

# Die Grundlagen der Philosophie Hegels.

## Eine kritische Untersuchung.

Von Caspar Nink S. J., Sankt Georgen, Frankfurt a. M.

Hegels Philosophie<sup>1)</sup> hat nach dem Maße, in dem sie studiert wird, und der Zahl und dem Ansehen derer, die sich entweder ganz oder in entscheidenden Punkten zu ihr bekennen, heute aufs neue eine Weltbedeutung erlangt. Was Kants Kritizismus und in den letzten Jahrzehnten (seit 1870) die große Bewegung des Neukantianismus und Neokritizismus in ihren mannigfaltigen und einflußreichen Ausgestaltungen, vor allem in dem Psychologismus, dem logizistischen Idealismus der Marburger und dem werttheoretischen Kritizismus der badischen Schule nicht erreicht, was namentlich die bis vor kurzem stärkste Richtung der letzten 20 Jahre, die von Husserl begründete Phänomenologie, und so viele andere verheißungsvoll begrüßte Lehren nicht gebracht haben, das erwarten in unseren Tagen namhafte Denker verschiedener Nationen von der Dialektik der Hegelschen Philosophie.

H.s System steht einzigartig da, in straffer Einheitlichkeit und Geschlossenheit, der Ausdruck einer geradezu gewaltigen Geistesarbeit. — Welche Stellung soll der nach Wahrheit strebende Menschengeist, der bei allen Gedanken, mögen sie auch einen genialen Urheber und eine weltumspannende Gefolgschaft haben, nach ihrer Berechtigung fragt, H.s Lehre gegenüber einnehmen?

<sup>1)</sup> Die Werke Hegels werden nach der von Hermann Glockner besorgten Jubiläumsausgabe zitiert, Stuttgart, Fr. Fromanns Verlag, von 1927 an; mit folgenden Abkürzungen: H. = Hegel. Ae I—III = *Vorlesungen über die Aesthetik*, SW 12—14, 1927/28. GI—III = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, SW 17—19, 1928. LI und II = *Wissenschaft der Logik*, SW 4 und 5, 1928. Ph = *Phänomenologie des Geistes*, SW 2, 1927. PhG = *Philosophie der Geschichte*, SW 10, 1927. PhRI und II = *Philosophie der Religion*, SW 15 und 16, 1928. R = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, SW 7, 1928. SI—III = *System der Philosophie*, das in der Originalausgabe den Titel trägt: „*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*“: die sog. „große“ *Enzyklopädie*, SW 8—10, 1929.

An dem Ausgangspunkte entscheidet es sich, welche Richtung die Philosophie zu nehmen hat. So nutzbringend und klärend es wirken mag, höherliegende Lehrpunkte, etwa den Gottesbegriff bei H. und dem hl. Thomas von Aquin, einander gegenüber zu stellen: das Urteil darüber, welche Lehre im strengen Sinne letztlich philosophisch begründet ist, kann nur so gewonnen werden, daß man von neutralem Standorte aus prüft, ob der Ansatz richtig bestimmt und der durch diesen vorgezeigte Weg konsequent eingehalten ist.

Die Folgerichtigkeit der Lehre H.s wird jeder anerkennen, der in mühevoller Arbeit in die schwer verständlichen Werke H.s und ihre ungewöhnlich verschlungenen Gedankengänge eingedrungen ist. Hat H. am Anfang den richtigen Weg genommen? Darum geht es.

### *I. Der Ausgangspunkt der Hegelschen Philosophie: die Identität von Sein und Nichts.*

H. sucht im Eingang des ersten Buches seiner Logik<sup>1)</sup> durch eine länger ausgeführte Ueberlegung darzutun, daß die Philosophie mit dem Sein beginnen müsse. Das „Sein“, „dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie“. <sup>2)</sup> Es bleibe dahingestellt, ob die Begründung H.s in allem zutreffend ist; tatsächlich ist dabei sowohl der Gedankengang wie eine große Zahl der Redewendungen durch seine ihm als wahr feststehende Lehre beeinflusst; im Resultat jedenfalls ist H. zuzustimmen; ist doch die Bestimmung des Seins in jeder weiteren und näheren enthalten. Daher wird die zugrunde liegende Auffassung vom Sein für den Sinn aller anderen Begriffe und deshalb auch eines jeden Satzes und des ganzen Systems von Bedeutung sein. — Welche Ansicht hat H. vom Sein?

Er legt sie in einigen kurzen Sätzen dar, die zu dem Ergebnis führen, daß das Sein von dem Nichts zwar unterschieden, aber in seiner Unterschiedenheit mit ihm identisch sei. Sicher ein Resultat, das für den Aufbau der Philosophie von ungeheurer Tragweite ist: mit ihm steht oder fällt das Hegelsche System. Hat H. seinen folgen-schweren Satz begründet?

Nach H. <sup>3)</sup> ist das „reine Sein“ „in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit“ „nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes“, es „hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen“. „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden

<sup>1)</sup> LI 69—84. — <sup>2)</sup> LI 84; vgl. SI § 86. — <sup>3)</sup> LI 87 f.

kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts“.<sup>1)</sup>

Hieran unmittelbar anschließend kennzeichnet H. das Nichts, wobei in den beiden Abschnitten, denen er die Aufschrift „Sein“ und „Nichts“ gegeben hat, der Parallelismus in der Wortbildung und Satzverbindung unverkennbar ist. Das „reine Nichts“ „ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst“. Es besteht zwar ein Unterschied, „ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserm Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen oder Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist“.<sup>2)</sup>

Hiermit ist das Kontradiktionsprinzip geopfert und der entscheidende Gedanke der Hegelschen Philosophie erreicht, zunächst in der Form, daß das Sein von dem Nichts zwar unterschieden, aber in seiner Unterschiedenheit mit ihm identisch sei. Daraus wird sich im weiteren Fortgang der Grundzug von H.s Dialektik ergeben, daß jede Bestimmung des Seins und Denkens von ihrem kontradiktorischen Gegenteil zwar unterschieden, aber zugleich in der Unterschiedenheit mit ihm identisch sei. Tatsächlich hat H. durch die knappe Darstellung von Sein und Nichts den weiteren Gang seiner Philosophie eindeutig festgelegt; sein System kann nur mehr im Gegensatz zum Widerspruchsprinzip durchgeführt werden. — Hat er Sein und Nichts und ihr gegenseitiges Verhältnis richtig bestimmt?

Das „reine“ oder das abstrakte Sein ist diejenige Bestimmung, die übrig bleibt, wenn man von allen irgendwie näher bestimmten Merkmalen, Eigentümlichkeiten und Beziehungen eines Gegenstandes abstrahiert und nur das eine festhält, daß er etwas, nicht nichts ist. Das abstrakte Sein ist somit zwar in keiner Weise näher bestimmt, aber es ist insofern bestimmt, als es nicht nichts sein kann. Darin stimmen alle möglichen und wirklichen Dinge überein, und daher kann von einem jeden ausgesagt werden, daß es nicht nichts ist. Dem abstrakten Sein kann man nicht das Prädikat der „Unmittel-

<sup>1)</sup> LI 88. — <sup>2)</sup> LI 88; vgl. SI § 87.

barkeit“ beilegen. Daß es „sich selbst gleich“ sei, trifft nur in dem Sinne zu, daß es ist, was es ist. Wenn H. sagt, es ist „nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen“, so ist der wahre Sachverhalt, der diesen Worten zugrunde liegt, der: alle Dinge stimmen darin überein, daß sie ein Sein sind; durch den Begriff des Seins ist ihre Eigentümlichkeit nicht bezeichnet. Das abstrakte Sein, das durch den höchsten Abstraktionsgrad gedacht wird, kann nicht in weitere Merkmale zerlegt werden; in diesem Sinne ist es unbestimmt und leer, aber nicht „die reine Unbestimmtheit und Leere“. — Weil der Begriff des abstrakten Seins durch eine Abstraktion gewonnen wird, die von allen sinnfälligen Eigentümlichkeiten der Dinge absieht, deshalb kann in ihm nichts angeschaut werden; es ist aber nicht das „reine, leere Anschauen“, ebensowenig das „leere Denken“. In ihm werden zwar keine näher bestimmten Merkmale gedacht, vielmehr wird sein Begriff dadurch gebildet, daß wir wissen, worin das Wesen des Seins besteht. Somit folgt nicht, daß „das reine Sein“ „Nichts“ sei.

Das absolute Nichts ist die Verneinung alles Sein. Man kann bei ihm nicht von „einfacher Gleichheit mit sich selbst“, „vollkommener Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“ und „Ununterschiedenheit in ihm selbst“ reden. Das Nichts wird zwar nicht angeschaut, wohl aber durch die Verneinung des Seins gedacht. Dabei sind Sein und Nichts in dem Sinne unterschieden, daß das Sein nicht mit seiner Verneinung identisch sein kann. Nur das Sein besteht; aber die absolute Wesensnotwendigkeit, daß Sein in sich Sein ist, die in sich nur positiv ist, wird von unserm Geist durch die Unmöglichkeit ihrer Verneinung gedacht. Wenn wir also das Nichts denken, so hat das die Bedeutung: wir denken die Verneinung des Seins. Dabei existiert das Nichts in unserm Denken nicht als eine reale Bestimmung, sondern als die gedachte Verneinung alles Seins. Das Nichts ist somit nicht dasselbe wie das Sein.

Nach H. ist das Nichts in Sein und das Sein in Nichts übergegangen; Sein und Nichts sind sowohl dasselbe wie absolut unterschieden; jedes verschwindet in seinem Gegenteil; ihre Wahrheit ist das Werden, d. i. eine Bewegung, in der beide unterschieden und zugleich in ihrer Unterschiedenheit identisch sind.<sup>1)</sup> „Sein ist Sein, und Nichts ist Nichts in ihrer Unterschiedenheit voneinander; in ihrer Wahrheit aber, in ihrer Einheit, sind sie als diese Bestimmungen verschwunden, und sind nun etwas Anderes.“<sup>2)</sup> „So ist das ganze,

<sup>1)</sup> Vgl. LI 88 f. — <sup>2)</sup> LI 121.

wahre Resultat, das sich ergeben hat, das Werden, welches nicht bloß die einseitige oder abstrakte Einheit des Seins und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebenso sehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied desselben ist, aber ebenso sehr sich aufhebt und nicht ist. Das Resultat behauptet also den Unterschied des Seins und des Nichts ebenso sehr, aber als einen nur gemeinten“.<sup>1)</sup> Im Werden sinken Sein und Nichts von ihrer vermeintlichen Selbständigkeit zu Momenten herab, die nur verschwindend und aufgehoben sind. Das Nichts, das in das Sein übergeht, ist das Entstehen, und das Sein, das in das Nichts übergeht, das Vergehen.<sup>2)</sup> Sein und Nichts können aus ihrer Einheit nicht heraustreten, und deshalb muß von ihnen gesagt werden, „daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte“.<sup>3)</sup>

H. bekennt sich hiermit zu der Lehre des Heraklit von Ephesus (um 500 v. Chr.), der gesagt hatte: „Alles fließt (*πάντα ῥεῖ*), nichts besteht noch bleibt es je dasselbe“;<sup>4)</sup> „alles ist Werden“<sup>5)</sup>. „Dieser kühne Geist hat zuerst das tiefe Wort gesagt: ‚Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein‘, es ist ebensowenig; oder ‚Sein und Nichts sei dasselbe‘, das Wesen sei die Veränderung. Das Wahre ist nur als die Einheit Entgegengesetzter“.<sup>6)</sup> Heraklit hatte den „großen Gedanken“, vom Sein (der Eleaten) zum Werden überzugehen, und kam zu der „großen Einsicht“, „daß Sein und Nichtsein nur Abstraktionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist“.<sup>7)</sup>

## II. H.s Begriff des Allgemeinen.

Die Lehre über den Sinn und die objektive Gültigkeit der allgemeinen Begriffe ist eine Hauptfrage der Erkenntnistheorie und überhaupt der Philosophie; auch an diesem Punkte entscheidet sich

<sup>1)</sup> LI 100 f. — <sup>2)</sup> Vgl. LI 118 f.

<sup>3)</sup> LI 91. — Wenn man die Dinge als frei vom Widerspruch ansieht, und diesen in den Fällen, wo ein solcher vorzuliegen scheint, dem subjektiven Denken zuschiebt, so sagt H. dem gegenüber: „Was nun die Behauptung betrifft, daß es den Widerspruch nicht gebe, daß er nicht ein vorhandenes sei, so brauchen wir uns um eine solche Versicherung nicht zu bekümmern; eine absolute Bestimmung des Wesens muß sich in aller Erfahrung finden, in allem Wirklichen, wie in jedem Begriffe“ (LI 546). Darum sagt er hinsichtlich der Bewegung: „Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen; aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht sei, sondern vielmehr, daß die Bewegung der daseiende Widerspruch selbst ist“ (LI 547).

<sup>4)</sup> GI 349. — <sup>5)</sup> Ebenda. — <sup>6)</sup> Ebenda 348. — <sup>7)</sup> Ebenda 350; vgl. 344, 368 f.

die Haltung eines philosophischen Systems. Welche Stellung nimmt H. diesem Gegenstande gegenüber ein? Sehr oft in seinen Werken kommt er auf diese bedeutsame Frage; ex professo nimmt er sie im ersten Kapitel seiner Ph., dem er die Aufschrift: „Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen“<sup>1)</sup> gegeben hat, in Angriff und löst auch sie durch Preisgabe des Kontradiktionsprinzips.

Der Gegenstand, den wir in der Sinneserkenntnis erfahren, so lautet die Erwägung H.s, bietet sich als ein „Dieser“, als einzelner, konkreter dar, der ein wahrnehmbares Sein hat, wobei unser Wissen deshalb besteht, weil der Gegenstand ist. Dieser erscheint in der doppelten Gestalt des Jetzt und Hier.<sup>2)</sup> Wenn wir aber fragen: „was ist das Jetzt?“ so antworten wir z. B.: „das Jetzt ist die Nacht“. Wir schreiben diese Wahrheit auf. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so erkennen wir, daß sie nicht mehr besteht. Das Jetzt erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; es ist sowohl Nacht wie nicht Nacht, Tag und auch nicht Tag; es ist weder dieses noch jenes und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu sein; es ist ein Allgemeines. Der Gegenstand der Sinneserkenntnis ist somit nicht, wie das unkritisch das Objekt aufnehmende denkende Subjekt meint, ein Einzelnes und konkret Seiendes, sondern das Allgemeine.<sup>3)</sup>

Dasselbe, so fährt H. weiter, ist mit dem Hier der Fall. „Das Hier ist z. B. der Baum“. Aber das Hier ist ebenfalls ein Haus u.s.w. Das Hier verschwindet nicht, sondern bleibt in dem Verschwinden des Hauses, Baumes u.s.w.; es ist gleichgültig dagegen, Haus, Baum u.s.w. zu sein; es ist, ebenso wie das Jetzt, das Allgemeine.<sup>4)</sup>

Auf die nämliche Weise sucht H. zu zeigen, daß das denkende Ich ein Allgemeines ist. Das Ich ist ein Allgemeines, dessen Sehen sowohl ein Sehen dieses Hauses wie des Baumes und weder ein Sehen des Hauses noch des Baumes ist.<sup>5)</sup> — Subjekt und Objekt der einfach den Gegenstand hinnehmenden Erkenntnis sind somit nach H. nicht, wie es uns zunächst scheint, konkrete Einzelwesen, sondern das Allgemeine, das von sich selbst unterschieden und in seiner Unterschiedenheit mit sich identisch ist. H. glaubt so eine Bestätigung seiner Lehre, wonach die Philosophie nicht unter Wahrung, sondern im Gegensatz zum Widerspruchsprinzip aufzubauen ist, gefunden zu haben. — Wie ist seine Auffassung kritisch zu beurteilen?

Die Frage, die H. hier angreift, ist nicht neu; sie hatte die antike griechische Philosophie und die Scholastik des Mittelalters

<sup>1)</sup> Ph 81. — <sup>2)</sup> Ph 83. — <sup>3)</sup> Ph 83 f. — <sup>4)</sup> Ph 84 f. — <sup>5)</sup> Ph 85 f.

eingehend beschäftigt; sie gehört zur Universalienlehre.<sup>1)</sup> — Wir gewinnen den Begriff des Jetzt, des Hier und des denkenden Ich, indem wir, ebenso wie bei allen allgemeinen Begriffen, von der Individualität des konkreten Jetzt, Hier, Ich abstrahieren und einsehen, worin das Wesen des Jetzt, Hier und Ich besteht. Dabei erkennen wir, daß das Wesen eines jeden endlichen Jetzt, Hier und Ich gegen sein Dasein indifferent und in vielen konkreten Jetzt, Hier und Ich verwirklicht sein kann. Nicht das konkrete Jetzt, Hier und Ich sind allgemein, sondern unser durch Abstraktion gebildeter Begriff ist insofern allgemein, als er eine Wesenheit darstellt, die in vielen konkreten Einzeldingen vervielfältigt sein kann. Hierbei ist unsere Erkenntnis in der Weise der Wiedergabe präzisiv, d. i. sie enthält nicht die individualisierenden Bestimmungen des Gegenstandes; dasjenige aber, was sie darstellt, findet sich in individueller Form in dem Einzelding. Wir urteilen nicht: „das Jetzt ist die Nacht“, auch nicht: „das“ Jetzt ist der Mittag, sondern: die Nacht, der Mittag ist ein Jetzt, d. i. in dieser Nacht, in diesem Mittag ist das Wesen des Jetzt verwirklicht, wobei wir zugleich erkennen, daß das Wesen des Jetzt in andern zeitlichen Bestimmungen verwirklicht sein kann. Es ist wohl spezifisch, aber nicht numerisch dasselbe Jetzt in der Nacht, dem Mittag u.s.w. verwirklicht. Dasselbe gilt von dem Hier und dem erkennenden Ich. H. wollte das konkrete Jetzt, Hier und Ich aufschreiben und aufbewahren; aber weil in den Urteilen: die Nacht, der Mittag ist ein Jetzt; der Baum, das Haus ist ein Hier, das Jetzt und Hier allgemeine Begriffe sind, so hat auch er, ohne sich dessen bewußt zu werden, von der Individualität abstrahiert und den allgemeinen Begriff des Jetzt und Hier gebildet. Er hat die Unterscheidung, daß bei den einzelnen Jetzt u.s.w. wohl spezifisch, aber nicht numerisch dasselbe Jetzt u.s.w. besteht, unberücksichtigt gelassen. Er kommt somit zu unrecht zu dem Ergebnis, daß das Sein der konkreten Einzeldinge verschwindet und das Allgemeine das Wahre sei.

Diese Auffassung des Allgemeinen, die für H. auf Grund einer kurzen Erwägung feststeht, bietet ihm eine Bestätigung seiner Lehre,

<sup>1)</sup> H. hat zwar ein der Bildung seiner Zeit entsprechendes Wissen von dem Universalienstreit des Mittelalters; er bringt über den „Gegensatz von Realismus und Nominalismus“ einige Gedanken (GIII 180 - 190) und sagt: dieser Streit „beschäftigt die scholastische Philosophie mehrere Jahrhunderte und macht ihr große Ehre“ (GIII 180); er weiß auch: „Thomas war Realist“ (GIII 174); allein sein Bericht enthält keine näheren Angaben über die Grundzüge des gemäßigten Realismus, den der hl. Thomas ausführlich vorgetragen hatte.

daß jede Bestimmung des Seins, Denkens und der Sprache von ihrer entgegengesetzten zwar unterschieden, aber zugleich in der Unterschiedenheit mit ihr identisch sei; auch sie bestimmt den weiteren Gang seiner Philosophie, sie wirkt hinein in die mannigfach verschlungenen Wege seiner Ph.,<sup>1)</sup> weist der Entwicklung seiner Logik und Aesthetik, seiner Rechts- und Religionsphilosophie die Richtung und wird ihm zur Norm, nach der er in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie die Lehren anderer beurteilt. — Daraus, daß alles Wirkliche nach H. widerspruchsvoll ist, ergibt sich für seine Auffassung des Erkennens der Satz, daß „das Erkennen und näher das Begreifen eines Gegenstandes nur soviel heißt, sich dessen als einer konkreten Einheit entgegengesetzter Bestimmungen bewußt zu werden.“<sup>2)</sup> Daher sagt er vom Denken: „Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen.“<sup>3)</sup>

H. will die Natur der Erkenntnis untersuchen; er kennt die Größe dieser Aufgabe<sup>4)</sup> und lehnt mit Recht das unbefangene Verfahren, das in der Philosophie vorangehen will, ohne sich über das Wesen der Erkenntnis klar zu werden, als unphilosophisch ab;<sup>5)</sup> er weiß, daß das Erkennen nur im Erkennen untersucht werden kann, und betont Kant gegenüber mit großer Entschiedenheit, daß man das Erkenntnisvermögen nicht vor dem Erkennen untersuchen könne: das sei „dasselbe wie mit dem Schwimmen-Wollen, ehe man ins Wasser geht“;<sup>6)</sup> er will mittels des Erkennens eine Metaphysik grundlegen und aufbauen; „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik“ gleicht einem „sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes“<sup>7)</sup>: in all dem ist ihm durchaus beizupflichten. Aber die Art, wie er gleich von vornherein die Natur des Seins und Erkennens bestimmt, ist irrig; eine Erkenntnistheorie und Metaphysik, die im Gegensatz zum Kontradiktionsprinzip durchgeführt ist und die Dinge irrümlicher Weise zum Allgemeinen macht, ist unhaltbar.

<sup>1)</sup> Vgl. des Verfassers Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von H.s Ph. Regensburg 1931, 17—22, 35 f., 38 f., 47, 49—53, 55 Anm.

<sup>2)</sup> SI § 48 Zusatz (S. 142).

<sup>3)</sup> GI 129.

<sup>4)</sup> Vgl. SI § 5.

<sup>5)</sup> Vgl. SI § 26 f.

<sup>6)</sup> GIII 555.

<sup>7)</sup> LI 14, — „Trostlose Zeit der Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, Philosophie, — nur Philosophie gilt, die keine ist!“ (GIII 609).

### III. Die dialektische Bewegung und die „Unendlichkeit“; der Idealismus.

Im engen Zusammenhang mit H.s Lehre von der Identität von Sein und Nichts steht die Eigenart seiner Philosophie, die er selbst und viele nach ihm als die „Dialektik“, oder die „dialektische Bewegung“ bezeichnet haben. Dieser Gedanke hat sehr nachhaltig gewirkt, und zwar nicht bloß in der Philosophie; heute bemühen sich namhafte protestantische Theologen um den Ausbau einer „dialektischen Theologie“. In der Art, wie die Dialektik in der Philosophie und Theologie verstanden wird, herrscht eine weitgehende Verschiedenheit der Auffassung; von denen, welche in unsern Tagen die „Dialektik“ in der Philosophie oder Theologie betonen, sind auch nicht alle Anhänger H.s; aber letztlich leitet sich der Gedanke von H. her. Wie wird er von H. verstanden?

Die dialektische Bewegung besteht nach H. darin, daß jede Bestimmung der Gegenstände, des Denkens und der Sprache in ihre entgegengesetzte übergeht und mit dieser in der Entgegensetzung identisch ist. Er hebt mit großem Nachdruck die Bedeutung dieser Auffassung hervor: „Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexions-Bestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander, und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun“. <sup>1)</sup> Der Inhalt hat an sich selbst die Bewegung, durch die er in sein Gegenteil übergeht. Das Dialektische ist „die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens“ und „das Prinzip, wodurch allein immanent er Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt“. <sup>2)</sup> — Die gewöhnliche Dialektik wird von H. nicht besonders geachtet. Sie ist „eine äußere Kunst“, „welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Rasonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Rasonnement erzeugt“. <sup>3)</sup> „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und

<sup>1)</sup> LI 544. — <sup>2)</sup> SI § 81. — <sup>3)</sup> Ebenda.

um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation eines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation einer bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert; — was eigentlich eine Tautologie ist; denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt“. <sup>1)</sup> Die Dialektik hat die Eigentümlichkeit, daß kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen in einer Einheit sind. <sup>2)</sup>

Von H.s Standpunkt aus ist das konsequent gesagt. Wenn wirklich Sein in Nichts und Nichts in Sein und infolgedessen jede nähere Bestimmung in ihre entgegengesetzte übergeht, dann muß in jedem Satz der Philosophie das beibehalten und zum Ausdruck gebracht sein, dann löst sich das sich Widersprechende nicht in Null, sondern in eine bestimmte Negation auf. In Wahrheit dagegen ist die Negation einer bestimmten Sache nicht eine bestimmte Negation; das Positive ist in sich ein Sein, das eine Beziehung zu einem möglichen oder wirklichen Negativen hat, das Positive ist jedoch nicht das Negative und ist auch nicht durch seine Beziehung zum Negativen positiv. Der Hinweis, daß im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, beweist nicht, daß einander widersprechende Bestimmungen in einer Einheit sind. Gewiß sind bei der Zusammenfassung positiver Seinsbestimmungen diese als Elemente im Resultate enthalten; ferner ist auch die Verneinung des Seins ein Resultat; aber sie besagt bloß, daß ein Gegenstand etwas nicht hat; nicht aber, daß er in sich widerspruchsvoll sei.

Von H.s Voraussetzungen aus ist die dialektische Methode die einzig mögliche, die in der Wissenschaft angewandt werden kann. Wohl ist H. sich bewußt, daß „die Methode“, die er in dem „Systeme der Logik befolgt, — oder vielmehr die dies System an ihm selbst befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sei“; <sup>3)</sup> wenn man von Platon sagt, er habe seine Bücher über den Staat siebenmal umgearbeitet, so möchte H. angesichts des Prinzips, der Schwere des Gegenstandes und des reichen Materials seiner Logik die Muße haben, sein Werk, „siebenundsiebzigmal durch-

<sup>1)</sup> LI 51. — <sup>2)</sup> Vgl. LI 17, 21 f., 51—55, 112; II 336—342; SI § 81 f. — <sup>3)</sup> LI 51 f.

zuarbeiten“, <sup>1)</sup> aber die dialektische Methode ist ihm die Seele alles wissenschaftlichen Erkennens; ihr Gang ist der innere und notwendige Gang der Sache selbst; das Dialektische ist das Prinzip alles Seins und Lebens, aller Bewegung und Betätigung in der Wirklichkeit. Wenn man üblicherweise den Stoff in Bücher, Abschnitte und Kapitel einteilt und wenn H. selbst diesem Brauche folgt, so haben die Ueberschriften und Einteilungen in seinem System nur die Bedeutung einer Inhaltsanzeige, die eine leichtere Uebersicht über den Stoff vermittelt; dagegen ist bei ihm der Zusammenhang und Fortgang ein absolut notwendiger; das die Entwicklung bestimmende Prinzip ist der Uebergang einer jeden Bestimmung in ihre entgegengesetzte. <sup>2)</sup>

H. weist darauf hin, daß die Dialektik in der Philosophie nichts Neues sei; Platon werde unter den Alten als ihr Erfinder genannt; er leite im Parmenides von dem Einen das Viele ab und zeige, wie das Eine notwendig zum Vielen werde. <sup>3)</sup>

Richard Kroner sagt von der Dialektik H.s: vielleicht ist sie „die größte seiner Leistungen“, jedenfalls ist sie „die revolutionärste, da sie alle Teile der Philosophie revolutioniert, keinen Gedanken unberührt läßt und bis ins innerste Mark eines jeden vordringt“. <sup>4)</sup> — Es ist wahr: wenn Kant die Umgestaltung der Philosophie durch eine gänzliche Revolution der Denkart bewirken wollte, durch eine Tat, die der des Kopernikus vergleichbar sei, <sup>5)</sup> so revolutioniert die Hegelsche Dialektik jeden Gedanken bis in seine innerste und letzte Bedeutung hinein, sie ist jedoch ebensowenig eine große Leistung, als ein Umsturz der Ordnung, dem von irrigen Voraussetzungen aus das Ziel gesteckt wäre, alle Werke und Werte mit radikaler Entschlossenheit von Grund auf zu zertrümmern.

Folgerichtig zu seiner Lehre vom Werden bestimmt H. den Begriff des „Aufgehobenen“ und „Ideellen“. „Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom

<sup>1)</sup> LI 34 f. — <sup>2)</sup> Vgl. LI 52 f.

<sup>3)</sup> SI § 81 Zusatz 1. — Die Interpretation von Platons Parmenides ist sehr umstritten. Vgl. *Platons Dialog Parmenides*, neu übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 2. Auflage, Leipzig 1922, Einleitung, S. 1 ff. H. sieht in dem Dialog einen Vorläufer seiner Dialektik; das ist vom Standpunkte H.s begreiflich. Die Frage der Deutung steht hier nicht zur Entscheidung.

<sup>4)</sup> Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, II. Tübingen 1924. 303.

<sup>5)</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*,<sup>3</sup>, herausg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, WW 3, Berlin 1911, 11—15.

Nichts zu unterscheiden ist. — Was sich aufhebt wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich<sup>1)</sup> Wie sich das Sein und Nichts an sich selbst aufheben, und zwar so, daß das Sein an sich das Nichts und das Nichts an sich das Sein ist, so heben sich alle einander widersprechenden Bestimmungen in dem Sinne auf, daß sie an sich selbst das Gegenteil ihrer selbst sind; und zwar geht jede Bestimmung in ihre entgegengesetzte über; sie verschwindet dabei in ihrer Selbständigkeit und ist Moment in der neuen Gestalt. H. sagt dafür auch: jede Bestimmung ist mit ihrem Gegenteil „vermittelt“, und er betont: „es bedarf“ „nicht besonders auf das Moment der Vermittlung aufmerksam zu machen; denn es befindet sich überall und allenthalben; in jedem Begriffe“<sup>2)</sup>

Wie aber nach H. das Sein Nichts und das Nichts Sein „wird“, so „wird“ auch jedes bestimmte Sein zu seinem Gegenteil. „Etwas“ z. B. geht in ein Anderes über, „aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und so fort ins Unendliche“<sup>3)</sup> — Auch hier läßt H. die Unterscheidung der spezifischen Identität und numerischen Verschiedenheit unbeachtet; ein Etwas und ein anderes Etwas sind zwar spezifisch, aber nicht numerisch dasselbe Etwas.

Weil nun nach H. „das Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird“,<sup>4)</sup> so ist das, in welches das Etwas übergeht, ganz dasselbe wie das, welches übergeht, und daher sind bei jedem „Werden“ und „Uebergehen“ die verschwindenden Momente zwar unterschieden aber zugleich auch identisch; Etwas geht „in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen; und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit“<sup>5)</sup> — Die „Unendlichkeit“ ist der „Grundbegriff“<sup>6)</sup> der Hegelschen Philosophie; sie besteht darin, daß alle einander entgegengesetzten Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung identisch sind.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> LI 120. — <sup>2)</sup> LI 131; vgl. SI § 95. — <sup>3)</sup> SI § 93. — <sup>4)</sup> SI § 95.

<sup>5)</sup> SI § 95. — Wie aus dem Anfangssatze, das Sein Nichts „werde“, folgt, daß jede Bestimmung in sich selbst übergehe, zeigt H. in dem sehr abstrakten, aber durchaus konsequent durchgeführten Kapitel, dem er die Aufschrift „Dasein“ gegeben hat (SI § 89–95; LI 122–183).

<sup>6)</sup> SI § 95.

<sup>7)</sup> Vgl. Ph 132–138; des Verfassers Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von H.s Ph 56–58.

Mit der „Unendlichkeit“ ist für H. der Idealismus der Philosophie unvermeidlich; das erkennende Ich kann in allem nur sich selbst erfahren; H drückt das aus: „Das Bewußtsein“ ist „Selbstbewußtsein“. <sup>1)</sup> „Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts Anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern derselbe wirklich durchgeführt ist. Die Philosophie ist es so sehr als die Religion; denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebensowenig als ein wahrhaftes Sein, als ein Letztes, Absolutes, oder als ein Nicht-Gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges. Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung. Eine Philosophie, welche dem endlichen Sein als solchem wahrhaftes, letztes absolutes Sein zuschriebe, verdiente den Namen Philosophie nicht“. <sup>2)</sup> H. kann darum einen Dualismus der Philosophie, der einen Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen behauptet, nicht zulassen; seine Philosophie ist Monismus, und zwar Monismus des Geistes, weil nach ihm alle Bestimmungen des Seins und Denkens zwar unterschieden, aber zugleich in der Unterschiedenheit identisch sind. — Für ihn besteht daher die Frage nicht, wie das Unendliche Prinzip des Endlichen sein könne, oder, wie er sich ausdrückt: „wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme?“ <sup>3)</sup> oder: „wie das Unendliche endlich werde“ <sup>4)</sup> eine Frage, die Schelling stark beschäftigte <sup>5)</sup> —, nein, nach H. sind das Endliche und Unendliche in ihrer Unterschiedenheit dasselbe.

Nach der Lehre der scholastischen Philosophie kann kein irgendwie endliches Sein aus sich und unerschaffen sein, vielmehr hat jedes endliche Sein seinen Grund in dem Sein, das aus sich existiert und deshalb mit metaphysischer Notwendigkeit in jeder Hinsicht absolut unendlich ist. Dabei hat das Endliche wohl ein Sein, aber ein solches, das seinen Grund letztlich in Gott hat; und das absolut unendliche Sein ist seiner Natur nach eines und Prinzip des Endlichen; und zwar kann das durch den einen und unendlichen Gott begründete Sein nur endlich und vielfältig sein. „Quae quidem perfectiones in

<sup>1)</sup> Ph 136 f., 139 ff.

<sup>2)</sup> LI 181; vgl. SI § 95 und 50.

<sup>3)</sup> LI 178.

<sup>4)</sup> LI 179; vgl. Ael 241 f., II 37–39.

<sup>5)</sup> Vgl. GIII 663–683.

Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter“.<sup>1)</sup>

H. unterscheidet seinen Idealismus des Geistes nachdrücklich von dem „subjektiven“ Idealismus, der mit den Dingen dann fertig zu sein glaubt, wenn er sie als meine Empfindungen erklärt;<sup>2)</sup> H.s Philosophie ist „absoluter Idealismus“;<sup>3)</sup> er will in seinem System zeigen, wie jede Bestimmung des Seins und Denkens in ihre entgegengesetzte übergeht, wie alles Wirkliche Selbstbewußtsein, und zwar der absolute Geist, Gott ist, in dem zwar alle Unterschiede aufgehoben, aber zugleich als aufgehobene erhalten sind. Daher sein oft zitierter Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“.<sup>4)</sup> — In der zweiten und dritten Ausgabe seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*<sup>5)</sup> erklärt und verteidigt er diesen Satz gegen manche, die ihn auffallend gefunden hatten. Um den Satz zu verstehen, sagt er, „ist so viel Bildung vorauszusetzen, daß man weiß, nicht nur daß Gott wirklich, — daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern

<sup>1)</sup> S. Thomas, *S. theol.* 1 q 13 a 4. — Weil nach H. das Sein der Welt verschwindend, nichtig und im absoluten Geist als Moment „aufgehoben“ ist, deshalb sagt er von den Gottesbeweisen: „Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment der Negation, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin, daß die Welt zufällig ist, liegt es selbst, daß sie nur „ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist“ (SI § 50, S. 146; vgl. SI § 36 Zusatz, S. 114 f.; PhRII 464—470, 480 f.). — Gewiß hat Gott allein in dem Sinne das wahrhafte Sein, daß er aus sich selbst existiert und daher in jeder Hinsicht absolut unendlich ist. Aber auch die endlichen Dinge haben ein Sein, allerdings ein Sein, das seinen Grund in Gott hat; was sie sind, sind sie durch Gott, und deshalb wird das Sein von Gott und den endlichen Dingen im analogen Sinne ausgesagt. Aber die endlichen Dinge sind nicht in dem Sinne „ein Fallendes, Erscheinendes und absolut Nichtiges“, daß sie nur Momente wären, die im absoluten Geist „aufgehoben“ seien. — Wie nach der Lehre des hl. Thomas das Sein und alle Attribute, die von Gott und den endlichen Dingen ausgesagt werden, im analogen Sinne ausgesagt werden, siehe *S. theol.* 1 q 13 a 5 und 6; *C. gent.* I, 1 c 32—34; *de verit.* q 2 a 11; *de potentia* q 7 a 7; u. a.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Ph 182—190; LI 181—191.

<sup>3)</sup> SI § 45 Zusatz.

<sup>4)</sup> R 33, Berlin 1820.

<sup>5)</sup> SI § 6, Berlin 1825 und 1830.

auch, in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das Dasein zum Teil Erscheinung und nur zum Teil Wirklichkeit ist“.<sup>1)</sup> Die philosophische Wissenschaft „hat es nur mit der Idee zu tun“; diese aber ist wirklich, und zwar eine solche Wirklichkeit, von der die vergänglichen und zufälligen „Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u.s.f. nur die oberflächliche Außenseite sind“.<sup>2)</sup> Nach H. ist alles „Vernünftige“ wirklich; auf dem Standpunkte der „Vernunft“ nämlich erkennt das philosophierende Ich sich in seiner Identität mit allem Wirklichen, während die endlichen Gegenstände und Zustände nur Erscheinungen des Absoluten sind.<sup>3)</sup> — „Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee“.<sup>4)</sup>

#### *IV. Abstraktives und spekulatives Denken; Verstand und Vernunft.*

Sehr oft kehrt in den Werken H.s die Unterscheidung wieder zwischen „Verstand“ und „Vernunft“, „abstraktivem“ und „spekulativem“ Denken, „einseitiger, abstrakter Verstandes- oder Reflexionsbestimmung“ und „spekulativem Inhalt“ u. ä. Auch diese Unterscheidungen sind mit den Grundlagen seiner Lehre gegeben. „Das spekulative Denken besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber, daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in nichts auflösen läßt“.<sup>5)</sup> Die „Vernunft“ ist „spekulativ“, d. i. nach H.: sie erkennt, daß ein und derselbe Gegenstand in derselben Beziehung kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen hat und daß alles Sein mit seinem Gegensatz identisch ist.<sup>6)</sup> Der „Verstand“ ist „abstraktiv“, d. i. er hält von den entgegengesetzten Bestimmungen nur die eine fest, ohne es zu beachten, daß auch die entgegengesetzte in ihr enthalten ist. „Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als beides, verständige Vernunft, oder

<sup>1)</sup> Ebenda. — <sup>2)</sup> Ebenda.

<sup>3)</sup> Vgl. Ph G 34f. — Die „Wirklichkeit“ ist nach H.s Philosophie „die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Inneren und Aeußeren“ (SI § 142; vgl. LI 662 f.).

<sup>4)</sup> GIII 683; vgl. AeI 135—138. — <sup>5)</sup> LI 547. — <sup>6)</sup> Vgl. SI § 89.

vernünftiger Verstand ist“<sup>1)</sup>). Während alles Sein in sich widerspruchsvoll ist, hält das Abstrahieren des Verstandes gewaltsam an einer Bestimmtheit fest, ohne das Gegenteil zu erkennen, das in ihr enthalten ist.<sup>2)</sup>

Wie groß nach H. der Gegensatz zwischen dem „spekulativen“ Denken der „Vernunft“ und dem Denken des „Verstandes“ ist, sagen folgende Worte: „Das Wahre und Spekulative (und alles Wahre, insofern es begriffen wird, kann nur spekulativ gedacht werden) ist es, in welches einzugehen sich der Verstand weigert, der immer gerade den Begriff das Unbegreifliche nennt. Der Erweis und die nähere Erörterung dieses Innersten der Spekulation, der Unendlichkeit, als sich auf sich beziehender Negativität, dieses letzten Quellpunktes aller Tätigkeit, Lebens und Bewußtseins, gehört der Logik als der rein spekulativen Philosophie an“<sup>3)</sup>. Deshalb sagt er von den „Inkommensurabilitäten und Irrationalitäten“ der Geometrie: „Auch hier tritt wie sonst häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, daß, was rational genannt wird, das Verständige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit ist“<sup>4)</sup>.

Gegenüber Kant, der in seiner Kritik der reinen Vernunft den Nachweis versucht, daß der menschliche Geist notwendigerweise in Widersprüche komme, wenn er die Grenzen der Erfahrung überschreite, behauptet H.: „Dieser Gedanke, daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, wesentlich und notwendig ist, ist für einen der wichtigsten Fortschritte der Philosophie unserer Zeit zu achten.“<sup>5)</sup> Die Vernunft ist „das Allgemeine, das für sich über die, d. i. über alle Besonderheit hinaus ist“<sup>6)</sup>; erkennt doch die Vernunft nach H., daß alle Besonderheit, Einzelheit und Selbständigkeit verschwindet und nur als aufgehobenes Moment in dem Allgemeinen erhalten ist; das Allgemeine aber ist die Vernunft selbst und diese ist der absolute Geist.

Die Formen des Verstandes sind ihrem Inhalte nach abstrakt, einseitig und damit endlich;<sup>7)</sup> „das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend“<sup>8)</sup>; der Verstand sucht oft in einem „hin- und herübergehenden Raisonement“ den Widerspruch zu vermeiden.<sup>9)</sup> Die Vernunft dagegen geht über die Einseitigkeit und

1) LI 17. — 2) SI § 89; vgl. § 55. — 3) R 59. — 4) SI § 231. — 5) SI § 48.  
— 6) LI 155. — 7) SI § 74; vgl. § 25, § 28 Zusatz. — 8) SI § 80. — 9) SI § 81.

Beschränktheit der Verstandesbestimmungen hinaus und faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf. Die eigentliche Philosophie nimmt den Standpunkt der Vernunft ein; sie baut weder die „Verstandeslogik“ einseitiger Bestimmungen aus, noch hat sie es überhaupt mit bloßen Abstraktionen und formellen Gedanken zu tun. <sup>1)</sup>

H. sieht daher in der herkömmlichen Logik „eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten“; <sup>2)</sup> die Logik des Aristoteles hat zwar ihren Nutzen; „es wird dadurch, wie man zu sagen pflegt, der Kopf ausgeputzt; man lernt sich sammeln, lernt abstrahieren, während man im gewöhnlichen Bewußtsein mit sinnlichen Vorstellungen zu tun hat, die sich durchkreuzen und verwirren“; <sup>3)</sup> Aber anderseits muß weitergegangen, die Logik muß „spekulativ“ behandelt und sowohl der Wert, wie der systematische Zusammenhang ihrer Formen erkannt werden. <sup>4)</sup> Wenn man in der Logik von Merkmalen redet, so sagt H. demgegenüber vom Standpunkte seiner Dialektik aus: „Nichts ist so sehr das Merkmal der Aeußerlichkeit und des Verkommens der Logik als die beliebte Kategorie des Merkmals“; <sup>5)</sup> „Der Ausdruck Merkmal, wenn man anders diesen Ausdruck noch gebrauchen will, bezeichnet sogleich den subjektiven Zweck, Bestimmungen nur zum Behuf unseres Merkens mit Weglassung anderer, die auch am Gegenstände existieren, herauszuziehen; — matt ist jener Ausdruck zu nennen, weil die Gattungs- oder Artbestimmungen sogleich auch für etwas Wesentliches, Objektives gelten, nicht bloß für unser Merken sein sollen“; <sup>6)</sup>

Wiewohl nun der „Verstand“ sich zu seinen Gegenständen abstrahierend und trennend verhält und dadurch, wie ihm oft vorgeworfen wird, in seinem Denken hart und einseitig ist, so gesteht doch H. „dem bloß verständigen Denken“ sein Recht und sein Verdienst zu. Denn ohne den „Verstand“ käme es weder auf dem theoretischen noch auf dem praktischen Gebiete zu einer Festigkeit und Bestimmtheit. So betrachtet man namentlich in der Mathematik vor allem die Größe unter Hinweglassung der andern Bestimmungen. Aehnlich ist es in der Jurisprudenz. Auch in der praktischen Lebensführung ist der „Verstand“ nicht zu entbehren. Das Handeln nämlich wird wesentlich durch den Charakter bestimmt; ein charaktvoller Mensch ist ein „verständiger Mensch“, der sich Ziele setzt und diese mit

<sup>1)</sup> SI § 82. — <sup>2)</sup> Ebenda. — <sup>3)</sup> SI § 20 Zusatz. — <sup>4)</sup> LII 31. — <sup>5)</sup> SI § 165. — <sup>6)</sup> PhRII 373.

Kraft und Ausdauer verfolgt. Wer eine Leistung zustandebringen will, muß sich zu beschränken und seine Kraft an ein fest umgrenztes Werk zu setzen wissen. Jeder Beruf stellt sich in den Dienst einer bestimmten Aufgabe; die Kunst bringt in ihren einzelnen Werken bestimmte Formen des Schönen zur Darstellung; die Religion hat in der griechischen Mythologie die einzelnen Göttergestalten zu plastischer Bestimmtheit herausgebildet; und zum Philosophieren gehört es, daß die Gedanken in scharfer Präzision aufgefaßt werden.<sup>1)</sup>

Die logische Wahrheit ist auch nach H. die Uebereinstimmung des erkennenden Subjektes mit dem Gegenstande; aber das Wissen stimmt nach ihm nur dadurch mit dem Gegenstande überein, daß es das Objekt „aufhebt“ und sich in seiner Identität mit dem Objekte erkennt.<sup>2)</sup>

Für das spekulative Denken, meint H., ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, die eine in seinem Sinne spekulative Bedeutung haben. Er weist auf das von ihm mit Vorliebe gebrauchte Wort „Aufheben“ hin, das einen doppelten Sinn hat, und zwar einmal „soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen“.<sup>3)</sup> Er findet in dem Worte den passenden Ausdruck seiner Lehre, nach der jede Bestimmung des Seins und Denkens von der ihr kontradiktorisch entgegengesetzten zwar unterschieden, aber zugleich mit ihr identisch und in der Einheit der Entgegengesetzten als Moment enthalten ist. — Seiner Grundlehre zufolge kann daher auch der Satz in der Form des Urteils nicht geeignet sein, spekulative Wahrheiten auszudrücken. Denn im Urteil wird die Identität des Prädikats mit dem Subjekte ausgesagt; Subjekt und Prädikat sind aber in ihrer Identität wesentlich auch nichtidentisch; gerade das aber ist im Urteil nicht ausgedrückt.<sup>4)</sup> Andererseits kann H. mit demselben Rechte von seinem Standpunkte aus ebenfalls schreiben: „Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird“.<sup>5)</sup>

Es bedarf keines weiteren Hinweises, daß H. seine Auffassung von der Identität der entgegengesetzten Bestimmungen in jedem Begriffe und Gegenstande, dem die Philosophie sich zuwendet, wieder-

<sup>1)</sup> Vgl. SI § 80 Zusatz; Ael 295—329.

<sup>2)</sup> LI 543. — Von der ontologischen Wahrheit handelt H. in SI § 24 Zusatz 2 (S 89 f.)

<sup>3)</sup> LI 120; vgl. 21 f. — <sup>4)</sup> LI 99; SI § 31, § 82 Zusatz. — <sup>5)</sup> Ph 57; vgl. Ph 59 f., LII 341.

finden wird; und er hat mit einer außerordentlichen Folgerichtigkeit von seinem Grundprinzip aus den ganzen Bau seines Systems aufgeführt. Gerade dadurch, daß bei ihm das Kontradiktionsprinzip nicht bloß einmal geopfert, daß vielmehr jede Bestimmung wiederum von neuem im Gegensatz zum Kontradiktionsprinzip dargestellt ist, wird das Studium seiner Philosophie sehr schwer; ja man darf sagen: wenn man über den Ausgangspunkt seiner Lehre nicht zur restlosen Klarheit kommt, wird man ein Verständnis seines Systems in vielem nicht erreichen können.

Die Auffassung von der spekulativen Natur des Denkens wird für H. zum Maßstab, den er in der Geschichte der Philosophie zur Beurteilung der einzelnen Systeme anlegt. So bezeichnet er die neuere Philosophie von Descartes bis zur Aufklärung einschließlich als „Periode des denkenden Verstandes“. <sup>1)</sup> Descartes (1596—1650) hat „vom Denken angefangen, und zwar in der Form des bestimmten, klaren Verstandes; dieses Denken kann man nicht spekulatives Denken, spekulative Vernunft nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des Gedankens, von denen er anfängt und fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit“. <sup>2)</sup> Bei Spinoza (1632—1677) sucht der Verstand dem Widerspruche auszuweichen; der Standpunkt des Vernünftigen wird nicht erreicht. „Dieser Punkt fehlt dem Spinoza; und das ist sein Mangel“. <sup>3)</sup> Die Philosophie des Christian Wolff (1679—1754), welche die geometrische Methode „zum weitesten Pedantismus ausgebildet, ist auch ihrem Inhalte nach Verstandes-Metaphysik“. <sup>4)</sup> Zu dem Verfahren, nach dem Kant (1724—1804) seine Kategorientafel nach den Urteilsformen aufgestellt hat, bemerkt H.: „Die Vielheit der Kategorien aber auf irgendeine Weise wieder als einen Fund, z. B. aus den Urteilen, aufnehmen und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der Tat als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Notwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dies an ihm selbst, der reinen Notwendigkeit, nicht vermag?“ <sup>5)</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) kommt „nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten realen Einheit des Subjekts und Objekts, oder des Ich und Nicht-Ich“. <sup>6)</sup> Fichtes Deduktion der rechtlichen und moralischen Begriffe bleibt „in der Härte des Verstandes stehen“. „Das Naturrecht ist besonders mißraten; er deduziert auch die Natur, soweit er sie braucht, — das ist ideenloses Fortgehen“. <sup>7)</sup> Von der Ausgestaltung

<sup>1)</sup> GIII 328. — <sup>2)</sup> GIII 322. — <sup>3)</sup> GIII 375. — <sup>4)</sup> SI § 231. — <sup>5)</sup> Ph 186 f.; vgl. SI § 42. — <sup>6)</sup> GIII 635. — <sup>7)</sup> GIII 639.

der Philosophie des Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (geb. 1775), die zu Lebzeiten H.s vorlag — Schelling änderte seinen philosophischen Standpunkt wiederholt und starb erst am 20. August 1854, nahezu 23 Jahre nach dem Tode H.s —, sagt H.: „Die Schellingsche Philosophie hat einen tiefen spekulativen Inhalt“; sie zeigt aber nicht, wie die Bestimmungen des absoluten Geistes mit innerer Notwendigkeit sich entwickeln und ineinander übergehen. „Indem Schelling diese Seite nicht aufgefaßt hat, so ist das Logische, das Denken vermißt“. <sup>1)</sup> — Diese und viele andere Urteile, in denen H. seine Stellung zu andern Philosophen bezeichnet, sind folgerichtig zu seinen Voraussetzungen.

Allein das Unternehmen, das philosophisch-spekulative Denken nicht in die Vermeidung, sondern in den in allem durchgeführten Vollzug des widerspruchsvollen Denkens zu setzen, ist ein zu großer und gewaltsamer Irrtum, als daß er sich auf die Dauer behaupten konnte. So stark und tiefgehend die Einwirkung der Hegelschen Philosophie auf seine Zeitgenossen war, wie viele und angesehene Anhänger und Schüler sie auch anzog, H. selbst äußert am Ende der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Logik, sieben Tage vor seinem so schnell am 14. November 1831 (durch eine kurze, intensive Krankheit) erfolgten Tode, den Zweifel, „ob der laute Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum für die Teilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis offen lasse“. <sup>2)</sup> Schon bald nach seinem Tode brach die geistige Herrschaft seiner Philosophie jäh zusammen, die Hegelsche und überhaupt alle Philosophie geriet in allgemeine Verachtung. Die Zumutung, das spekulative Denken in dem Sinne zu verstehen, daß der Widerspruch Prinzip und Leitstern der Philosophie werde, war dem menschlichen Geiste, der trotz aller entgegenstehenden Behauptungen H.s doch in jedem Satze die Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips wenigstens einschlußweise ausspricht, nicht tragbar. Er beantwortete das an ihn gestellte Ansinnen mit einer vollen Abkehr, die dann ihrerseits, mit einer oft hervortretenden Eigentümlichkeit der Reaktion, über die richtige Mittellinie hinausging und sich nicht bloß von einer Philosophie des widerspruchsvollen Denkens, sondern eine Zeitlang von jeder Metaphysik abwandte.

<sup>1)</sup> GIII 683. — <sup>2)</sup> LI 35.

V. H.s Stellungnahme zu Lehren, die im Gegensatz zu ihm die Eigenart und objektive Gültigkeit der Erkenntnis bestimmen.

Ob H. seine Auffassung von der Eigenart und objektiven Gültigkeit der Erkenntnis erwiesen hat, wird auch aus seiner Beurteilung abweichender Lehrmeinungen ersichtlich werden. In dem „Vor-begriff“, den er seinem „System der Philosophie“ (der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“) voraus-schickt, beschäftigt er sich sehr eingehend<sup>1)</sup> mit den wichtigsten Standpunkten, die man in der Bestimmung der Eigenart der Erkenntnis eingenommen hat.

1. H.s Stellung zur vorkantischen Metaphysik.

Er betrachtet den Standpunkt der alten Metaphysik als ein unbefangenes Verfahren, das ohne Arg mit den Bestimmungen des Denkens gearbeitet und die Frage nach ihrem Sinn und Werte nicht gestellt habe.<sup>2)</sup> „Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, frisch vom Kopfe weg gedacht“.<sup>3)</sup> Worin diese Unbefangenheit und philosophische Arglosigkeit nach seiner Ansicht des näheren bestanden habe, das sagt er in SI § 26—28. Er meint, die alte (vorkantische) Metaphysik habe „ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich“ in dem Glauben gelebt, „daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde“.<sup>4)</sup> „Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge“<sup>5)</sup> und machte die Voraussetzung, die dem unbefangenen Glauben überhaupt eigentümlich ist, „daß das Denken das Ansich der Dinge erfasse“.<sup>6)</sup> H. sagt von der vorkantischen Philosophie: „sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren“.<sup>7)</sup> Die alte Metaphysik war „das bloß verständige Denken“,<sup>8)</sup> das sich in „abstrakten, endlichen Verstandesbestimmungen“<sup>9)</sup> bewegte und insofern „Dogmatismus“ wurde, als es den Widerspruch vermeiden wollte und deshalb von zwei

<sup>1)</sup> SI § 19—83 (S. 66—200).

<sup>2)</sup> Von dem philosophischen Leben seiner Zeit bemerkt H.: „Heutiges Tages ist man über die Kantische Philosophie hinausgekommen, und ein jeder will weiter sein. Weitersein ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts- und ein Rückwärts-weiter. Viele unsrer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nichts als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben jedem gegeben ist“ (SI § 41 Zusatz 1).

<sup>3)</sup> SI § 19, Zusatz 3. — <sup>4)</sup> SI § 26. — <sup>5)</sup> SI § 28. — <sup>6)</sup> Ebenda, Zusatz. — <sup>7)</sup> SI § 28. — <sup>8)</sup> Ebenda, Zusatz. — <sup>9)</sup> SI § 36 (S. 115).

einander kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen den einen als wahr, den andern als falsch ansah.<sup>1)</sup>

H. betrachtet demnach die vorkantische Metaphysik in erster Linie deshalb als unkritisch und unbefangen, weil sie die Ueberzeugung hatte, daß weder die Dinge noch das logisch wahre Erkennen widerspruchsvoll sein können. Er meint von seinem Standpunkte aus, die alte Philosophie habe die Höhe des „spekulativen“ Denkens nicht erreicht und daher auch nicht bemerkt, daß das Denken in sich selbst den Gegensatz und Widerspruch habe. — H. bringt hierin keinen Grund gegen die vormalige Metaphysik, sondern setzt in seinem Urteil über sie die Wahrheit seiner Lehre, daß alles Sein und Denken widerspruchsvoll sei, voraus.

Wenn H. ferner von der vorkantischen Metaphysik sagt, sie habe ohne weiteres die Voraussetzung gemacht, daß wir die Dinge an sich erkennen, so ist es wahr, daß die Grundlagen der Metaphysik, wie sie in der Periode vor Kant von vielen, namentlich von Leibniz (1646—1716) und dem sehr angesehenen und einflußreichen Christian Wolff (1679—1754) dargestellt wurden, nicht ausreichend kritisch geprüft und gesichert waren; es mag auch zugegeben sein, daß manche unter den scholastischen Philosophen des Mittelalters nicht die ganze Größe des Weges der Erkenntnistheorie sahen. Aber die Führer der Scholastik waren sich über die Eigenart und Leistungskraft der menschlichen Erkenntnis klar. Es würde über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen, das im einzelnen zu zeigen. Wir haben in unserer *Grundlegung der Erkenntnistheorie* den Nachweis versucht, daß die scholastischen Philosophen zwar keine im einzelnen systematisch durchgeführte Erkenntnistheorie geschrieben, aber alle ihre Fragen gesehen und grundsätzlich richtig beantwortet haben; und zwar in dem Maße, daß die Bausteine der Erkenntnistheorie, wie sie sich beispielsweise in den Werken des hl. Thomas von Aquin finden, alle echt und tragfähig sind und sich zu einem vom untersten Grund an aufgeführten Bau der Erkenntnistheorie fügen lassen.

Doch auch angenommen — nicht zugegeben —, die vorkantische Metaphysik habe in der Gesamtheit ihrer Vertreter ungeprüft die Voraussetzung gemacht, daß wir in unserm Denken die Dinge an sich darstellten, selbst in diesem Falle würde dadurch nichts zu Gunsten der Hegelschen Grundlehre vom Widerspruch im Denken und Sein entschieden. Allein H. hat die Kernfrage der Erkenntnistheorie, die Frage nach dem Wesen und der objektiven Gültigkeit

<sup>1)</sup> SI § 32.

der allgemeinen Begriffe, die vor ihm so eingehend behandelt und von den großen scholastischen Philosophen des Mittelalters in dem ganzen Bereiche der einschlägigen Untersuchungen gelöst war, vollständig falsch angefaßt<sup>1)</sup> und bei ihrer Inangriffnahme nicht den Widerspruch in den Dingen und auch nicht in der logisch wahren Erkenntnis der Dinge nachgewiesen, sondern in seinem eigenen irrigen Denken sich in schreiende Widersprüche verwickelt. Auf Grund seiner Auffassung vom Allgemeinen schreibt er: „Das Tier existiert nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Tiere . . . Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äußerliches Dasein. Sie leben und sterben, entstehen und vergehen; ihre Wesentlichkeit, ihre Allgemeinheit ist die Gattung, und diese ist nicht bloß als ein Gemeinschaftliches aufzufassen“.<sup>2)</sup> — Das Beispiel findet auf Grund der Universalienlehre des gemäßigten Realismus folgende Auslegung. Gewiß existiert in der Wirklichkeit nicht „das“ Tier oder „das“ Ding als solches, vielmehr gibt es nur mögliche und wirkliche einzelne Tiere und Dinge, wobei die Möglichkeit der Dinge nicht von ihrem Wirklichsein abhängig ist, sondern unabhängig von diesem besteht. Unser Geist kann aber bei den einzelnen Dingen erkennen, worin ihr Wesen besteht und daß dieses gegenüber seiner Verwirklichung im einzelnen Ding indifferent ist. Dabei ist unser Begriff allgemein, die Dinge selbst sind individuell; dasjenige, was durch den allgemeinen Begriff ausgedrückt wird, kann in den einzelnen Dingen in konkreter Weise verwirklicht sein. Weil der allgemeine Begriff von den wandelbaren und veränderlichen individuellen Bestimmungen der Dinge absieht, deshalb stellt er etwas dar, das nicht dem Wandel und Wechsel unterliegt. Darnach sind in gar keiner Weise die Dinge selbst allgemein.

Unser Denken ist ein „Nachdenken über etwas“ und erfäßt „das Wesentliche, das Innere, das Wahre“;<sup>3)</sup> der wahre Sinn, der diesen Worten unterliegt, ist: unser Geist erfährt nicht bloß die Gegenstände, sondern hat auch die Kraft, in den Gegenständen, die er erfährt oder sich vorstellt, dasjenige zu erkennen, was in ihnen nicht anders sein kann, ihr Inneres und Wesen, wodurch sie mit metaphysischer Notwendigkeit Merkmale und Eigentümlichkeiten haben und Beziehungen fundieren; wir erkennen das Intelligible in dem sinnfälligen Gegenstände.

Soweit H. unter der vorkantischen Metaphysik, welcher er den Vorwurf der philosophischen Unbefangenheit macht, auch die scho-

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 175 ff. — <sup>2)</sup> SI § 24 Zusatz 1 (S. 84). — <sup>3)</sup> Vgl. SI § 21.

lastische Philosophie des Mittelalters versteht, spricht er von einer Philosophie, die er unzureichend und wohl nur zu einem sehr geringen Teile aus einem Studium der Quellen kennt. Jedenfalls ist die Darstellung der Scholastik, die er im dritten Bande seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie<sup>1)</sup> gibt, sehr dürftig; seine Zitationen verweisen zum allergrößten Teile auf Literaturwerke, die über die Philosophie des Mittelalters handeln. Wenn er schreibt: „es ist nun keinem Menschen zuzumuten, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend, als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist“,<sup>2)</sup> so verrät er damit wohl auch, daß er selbst in die Werke der Scholastiker nur sehr wenig hineingesehen hat. Er findet die Werke der Scholastiker „berüchtigt wegen ihres endlosen Distinguierens“,<sup>3)</sup> ihr Philosophieren bestand nach ihm „in einem schulgerechten syllogistischen Rasonieren“,<sup>4)</sup> über die Philosophie des hl. Thomas von Aquin hat er nur eine Seite<sup>5)</sup>: das alles wird angesichts der Zeit, in der er lebte, und der Einflüsse, unter denen er stand, verständlich; hatte doch seine Zeit die Kenntnis von dem Vorhandensein der Geistes schätze des Mittelalters und deshalb auch das Bedürfnis, in sie einzudringen, vielfach verloren. Allein alle Fragen, die H. untersucht und bei deren Behandlung er zur Philosophie des Widerspruchs kommt, hatten die scholastischen Philosophen, vor allem den hl. Thomas von Aquin, sehr eingehend beschäftigt, wobei diese sehr wohl die Unterscheidungen gesehen hatten, durch deren Vernachlässigung H. zur Preisgabe des Kontradiktionsprinzips kam.

## 2. H.s Stellungnahme zum Empirismus.

Der Empirismus strebt dahin, „statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äußern und innern Gegenwart, zu holen“. <sup>6)</sup> Er „erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze etc.“<sup>7)</sup> Nur das, was in der Wahrnehmung gegenwärtig ist, ist nach dem Empirismus Wirklichkeit. Daher leugnet dieser das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntnis desselben.

H. sieht die Grundtäuschung des wissenschaftlichen Empirismus darin, daß er die Kategorien der Metaphysik und die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet, und dabei nicht weiß, daß er so Metaphysik enthält und treibt und die Kategorien und deren Ver-

<sup>1)</sup> GIII 132 ff. — <sup>2)</sup> Ebenda 149. — <sup>3)</sup> Ebenda 153. — <sup>4)</sup> Ebenda 154. —

<sup>5)</sup> Ebenda 173 f. — <sup>6)</sup> SI § 37. — <sup>7)</sup> SI § 38.

bindungen auf eine unkritische und bewußtlose Weise gebraucht. Auch der Empirismus dringe nicht zum spekulativen Denken vor, er habe vielmehr einen endlichen Inhalt und bewege sich in den endlichen Formen des Verstandes. Außerdem zeige die Erfahrung wohl viele, etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf, komme jedoch dadurch niemals zu der ganz uneingeschränkten und ausnahmslosen Allgemeinheit. Die Erfahrung könne wohl die Wahrnehmung von aufeinander folgenden Geschehnissen und nebeneinander liegenden Gegenständen, dagegen nie einen Zusammenhang der Notwendigkeit bieten. Daher erscheine „die Allgemeinheit und Notwendigkeit als etwas Unberechtigtes, als eine subjektive Zufälligkeit, eine Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders sein kann“. <sup>1)</sup>

H. sagt mit Recht, daß der Empirismus unbewußt und unvermerkt Metaphysik treibt; er hätte hinzufügen können, daß wir in jedem Satze, auch in jedem Urteil über die Gegenstände der Erfahrung, mehr aussprechen, als wir erfahren. Hätten wir als Erkenntnisquelle nur die Erfahrung, so könnten wir niemals eine Urteilsaussage machen; deshalb können die Tiere kein Urteil bilden, auch diejenigen nicht, deren Wahrnehmung schärfer und genauer als die unsrige ist. Wird doch in jedem Urteil, wenigstens einschlußweise etwas ausgesagt, was in irgendeiner Hinsicht nicht anders sein kann, zum mindesten, daß das Prädikat, wenn es dem Subjekte zukommt, ihm nicht zugleich in derselben Hinsicht nicht zukommen kann, daß der Gegenstand, auf den sich das Urteil bezieht, in dem Sinne, in dem er ist, nicht nicht sein kann, und außerdem andere Aussagen über absolut notwendige Sachverhalte. Durch die Erfahrung aber nehmen wir den Gegenstand nur als etwas rein Tatsächliches hin; die absolute Notwendigkeit erkennen wir nicht durch die Erfahrung, sondern intellektiv.

Wenn H. dem Empirismus Mangel an „spekulativem“ Denken vorwirft und sagt, der Empirismus bewege sich in den endlichen Verstandesbestimmungen, so setzt H. dabei seine Lehre vom widerspruchsvollen Denken voraus. — Mit Recht betont er, daß man durch noch so oft wiederholte Erfahrung nicht zur ausnahmslosen Allgemeinheit (bei der eine Ausnahme absolut unmöglich ist) und metaphysischen Notwendigkeit kommen kann; derartige Erkenntnisse müssen „einen ganz andern Geburtsbrief als den der Abstammung von Erfahrungen“ aufweisen; <sup>2)</sup> durch das induktive Verfahren er-

<sup>1)</sup> SI § 39. — <sup>2)</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., herausg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, WW 4, S. 70.

kennen wir nur eine physische Notwendigkeit und eine Allgemeinheit, bei der eine Ausnahme möglich ist.

Die entscheidende Schwäche des Empirismus ist aber darin zu sehen, daß er das Wesen der intellektuellen Erkenntnis verkennt. Wir erfahren die Gegenstände nicht bloß, sondern erkennen in dem Gegenstände, den wir erfahren, oder uns vorstellen, auch dasjenige, was in ihm nicht anders sein kann. Wir erfahren z. B. einen Gegenstand, wir erkennen aber abstraktiv-intellektiv: dieser Gegenstand ist ein Sein und kann deshalb insofern er ist, nicht nicht sein. Wir erkennen also die absolute, innere, mit dem Wesen (dem Innern) des Gegenstandes gegebene Notwendigkeit intellektiv. Daraus kommen wir weiter zu der Erkenntnis der absoluten Allgemeinheit: was mimer ein Sein ist, kann, insofern es ist, nicht nicht sein.

Auch H. lehrt, daß wir außer der Erfahrung das Denken haben, das die erfahrenen Gegenstände intellektiv erkennt. Er vernachlässigt weder die Erfahrung — trotz der oft gehörten gegenteiligen Behauptung ist das zu sagen — noch das Denken. Aber die Art, wie er das Denken und folgerichtig dazu auch die Gegenstände des Denkens bestimmt, ist irrig. Es ist ihm entgangen, daß unser intellektuelles Erkennen der sinnfälligen Dinge, die wir erfahren oder uns vorstellen, der Natur nach zuerst ein Abstrahieren, nämlich das Absehen von den individuellen Bestimmungen des Gegenstandes, gleichzeitig aber ein Erfassen des Was-seins, des Wesens der Dinge ist. So erweist sich auch hier die Wesenserkenntnis — von den scholastischen Philosophen *cognitio quidditativa* genannt — von entscheidender Bedeutung.

### 3. H.s Stellung zum Skeptizismus.

Der Skeptizismus darf nach H. nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, er ist vielmehr die vollkommene Verzweiflung an allem Festen des Verstandes. H. findet ihn in seiner vollendeten Form namentlich bei Sextus Empiricus (um 150 nach Chr.) dargestellt; „mit diesem hohen antiken Skeptizismus“<sup>1)</sup> sei der neuere, der z. T. Kant vorausging — z. B. der Hume'sche Skeptizismus<sup>2)</sup> —, z. T. aus der Kantischen Philosophie heraus entstand, nicht zu verwechseln. Der moderne Skeptizismus leugnet bloß die Wahrheit und Gewißheit des Uebersinnlichen und bezeichnet das Sinnliche und in der unmittelbaren Wahrnehmung Vorhandene als dasjenige, das gegen den Zweifel gesichert sei, während der antike Skeptizismus

<sup>1)</sup> SI § 81 Zusatz. — <sup>2)</sup> SI § 39.

gerade das Sinnliche und Endliche als etwas Nichtiges ansieht, das verschwindet. H. pflichtet dem antiken Skeptizismus, insofern dieser die Nichtigkeit aller sinnlichen und endlichen Dinge behauptet, vollkommen bei, doch bleibt er bei dem negativen Resultate des Skeptizismus nicht stehen, sondern vertritt den Standpunkt, daß alles Sein und Denken in sich selbst widerspruchsvoll sei. „Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist“.<sup>1)</sup>

#### 4. H.s Stellung zur Philosophie Kants.

##### a) Auffassung und Beurteilung der kritischen Philosophie durch H.

H. legt die Hauptpunkte der Erkenntnistheorie Kants folgendermaßen dar. Kants Kritizismus stimmt mit dem Empirismus darin überein, daß er „die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse“ annimmt, wobei wir aber nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen.<sup>2)</sup> Der Hauptsatz der Kantischen Philosophie ist, daß die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit aus dem Ich, dem erkennenden Subjekt stammen. Kant nimmt mit Hume das Faktum der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis an, erklärt es aber anders als dieser.<sup>3)</sup> Er betrachtet die Denkbestimmungen nicht in ihrem Inhalt und gegenseitigen Verhältnis, sondern nur unter dem Gesichtspunkte, ob sie subjektiv oder objektiv seien.<sup>4)</sup> Nach Kant sind die Gedanken zwar „allgemeine und notwendige Bestimmungen, aber nur unsere Gedanken und von dem, was das Ding an sich ist, durch eine unübersteigbare Kluft unterschieden. Dagegen ist die wahre Objektivität des Denkens diese, daß die Gedanken nicht bloß unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind“.<sup>5)</sup> Die Denkbestimmungen haben nach Kant ihre Quelle im Ich; das Ich gibt

<sup>1)</sup> SI § 81. — Ueber die Art, wie H. den Skeptizismus beurteilt, vgl. SI § 78 und § 81 Zusatz 2; LI 488 f.; Ph 162—166; Wilhelm Purpus, *Zur Dialektik des Bewußtseins nach H.*, Berlin 1908, 111—113, 117, 136; des Verfassers Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von H.s Ph., 75—77.

<sup>2)</sup> SI § 40. — Wenn wir nur Erscheinungen erkennen, so kann man „wohl sagen, daß nach diesem Resultat der Mensch bloß auf Spreu und Träbern würde angewiesen sein“ (SI § 28 Zusatz).

<sup>3)</sup> IIII 555; SI § 40. — <sup>4)</sup> SI § 41 (S. 124 f.), § 47. — <sup>5)</sup> SI § 41 Zusatz 2 (S. 127).

die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit.<sup>1)</sup> Allgemeinheit und Notwendigkeit werden nicht in der Wahrnehmung angetroffen; das Empirische ist seinem Inhalte und seiner Form nach verschieden von der Gedankenbestimmung.<sup>2)</sup> Die Kantische Philosophie „läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Denkens ganz unangefochten“.<sup>3)</sup> Sie gibt „nur eine historische Beschreibung des Denkens und eine bloße Herzhählung der Momente des Bewußtseins“. „Diese Herzhählung ist nun zwar in der Hauptsache allerdings richtig, allein es ist dabei von der Notwendigkeit des so empirisch aufgefaßten nicht die Rede“.<sup>4)</sup> Kants Philosophie ist „subjektiver (platter) Idealismus“,<sup>5)</sup> während die wahre Philosophie „absoluter Idealismus“ ist.<sup>6)</sup>

Kant sagt mit Recht, so berichtet H. weiter über die Lehre Kants, daß die Seele nicht einfach, unveränderlich usw. sei, allein das ist nicht aus dem von Kant angegebenen Grunde der Fall, „weil die Vernunft dadurch die ihr angewiesene Grenze überschreiten würde, sondern darum, weil dergleichen abstrakte Verstandesbestimmungen für die Seele zu schlecht sind und dieselbe noch etwas ganz anderes ist als das bloß Einfache, Unveränderliche usw.“<sup>7)</sup>

Das Bemühen Kants, den Widerspruch von der Welt abzuwehren, ist eine „Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge“<sup>8)</sup>, wohingegen unbefangenerweise die Vernunft als sich selbst widersprechend aufgefaßt wird. Die Antinomie befindet sich nicht bloß in dem vierfachen Widerstreit, den Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft behandelt, „sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt“.<sup>9)</sup> Kant hat die positive Bedeutung der Antinomie, die darin besteht, daß alles Wirkliche entgegengesetzte Bestimmungen in sich hat, nicht erkannt.<sup>10)</sup> — Zusammenfassend sagt H. in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie von der Kantischen Lehre: Kant geht in „philister-

<sup>1)</sup> SI § 42. Zusatz 1 (S. 129).

<sup>2)</sup> SI § 137. — <sup>3)</sup> SI § 60 (S. 159). — <sup>4)</sup> SI § 60 Zusatz 1 (S. 161 f.).

<sup>5)</sup> SI § 46, § 42 Zusatz 3 (S. 131), § 45 Zusatz (S. 135).

<sup>6)</sup> SI § 45 Zusatz (S. 135). — <sup>7)</sup> SI § 47 Zusatz. — <sup>8)</sup> SI § 48. — <sup>9)</sup> SI § 48.

<sup>10)</sup> Ebenda Zusatz (S. 142). — Dieselben Gedanken macht H. gegen Kant geltend in III § 415, 420; LI 609 f.

hafter Vorstellung“, die eine „ganz roh empirische und barbarisch gemeine Art des Vorstellens“ ist, vom menschlichen Erkenntnisvermögen aus, und dieses gilt ihm „in seiner empirischen Form, ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch aussagt, und die wahre Idee desselben, die er auch beschreibt, als bloß so ein Gedanke, den wir haben. Die Wirklichkeit gilt als diese sinnliche, empirische, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verstandes nimmt; und er läßt sie so gelten, wie sie im gemeinen Leben gilt. Dies ist die vollendete Verstandes-Philosophie, die auf Vernunft Verzicht tut; sie hat sich so viele Freunde erworben wegen des Negativen, auf einmal von dieser alten Metaphysik befreit zu sein.“<sup>1)</sup>

#### b) Würdigung der Hegelschen Beurteilung von Kants Philosophie.

In dem, was H. gegen Kant geltend macht, kehren nur die Grundgedanken der Hegelschen Dialektik wieder, deren Wahrheit auch hier vorausgesetzt ist; ein neuer Grund für die Dialektik ist in der Darlegung nicht enthalten. Andererseits ist der Hegelsche Standpunkt konsequent durchgeführt; H. mußte von seinen Voraussetzungen aus die Kantische Philosophie in der vorgetragenen Weise beurteilen und einschätzen.

Einige Gedanken aus der Kritik H.s seien gesondert erörtert, nicht als ob diese in den Grundlagen der Philosophie H.s nicht enthalten wären, sie zeigen aber die Dialektik wiederum in einem neuen Lichte. H. schreibt: „So hat z. B. Jetzt nur Sein in Beziehung auf ein Vorher und ein Nachher. Ebenso ist das Rot nur vorhanden, insofern demselben Gelb und Blau entgegensteht.“<sup>2)</sup> In ähnlicher Weise sagt er in seiner Ph., daß das Eine nur dadurch eines sei, daß es dem Vielen entgegengesetzt sei; und umgekehrt sei das Viele vieles durch den Gegensatz zu dem Einen; ebenso das Bestimmte bestimmt durch das Unbestimmte, das Weiße weiß durch die Entgegensetzung zum Schwarzen, das Positive positiv durch das Negative.<sup>3)</sup> Demgegenüber gilt: das momentane Jetzt hat in sich ein Sein, das in sich notwendig eine Beziehung zu einem möglichen oder wirklichen Vorher oder Nachher hat; es ist aber nicht Jetzt durch seine Beziehung auf das Vorher oder Nachher. In derselben Weise ist das Rot in sich rot, hat aber notwendig eine Beziehung

<sup>1)</sup> GIII 609 f. — <sup>2)</sup> SI § 42 Zusatz 1 (S. 129).

<sup>3)</sup> Vgl. unsern Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von H.s Ph., 25 f., 27, 29, 30 f., 32, 33, 36 f., 38, 41, 43 f., 50, 51 Anm., 52 f., 64 f., 76.

zu einem Gelb und Blau; das Eine ist in sich eines und hat notwendig eine Beziehung zu einer möglichen oder wirklichen Vielheit. Dasselbe gilt von allen andern absoluten Seinsbestimmungen, die in ihrem Wesen eine Beziehung zu einem andern haben; sie sind in sich, was sie sind, fundieren aber notwendig Beziehungen.

Wenn H. sagt, daß die wahre Objektivität darin bestehe, „daß die Gedanken nicht bloß unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind“, so ist das ein Ausdruck seines absoluten Idealismus. In Wahrheit stellen unsere Gedanken das „Ansich“, d. i. das Wesen der Dinge, das gegen die Verwirklichung der Dinge indifferent ist, dar. — Mit Recht sagt er: „Die Krankheit unserer Zeit ist es, welche zu der Verzweiflung gekommen ist, daß unser Erkennen nur ein subjektives und daß dieses Subjektive das Letzte sei.“ Die Wahrheit ist „das Objektive“. <sup>1)</sup> Doch ist die Art, wie er die Objektivität bestimmt, daß er alles Sein und Denken widerspruchsvoll sein läßt, ein nicht minder großer Irrtum.

H.s Kritik an Kant ist vom Standpunkte seines dialektisch-widerspruchsvollen Denkens und der daraus resultierenden Folgerungen geschrieben. An welchem Punkte präzise im Ansatz der Kantischen Vernunftkritik der entscheidende Fehler liegt, das hat H. nicht hervorgehoben; und das konnte er auch nicht, weil er selbst, wie wir uns so oft überzeugen mußten, das Wesen der intellektuellen Erkenntnis und ihr Verhältnis zur Sinneserkenntnis nicht richtig dargestellt hat. — Kant kommt durch eine kurze Erwägung, die er am Anfang seiner Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft vorlegt, zu einem Resultate, durch das der fernere Weg der Kritik der reinen Vernunft eindeutig vorgezeichnet ist. Diese Ueberlegung hat folgenden Inhalt: Alle unsere Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung. Gleichwohl kann nicht alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung entspringen. Denn die Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt. Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der innern Notwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig, für sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a

<sup>1)</sup> SI § 22 Zusatz.

priori; da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird“. <sup>1)</sup> Alle Erkenntnisse a priori aber, d. i. solche, die im strengen Sinne allgemein und notwendig sind, können ihren Ursprung nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus dem erkennenden Subjekte haben. Demnach stammt alle strenge Allgemeinheit und innere Notwendigkeit in keiner Weise aus der Erfahrung, sondern aus dem erkennenden Subjekte. Damit hat Kant den entscheidenden Gedanken seiner Vernunftkritik erreicht; der weitere Ausbau der Kritik der reinen Vernunft ist nur eine Ausführung und Anwendung dieses Gedankens. — Welche Stellung haben wir kritisch der dargelegten Erwägung Kants gegenüber einzunehmen?

Kant hat mit Recht den wesentlichen Unterschied zwischen der Erfahrung von Tatsachen und der Erkenntnis dessen, was absolut notwendig und allgemein ist, hervorgehoben. Wir haben eine sinnliche und geistige Erfahrung, durch die wir Gegenstände immer nur als etwas rein Tatsächliches hinnehmen. Durch die Erfahrung, und sei sie auch ungezählt oft wiederholt, können wir weder erkennen, daß etwas nicht anders sein kann, noch auch, daß es sich immer in einer bestimmten Weise verhält, so daß eine Ausnahme metaphysisch unmöglich ist. Doch folgt daraus in keiner Weise, was Kant will, daß alle strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis aus dem erkennenden Subjekte stammt. Denn wir erfahren einen Gegenstand nicht bloß, sondern wir erkennen den Gegenstand, den wir erfahren oder uns vorstellen, auch intellektiv und durch das intellektive Erfassen seines Wesens erkennen wir Merkmale, Eigentümlichkeiten und Beziehungen, die dem Gegenstande mit innerer Notwendigkeit zukommen. Wir nehmen z. B. eine Linie wahr; in der Wahrnehmung erfassen wir sie nur als etwas rein Tatsächliches; mittels des Intellektes aber wissen wir, worin das Wesen der Linie, die wir erfahren, besteht, daß diese Linie in dem Sinne, in dem sie ist, nicht sein kann, daß es absolut unmöglich ist, daß man bei ihr durch Teilung in proportionale Teile je an ein Ende kommt. Kurzum durch das intellektive Erkennen erfassen wir in dem wandelbaren und vergänglichen Gegenstände Bestimmungen und Beziehungen, die sich nicht ändern können und die mit metaphysischer Notwendigkeit allen Gegenständen zukommen, die dasselbe Wesen haben. „Rerum etiam mutabilium sunt immo-

<sup>1)</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Ausgabe, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, WW 4, Berlin 1911, 17.

biles habitudines“.<sup>1)</sup> „Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat“.<sup>2)</sup>

Auch H. erkennt den wesentlichen Unterschied zwischen Erfahrungserkenntnis und intellektueller Wesenserkenntnis; er betont ferner die notwendigen Bestimmungen und Beziehungen, die den zufälligen und wandelbaren Dingen zukommen. Allein er verkennt das Wesen der Abstraktion, kommt dadurch zu dem Satze, das die Dinge in sich selbst allgemein und widerspruchsvoll seien, und sieht darin eine Bestätigung der Ausgangslehre seiner Philosophie, daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein übergehe und jede Seinsbestimmung von ihrer entgegengesetzten zwar unterschieden, aber zugleich in der Unterschiedenheit mit ihr identisch sei.

Es sind nur wenige Grundgedanken, welche die Hegelsche Philosophie beherrschen. Aber diese sind mit außerordentlicher Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit durchgeführt.

In Sachen der Wahrheit gibt es keine Toleranz; und so muß es gesagt werden: Von H.s Philosophie ist kein Satz annehmbar, eben deshalb, weil jeder im Gegensatz zum Widerspruchsprinzip verstanden ist. Trotzdem kann das Studium seiner Werke große Förderung bringen. Wenn von jeher die *illustratio e contrario* als hervorragendes Mittel galt, eine Lehre noch besser in ihrer Begründung zu sehen, so wird die im einzelnen durchgeführte Auseinandersetzung mit den Gedanken H.s zu einer Probe auf das Verständnis des eigenen Standpunktes, bei der die Entscheidung immer wieder, entweder unmittelbar oder mittelbar in ihren Folgerungen, um alles geht.

<sup>1)</sup> S. Thomas, *S. theol.* 1 q 84 a 1 ad 3.

<sup>2)</sup> S. Thomas, *S. theol.* 1 q 86 a 3. — Näheres über Kants Auffassung der intellektuellen Erkenntnis siehe in des Verfassers *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1980, 75—93, 111, 121, 135—137.