

BERICHTE UND HINWEISE

HEGEL UND DIE SPINOZISTISCHE SUBSTANZ

Zur Kritik einer theologischen Präokkupation

von Thomas Härting (Berlin)

Hegels subjektive Logik ist auf die ‚einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus‘¹ gegründet. Die Überzeugung, daß ‚alles darauf ankommt, das Wahre nicht (nur) als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen‘², steht im Zentrum des hegelschen Denkens. Sie wird in der Auseinandersetzung mit Spinoza gewonnen. Zeit- und standortbedingte Präjudizien spielen dabei eine nicht unwesentliche Rolle. Ihnen nachzugehen, ist sicher aufschlußreich.

Im von Henning redigierten Zusatz zum § 151 des Berliner Systems weist Hegel darauf hin, daß Spinoza ‚seiner Herkunft nach ein Jude‘³ sei. Spinozas Abstammung und anfängliche Glaubensbindung sind für Hegels Interpretation des spinozistischen Systems von einschneidender Bedeutung. Bekanntlich hat Spinoza sich teils freiwillig, teils gezwungenermaßen vom Glauben seiner Herkunft losgesagt. Den Übertritt zum Christentum, der ihm verschiedentlich nahegelegt wurde, vollzog er nicht. Die einschlägigen biographischen Fakten waren Hegel bekannt⁴. Um so merkwürdiger berührt seine nie in Frage gestellte Grundüberzeugung, Spinoza sei als Jude in die abendländische Metaphysik eingegangen: „Den Dualismus, der im cartesischen System vorhanden ist, hob Benedict Spinoza vollends auf – als ein Jude. Diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist der europäischen Denkweise und näher dem europäischen, cartesianischen Philosophieren (durch Spinoza) unmittelbar näher gebracht, darein eingeführt worden“⁵. Das steht in den von Michelet überarbeiteten philosophiegeschichtlichen Vorlesungen; an sinngreuer Wiedergabe hegelscher Meinung durch Michelet ist in diesem Falle nicht zu zweifeln.

Offenbar sieht Hegel einen unmittelbaren Begründungszusammenhang zwischen der Religion eines Philosophierenden und seiner Philosophie. Der religiöse Glaube ist der Grund, aus dem sich das philosophische Denken entfaltet. Glaubensinhalte werden zu Philosophemen erhoben, die insofern nicht eigenständig, sondern nur ‚vermittelt‘ sein können. Die Vermittlung des Glaubens soll allem wirklich philosophischen Denken als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegen. Demgemäß erblickt Hegel die Hauptaufgabe seines eigenen Denkens darin, ‚die Sätze, die immer gegolten (haben), die Grundwahrheiten des Christentums‘,

zu ‚erhalten‘ und ‚aufzubewahren‘⁶. Die damit gesetzte Beschränkung des philosophischen Denkens auf eine vergleichsweise eng umgrenzte Konservierungsfunktion ist für Hegel nie zum Problem geworden. Das um so weniger, als Philosophieren für ihn gleichsam die Krönung des Glaubens bedeutete. Philosophieren heißt, den Glauben im Element des reinen Denkens zu wahren, das die Schranken theologischer Glaubensinterpretation wonötig hinter sich läßt. Demnach scheint auch die Möglichkeit einer Minderung philosophischen Denkens zur bloßen ancilla theologiae für Hegel kein Problem darzustellen. Der gegebene religiöse Gehalt wird vom philosophischen Denken als wahr angenommen. Indes soll die Voraussetzung der Wahrheit nur im Bereich des evangelischen Glaubens, dem Hegel selber anhängt, unumschränkte Gültigkeit besitzen. Es ist leicht zu sehen, daß die Durchführung dieses Prinzips in der Rezeption der abendländischen Philosophiegeschichte zu bedenklichen und eigentlich unhaltbaren Abstufungen führt. So sind patristische und scholastische Philosopheme, weil auf katholische Glaubenswahrheit gegründet, für Hegel grundsätzlich minderen Ranges. Sie enthalten das Wahre schon, aber noch nicht als es selber und zudem in unvollkommener, bloß erst ‚verständiger‘ Gestalt. Entsprechendes gilt vom Denken Spinozas, das in dieser zweifelhaften Rangordnung erst recht gering geschätzt werden muß. Es beruht ja noch nicht einmal auf spezifisch christlicher Glaubenswahrheit, sondern drückt lediglich die ‚orientalische‘, insbesondere ‚jüdische‘ ‚Anschauung‘ des Absoluten ‚gedankenmäßig‘ aus⁷. In dieser Anschauung ‚erscheint alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, Verschwindendes‘⁸. Das ist nach Hegel darauf zurückzuführen, daß die orientalischen Religionen das Rätsel des Todes nicht lösen; auch nicht die Religion der alten Juden, die Hegel als ‚Religion der Erhabenheit‘ beschreibt⁹,¹⁰. Die Wesensauszeichnung des alttestamentlichen Glaubens findet Hegel darin, daß der Mensch auf den Stand bloßer Akzidentalität im Verhältnis zum Absoluten, ins ‚knechtische Selbstbewußtsein‘¹¹, herabgedrückt wird.

Hegels konfessionell gebundener Theologismus in der Rezeption abendländischer Denkgeschichte – nicht nur Spinoza gegenüber – steht außer Zweifel. Es darf angenommen werden, daß Hegel insofern zeitlebens unter dem Einfluß Storrs, seines Tübinger Lehrers in der Dogmatik, gestanden hat. Die protestantische Voreingenommenheit ist überall dort von ausschlaggebender Bedeutung, wo Hegel seinen eigenen philosophischen Standort in der Auseinandersetzung mit der Tradition begründet; also vor allem im Verhältnis zum spinozistischen System. Spinoza gehört neben Kant und Aristoteles zu den Denkern, die Hegels philosophische Grundkonzeption am nachhaltigsten beeinflusst

haben. Die Beziehung zu Spinoza dürfte indes die bedeutsamste sein. In ihr geht es um den zentralen Begriff des Absoluten, von dem das hegelsche System in äußerer Gestaltung und innerem Aufbau durchweg abhängig ist.

Hegel interpretiert die philosophische Gottesvorstellung Spinozas von vornherein im Geleit einer dogmatischen („theologischen“) Vorkonzeption. In ihr heißt es, der Gott des Alten Testaments habe im Absoluten Spinozas, der „spinozistischen Substanz“¹², die gemäße philosophische Darstellung gefunden. Von Hegel aus gesehen hat Spinoza nichts anderes getan, als den Gott der alten Juden aus dem vorphilosophischen Status einer religiösen Vorstellung ins philosophische Bewußtsein zu heben. In der Meinung Hegels begründet das Spinozas bleibendes Verdienst um die abendländische Metaphysik. Aber Hegel möchte über Spinoza hinausgehen. Dazu übernimmt er die positiven Bestimmungen der spinozistischen Substanz so gut wie ausnahmslos in die eigene Exposition des Absoluten als Substanz. Sie werden mit anderen, insbesondere aristotelischen Elementen zu einer originellen Komposition verschmolzen, die nur noch entfernt an die nachweisbaren geschichtlichen Ursprünge der einzelnen Bausteine erinnert¹³. Die Distanzierung von Spinoza setzt erst in der Frage ein, welches „Moment“ der spinozistischen Substanz zur Vollkommenheit des absoluten Begriffs vom Absoluten fehlt. Hegels Fragestellung im Blick auf die Grundgedanken des „Juden“ Spinoza nimmt das Vorhandensein eines wesentlichen Mangels (*defectio, absentia*) bereits vorweg. Der gesuchte Mangel besteht in der Absenz der „absoluten Form“: „Die Bestimmtheit ist Negation, ist das absolute Princip der spinozistischen Philosophie; diese wahrhafte und einfache Einsicht begründet die absolute Einheit der Substanz. Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis derselben als absoluter, das heißt, sich negirender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form, und das Erkennen derselben ist kein immanentes Erkennen“¹⁴.

Worum geht es in der Behauptung des Nichtenthaltens der absoluten Form in Spinozas philosophischem Gottesbegriff? Um einen Defekt, der in der im Sinne Hegels „jüdischen“ Gottesvorstellung begründet sein muß. Für Hegel steht außer Frage, daß Spinozas philosophisches Denken nie weiter als diese „Vorstellung“ gereicht haben kann. Auf den Vatergott beschränkt, schließt sie den Sohn Gottes von sich aus. Der Rabbinenzögling Spinoza glaubte ihr zufolge nicht an Gottes Sohn, noch vermochte er den „Sohn“, das eingeborene „Subjekt“, in der Weise der Philosophie darzustellen. Nun sind bei Hegel „Sohn“ und „absolute Form“ synonyme, zuletzt bedeutungsentwickelnde Begriffe. Seine philosophische Terminologie stellt statt absoluter „Form“ auch die Begriffstitel „Subjekt“ und „Begriff“ zur Verfügung^{15, 16}. An der Identität des in diesen Ausdrücken Gemeinten werden die einschlägigen Dif-

ferenzierungen theologischer und philosophischer Rede unwesentlich. Das ließe sich im Beispiel der religionsphilosophischen Formulierungen des Begriffs vom drei-einigen Gott vielfältig belegen. Aus ihnen geht die Beschränkung, die Hegel der Gottesidee des vorchristlichen Judentums auferlegt, besonders deutlich hervor. So heißt es in der Konzeption der absoluten „Totalität“: „... als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende...“¹⁷.

Das Nichtwissen um den „Sohn“ bezeichnet die Grenze, an der die „jüdische“ (spinozistische) Konzeption des Absoluten hinter der wahren, „christlichen“, zurückbleiben muß. Unter der letzteren versteht Hegel seine eigene „Substanz“-Bestimmung, die hauptsächlich in der Großen Logik vorgelegt wird. Hegel überspringt die Frage, ob das „Subjekt“ im mosaischen Glauben als künftiger Erlöser vorausgesehen worden sein könnte. Sein Verstehen des „Subjekts“ setzt erst mit dem daseienden Erlöser ein. Das Problem der geschichtlichen Ankunft des „Sohns“ bleibt dementsprechend ungelöst. Von hier aus erklärt es sich wohl, daß seine „Ansichten der jüdischen Geschichte zu verschiedenen Zeiten sehr ungleich gewesen“ sind: „Sie hat ihn eben so heftig von sich abgestoßen als gefesselt und als ein finstres Räthsel ihn Lebenslang gequält.“ (Rosenkranz, Leben Hegels, S. 49). Desungeachtet wird die spekulative Tragweite der spinozistischen Substanz für Hegel im völligen Ausbleiben des absoluten „Subjekts“ inmitten der mosaischen Gottesvorstellung entschieden. Der theologische Dogmatismus dieser (Vor-)Entscheidung liegt auf der Hand; er setzt „Sohn“ mit „daseiendem“ Erlöser ineins und läßt die messianische, gleichfalls perennierende Bestimmtheit ganz außer Bedacht.

Was im Grund nicht angelegt ist, wird im Begründeten vergebens gesucht. Die „Substanz“ Spinozas bedenkt den väterlichen Gott ohne „Sohn“ und ohne „Geist“. Am Ansichsein des Seienden selber festhaltend, besagt sie nichts in bezug auf die beiden weiteren Bestimmungen der absoluten Trinität. Der Philosophie, die sich „auf den Standpunkt der Substanz stellt und darauf stehen bleibt“¹⁸, fehlt es somit an jeglicher Determination des die Substanz vollendenden „Begriffs“¹⁹. Diese Grundauffassung Hegels vom Wesen der spinozistischen Philosophie entspringt teils einer theologisch bedingten Desinterpretation alttestamentlichen Glaubens und läßt Hegels Versuch, im Spinozismus-Streit ausgleichend zu wirken²⁰, mehr als fragwürdig scheinen. Auch Hegel kommt mit einer ungeprüften Vorkonzeption zur Sache des Streits. Die seinerzeit gängigen Anwürfe, Spinozismus sei „Pantheismus“ oder „Atheismus“, sind zuerst Abspiegelungen weniger sachlich als vielmehr konfessionell bedingter Differenzen. Hegel bringt lediglich eine neue Nuance ins Spiel, wenn er Spinozismus mit „Akosmismus“²¹ gleichsetzt. Das trifft den Rand des Spinoza-Problems, aber nicht seinen Kern. Die nie als solche

formulierte Hauptanklage gegen Spinoza nimmt auf seinen ererbten Glauben Bezug und läuft auf ‚Judaismus‘ hinaus. Daß sie im Grunde zu Recht besteht, wird von Hegel ebensowenig wie beispielsweise von Jacobi in Zweifel gezogen.

Das ‚Judaismus‘-Präjudiz ist Hegels konkret exegetischen Bemühungen um Spinoza vielfach im Weg. Von der absoluten ‚Form‘, vom ‚Begriff‘ oder vom ‚Subjekt‘ sprechend, meint Hegel zunächst das Denken an sich, wie es sich vor aller Endlichkeit im Sein des Seienden selber vollzieht. So, als immanenter Logos des Absoluten, soll das Denken von Spinoza noch nicht bedacht worden sein. Das reine Denken ist an sich bei sich selbst. Es ist ‚an sich‘ eins mit dem reinen Sein. In Hegels theologischer Terminologie heißt das: Gottvater und Sohn (reines Sein und reines Denken) sind an sich ein und dasselbe; es ist noch kein Unterschied zwischen ihnen gesetzt. – Nun stellt Hegel die Frage, wie man zu philosophischer Einsicht ins an sich seiende Einssein von Sein und Denken kommen könne. Das, meint Hegel, sei nur möglich im Glauben an die bereits geschehene Versöhnung der ‚absoluten, ewigen Idee‘²² mit sich und der Welt. Danach könne ‚der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Akzidenz verhält‘²³. Dieses Wissen stellt Hegel als Bedingung der Möglichkeit philosophischen Seinsdenkens hin. In die Absolutheit des Absoluten selbst mit einbezogen, vermag der endliche Mensch den Gedanken Gottes, wie er rein bei sich selbst ist, zu denken. Eben das steht von einem ‚jüdischen‘ Philosophen wie Spinoza nicht zu erwarten. In seiner Grundstellung fehlt es am geglaubten Wissen um die an sich schon vollbrachte ‚Versöhnung‘ in Christi Leiden, Tod und Auferstehung²⁴. Er konnte sich also noch gar nicht in die Möglichkeit absoluten Seinsdenkens erheben, die erst im Glauben an Jesus Christus aufgeschlossen wird.

Enthält Spinozas Konzeption des Absoluten als ‚Substanz‘ wirklich nichts vom an sich seienden Einssein des Denkens und Seins, wie Hegel will? Die Kardinalthese der hegelschen Spinoza-Interpretation läßt sich an den einschlägigen Texten nicht verifizieren. Entscheidend ist Spinozas dritte Definition eingangs der Ethik; hier exponiert Spinoza seinen Fundamentalbegriff der absoluten ‚Substanz‘: „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“²⁵ Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; das ist dasjenige, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dings nötig hat, von dem er geformt werden müßte. Diese Übertragung stimmt mit der hegelschen sinngemäß überein: „Substanz heißt, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo formari debeat) . . .“²⁶. Spinoza gibt die Definition des Absoluten, wie es an sich selber ist, noch ohne die

Entzweiung in extensio und cogitatio. Als schlichthin vorgängiges ‚Ansich‘ ist es sein eigenes Sein in sich selbst (esse in se); und es ‚begriff‘ oder denkt sich so, in seinem noch an sich haltenden Wesen. Ausdrücklich weist die ‚Definition‘ die Möglichkeit endlichen Zutuns zum absoluten Sichselbstdenken ab. Spinozas ‚quod in se est et per se concipitur‘ ist die genaue Formel der ursprünglichen Differenzidentität, die Hegel trotz wörtlichen Übersetzens vermißt haben will. Diese ‚Identität‘ läßt sich in Grenzen der gegebenen sprachlichen Möglichkeiten kaum klarer bezeugen. Daß Hegel davon keine Notiz nimmt, ist nur aus dem vorgeschalteten Präjudiz gegen ‚jüdisches‘ Philosophieren zu erklären, das unmöglich an die absolute Identität von Sein und Denken heranreichen kann.

Hegels exegetisches Interesse konzentriert sich im Verfolg besagter Voreingenommenheit vor allem darauf zu zeigen, daß Spinoza dem Denken nur eine prädikative oder abgeleitete Position habe einräumen können. Die spinozistische Substanz könne zwar auch das Denken, aber nicht als ‚Ansich‘ im Verein mit dem Sein, sondern lediglich als von auswärts hinzugenommenes Prädikament, zusammen mit der Ausdehnung, dem selbst schon ‚vermittelten‘, nicht ursprünglichen Sein. „Zwar ist die Substanz absolute Einheit des Denkens und Seyns oder der Ausdehnung; das heißt nicht als sich von der Ausdehnung trennend, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formieren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung“²⁷. Das ist vom Standort Hegels her nur konsequent gedacht. Hat man erst einmal die Unmittelbarkeit des Denkens als ‚absolute Form‘ (conceptus) bei Spinoza verneint, so sinkt das Denken wie von selber in eine bloß attributive Stellung ab, die es mit dem abgeleiteten Sein der ‚Ausdehnung‘ teilt. Hegel will sagen, Spinoza habe als ‚Sein‘ und ‚Denken‘ nur Endliches in Griff bekommen und äußerlich an der Abstraktion des ‚Absoluten‘ anbringen können. „Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.“ (Ethic. P. II. Prop. I)²⁸. Hegel erklärt: Denken (cogitatio) und Sein (extensio), stellen das Absolute in einer Determination vor, das Absolute selber ist ihre absolute Einheit, so daß sie nur unwesentliche Formen sind²⁹. Das behauptet die bloße Akzidentalität, Nicht-Notwendigkeit oder Außerwesentlichkeit der in Frage stehenden Bestimmtheiten. Sie werden von Spinoza dem Wesen Gottes nur ‚beigelegt‘³⁰. Die Attribute ‚Sein‘ und ‚Denken‘ seien nicht deduziert, sondern lediglich ‚empirisch aufgenommen‘³¹, d. h. vom ‚äußerlichen Verstand‘³² angeschafft worden. Natürlich widerstreitet das der grundlegenden Formaldefinition des ‚Attributs‘ bei Spinoza: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens.“ (Ethic. P. I. Def. IV.)³³. Aber im Blickwinkel Hegels ist diese Bestreitung wiederum nur folgerichtig. Spinoza, weil unverzöhnt, denkt nicht ‚vernünftig‘. Sein endliches Verstehen bringt ‚Attribute‘ bloß äußerlich an, anstatt

sie aus dem Ansichsein selbst abzuleiten. Dem menschlichen Intellekt eignet die Ohnmacht zur Deduktion. Denkendes Ableiten des Seins aus sich selber ist der ‚Vernunft‘ vorbehalten, die auf der vom Juden Spinoza nicht angenommenen Versöhnung beruht. Daher verfügt Spinoza nur über die ‚äußerliche Reflexion‘³⁴ als Werkzeug philosophischen oder eigentlich nur pseudo-philosophischen Denkens.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Hegel sich damit in Widerspruch zu seiner eigenen positiven Würdigung Spinozas bei anderer Gelegenheit bringt. Der ‚Reflexions‘-Vorwurf zielt zunächst auf Spinozas Denkansatz, des weiteren auf die starre Methodik der Ausführung *more geometrico*. Mit dem Aufstellen von Nominaldefinitionen allein, meint Hegel, sei philosophisch noch nichts gewonnen. Es komme darauf an zu fragen, ob der demonstrierte Gehalt ‚an und für sich wahr‘ sei; gerade das aber habe Spinoza ‚nicht getan‘³⁵. Dieses Verdikt ist nicht zu überbieten; es läuft auf vollständige philosophische Disqualifikation Spinozas hinaus. Hegel ist sich selber der nächste, es weithin ad absurdum zu führen. Ein bloß auswendiges Herumphilosophieren, wie es hier Spinoza zur Last gelegt wird, hätte zur hegelschen ‚Genesis des Begriffs‘³⁶ keinerlei aufhebenswerte geschichtliche Vorbedingung hergeben können.

Desto schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob und inwieweit Hegel tatsächlich jeweils in die ‚Kraft‘³⁷ seines Gegners Spinoza einzugehen vermochte, um diese Genesis zu vollbringen. Hegels ‚Widerlegung‘ des Spinozismus in der ‚Exposition der Substanz, die zum Begriff überführt‘³⁸, möchte ja zuerst nichts anderes sein als immanent verstehendes Interpretieren überlieferten Denkens. Das von Hegel intendierte inwendige Verständnis der spinozistischen Substanz gehört in die Grundlegung der Substanz-Subjekt-Konstruktion, soweit diese geschichtlich und systematisch an Spinoza anknüpft. Indes, schon der Reflexionsverdacht würde für den Fall, daß er sich begründen ließe, genügen, um diese Grundlegung bei Hegel in Frage zu stellen. Radikalisiert, zwänge die Ablehnung der demonstrativen Methode zum Verzicht auf jede nicht nur abschlägige oder verwerfende Interpretation der spinozistischen Substanz. Das Bemühen, ihren seinsgeschichtlichen Standort als ‚wesentlich und notwendig anzuerkennen‘³⁹, erschiene sinnlos; erst recht die Aufhebung der spinozistischen Substanz in den Begriff, der das ‚Reich der Freiheit‘⁴⁰, d. h. des sich selber denkenden Denkens erschließt. Vollends, wenn sich die Absage an ‚demonstrative‘ Formalismen mit dem ‚Judaismus‘-Vorwurf verbindet; wozu wollte Hegel sich mit einem unver-söhnten Denken befassen, einem Denken, das doch nur am Wahren vorbeidenken kann? Beide Vorein-genommenheiten verbinden sich zu einer einzigen Präokkupation, um die eigentlich intendierte ‚Widerlegung‘ von Grund auf unmöglich scheinen zu lassen. Den damit angedeuteten Widerspruch hat Hegels Spinoza-Interpretation nie zu lösen ver-

mocht. Indes besteht kein Zweifel, daß Hegel der teils form-, teils sachbezogenen Kontradiktion seines Auslegungsprinzips nicht durchgängig erlegen ist. In zahlreiche Ungereimtheiten verwickelnd, bestimmt sie das negative Extrem seiner stets mehrdeutigen Position Spinoza gegenüber; aber eben auch nur dieses Extrem.

ANMERKUNGEN

- 1 5. 11 (Hegel, ed. Glockner)
- 2 2. 22
- 3 8. 339
- 4 19. 368 f.
- 5 19. 368
- 6 16. 207
- 7 8. 339
- 8 8. 339
- 9 16. 61
- 10 16. 76
- 11 16. 82
- 12 4. 672
- 13 4. 662 f.
- 14 4. 672
- 15 4. 131
- 16 4. 720/21
- 17 16. 229
- 18 5. 9
- 19 5. 9
- 20 8. 147 f.
- 21 8. 148
- 22 16. 218/19 f.
- 23 16. 281
- 24 16. 295 f.
- 25 1. 187 (Spinoza, ed. Bruder)
- 26 19. 380 (Hegel, ed. Glockner)
- 27 4. 672
- 28 1. 225 (Spinoza, ed. Bruder)
- 29 4. 674 (Hegel, ed. Glockner)
- 30 19. 387
- 31 4. 674
- 32 4. 673
- 33 1. 187 (Spinoza, ed. Bruder)
- 34 4. 672/73 (Hegel, ed. Glockner)
- 35 19. 384
- 36 5. 11
- 37 5. 11
- 38 5. 11
- 39 5. 11
- 40 5. 12

JACOBI UND SCHELLING

von Michael Brüggem (Stuttgart)

Über die Beziehungen zwischen Jacobi und Schelling, denen die folgenden Ausführungen gelten, ist immer wieder, und gerade in neuester Zeit, Material zusammengetragen worden¹. Alle diese Ver-