreten läßt. Und doch unterscheidet sich auch SYBEL deutlich von BISMARCK im Gedanken, „daß die Kaiser gleichzeitig Macht — und Kulturbedürfnisse vertreten“²⁾. Über den Liberalismus vgl. weiter: HILLEBRAND, K.: Jungdeutsche und Kleindeutsche, in: Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 7, 1885; MARCKS, E.: Häuser und die politische Geschichtsschreibung, in: Heidelberger Professoren, Bd. I, 1903, S. 314ff.; ROTHACKER, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920, S. 15f., 165ff.; WESTPHAL, O.: Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus, 1919.

91. Während die borussische Geschichtsschreibung die preußisch-partikularistische Politik zu beschönigen versuchte, sagte BISMARCK selbst, daß der „Partikularismus, auch der preußische, . . . doch nur entstanden ist in Auflehnung gegen das gesamtdeutsche Gemeinwesen, gegen Kaiser und Reich, ein Abfall von Beiden, gestützt auf päpstlichen, später französischen, in der Gesamtheit welschen Beistand, die alle dem deutschen Gemeinwesen gleich schädlich und gefährlich waren“³⁾.

92. Da die hier vertretene Auffassung, auf der die folgende Darstellung zum Teil beruht, nicht allgemein anerkannt ist, so seien einige Hinweise zu ihrer Stützung gegeben. Man könnte einwenden, BISMARCK habe später selbst einmal gesagt: „Ich würde in dem Falle“, nämlich wenn er als Althannoveraner der welfischen Dynastie ursprünglich treu gewesen wäre, „immer der Wirkung des nationalen deutschen Gefühls mich nicht ent-

¹⁾ Vgl. RÖSSLER a. a. O. 244f.

²⁾ WOLF, G.: Dietrich Schäfer und Hans Delbrück, 1918, 125.

³⁾ Gedanken und Erinnerungen, 1898, Bd. I, 294.

ziehen können und mich nicht wundern, wenn die vis major der Gesamtnationalität meine dynastische Mannentreue und persönliche Vorliebe schonungslos vernichte¹⁾. Aber dieser Satz, der schon verklausuliert genug ausgesprochen ist — „würde mich nicht wundern, wenn“ — ist nur in der Polemik gesagt. Daher ist es nicht zu verwundern, daß er im Ernstfalle die eben anerkannte „vis major der Gesamtnationalität“ vor der „dynastischen Politik“ zurückstellt²⁾. Genau so wenig erfolgte die Verleihung des allgemeinen Wahlrechts aus ehrlichem Entgegenkommen an die Volksmeinung, sondern aus politischen Motiven: außenpolitische als „Waffe im Kampfe gegen Österreich und weiteres Ausland“, wie er selbst sagte³⁾, und innerpolitisch als Kampfmittel gegen die parlamentarische Machtstellung des liberalen Bürgertums, weil er hoffte, die Arbeitermassen für sich zu gewinnen. Vgl. seine Verhandlungen mit LASSALLE⁴⁾! Und es klingt daher nicht unwahrscheinlich, wenn neuerdings behauptet wird, daß BISMARCK zuletzt eine gewaltsame Änderung des Wahlrechts, einen Staatsstreich also, im Sinne hatte, als er sich in seinen Hoffnungen über das allgemeine Wahlrecht getäuscht sah⁵⁾.

Einige Stimmen über den Gegensatz der deutschen Nationalbewegung und BISMARCKS seien noch wiedergegeben. Die Liberalen, sagt MAX LENZ, beurteilen die Geschichtsereignisse „stets unter dem nationalen, dem gesamtdeutschen Gesichtspunkt. BISMARCK dagegen stellt sich ganz auf das preußische Interesse; ihm ist Preußen nicht die deutsche Macht, sondern die europäische Großmacht“⁶⁾. „Indem er aber die Idee, in der sich das Einheitsstreben der Nation seit Jahrzehnten gegipfelt hatte, in seine Politik aufnahm, brach er ihr die Spitze ab, die ihr die Liberalen gegeben hatten: weniger für die Einheit des deutschen Volkes als für die Einigkeit der deutschen Fürstenthümer wurde in seinen Händen die Krone das Symbol“⁷⁾. WESTPHAL schreibt: „Ihre Begegnung mit BISMARCK war das Aufeinanderplatzen zweier von Grund auf verschieden konstruierter Welten.“ Die liberale Welt „erlag dem Ansturm dieses ihr wesensfremden Genius“⁸⁾. WESTPHAL zeigt weiter, „wie dem späteren Liberalismus über der Zustimmung zu dem Werk BISMARCKS das Bewußtsein von der Verschiedenheit der ursprünglichen Einstellung abhanden gekommen war“⁹⁾. Den Gegensatz hat als erster CONSTANTIN FRANTZ hervorgehoben. Der preußisch-bismärckischen Staatsgesinnung fehle vieles, was der deutschen Nationalentwicklung angehöre, „nämlich kurz gesagt, fast die ganze ideale Seite unseres Lebens . . .“, aus der all das entspringt, „was der Idee der Einheit selbst erst Wert und Ziel gibt“¹⁰⁾. Ähnlich stellen heute L. ZIEGLER¹¹⁾ und W. HEßS¹²⁾ die Verschiedenheit der deutschen Nationalentwicklung und des bismärckischen „Groß-Preußen“ dar¹¹⁾. Diesen Cha-

1) a. a. O. I, 294.

2) Vgl. a. a. O. II, 77.

3) a. a. O. II, 58.

4) Literatur darüber: ONCKEN, H.: Lassalle, 1923; RITTER, G.: Die preußischen Konservativen und Bismarcks deutsche Politik, 1913, 142 ff.

5) DELBRÜCK, H.: Von der Bismarcklegende, Hist. Zeitschr., Bd. 133, S. 73, 1925; auch schon MAX WEBER in seinem Aufsatz von 1917 in: Ges. pol. Schr. 1921, S. 138; auch RACHFAHL soll dies schon in Vorlesungen vorgetragen haben.

6) Bismarck und Ranke in: Kleine Schriften, 1910, 390.

7) LENZ, MAX: Geschichte Bismarcks, 1902, S. 364.

8) a. a. O. 193 f.

9) a. a. O. 162 Anm. I.

10) Das neue Deutschland, 1871, S. 5.

11) Das heilige Reich der Deutschen, 1924, Bd. I, S. 295.

12) RAABE, seine Zeit und seine Berufung, 1926, S. 8 ff., 151 ff.

rakter des Werkes BISMARCKS sucht H. BÄCHTOLD aus der geographischen Lage zu verstehen¹⁾ und heben zustimmend hervor MÖLLER, VAN DEN BRUCK²⁾ und SPENGLER³⁾. In dem soeben erschienenen ZIEKURSCH, I.: Die Reichsgründung, 1925, wird das Problem tief beleuchtet.

Die politischen, sozialen und kulturellen Disharmonien sind die Folgen der Art und Weise, wie das Reich gegründet worden ist. Die Unvereinbarkeit der ökonomischen Struktur mit der Stützung des Reiches auf die Junker hat MAX WEBER nachgewiesen⁴⁾. Aus der BISMARCKSchen Politik ist weiter herzuleiten, daß die Arbeiterklasse dem Staat weitgehend entfremdet worden ist. — Die Trennung von Kultur und Staat haben schon früh NIETZSCHE, LAGARDE, BR. BAUER und RÖSSLER gesehen (siehe weiter unten). — Auch die Gründerjahre sind hieraus zu verstehen, wie schon früh BR. BAUER erkannte: „Das Bürgertum nahm als Schmerzensgeld für seine Zustimmung zur militärischen Diktatur das Geschenk hin, welches sie ihm in der Planierung und Erweiterung seines Geschäftsbetriebes darreichten“⁵⁾.

93. NIETZSCHE: siehe besonders in der ersten Unzeitgemäßen Betrachtung; FRANTZ: Schellings positive Philosophie, Bd. 3, 1880, 298; siehe auch Anm. 90; LAGARDE: siehe S. 110, Die Sozialisten: siehe Abschn. IV dieses Teiles. Auch MOMMSEN, der selbst der liberalen Partei angehört hat, sah, daß diese Partei „Schuld“ auf sich geladen hat und den „Weg der Gewissensbeschwichtigung“ gegangen ist⁶⁾.

94. Über RÖSSLER vgl. LENZ, M.: Artikel Rössler in: Allg. Dtsch. Biographie, Bd. 53, 1907; HELLER, H.: Hegel und der Machtstaatsgedanke in Deutschland, 1921, S. 185—195.

Den Einfluß von HEGELS Staatsidee auf das politische Denken des Zeitalters BISMARCKS zu verfolgen, hat sich HELLER zur Aufgabe seines Buches gesetzt und dabei manche bisher unbekanntes Zusammenhänge aufgedeckt. Aber das Buch leidet darunter, daß er HEGELS Staatslehre oberflächlich und unrichtig auffaßt⁷⁾ und daher überall da, wo er die Einwirkung HEGELS feststellt, auch immer fälschlich die Übereinstimmung mit ihm konstruiert. Speziell den Hegelianer RÖSSLER sieht er „in vollkommenster Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Politik BISMARCKS⁸⁾. Die spätere Abkehr RÖSSLERS⁹⁾ von BISMARCK teilt er überhaupt nicht mit.

95. Der Satz ist zitiert aus MEINECKE: Drei Generationen, a. a. O. 260. Vgl. weiter RAPP, E.: Friedrich Theodor Vischer und die Politik, 1911; GLOCKNER, H.: Fr. Th. Vischer als ethisch-politische Persönlichkeit, Hist. Zeitschr., Bd. 128, 1923. VISCHER und auch STRAUSS sind weniger beeinflußt durch HEGELS Gedanken des Macht- oder Kulturstaates, wie die sonst Genannten, als durch HEGELS Gedanken, daß in den geschichtlichen Ereignissen und den Kämpfen des Staates eine Vernunft waltet.

96. Es ist nachgewiesen der Einfluß HEGELS auf

LEO bei VON BELOW, a. a. O. 35, auch 18, 38; vgl. VON BELOW: Miscellen zur Beurteilung Heinrich Leos in: Arch. f. Kulturgeschichte, Bd. 9,

¹⁾ Zum Urteil über den preußisch-deutschen Staat, 1916, besonders S. 26.

²⁾ Der preußische Stil, 1916, S. 178.

³⁾ Preußentum und Sozialismus, 1920, S. 27.

⁴⁾ a. a. O. 25.

⁵⁾ Zur Orientierung über die Bismarcksche Ära, 1880, S. 147.

⁶⁾ a. a. O. 474. ⁷⁾ Vgl. Anm. 38. ⁸⁾ a. a. O. 194. ⁹⁾ Siehe S. 113 f.

1911, S. 208; derselbe: H. Leo in: Dtsch. Vierteljahresschr. f. Literaturgesch. u. Geisteswiss. Jahrg. 2, 1924, S. 537, 552;

DROYSEN bei VON BELOW, a. a. O. 35, 49, dagegen 48; bei DOVE, A.: I. G. Droysen, 1878, in: Ausgewählte Schriften 1898, S. 371; FUETER, E.: Geschichte der neueren Historiographie, S. 493; HELLER, H.: a. a. O. 176ff.; HÜBNER, R.: Droysens Vorlesung über Politik in: Zeitschr. f. Pol., Bd. 10, S. 345f., 1917; ROTHACKER: a. a. O. 170ff.; TRÖLTSCHE: Historismus, 305f.;

DUNCKER bei HELLER, a. a. O. 182ff., wo weitere Literatur angeführt wird; außerdem KRIECK, E.: Die deutsche Staatsidee, 1917, 69, 152; WESTPHAL: a. a. O. 65;

RÖPEL bei PRIETATSCH, F.: Aus den Lebenserinnerungen R. Röppels, Hist. Zeitschr., Bd. 128, 1923, S. 446, 448;

STEINTHAL und LAZARUS bei Br. Bauer, a. a. O. 182ff.; Freyer, a. a. O. 118; Rothacker, a. a. O. 34, 80 Anm. 1, 109f.;

RODBERTUS bei MUCKLE, F.: Die großen Sozialisten, Bd. 2, 1919, S. 77; Freyer, a. a. O. 119;

R. VON MOHL bei RÖSSLER: Staatslehre, S. IX; Freyer, a. a. O. S. 171.

GNEIST ist nicht direkt, sondern indirekt als Schüler des Hegelianers LORENZ VON STEIN von Hegels Staatslehre beeinflusst.

Auch HAYM steht wohl noch im Banne HEGELS, trotz seiner Absage an ihn. Bezeichnend ist, was WESTPHAL über seine Haltung im Jahre 1862 schreibt, als er noch in liberaler Opposition zu BISMARCK stand. „Bereits die Julikorrespondenz der (Preuß.) Jahrbücher zeigt auch HAYM in voller Resignation. Die Dinge, die sich wider alle unsere Ratschläge und Ermahnungen entwickelt haben“, will er nur noch mit historisch-objektivem Blick verfolgen. In HEGELScher Geschichtsstimmung bekennt er sich dazu, daß „nichtsdestoweniger in diesen widerspruchsvollen, verworrenen, stockenden preußischen Zuständen ein doch vermutlich unumgängliches Moment des Prozesses enthalten sei, den Deutschland zum Behufe seines Staatwerdens durchzumachen habe“⁽¹⁾.

97. Daher ist VON BELOW zuzustimmen, wenn er schreibt, daß „die Annäherung von BISMARCKS Politik den politischen Historikern dadurch erleichtert“ wurde, daß sie sich zu den Prinzipien der historischen Rechtsschule und RANKES bekannt hatten⁽²⁾, und MEINECKE, wenn er den Einfluß RANKES und seiner Schule hervorhebt, welche „Machtpolitik als organische Lebensfunktion der Staaten zu verstehen“ lehrten⁽³⁾. Während aber MEINECKE darüber sich nicht den Blick für den überragenden Einfluß HEGELS verschließt, verbaut sich VON BELOW den Weg zur Würdigung der Bedeutung von HEGELS Staatslehre infolge seiner Tendenz, die romantische und historische Schule über HEGELS Philosophie zu stellen⁽⁴⁾. Daß die Redewendung: „sich auf den Boden der Tatsachen stellen“, damals aufkam, sagt ZIEKURSCH in: Reichsgründung.

98. MEINECKE: a. a. O. 506, 508; vgl. auch ONCKEN, H.: a. a. O. S. 385; Ros. II, 199, 243.

99. Dies gilt nicht nur für den Staatsgedanken, sondern auch für das Recht. Darüber schreibt WEBER, MAX: Dieses Absterben seiner⁽⁵⁾ meta-juristischen Verankerung gehörte zu denjenigen ideologischen Entwick-

¹⁾ WESTPHAL a. a. O. 179f.

²⁾ a. a. O. S. 57.

³⁾ Idee der Staatsraison, 1924, S. 492.

⁴⁾ 3, 35.

⁵⁾ Erg. des Rechts.

lungen, welche . . . die faktische Fügsamkeit in die . . . Gewalt der jeweils sich als legitim gebärdenden Mächte im ganzen außerordentlich förderten. Vor allem innerhalb des Kreises der Rechtspraktiker selbst¹⁾.

100. Den Unterschied hebt neuerdings treffend hervor Fr. KÖNIG²⁾. Er deckt die „großdeutsche Gesinnungsgrundlage“³⁾ auch der Kleindeutschen der 40er Generation auf. Demgegenüber nach 1870: „Der Staatsgedanke verdrängte den Volksgedanken . . . Der Reichsgedanke der 50er Jahre nach 1871 entbehrte der volkspolitischen Fundierung“⁴⁾.

101. Kölnische Volkszeitung 13. Oktober 1870, zitiert bei MAYER, E. W.: Aus der Geschichte der nationalliberalen Partei in: Deutscher Staat und deutsche Parteien, Fr. Meinecke-Festgabe 1922, S. 148; HEESS, W.: Raabe, S. 8, 125.

102. E. STAMM berichtet in der Einleitung zu Frantz: Deutschland und der Föderalismus, 1921, FRANTZ habe schon 1848 den Hegelianismus wegen seines engen Nationalismus und des Zurückdrängens universalistischer Anschauungen speziell des Völkerbundsgedankens verlassen.

Vgl. auch ANDREAS, W.: Wandlungen des großdeutschen Gedankens, 1924, S. 15, 24; SCHUCHARDT, O.: K. Frantz, 1924.

103. Ein angesehenener katholischer Politiker erzählte mir, daß in seiner Jugendzeit oft in katholischen Kreisen in HEGEL der Schuldige gesehen worden ist, der die Gemüter auf BISMARCK vorbereitet hat.

104. Vgl. ROS. II, 198.

105. Vgl. S. 107.

106. Vgl. Abschnitt über die Junghegelianer.

107. Auch C. FRANTZ wünscht jetzt nicht, „daß alles wieder so würde, wie es vor 1866 gewesen . . . Allein dadurch ist das Neue noch lange nicht gerechtfertigt, daß es auch seine nützliche Seite hat“⁵⁾. Vgl. auch die S. 102 zitierten Aussprüche LAGARDES und MOMMSENS.

108. Die hier vertretene Auffassung weicht, wie schon im ersten Teil ausgeführt, von der ROSENZWEIGS ab, der die Rechtfertigung des Werkes BISMARCKS im Einklang mit HEGELS Staatsidee sieht (siehe Anm. 30 und 110).

109. Das Urteil RANKES gibt DELBRÜCK wieder a. a. O. S. XIX. HELLER verschweigt die spätere Stellungnahme RÖSSLERS zu BISMARCK, die in diesem Buch vorliegt⁶⁾. M. LENZ, der sonst trefflich über RÖSSLER schreibt, kann diese Wendung nicht genügend motivieren. Graf YORK würdigt RÖSSLER als Mann von philosophischem und politischem Urteil⁷⁾.

110. ROSENZWEIG berichtet, TREITSCHKE habe „in seinem Exemplar der HEGELSchen Rechtsphilosophie den Satz ausgezeichnet, wo der Philosoph als seine letzte Weisheit für das Verhältnis von Staat und ‚Kirchen‘ dem Staat das *divide et impera* anrät“⁸⁾. Wenn aber ROSENZWEIG daraus erkennen will, daß seine Partei „die Kronkleinodien dieser Staatslehre erbte“⁹⁾, so muß hier wieder ROS. widersprochen und demgegenüber gesagt werden, die Kronkleinodien sind eher bei RÖSSLER zu suchen, während bei TREITSCHKE nur die ihnen äußerlich nachgemachten, gefälschten Juwelen von HEGELS Staatslehre gefunden werden.

1) Wirtsch. u. Ges. in: Grundr. d. Sozialök., Bd. 3, 1922, S. 501.

2) Großdeutsch-Kleindeutsch, Volksdeutsch-Reichsdeutsch, in: Volk und Reich Jg. I, 1925.

3) 229.

4) 235.

5) a. a. O. 333.

6) S. Anm. 94.

7) Briefwechsel 59, 39.

8) II, 199.

9) II, 99.

III. R. BOXBERGER, der RUGES Biographie in: Allg. Dtsch. Biographie, Bd. 29, 1889, geschrieben hat, berichtet überhaupt nicht die spätere Wendung, die in den Briefen von 1876 zum Ausdruck kommt. — Als RUGE 1877 eine jährliche Pension als Ehrensold von BISMARCK erhält, soll er sich darüber gefreut haben; ob er sich damit über die „teutonische Konterrevolution“ beruhigt hat, geht aus den bisherigen Veröffentlichungen von und über RUGE nicht hervor.

112. Erst recht wurden diejenigen totgeschwiegen, die sich BISMARCK nie gebeugt haben, z. B. der genannte C. FRANTZ. Von den geistigen Wortführern des Liberalismus haben nur wenige die Verherrlichung von BISMARCKS Werk nicht mitgemacht: so der alte liberale Doktrinär GERVINUS, der die „berauschte Begeisterung über unsere Gegenwart“ nicht teilen kann, weil er gesehen hat, „wie die dargebotene Hand des kleinstaatlichen Deutschlands, die 1849 empfindlich niedergeschlagen, 1866 kurzweg abgeschlagen wurde“¹⁾, nach dem Umschwung von 1878 H. BAUMGARTEN, GEORG VON BUNSEN, MOMMSEN, VIRCHOW und wenige andere.

113. Über die seit den 70er Jahren wirkenden Historiker sagt MEINECKE: „Der idealistische Historismus der DAHLMANN-TREITSCHKE-Generationen, in dem noch das SCHILLERSche Pathos unmittelbar und deutlich nachklingt, wurde seit den 70er und 80er Jahren weitergebildet zu einem noch stärker empirisch gerichteten Historismus“²⁾, und: „Eine Geschichtsauffassung, die in der nationalen Einigung von 1870 ihr Zentrum hatte, konnte . . . die Schatten verschmerzen über dem Lichte“³⁾. Schon 1871 sieht sich A. DOVE veranlaßt, den Unterschied des Idealismus TREITSCHKES von der emporkommenden chauvinistischen Gesinnung hervorzuheben: „So sehr ihm heilig ist, die eigene Nation auf die Höhe der Macht, der Freiheit und Bildung emporzubringen, so gerecht war er, so weitherzig liebt er auch die Größe anderer Nationen . . . Nicht aus dem schalen Gerede unserer Chauvinisten, die heute nur zum eigenen Volkstum anbetend ‚Herr, Herr‘ sagen, sondern aus dem Welt und Geschichte frei überblickenden Geiste dieses Propheten möge die Nachwelt lernen, in welcher Gesinnung wir es unternahmen, uns ein eigenes und einiges Reich unter den anderen des Namens werten Völkern aufzurichten“⁴⁾. Vgl. auch TRÖLTSCHE: Historismus 655 und Naturrecht und Humanismus. — Über den Übergang des empiristischen Historismus zur borussischen Tendenz siehe MEINECKE: Drei Generationen, a. a. O. 262; PRUTZ, H.: Preußische Geschichte, Bd. 1, 1900, Einleitung; WEBER, M.: a. a. O. 131; HARTMANN, L. M.: Zur deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert, Frankf. Zeitg., 26. August 1921; SCHELER, M.: Politik und Kultur, in: Der neue Geist der neuen Gemeinschaft, 1919, S. 49. Auch die preußisch-tendenziösen Historiker sind danach zu unterscheiden, ob sie vor oder nach 1870 aufgewachsen sind: bei NIEBUHR, DROYSEN, auch TREITSCHKE, bedeutet die Tendenz ein So-soll-es-sein, ein aus der Idee geborenes leidenschaftliches Wollen, bei den späteren Historikern aber meist eine ideenlose Anbetung des Erfolges. — Daß der chauvinistische Machtkult sich zu Unrecht auf BISMARCKS verantwortliche

¹⁾ Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. 1, 1871, Vorwort B. S. VII.

²⁾ Drei Generationen a. a. O. 250.

³⁾ MEINECKE: Das Leben des Generalfeldmarschalls H. von Boyen, 1899, Bd. 2, S. 390.

⁴⁾ Ausgew. Schr. 1898, 387f.

Realpolitik beruft, wurde schon oben hervorgehoben. BISMARCK seinerseits hat auch seine Phrasenhaftigkeit durchschaut und verachtet.

114. Speziell über HEGELS Einfluß auf das konservative Tivoliprogramm vgl. KRIECK, E.: Die deutsche Staatsidee, 1917, S. 142. Zum sonstigen vgl. RITTER, G.: Die preußischen Konservativen und Bismarcks deutsche Politik 1858—1871, 1913, S. 376. SCHMIDT, H.: Stahl und die deutsche Nationalstaatsidee, 1914, S. 106; WEBER, M.: a. a. O. 132; auch SCHELER, M.: Vom Ewigen im Menschen, S. 273; zu HUBERS Unzufriedenheit mit den Konservativen siehe ELVERS: Huber, 1874, Bd. 2, S. 383ff.

115. Beliebt waren in dieser Zeit, wo der Naturalismus sich weithin durchgesetzt hat, darwinistische Schlagworte zur Verherrlichung der Macht. Oft hat sich die Wirkung HEGELS mit der DARWINS verbunden. Wenn z. B. HELLER einen Einfluß HEGELS auf KJELLEN annimmt¹⁾, so steht dessen Machtstaatstheorie zweifellos auch unter naturalistischer Gedanken einwirkung. HELLERS Hegelauffassung selbst verrät naturalistischen Einfluß.

Auch Schlagworte NIETZSCHES wurden zur Anbetung der politischen Gewalt und Macht gebraucht, oder vielmehr mißbraucht, vgl. MEINECKE: Staatsraison, 512. Während aber die Benutzung HEGELScher Ideen zur Rechtfertigung der bloßen Machtpolitik legitim erschien, war das Mißverständnis NIETZSCHES offenbar. Denn sie war unvereinbar mit seinem Ziel des „guten Europäers“ und seinem Kampf gegen die „Vaterländerei“ und den „Hornviehnationalismus“²⁾. Im Ecce homo hat er sich schon darüber lustig gemacht, daß seine Bücher als „die echte, rechte Junkerphilosophie aufgefaßt würden“³⁾.

116. a. a. O., Kap. IV; auch SPENGLER ist hier zu nennen (siehe sein Preußentum und Sozialismus, 1920, S. 79).

117. Vgl. von ASTER, E.: Zur Kritik der deutschen Nationalismus, in: Neue Rundschau, Jahrg. 36, 1925, S. 10ff.; BÜSCHER, G.: Die Vergiftung des Geistes als Ursache des Krieges und der Revolution, 13, 36f.⁴⁾; HINTZE, O.: Der deutsche Staatsgedanke, in: Zeitschr. f. Pol. Jahrg. 13, 1923, S. 121ff.; HOBHOUSE, L. P.: Die metaphysische Staatstheorie, übersetzt 1924, bes. S. 16f., 73f., 110⁵⁾; MEINECKE: Staatsraison, 459, 512, 531, 535ff.; derselbe: Einleitung zu Rankes Politisches Gespräch 1924, S. 15; THOMA, R.: Art. Staat, in: Handwörterb. d. Staatswiss., Bd. 7, 1926, S. 755f.; TRÖLTSCH: Histor., 261; derselbe: Naturrecht usw., 16.

118. Vgl. MEIN: Staatsraison, 532; PREUSS, H.: Das deutsche Volk und die Politik, 1919, 58f.; TRÖLTSCH: Naturrecht usw.; WEBER, ALFR.: Krise usw. 107.

119. Wohl beruft sich gelegentlich THOMAS MANN in den Betrachtungen eines Unpolitischen, 1919, auf die wahre Staatsidee HEGELS (S. XXIX, 245); auch H. DELBRÜCK⁶⁾. Dagegen bekämpfen sie einhellig die im Namen HEGELS gerechtfertigte Machtpolitik. Auch MAX WEBERS Kampf gegen die „deutschen Ideen von 1914“ trifft vorwiegend die aus HEGELS Staatslehre entnommenen Schlagworte⁷⁾.

1) a. a. O. 210. 2) WW. Erg. Bd. S. 275. 3) WW. VIII, 358.

4) Einseitig, vgl. Kritik MEINECKES in Staatsraison, S. 546.

5) Einseitig, vgl. Kritik E. SALINS in: Arch. f. Sozialw., Bd. 50, 1924, S. 248.

6) Vgl. TRÖLTSCH: Historismus, 653.

7) Ges. Schr. z. Wissenschaftslehre, 1922, S. 502.

120. Nach WEBER, M.: Religionssoziologie, Bd. I, 1920.

121. Von vorherein sei gesagt: Der folgende Abschnitt, der MARX nur in bezug auf HEGEL darstellt, wird mit dem Bewußtsein geschrieben, daß er MARX nicht ganz gerecht werden kann, weil er seine ökonomischen Analysen, auf denen MARX' Hauptgewicht ruht, nicht in seine Betrachtung mit einschließt. — Für diese ist folgende Literatur zu nennen. Das bedeutendste Buch über das hegelianische Moment in MARX ist: LUKACS, G.: Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923. LUKACS hat das ursprünglich philosophische Problem des historisch-dialektischen Materialismus, dessen Kern durch spezialistische Forschungen verdeckt worden war, wieder als das Selbstbewußtsein des gesellschaftlichen Seins herausgearbeitet, welches in dem für seine Befreiung kämpfenden Proletariat zu sich kommt. Doch ist das Buch LUKACS' mehr ein selbständiges Weiterphilosophieren im marxistischen Geiste als eine wissenschaftliche Analyse MARXens selbst. — Die Herkunft MARX' von HEGEL ist noch am besten aufgezeigt von PLENGE, JOH.: Marx und Hegel, 1911, ohne daß er indessen das Zentrum trifft. Besonders hat er MARX' Durchgang durch FEUERBACHS Philosophie verzeichnet, dessen Bedeutung er weit unterschätzt. — In Einzelheiten haben Treffliches über den Zusammenhang von MARX und HEGEL ausgeführt: FREYER: a. a. O. Kap. VI; HELANDER, S.: Marx und Hegel, 1922; ROSENZWEIG: a. a. O. II 199ff.; SCHMITT, CARL: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 1923, Abschn. III; TRÖLTSCHE, E.: Historismus, 1922.

Speziell über den Materialismus und die Dialektik von MARX gibt es eine große Literatur. Aber alle diejenigen, welche sie kritizistisch oder empiristisch zu interpretieren versuchen, mißverstehen den wirklichen MARX, so fruchtbar ihre Interpretation für die nachmarxistische Soziologie und Ökonomie sein mag; teilweise deuten sie ihre eigene Auffassung in MARX hinein, wie M. ADLER und seine Schule, teilweise ist ihnen der Unterschied des eigenen und des MARXschen Geschichtsmaterialismus bewußt. ADLER, M.: Marxistische Probleme, 1920; derselbe: Marx als Denker, 1908; VON ASTER E.: Zur materialistischen Geschichtsauffassung, in: Die Gesellschaft, Bd. I, 1924; BRAUNTHAL, A.: Karl Marx als Geschichtsphilosoph, 1920; CUNOW, H.: Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatsauffassung, Bd. I und 2, 1923; LEDERER, E.: Aufgaben einer Kultursoziologie in: Erinnerungsgabe für Max Weber, Bd. I, 1923; MARCK, S.: Hegelianismus und Marxismus, 1922; STAMMLER, R.: Materialistische Geschichtsauffassung, in: Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. 6, 1925; derselbe: Wirtschaft und Recht, 1906, dazu MAX WEBERS Kritik, abgedruckt in: Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922; VORLÄNDER, K.: Kant und Marx, 1911; derselbe: Marx, Engels und Lassalle als Philosophen, 1921; WILBRANDT, R.: Karl Marx, 1918; WOLTMANN, L.: Der historische Materialismus, 1906. — Die orthodoxen Darstellungen verstehen MARX' Materialismus besser, aber der ursprüngliche MARXsche Impuls ist von ihnen nicht festgehalten: BUCHARIN, N.: Theorie des historischen Materialismus, 1922; PLECHANOW, G.: Grundprobleme des Marxismus, 1922.

Von Gesamtdarstellungen behandeln auch den Zusammenhang MARX-HEGEL: HAMMACHER, E.: Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, 1909; MASARYK; Th. G.: Die philosophischen und ökonomischen Grundlagen des Marxismus, 1899; MAYER, G.: Engels, Bd. I, 1920;

MEHRING, FR.: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, 1913; derselbe: K. MARX, 1918; SOMBART, W.: Sozialismus und soziale Bewegung, 1919; derselbe: Der proletarische Sozialismus, Bd. 1, 1924; — Weiter streifen eine Reihe Spezialuntersuchungen unser Problem: BARTH, P.: Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, 1890; DÜHRING, E.: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus, 1900; GÜNTHER, E.: Die revisionistische Bewegung, in: Schmollers Jahrbuch, Jahrg. 29, 1905; KORSCH, K.: Marxismus und Philosophie, 1923; LESAINE, L.: L'influence de Hegel sur Marx, 1907; MUCKLE, F.: Die großen Sozialisten, Bd. 2, 1919; TÖNNIES, F.: Marx Leben und Lehre, 1921; WOLTERS, F.: Von der Herkunft und Bedeutung des Marxismus, in: Gothein-Festgabe 1923.

Speziell über den MARXschen Staats- und Gesellschaftsbegriff siehe ADLER, M.: Staatsauffassung des Marxismus, 1922; KELSEN, H.: Sozialismus und Staat, 1923; LENZ, F.: Staat und Marxismus, Bd. 1, 1922, Bd. 2, 1924; MARTOW, J.: Marx und der Staat in: Die Gesellschaft, Bd. 2, 1925; ROTHFELS, H.: Marxismus und auswärtige Politik, in: Meinecke-Festgabe, 1922; SULTAN, H.: Gesellschaft und Staat bei Marx und Engels, 1922; VOGEL, P.: Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch LOR. STEIN, MARX, ENGELS und LASSALLE, 1925; WEBER, MARIANNE: Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin, 1900.

Last not least sei MAX WEBER genannt, dessen Ausführungen über den Marxismus über viele seiner Bücher hin zerstreut sind. Literatur zu speziellen Punkten wird in weiteren Anmerkungen zitiert.

122. Vgl. Brief an RUGE vom 30. November 1842 über den berliner Kreis um B. BAUER, die sog. Freien, veröffentlicht in: Dokumente des Sozialismus, Bd. 1, 1900.

123. Sozialismus, Kommunismus und Sozialpolitik waren selbst noch nach dem klärenden Buch von LORENZ VON STEIN in Deutschland noch nicht klar abgegrenzt. STEIN, ENGELS und HESS verstanden Verschiedenes darunter. Vgl. MAYER: Engels, S. 119f., 139; LENZ: a. a. O. II 76. — Auf die Bedeutung der vormarxistischen deutschen wirtschaftsgeschichtlichen Literatur hat mit Recht VON BELOW hingewiesen¹⁾, aber er überschätzt doch maßlos ihren Einfluß, wenn er sagt, daß die moderne wirtschaftsgeschichtliche Forschung in Deutschland, namentlich die MAXWEBERS von jener „wesentlich unabhängig von MARX“²⁾ ausgeht. Ähnlich hat früher schon TREITSCHKE die Leistung SCHMOLLERS, haben andere die von ADAM MÜLLER, LORENZ VON STEIN³⁾ oder von LASSALLE hervorgehoben, um die von MARX zu verkleinern. Aber all diese Versuche sind von einer Tendenz getragen, welche das wissenschaftliche Ergebnis beeinträchtigt.

124. LENZ gibt Zahlen für das plötzliche Anwachsen der deutschen Literatur zum Sozialismus in den 40er Jahren, 1840—1842 seien erst 8, 1843—1845 hingegen 55 Schriften erschienen⁴⁾.

125. Vgl. MOMBERT, P.: Aus der Literatur über die soziale Frage und die Arbeiterbewegung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Grünbergs Arch. f. Geschichte des Soz. und der Arbeiterbewegung, Bd. 9; SOMBART: Prol. Soz., 32ff.

¹⁾ Geschichtsschreibung S. 179ff.

²⁾ S. 191.

³⁾ Vgl. Anm. 137.

⁴⁾ a. a. O. 100.

126. A. HELD sagt darüber: „Man kann wohl sagen, daß die gebildete Welt im allgemeinen erst nach 1832 auf die große soziale Umänderung und ihre Bedeutung aufmerksam wurde“¹⁾.

127. Vgl. S. 85.

128. Diesen Zusammenhang hat B. HILLEBRAND bereits in einem Brief von 1846 treffend aufgezeigt: Die deutschen Kommunisten „hatten sämtliche auf deutschen Universitäten studiert, waren unter philosophischen Einflüssen aufgewachsen, brachten die natürliche Anlage zur Spekulation mit und ergriffen deshalb die neue Welt der Ideen mit um so größerer Energie. Ohnehin hatten sie die Politik gewissermaßen durchgemacht, hatten die Unempfänglichkeit der Massen in Deutschland für politische Ideen kennengelernt und brachten eine gewisse Verzweiflung über eine Verbesserung des heimischen Staatslebens mit“²⁾. Vgl. LENZ: a. a. O. I 147ff., II 61ff.; MAYER: Anfänge, 73ff.; derselbe: Engels, Kap. V; SOMBART: a. a. O., 37ff.

129. Wie wenig politische und soziale Demokratie zunächst geschieden waren, zeigt die Tatsache, daß RUGE, welcher politischer Demokrat war, ein Vorwort zur deutschen Übersetzung des Kommunisten LOUIS BLANC schrieb, daß RUGE weiter mit MARX und HESS in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern zusammen arbeitete, und daß FEUERBACH, der sich Kommunist nannte, sich 1848 der bürgerlichen republikanischen Linken anschloß.

130. Beachtenswert ist, daß O. HINTZE die „Entwurzelung“ ENGELS gegenüber G. MAYER als entscheidend für seinen Sozialismus hervorhebt³⁾. — Diese Entwurzelung betrifft besonders die von ihrer Gemeinschaft losgelösten, geschichtslosen Juden und die europäischen russischen Intellektuellen.

131. Vgl. Anm. 54.

132. Die deutschen Sozialisten selbst haben hervorgehoben, daß sie aus der Philosophie zum Sozialismus gekommen seien, während die Franzosen aus der Politik und dem „physischen Leid“ und die Engländer aus der Praxis Sozialisten geworden seien. Auch Nichtsozialisten sahen dies: RIEHL spricht geradezu davon, daß die großen Dichter und Philosophen mit ihrer „weltbürgerlichen Philantropie“ und dem „alle gesellschaftlichen Unterschiede überbrückenden, dichterischen und philosophischen Universalismus“ „die Propheten des vierten Standes“ geworden seien⁴⁾. Darauf, daß MARX ens Kritik des Kapitalismus in den Zusammenhang der „Krisis der modernen Zivilisation“ eingestellt ist, hat nachdrücklich S. MARCK hingewiesen⁵⁾. Aber dem speziellen Zusammenhang von MARX und HEGEL wird er nicht gerecht, weil er ihn allein durch die kritizistische Brille sieht. Neuerdings hat SOMBART in seinem „Proletarischen Sozialismus“ versucht, die geistigen und psychologischen Ursprünge des Sozialismus aufzudecken. Aber der sonst hervorragende Gelehrte verbaut sich trotz manchen treffenden Beobachtungen im Einzelnen, besonders der soziologischen Zusammenhänge und des geistesgeschichtlichen Zusammenhanges

1) Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands, 1881, S. 391.

2) Brief vom 15. April 1846, in: Grünbergs Arch., Bd. 11, 1925, S. 458f.

3) Bespr. von MAYERS Engels-Biographie in: Schmollers Jahrb., Bd. 49, 1925, S. 209.

4) Die bürgerliche Gesellschaft, 1856, S. 216f.

5) Hegelianismus und Marxismus, 1922, S. 25.

mit der „Auflösung der bisherigen Weltordnung“ und der „Entgottung der Welt“ durch enge Vorurteile den Weg zu jedem wirklichen Verstehen jener Ursprünge. SOMBART sagt zwar, es sei in seinem Buche „streng verpönt“, ein Werturteil zu fällen¹⁾; aber dies ist eine Selbsttäuschung. Ja man kann zweifeln, ob sein Buch überhaupt wissenschaftlich ernst gemeint ist, wenn er von LUDWIG FEUERBACH sagt, daß „in dessen Pubertätsphilosophie sich der Abfall der deutschschreibenden ‚Philosophen‘ von der deutschen Philosophie am dramatischsten vollzieht“ und der Übergang zur westlich-französischen Aufklärungsphilosophie sich durchsetzt, oder wenn er — im Sperrdruck — von den Sozialisten behauptet: „Sie alle . . . sind im Leben Gescheiterte“²⁾, oder: „Wer nicht begriffen hat, daß im proletarischen Sozialismus auch nicht ein Hauch deutschen Geistes weht, der verbaut sich den Weg zu dessen Verständnis“³⁾, oder: „Die blutrünstige, giftspritzende ROSA LUXEMBURG, die — in Deutschland — mit einem vierfachen Ressentiment belastet war, als Frau, als Ausländerin, als Jüdin und als Krüppel“⁴⁾. Will SOMBART den Marxismus auf französisches Denken zurückführen, so SPENGLER auf englisches⁵⁾. Solche Urteile entspringen nicht wissenschaftlichem Verstehen, sondern distanzloser politischer Leidenschaft. Zu welchem wissenschaftlichen Tiefstand die ungehemmte Tendenz führt, zeigt folgender Satz von F. BRUNSTÄDT: Der Wunsch, die Bourgeoisie zu ärgern, war für beide (nämlich MARX und ENGELS) Anlaß, den Zusammenhang mit HEGEL zu betonen. Sonst war auch nicht viel mehr Grund da“⁶⁾. — Andererseits verstößt nicht minder gegen die wissenschaftliche Redlichkeit eine Schrift, die „Zur Widerlegung der Legende vom jüdischen Marxismus“ geschrieben ist: LEVY-KORREF, H.: Karl Marx und Hegel, 1925. Zwar erreicht sie ein höheres Niveau als jene und ist in Einzelheiten wissenschaftlich beachtlich; aber die Tendenz, den Marxismus als „nicht jüdischer Provenienz“ aufzuzeigen, stammt aus derselben Art oder Unart, wie diejenige, welche MARX als nichtdeutscher Provenienz hinzustellen versucht, und sie wird auch nicht wahrhafter, wenn sie sich auf TREITSCHKES Wort, daß die Wahrhaftigkeit die beste deutsche Tugend sei, beruft. Erstaunlich dabei ist die Tatsache, daß gerade ein Jude, der diese Schrift in einem jüdischen Verlag herausgibt, sich bestrebt, die jüdische Provenienz zu leugnen.

133. Auch KIERKEGAARD hat den Ursprung des Kommunismus gewürdigt, wie ein soeben veröffentlichter Aufsatz zeigt: „Die Schuld an dem Ganzen trägt eine eingebilddete, halbstudierte, durch Presseschmeicheleien demoralisierte Bourgeoisie . . . Aber vielleicht niemals ist es in der Geschichte gesehen worden, daß die Nemesis so hurtig kam, denn in demselben Nu, auf denselben Glockenschlag, wie die Bourgeoisie entscheidend nach der Macht griff, erhob der vierte Stand sich . . . Die Stärke im Kommunismus ist offenbar das in demselben dämonisch enthaltene Ingredienz von Religiosität, sogar christlicher Religiosität“⁷⁾. Das Verdienst des Kommunismus liege im Aufzeigen dessen, daß das Geschlecht „krank“ ist — aber er habe auf die verkehrte Stelle gezeigt. KIERKEGAARD sieht natürlich keine Hilfe in einer politisch-weltlichen Bewegung, sondern in

1) I, 175. 2) I, 55. 3) I, 81. 4) I, 76.

5) Preußentum und Sozialismus, 1920, S. 71.

6) Deutschland und der Sozialismus, 1924, S. 189.

7) KIERKEGAARD: Das Eine, was not tut, in: Die Zeitwende 1927, Jg. 3, H. 1, S. 7.

einer religiösen. Hier interessiert uns nur, daß auch KIERKEGAARD Verständnis für den Ursprung des Kommunismus gehabt hat.

134. Näheres über FEUERBACHS politische Gesinnung siehe S. 140 f.

135. Vgl. S. 83.

136. Vgl. S. 23 und S. 43 f.

137. Auch FRIEDR. LENZ, dessen Buch — abgesehen von der ökonomischen Literatur — wohl das bedeutendste von gegnerischer Seite ist, erkennt an: „MARXENS synthetische Leistung“ besitze eine „entscheidende Selbständigkeit, zu der sie als geschichtliches Phänomen über alle Vorläufer weit hinausgelangt ist“¹⁾, sieht indessen die Selbständigkeit nur darin: „Ausdruck einer elementaren politischen Willenskraft zu sein.“ LENZ erfaßt zweifellos einen wesentlichen Zug an MARX, wird ihm aber doch nicht gerecht, wenn er den ursprünglichen geschichtsphilosophischen Impuls übersieht²⁾. Innerhalb seines eingeschränkten Blickpunktes deckt LENZ dann gründlich das Verhalten des Marxismus in der außenpolitischen Konstellation auf. — Die endlosen Kontroversen, ob MARX das Buch von LORENZ VON STEIN benützt hat oder nicht, gehen am Wesentlichen vorbei. Die Frage ist nicht ob, sondern wie er es benützt hat. Dabei ist doch bei aller Übereinstimmung — abgesehen vom politischen Willen — der wissenschaftliche Unterschied in die Augen springend: MARX bleibt nicht beim Gegensatz von Kapital und Arbeit stehen wie Stein, und er verwirft als utopistisch denjenigen Sozialismus, welcher das Gleichheitsprinzip zur Idee hat — den STEIN gerade darstellt³⁾. Die spezifisch wissenschaftliche Leistung von MARX besteht ja darin, daß er sich bei der Beobachtung der gesellschaftlichen Vorgänge nicht beruhigt ist, sondern zur ökonomischen Analyse der Gesellschaft weitergegangen ist. Hingegen ist LORENZ VON STEIN als Nationalökonom, wie eine neuere Untersuchung aufgezeigt hat, „noch hinter ADAM SMITH zurückgeblieben“⁴⁾.

138. Zum jüdischen Schicksal MARXENS, vgl. Anm. 130 und 83. — Daß in Marxens Sozialismus ein säkularisierter Messianismus vorliegt, ist schon oft ausgesprochen worden.

139. Die meiste Literatur über FEUERBACH stellt seine Philosophie inadäquat dar, indem sie sich bei der Wiedergabe seiner Prinzipien beruhigt und das nicht sieht, was er selbst hervorhebt „daß ich die Grundsätze, die mich leiten, nicht in Worten; sondern in Handlungen, nur in der Anwendung derselben ausspreche, . . . daß ich . . . mich überhaupt uneigentlich, ängstlich, ironisch ausdrücke“⁵⁾, ganz zu schweigen von Darstellungen im Stile SOMBARTS⁶⁾. Trefflich ist die Darstellung LANGES in seiner Geschichte des Materialismus⁷⁾, der hervorhebt, daß FEUERBACHS Materialismus eine Form der Philosophie des Geistes ist. Ein neues Verständnis für FEUERBACH haben erschlossen: EHRENBERG, H.: Fichte, 1923, S. 165 ff. und ROSENZWEIG, F.: Das neue Denken, in: Der Morgen, Jahrg. 1, 1925, S. 440, indem sie auf die Bedeutung seiner „Logik des Du“ hingewiesen haben.

1) a. a. O. I 154.

2) a. a. O. I 153 Anm.

3) Vgl. FÖLDES, B.: Bemerkungen zu dem Problem Lorenz Stein - Karl Marx, in: Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik, Bd. 2, 1914, S. 297.

4) SCHOLL, GERTRUD: Die wichtigsten nationalökonomischen Lehren bei Lorenz von Stein und ihre Kritik. Freib. Diss., 1925, S. 55.

5) WW. II, 405.

6) Vgl. Anm. 132.

7) 1882, S. 425 ff.

140. Siehe S. 128. — Ein Beispiel für den großen Einfluß von FEUERBACHS Philosophie ist GOTTFRIED KELLER, der ihr im „Grünen Heinrich“ ein Denkmal gesetzt hat.

141. MARX, der im allgemeinen in sehr scharfem Ton gegen diejenigen polemisierte, von denen er sich auch nur gering unterschied, hat immer anerkennend von FEUERBACH gesprochen, auch als er sich des Unterschiedes seiner materialistischen Dialektik von der FEUERBACHSchen bewußt geworden war.

142. Vgl. Anm. 129.

143. Die empirische und revolutionäre Seite von MARXENS historischem Materialismus hat neuerdings G. SALOMON herausgearbeitet und dabei den Einfluß der französischen revolutionären, empirio-sensualistischen Philosophie auf ihn erwiesen¹⁾. Aber SALOMONS Untersuchung wird einseitig, wenn sie MARX allein unter diesem Gesichtspunkt sieht, sein „System in bezug auf seine Erkenntnistheorie als reinen Empirismus bezeichnet“²⁾ und den deutschen Idealismus nicht in der geistigen Ahnenreihe MARXENS gelten läßt.

144. Auf ENGELS, ebenso auf die anderen von HEGEL, beeinflussten Sozialisten LASSALLE, ROBERTUS, LORENZ VON STEIN, wird hier nicht näher eingegangen, da es der Verfasser vorzieht, auf dem zur Verfügung stehenden Raum MARX allein, den Bedeutendsten von ihnen, zu behandeln.

145. PLENGE nennt dies nicht ungeschickt „die Eingleisigkeit“ der Dialektik³⁾.

146. Daß MARX die historischen Gesetze als „mit eherner Notwendigkeit wirkende und sich durchsetzende“ ausspricht, hat viele Darsteller dazu verführt, in MARXENS Gesetz ein naturwissenschaftliches Gesetz zu sehen. Aber die „Notwendigkeit“ rührt nicht daher, daß MARX die geschichtliche mit der naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit verwechselt, sondern kommt vom HEGELschen Panlogismus her. MARX hat sich ausdrücklich gegen die „ewigen Gesetze“ der Ökonomen⁴⁾, das „gesellschaftliche Naturgesetz“ Ricardos⁵⁾ und die „fatalistischen Ökonomen“⁶⁾ gewandt, denen er die dialektische Entwicklungsgesetzmäßigkeit entgegenstellte. Als ein Kritiker seines „Kapital“ sagte: er (MARX) leugne „allgemeine Gesetze des ökonomischen Lebens, . . . nach seiner Meinung besitzt im Gegenteil jede historische Periode ihre eigenen Gesetze . . . Die alten Ökonomen verkanteten die Natur ökonomischer Gesetze, als sie dieselben mit den Gesetzen der Physik und Chemie verglichen“, nannte er diese Darstellung seiner Methode „treffend“⁷⁾. — Auf die Eigenart des MARXschen Gesetzesbegriffs und seinen Gegensatz zur naturwissenschaftlichen haben ausdrücklich hingewiesen: LUKACS: a. a. O.; MANNHEIM, K.: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, in: Jahrb. f. Soziologie, Bd. 2, 1926, S. 431f.; TRÖLTSCH: a. a. O. S. 327.

147. Daher sind so entgegengesetzte Urteile bedeutender national-ökonomischer Gelehrter über die ökonomischen Analysen MARXENS wie die folgenden möglich: BÖHM-BAWERK behauptet: „Weder durch gesunde Empirie noch durch eine solide wirtschaftspsychologische Analyse hat

¹⁾ Historischer Materialismus und Ideologienlehre, in: Jahrb. f. Soziologie, Bd. 2, 1926. ²⁾ 395. ³⁾ a. a. O. 32.

⁴⁾ Das Elend der Philosophie, 1913, S. 104.

⁵⁾ Kapital S. XI.

⁶⁾ Elend 107.

⁷⁾ Kapital S. XVI f.

MARX aus den Tatsachen die Fundamente seines Systemes gewonnen, sondern er gründet es auf keinen festeren Boden als den einer steifleinenen Dialektik. Das ist die große Sünde, die MARX seinem System in die Wiege legt. Aus ihm entspringt alles Weitere mit Notwendigkeit¹⁾. Umgekehrt sagt SCHUMPETER: „Kein metaphysischer Obersatz, nur — richtige oder falsche — Tatsachenbeobachtung und Analyse hat ihn in seiner Werkstatt beschäftigt. Nur hat er eine Vorliebe für die ja so ansteckende Ausdrucksweise HEGELS akquiriert . . . Aber für den Kern seines Gedankengangs ist dieses Kleid gleichgültig“²⁾.

148. Diese Seite MARXENS hat trefflich CARL SCHMITT³⁾ hervorgehoben.

149. LUKACS stellt dies in den Mittelpunkt seines Buches (siehe Anm. I dieses Abschnittes).

150. Diese Freiheitsidee: daß der Mensch die „Natur“ beherrscht, nicht mehr wie in der heutigen Gesellschaftsordnung durch die Sache beherrscht wird, hat besonders MARIANNE WEBER als die letzte Voraussetzung des Marxismus enthüllt⁴⁾.

151. Auf den eschatologischen Charakter von HEGELS wie von MARXENS Geschichtsauffassung wurde oben schon hingewiesen. — KELSEN sagt zutreffend: Nach MARX muß „der Staat — diese civitas diaboli — . . . überwunden werden, ‚absterben‘ und einem Zustand klassenloser und ‚staatsfreier‘ Gesellschaft, einer civitas dei, Platz machen. Zwischen der Konzeption des Heiligen Augustinus und jener des Marxismus besteht eigentlich nur der Unterschied, daß jener sein Ideal vorsichtigerweise ins Jenseits, während dieser es vermittels eines kausalen Entwicklungsgesetzes ins Diesseits zwingt“⁵⁾.

152. Ein Abschnitt über die hervorragende Bedeutung HEGELS für die russische politische Ideengeschichte ist vorbereitet; doch ist der Verfasser aus äußeren Gründen zur Zeit verhindert, ihn abzuschließen, und behält sich vor, darauf später gesondert einzugehen.

¹⁾ Zum Abschluß des Marxschen Systems, 1896, abgedruckt in: Kleinere Abhandlungen über Kapital und Zins, 1926, S. 417.

²⁾ Grundr. der Sozialök., Bd. I, 1, 1924, S. 81 Anm.

³⁾ a. a. O. S. 49 ff.

⁴⁾ a. a. O. S. 115 ff.

⁵⁾ a. a. O. S. 31 ff.

Philosophische Forschungen

Herausgegeben von

Dr. med. **Karl Jaspers**

ord. Professor der Philosophie an der Universität Heidelberg

Erstes Heft: **Der moderne Dandy**. Ein Kulturproblem des 19. Jahrhunderts. Von **Otto Mann**, Heidelberg. 128 Seiten. 1925. RM 6.—

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung. I. Der zeitliche Untergrund. 1. Die allgemeine Kulturlage. 2. Die Gesellschaft. 3. England und Frankreich als Länder des Dandysmus. 4. Besondere Lage in England und Frankreich. II. Die Grundlagen des Dandysmus im Subjekt. 1. Der ästhetische Spättypus. 2. Der negative Untergrund dandyhafter Existenz. 3. Der Wille zur Macht. III. Das vertretene Ideal. IV. Die Verwirklichungsmittel. 1. Die angeborenen Vermögen. Das Geistige. 2. Die angeborenen Vermögen. Der Geschmack. 3. Das Äußere. V. Das System des Dandy. 1. Die Mode. 2. Das System als Schauspiel. 3. Entfaltung des Systems und seine Prinzipien. VI. Die Konsequenzen. 1. Der Dandysmus als Übergang zum positiven Leben. 2. Der Umschlag in der Bekehrung. 3. Das ausgetragene Dandyschicksal. — Literaturverzeichnis. Anmerkungen zur unterliegenden Literatur.

Zweites Heft: **Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus**. Von Lic. Dr. **W. Heinsius**. 141 Seiten. 1925. RM 6.60

Inhaltsverzeichnis:

I. Einleitung. II. Systematik (Grundsätzliches). III. Kasuistik (Die einzelnen Fälle). 1. Die Krisis auf dem Boden des religiös verinnerlichten Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts: a) Martin Boos. b) Johann Michael Sailer. c) Joh. Nep. v. Ringseis. d) Johannes Gossner. e) Aloys Henhöfer. f) Ignaz Lindl. g) Johann Evangelist Georg Lutz. 2. Die Krisis auf dem Boden der Aufklärung und der rationalistischen Zersetzung des Katholizismus: a) Ignaz Heinrich von Wessenberg. b) Johann Baptist Schad. c) Karl Alexander von Reichlin-Meldegg. d) Heinrich König. Anhang: Der Deutschkatholizismus. 3. Die Krisis auf dem Boden des Ultramontanismus und der modernen Weltanschauungskämpfe. A. Protest gegen den päpstlichen Absolutismus. a) Ignaz von Döllinger. b) Daniel Haneberg. c) Karl Joseph von Hefe. d) Franz Heinrich Reusch. e) Leopold Graf von Sednitzky. f) Freiherr Karl von Richthofen. B. Protest gegen die Ausschließung des modernen Geisteslebens. α) Religiöser Katholizismus. a) Hermann Schell. b) Franz Xaver Kraus. β) Liberaler Katholizismus. a) Gideon Spicker. b) Paul Graf von Hoensbroech. IV. Ergebnisse und Ausblicke. 1. Psychologisches. 2. Soziologisches. Literaturverzeichnis.

Drittes Heft: **Strindberg und van Gogh**. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin. Von Dr. med. **Karl Jaspers**, ord. Professor der Philosophie an der Universität Heidelberg. Zweite, ergänzte Auflage. VI, 152 Seiten. 1926. RM 6.—; gebunden RM 7.80

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung. Erstes Kapitel: Strindberg. Zweites Kapitel: Vergleich Strindbergs mit anderen Schizophrenen von geistigem Rang. Über Beziehungen zwischen Schizophrenie und Werk. 1. Swedenborg. 2. Psychiatrische Erfahrungen über Geistigkeit Schizophrener. 3. Hölderlin. 4. Van Gogh. 5. Über die Beziehungen zwischen Schizophrenie und Werk. 6. Schizophrenie und die Kultur der Zeit.

Fünftes Heft: **Hegels Shakespeare-Interpretation** von Dr. **Maria Salditt**. VI, 46 Seiten. 1927. RM 2.70

Inhaltsverzeichnis:

Vorwort. Der Begriffskreis, das Endliche und das Individuelle in Hegels Philosophie. Die nur auf sich selbst verwiesene Individualität in der Shakespeare-Welt. Hegels Interpretation dieser Welt. Kritik an Hegels Interpretation.

Weitere Hefte befinden sich in Vorbereitung.

Psychologie der Weltanschauungen. Von Dr. med. **Karl Jaspers**, ord. Professor der Philosophie an der Universität Heidelberg. Dritte, gegenüber der zweiten unveränderte Auflage. XIII, 486 Seiten. 1925.
RM 15.—; gebunden RM 16.50

Deutsche Philosophie. Ein Lesebuch von Dr. **Paul Przygodda**.
Zweiter Band. (Von J. G. Fichte bis E. v. Hartmann.) IV, 441 Seiten. 1916.
RM 8.40

Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Von Dr. **Georg Mehlis**,
Professor an der Universität Freiburg i. Br. XV, 722 Seiten. 1915.
Gebunden RM 23.—

Friedrich Engels. Eine Biographie von **Gustav Mayer**.
Erster Band: **Friedrich Engels in seiner Frühzeit.** 1820—1851. Mit
einem Bildnis. X, 430 Seiten. 1920. RM 12.—; gebunden RM 15.—
Ergänzungsband zum ersten Bande: **Friedrich Engels. Schriften
der Frühzeit.** Aufsätze, Korrespondenzen, Briefe, Dichtungen aus den Jahren
1838—1844 nebst einigen Karikaturen und einem unbekanntem Jugendbildnis des
Verfassers. XIV, 317 Seiten. 1920. RM 9.—; gebunden RM 12.—

Ausgewählte Schriften und Reden. Von **Georg Jellinek**.
Band I: Mit einem Geleitwort von Wilhelm Windelband nebst zwei Bildnissen des
Verfassers und einem Namen- und Sachregister. 1. Philosophie und Rechts-
philosophie. 2. Zur schönen Literatur. 3. Auf Lebende und Tote. 4. Univer-
sität. 5. Das Prorektoratsjahr. 486 Seiten. 1911. RM 10.—
Band II: Mit einem Namen- und Sachregister. 6. Rechtsgeschichte und Geschichte
der politischen Ideen. 7. Staatslehre, Politik und Staatsrecht. 8. Völkerrecht.
594 Seiten. 1911. RM 12.—

Kritik der öffentlichen Meinung. Von Dr. phil., Dr. jur. h. c.
Ferdinand Tönnies, Geh. Reg.-Rat, ord. Professor der Staatswissenschaften.
XII, 584 Seiten. 1922. RM 12.—; gebunden RM 15.—

Das Gesetz der Macht. Von Prof. Dr. **Friedrich Wieser**. XVI, 562
Seiten. 1926. (Verlag von Julius Springer in Wien.)
In Ganzleinwand gebunden RM 27.—; Halbleder RM 33.—

Der Staat als Übermensch. Eine Erwiderung. Von Dr. **Hans
Kelsen**, Professor an der Universität Wien. 24 Seiten. 1926. RM 1.50
(Verlag von Julius Springer in Wien.)