

Philosophische Bibliothek · BoD

Karl Löwith

Von Hegel zu Nietzsche

Der revolutionäre Bruch im Denken
des 19. Jahrhunderts

Meiner





KARL LÖWITH

Von Hegel zu Nietzsche

Der revolutionäre Bruch im Denken
des neunzehnten Jahrhunderts

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1359-4
ISBN eBook: 978-3-7873-2820-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

VORBEMERKUNG

Ein erhellendes Panorama des 19. Jahrhunderts entfaltet hier Karl Löwith, das im ersten Teil um die Frage kreist, wie zwischen Hegel und Nietzsche Geschichte philosophisch verstanden und im Blick auf mögliche Zukunft bewältigt werden konnte. Der zweite Teil behandelt die mit Rousseau und Hegel aufbrechende Problematik der bürgerlichen Gesellschaft, der Arbeit, der Bildung, der Humanität und der Christlichkeit — also solche Bereiche der Philosophie, die damals gesellschaftlich unmittelbar wirksam werden konnten und wurden.

Löwith zeigt, wie die optimistische Versöhnung aller weltgeschichtlichen Gegensätze bei Hegel auf Grund ihrer notwendigen Zweideutigkeit die revolutionären Umbrüche hervorbrachten, die sich bei Marx und Kierkegaard am konsequentesten, aber nicht weniger typisch und geschichtsträchtig bei den politischen Denkern der Zeit und bei manchen weniger hervorstechenden Figuren der Hegelnachfolge herausbildeten, die der Autor ebenso ausführlich zu Wort kommen läßt: »Die Mitte, aus der Goethes Natur heraus lebte, und die Vermittlung, in der Hegels Geist sich bewegte, sie haben sich bei Marx und Kierkegaard wieder in die beiden Extreme der Äußerlichkeit und der Innerlichkeit auseinandergesetzt, bis schließlich Nietzsche, durch ein neues Beginnen, aus dem Nichts der Modernität die Antike zurückholen wollte und bei diesem Experiment im Dunkel des Irrsinns verschwand.«

Karl Löwith (1897–1973) studierte bei Edmund Husserl in Freiburg. Nach der Promotion in München 1923 folgte er Martin Heidegger nach Marburg, bei dem er sich 1928 mit der phänomenologischen Arbeit *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* habilitierte. Von 1934 bis 1951 befand sich Karl Löwith in der Emigration (Italien, Japan und Amerika). Seit 1952 lehrte er in Heidelberg bis zu seiner Emeritierung das Fach Philosophie.

Die Erstausgabe der Monographie *Von Hegel zu Nietzsche* erschien 1941 in New York. Der Text der vorliegenden Studienausgabe folgt dem Text der leicht gekürzten 2. Auflage von 1950 (zuletzt 1986 in 9. Aufl.). Nachdem die neunbändige Ausgabe *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Klaus Stichweh und Marc B. de Launay, Stuttgart 1981–88, vollständig vorliegt, wird der Studienausgabe die der 7. bis 9. Auflage beigelegte »Gesamtbibliographie« von Klaus Stichweh nicht mehr beigegeben.

Der Verlag

EDMUND HUSSERL

zum Gedächtnis

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Hegel und Nietzsche sind die beiden Enden, zwischen denen sich das eigentliche Geschehen der Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert bewegt. Weil man aber in Hegels Werk zumeist den glanzvollen Abschluß der Systeme des Idealismus sah und aus Nietzsches Schriften beliebige Teile zu einer zeitgemäßen Verwendung entnahm, mußte man sich mit Rücksicht auf beide versehen. Hegel scheint sehr ferne und Nietzsche uns sehr nahe zu stehen, wenn man bei diesem nur an den Einfluß und bei jenem nur an das Werk denkt. In Wahrheit hat aber Hegels Werk durch seine Schüler eine kaum zu überschätzende Wirkung auf das geistige und politische Leben gehabt, während sich die zahllosen Einflüsse, die seit 1890 von Nietzsche ausgingen, erst in unsrer Zeit zu einer deutschen Ideologie verdichteten. Den Hegeligen der vierziger Jahre entsprechen die Nietzschehinge von gestern.

Im Gegensatz zur akademischen Versteifung auf Hegels System und zur populären Verbiegung von Nietzsches Schriften durch Hegelkenner und Nietzscheverehrer möchten die folgenden Studien die Epoche von Hegel zu Nietzsche wahrhaft vergegenwärtigen und also die philosophische Geschichte des 19. Jahrhunderts im Horizonte der Gegenwart »umschreiben«. Die Geschichte umschreiben besagt aber nicht die unwiderstehliche Macht des einmal für immer Geschehenen auf Kosten der Wahrheit zum Nutzen des Lebens verfälschen, sondern der lebensgeschichtlichen Tatsache gerecht werden, daß man den Baum an seinen Früchten und im Sohne den Vater erkennt. Erst das 20. Jahrhundert hat das eigentliche Geschehen des 19. Jahrhunderts deutlich und deutbar gemacht. Dabei erleichtert die tödliche Konsequenz in der philosophischen Entwicklung nach Hegel das Verfolgen der aufeinander folgenden Schritte, deren Resultat die Verstiegenheit ist.

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte im üblichen Sinn des Wortes sind diese Studien zur Geschichte des Geistes dennoch nicht. Denn die Grundlagen der Geistesgeschichte, welche von Hegels Metaphysik des Geistes abstammen, haben sich seitdem bis ins Wesenlose verdünnt. Der Geist als Subjekt und Substanz der Geschichte ist nicht mehr ein Fundament, sondern bestenfalls ein Problem. Hegels historischer Relativismus hat zum Anfang und Ende das »absolute Wissen«, in bezug auf welches jeder Schritt in der Entfaltung des Geistes ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist; das Wissen der historischen Wissenschaften vom »Geiste«

ist nicht einmal relativ, denn es fehlt ihm der Maßstab für eine Beurteilung des zeitlichen Geschehens. Was vom Geist übrig blieb, ist nur noch der »Zeitgeist«. Und doch bedarf es, um nur überhaupt die Zeit als Zeit zu begreifen, eines Standpunktes, der das bloße Geschehen der Zeit überschreitet. Weil aber die Gleichsetzung der Philosophie mit dem »Geist der Zeit« ihre revolutionierende Kraft durch Hegels Schüler gewann, wird zumal eine Studie über die Zeit von Hegel bis Nietzsche am Ende die Frage aufwerfen müssen: bestimmt sich das Sein und der »Sinn« der Geschichte überhaupt aus ihr selbst, und wenn nicht, woraus dann?

Es liegt den folgenden Studien zur Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert fern, eine vollständige Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts geben zu wollen, zumal die materielle Vollständigkeit eines historischen Begreifens nicht nur unerreichbar, sondern auch wider den Sinn geschichtlicher Wirkungszusammenhänge wäre. In der wirklichen Geschichte der Welt wie des Geistes entfalten sich unscheinbare Ereignisse zu bedeutungsvollen Geschehnissen und was umgekehrt ereignisreich schien, kann sehr bald bedeutungslos werden. Es ist deshalb sinnwidrig, sei es im voraus oder nachträglich, das Insgesamt feststellen zu wollen, welches eine Epoche nach allen Seiten kennzeichnet. Der Prozeß der Sinnverschiebung ist nie abgeschlossen, weil im geschichtlichen Leben niemals von vornherein feststeht, was am Ende herauskommt. Und so wollen diese Studien lediglich den entscheidenden Wendepunkt zwischen Hegels Vollendung und Nietzsches Neubeginn aufzeigen, um im Lichte der Gegenwart die epochale Bedeutung einer in Vergessenheit geratenen Episode zu erhellen.

Das 19. Jahrhundert schien zwar in der Perspektive einer sich ihm überlegen dünkenden Zeit mit einem einzigen Schlagwort erfassbar und auch schon »überwunden« zu sein, aber noch Nietzsche war sich bewußt, ein Erobernder *und* ein Erbender zu sein. Vor dem Ganzen der Zeit ist eine Epoche weder lobens- noch tadelnswert, denn eine jede ist Schuldner und Gläubiger zugleich. So hat auch das vergangene Jahrhundert Vorläufer und Mitläufer, Hervorragende und Durchschnittliche, Klare und Trübe in seinen Reihen. Das 19. Jahrhundert, das ist Hegel und Goethe, Schelling und die Romantik, Schopenhauer und Nietzsche, Marx und Kierkegaard, aber auch Feuerbach und Ruge, B. Bauer und Stirner, E. von Hartmann und Dühring. Es ist Heine und Börne, Heibel und Büchner, Immermann und Keller, Stifter und Strindberg, Dostojewski und Tolstoi; es ist Stendhal und Balzac, Dickens und Thackeray, Flaubert und Baudelaire, Melville und Hardy, Byron und Rimbaud, Leopardi und

d'Annunzio, George und Rilke; es ist Beethoven und Wagner, Renoir und Delacroix, Munch und Marées, van Gogh und Cézanne. Es ist die Zeit der großen historischen Werke von Ranke und Mommsen, Droysen und Treitschke, Taine und Burckhardt und einer phantastischen Entwicklung der Naturwissenschaften. Es ist nicht zuletzt Napoleon und Metternich, Mazzini und Cavour, Lassalle und Bismarck, Ludendorff und Clémenceau. Es erstreckt sich von der großen französischen Revolution bis 1830 und von da bis zum ersten Weltkrieg. Es hat Schlag auf Schlag zum Heil und Unheil der Menschen die gesamte technische Zivilisation geschaffen und Erfindungen über die ganze Erde verbreitet, ohne die wir uns unser alltägliches Leben überhaupt nicht mehr vorstellen können.

Wer von uns könnte leugnen, daß wir noch durchaus von diesem Jahrhundert leben und eben darum Renans Frage – es ist auch die Frage von Burckhardt, Nietzsche und Tolstoi – verstehen: »de quoi vivra-t-on après nous?« Gäbe es darauf eine Antwort nur aus dem Geiste der *Zeit*, so wäre das letzte, ehrliche Wort unserer, noch vor 1900 geborenen und im ersten Weltkrieg gereiften Generation die entschiedene Resignation, und zwar einer, die ohne Verdienst ist, denn die Entsagung ist leicht, wenn sich das meiste versagt.

Sendai (Japan), im Frühjahr 1939.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die zehn ereignisreichen und nun so armen Jahre, welche seit der Abfassung dieser Studien vergangen und doch so gegenwärtig sind, veranlaßten den Verfasser, in dieser neuen Auflage einige Veränderungen vorzunehmen, die hauptsächlich aus Weglassungen und Kürzungen bestehen. Den veränderten Zeitumständen gemäß wurden einige Präsensformen in Vergangenheitsformen umgewandelt.

Das eigentliche Thema: die Umbildung und Verkehrung der Hegelschen Philosophie des absoluten Geistes durch Marx und Kierkegaard in Marxismus und Existenzialismus blieb jedoch von dem Geschehen der Zwischenzeit unberührt und dürfte den heutigen Leser noch mehr als den damaligen angehen.

New York, 1949.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
---------------	---

I. Teil

Studien zur Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert

Einleitung: Goethe und Hegel	17
1. Goethes Anschauung der Urphänomene und Hegels Begreifen des Absoluten	20
a) Die Gemeinsamkeit des Prinzips	20
b) Der Unterschied in der Auslegung	22
2. Rose und Kreuz	28
a) Goethes Ablehnung von Hegels Verbindung der Vernunft mit dem Kreuz	28
b) Goethes Verbindung der Humanität mit dem Kreuz	31
c) Der lutherische Sinn von Rose und Kreuz	32
d) Hegels und Goethes Protestantismus	33
e) Goethes christliches Heidentum und Hegels philosophisches Christentum	34
f) Das Ende der von Goethe und Hegel vollendeten Welt	40

Der Ursprung des geistigen Geschehens der Zeit aus Hegels Philosophie der Geschichte des Geistes

I. Der endgeschichtliche Sinn von Hegels Vollendung der Geschichte der Welt und des Geistes	44
1. Die endgeschichtliche Konstruktion der Geschichte der Welt	44
2. Die endgeschichtliche Konstruktion der absoluten Formen des Geistes	49
a) der Kunst und der Religion	49
b) der Philosophie	52
3. Hegels Versöhnung der Philosophie mit dem Staat und der christlichen Religion	59
II. Althegeianer, Junghegeianer, Neuhegeianer	65
1. Die Bewahrung der Hegelschen Philosophie durch die Althegeianer	65
2. Der Umsturz der Hegelschen Philosophie durch die Junghegeianer	78
a) L. Feuerbach	84
b) A. Ruge	96
c) K. Marx	105
d) M. Stirner	118
e) B. Bauer	120
f) S. Kierkegaard	125
g) Schellings Verbindung mit den Junghegeianern	130
3. Die Erneuerung der Hegelschen Philosophie durch die Neuhegeianer	136

III. Die Auflösung von Hegels Vermittlungen durch die Entscheidungen von Marx und Kierkegaard	153
1. Die allgemeine Kritik an Hegels Begriff von der Wirklichkeit	153
2. Die kritischen Unterscheidungen von Marx und Kierkegaard	162
a) Marx	162
b) Kierkegaard	164
3. Die Kritik der kapitalistischen Welt und der verweltlichten Christenheit	168
a) Marx	168
b) Kierkegaard	176
4. Der Ursprung von Hegels Versöhnung aus der Entzweiung	179

*Der Umschlag der Philosophie der geschichtlichen Zeit in das Verlangen
nach Ewigkeit*

IV. Nietzsche als Philosoph unserer Zeit und der Ewigkeit	192
1. Nietzsches Beurteilung von Goethe und Hegel	193
2. Nietzsches Beziehung zum Hegelianismus der 40er Jahre	198
3. Nietzsches Versuch einer Überwindung des Nihilismus	206
V. Der Geist der Zeit und die Frage nach der Ewigkeit	220
1. Die Wandlung des Geistes der Zeiten zum Zeitgeist	220
2. Zeit und Geschichte bei Hegel und Goethe	227
a) Die Gegenwart als Ewigkeit	227
b) Hegels Philosophie der Geschichte und Goethes Anschauung des Geschehens der Welt	232

II. Teil

Studien zur Geschichte der bürgerlich-christlichen Welt

I. Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft	255
1. Rousseau: Bourgeois und Citoyen	256
2. Hegel: Bürgerliche Gesellschaft und absoluter Staat	260
3. Marx: Bourgeoisie und Proletariat	266
4. Stirner: Das einzige Ich als Indifferenzpunkt des bürgerlichen und proletarischen Menschen	268
5. Kierkegaard: Das bürgerlich-christliche Selbst	269
6. Donoso Cortes und Proudhon: Die christliche Diktatur von oben und die atheistische Neuordnung der Gesellschaft von unten	271
7. A. von Tocqueville: Die Entwicklung der bürgerlichen Demokratie zur demokratischen Despotie	274
8. G. Sorel: Die unbürgerliche Demokratie der Arbeiterschaft	278
9. Nietzsche: Der Herdenmensch und das Führtier	281
II. Das Problem der Arbeit	284
1. Hegel: Die Arbeit als Entäußerung seiner selbst im Formieren der Welt	286
2. C. Rößler und A. Ruge: Die Arbeit als Aneignung der Welt und Befreiung des Menschen	291

3. Marx: Die Arbeit als Selbstentfremdung des Menschen in einer ihm nicht zu eigenen Welt	295
a) Die Kritik des abstrakten Arbeitsbegriffs der klassischen Nationalökonomie	295
b) Die Kritik des abstrakten Arbeitsbegriffs der Hegelschen Philosophie	298
4. Kierkegaard: Die Bedeutung der Arbeit für das Selbstwerden	304
5. Nietzsche: Die Arbeit als Auflösung der Andacht und Kontemplation	308
III. Das Problem der Bildung	312
1. Hegels politischer Humanismus	312
2. Die Junghegelianer	317
a) Ruges Politisierung der ästhetischen Bildung	317
b) Stirners Reduktion der humanistischen und realistischen Bildung auf die Selbstoffenbarung des Einzelnen	320
c) B. Bauers Kritik der Teilnahme an der Phrase des Allgemeinen	322
3. J. Burckhardt über das Jahrhundert der Bildung und G. Flaubert über die Widersprüche des Wissens	324
4. Nietzsches Kritik der ehemaligen und gegenwärtigen Bildung	326
IV. Das Problem der Humanität	330
1. Hegel: Der absolute Geist als das allgemeine Wesen des Menschen	330
2. Feuerbach: Der leibhaftige Mensch als das höchste Wesen des Menschen	333
3. Marx: Das Proletariat als die Möglichkeit des Gattungsmenschen	336
4. Stirner: Das einzige Ich als der Eigner des Menschen	340
5. Kierkegaard: Das einzelne Selbst als die absolute Humanität	341
6. Nietzsche: Der Übermensch als die Überwindung des Menschen	345
V. Das Problem der Christlichkeit	350
1. Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie	351
2. Strauß' Zurückführung des Christentums auf den Mythos	357
3. Feuerbachs Reduktion der christlichen Religion auf das natürliche Wesen des Menschen	458
4. Ruges Ersatz des Christentums durch Humanität	365
5. Bauers Destruktion der Theologie und des Christentums	366
6. Marx' Erklärung des Christentums als einer verkehrten Welt	374
7. Stirners systematische Destruktion des Göttlichen und des Menschlichen ..	379
8. Kierkegaards paradoxer Glaubensbegriff und sein Angriff auf die bestehende Christenheit	383
9. Nietzsches Kritik der christlichen Moral und Kultur	392
10. Lagardes politische Kritik des kirchlichen Christentums	398
11. Overbecks historische Analyse des ursprünglichen und vergehenden Christentums	402
Schriftennachweis	417
Zeittafel	420
Anmerkungen	421

I. Teil

STUDIEN

ZUR GESCHICHTE DES DEUTSCHEN GEISTES

IM 19. JAHRHUNDERT

EINLEITUNG

GOETHE UND HEGEL¹

Goethe bildete die deutsche Literatur zur Weltliteratur und Hegel die deutsche Philosophie zur Weltphilosophie. Ihre Hervorbringungskraft war von einer vollkommenen Normalität, weil ihr Wollen im Einklang mit ihrem Können stand. Was nachher kommt, kann sich an Weite des Umblicks und Energie der Durchdringung nicht damit messen; es ist überspannt oder abgespannt, extrem oder mittelmäßig und mehr versprechend als haltend.

Im selben Jahr 1806, als Napoleon durch Jena und Weimar kam, vollendete Hegel die Phänomenologie des Geistes und Goethe den ersten Teil des Faust, zwei Werke, in denen die deutsche Sprache ihre breiteste Fülle und ihre tiefste Dichte erreicht. Doch ist das Verhältnis von Hegel zu Goethe viel unscheinbarer als das von andern deutschen Denkern und Dichtern, so daß es den Anschein erweckt, als hätten sie nur nebeneinander gelebt, ohne miteinander zu wirken. Während Schiller durch Kant und die Romantiker durch Fichte und Schelling geprägt sind, ist Goethes Anschauung der natürlichen und menschlichen Welt durch keinen der klassischen Philosophen bestimmt. Sein Dichten bedurfte keines philosophischen Rückhalts, weil es in sich selber gedankenvoll war und seine naturwissenschaftlichen Forschungen waren von derselben Einbildungskraft geleitet wie seine Dichtung.

Hegel *und* Goethe kann also nicht bedeuten, daß ihr Lebenswerk von einander abhängig ist oder unmittelbar ineinander greift, wohl aber soll die Verbindung andeuten, daß zwischen der *Anschauung* Goethes und dem *Begreifen* Hegels eine innere Beziehung besteht, die sowohl eine Nähe wie eine Entfernung bezeichnet. Die Anerkennung, die jeder von beiden dem Werk und dem Wirken des andern zollte, beruht auf dem Abstand, den ihre Verbindung behielt. Indem aber jeder das Seine tat, war die Gesinnung, in der sie es taten, doch in entscheidenden Dingen dieselbe. Die Differenz, welche sie auseinander hält und vereinigt, wird deutlich, wenn man beachtet, daß Goethes »*Urphänomene*« und das »*Absolute*« von Hegel sich in der Sache genau so respektvoll begegnen wie Goethe und Hegel selber in ihrem persönlichen Leben.²

Ihre beiderseitige Beziehung erstreckt sich über drei Jahrzehnte. Einige

Tagebuchaufzeichnungen und mündliche Äußerungen von Goethe sowie die wenigen Briefe, die zwischen ihnen gewechselt wurden, sind alles, was ihr Verhältnis dokumentiert. In Hegels Werken wird beiläufig einige Male auf Goethe verwiesen, ausführlicher mit Bezug auf die Farbenlehre in den beiden Ausgaben der Encyclopädie.³ Andererseits hat Goethe eine Briefstelle Hegels über denselben Gegenstand im 4. Heft zur Naturwissenschaft abgedruckt. Doch ging ihr Verhältnis über diese sachliche Anteilnahme hinaus.

Hegel schreibt am 24. April 1825 an Goethe von den näheren Motiven seiner »Anhänglichkeit und selbst Pietät«; »denn wenn ich den Gang meiner geistigen Entwicklung übersehe, sehe ich Sie überall darin verflochten und mag mich einen Ihrer Söhne nennen; mein Inneres hat gegen die Abstraktion Nahrung zu widerhaltender Stärke von Ihnen erhalten, und an Ihren Gebilden wie an Fanalen seinen Lauf zurechtgerichtet.«⁴ Dem entspricht Goethes Äußerung nach Hegels Tod zu Varnhagen, er empfinde ein tiefes Bedauern über den Verlust dieses »hochbegabten, bedeutenden Reihenführers«, der ein so »wohlbegründeter und mannigfach tätiger Mann und Freund« gewesen sei. »Das Fundament seiner Lehre lag außer meinem Gesichtskreis, wo aber sein Tun an mich heranreichte oder auch wohl in meine Bestrebungen eingriff, habe ich immer davon wahren geistigen Vorteil gehabt.«⁵ Noch ferner als das dogmatische Fundament von Hegels eigener Lehre lagen Goethe die Nachkonstruktionen der Hegelschüler, obgleich er auch von solchen tüchtige Kenntnisse lobend erwähnt. So studierte er noch als Achtund-siebzigjähriger ein Buch von Hinrichs über die antike Tragödie und nahm es zum Ausgangspunkt eines bedeutenden Gesprächs.⁶ Einem andern Schüler von Hegel, L. von Henning, der an der Berliner Universität Vorlesungen über Goethes Farbenlehre hielt, stellte er das nötige Material zur Verfügung. Zu dem selbständigsten der damaligen Hegelschüler, dem Rechtsphilosophen E. Gans, hat sich Goethe nach dessen Bericht in folgender Weise geäußert: »Er meinte, wenn die Philosophie es sich zur Pflicht mache, auch auf die Sachen und Gegenstände, welche sie behandelt, Rücksicht zu nehmen, so dürfte sie um so wirksamer werden, je mehr sie freilich auch mit den Empirikern zu tun bekomme; nur werde immer die Frage entstehen, ob es zugleich möglich sei, ein großer Forscher und Beobachter und auch ein bedeutender Verallgemeinerer und Zusammenfasser zu sein . . . Er traute Hegel zwar sehr viele Kenntnisse in der Natur wie in der Geschichte zu, ob aber seine philosophischen Gedanken sich nicht immer nach den neuen Entdeckungen, die man doch

stets machen würde, modifizieren müßten, und dadurch selber ihr Kategorisches verlören, könne er zu fragen doch nicht unterlassen . . . Er kam nunmehr auf die Jahrbücher. Ihm mißfiel eine gewisse Schwerfälligkeit und Weitläufigkeit, welche in den einzelnen Abhandlungen läge; er tadelte meine Rezension über Savignys Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter aus dem Gesichtspunkte, daß ich den Autor nötigen wollte, etwas anderes zu tun, als er im Sinn habe . . .«⁷

Ebenso wie Goethe hier die Aufnötigung einer fremden Denkweise ablehnt, betont er in einem Brief an Hegel, es handle sich bei seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten nicht um eine »durchzusetzende Meinung«, sondern um eine »mitzuteilende Methode«, deren sich jeder nach seiner Art als eines Werkzeugs bedienen möge.⁸ Unmittelbar nach diesem Vorbehalt folgt aber eine Anerkennung von Hegels Bestrebungen, welche zeigt, wie sehr auch Goethe aller zuchtlosen Willkür abgeneigt war. »Mit Freuden höre ich von manchen Orten her, daß Ihre Bemühung, junge Männer nachzubilden, die besten Früchte bringt; es tut freilich not, daß in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei. Die hohlen Köpfe wird man freilich nicht hindern, sich in vagen Vorstellungen und tönenden Wortschällen zu ergehen; die guten Köpfe jedoch sind auch übel daran, denn, indem sie falsche Methoden gewahren, in die man sie von Jugend auf verstrickte, ziehen sie sich auf sich selbst zurück, werden abstrus oder transzendieren.«⁹ Der Wille zu einer überlieferbaren Gründung verband Goethe, über Hegels »Lehre« hinweg, mit dessen geistigem »Tun«. Diese für das ganze Verhältnis von Goethe zu Hegel charakteristische Unterscheidung äußert sich drastisch in einem Gespräch mit dem Kanzler Müller: »Ich mag nichts Näheres von der Hegelschen Philosophie wissen, wiewohl Hegel selbst mir ziemlich zugesagt.«¹⁰ Konzilianter schreibt Goethe an Hegel selber etwas später: »Ich halte meinen Sinn möglichst offen für die Gaben des Philosophen und freue mich jedesmal, wenn ich mir zueignen kann, was auf eine Weise erforscht wird, welche die Natur mir nicht hat zugestehen wollen.«¹¹ So fühlte sich Goethe zeitlebens von Hegels Philosophie zugleich angezogen und abgestoßen,¹² und doch war er im Grunde gewiß, daß sie im Geiste einander begegneten. Wundersam spricht sich dies aus in seinem letzten Brief an Zelter: »Glücklicherweise ist Dein Talentcharakter auf den Ton, das heißt auf den Augenblick angewiesen. Da nun eine Folge von konsequenten Augenblicken immer eine Art von Ewigkeit selbst ist, so war Dir gegeben, im Vorübergehenden stets beständig zu sein und also mir

sowohl als Hegels Geist, insofern ich ihn verstehe, völlig genug zu tun.«¹³

1. Goethes Anschauung der Urphänomene und Hegels Begreifen des Absoluten

a) Die Gemeinsamkeit des Prinzips

Was Goethe an Hegel zusagte, war nicht weniger als das *Prinzip* seines geistigen Tuns: die Vermittlung zwischen dem Selbstsein und Anderssein, oder mit Goethe gesagt: daß er sich in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt gestellt hat, während Schelling die Breite der Natur und Fichte die Spitze der Subjektivität hervorhob.¹⁴ »Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben; wenn Hegel mit seiner Identitätsphilosophie sich mitten zwischen Objekt und Subjekt hineinstellt und diesen Platz behauptet, so wollen wir ihn loben.«¹⁵ Ebenso mußte aber auch Hegel die substantielle Subjektivität von Goethe, den Weltgehalt seines Selbstseins empfinden. Seiner scharfen Kritik an der gehaltlosen Subjektivität der Romantiker entspricht aufs genaueste Goethes Diagnose der »allgemeinen Krankheit der Zeit«: daß sie unfähig sei, sich ihrer Subjektivität produktiv zu entäußern und sich einzulassen in die gegenständliche Welt.¹⁶ Die Mitte zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Fürsichsein und dem Ansichsein, der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit zu finden und zu begründen, war von Hegels erstem Systemfragment an bis zur Logik und Encyclopädie der eigentliche Beweggrund seiner Philosophie der Vermittlung, durch welche die Substanz zum Subjekt und das Subjekt substantiell werden sollte. Ebenso bewegt sich auch Goethes naives Philosophieren um das Problem der Übereinstimmung von Selbst und Welt.¹⁷ Von ihrem Widerspruch und seiner Aufhebung handeln – unter dem Titel: subjektive »Idee« und objektive »Erfahrung«, sinnlich »Aufgefaßtes« und »Ideiertes« – nicht nur die bekannten Erörterungen im Briefwechsel mit Schiller,¹⁸ sondern auch vier besondere Aufsätze: »Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt«, »Einwirkung der neueren Philosophie«, »Anschauende Urteilskraft« und »Bedenken und Ergebung«.

Goethe sagt, der Mensch könne es bei der Betrachtung des Weltalls nicht unterlassen, Ideen zu wagen und Begriffe zu bilden, mit denen er das Wesen Gottes oder der Natur zu begreifen versucht. »Hier treffen wir nun auf die eigene Schwierigkeit . . ., daß zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere

ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Dessen ungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden. Endlich finden wir, bei regen fortgesetzten Bemühungen, daß der Philosoph wohl möchte recht haben, welcher behauptet, daß keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, daß Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen.«¹⁹ Der Philosoph, welcher hier gemeint ist, ist Kant, und das Werk, worin dieser den ideieierenden Verstand und die sinnliche Anschauung zur Einheit bringt, die Kritik der Urteilskraft. Von der Kritik der reinen Vernunft dagegen bemerkt Goethe, daß sie völlig außerhalb seines Kreises lag. Beachtenswert scheint ihm an ihr nur, daß sie die »alte Hauptfrage« erneuere: »wieviel unser Selbst und wieviel die Außenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage«. Er selber habe jedoch niemals das eine vom andern gesondert und wenn er nach seiner Weise philosophierte, so habe er es mit unbewußter Naivität getan und geglaubt, seine Meinungen wirklich »vor Augen« zu sehen.²⁰ Sowohl dichtend wie forschend sei er, gleich der Natur, stets analytisch und auch synthetisch vorgegangen. »Die Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie ein zweites Atemholen, niemals getrennt, immer pulsierend.« Für all dies habe er jedoch keine Worte und noch weniger Phrasen gehabt. In das Labyrinth von Kants Kritik der reinen Vernunft einzudringen habe ihn bald seine Dichtergabe und bald der Menschenverstand gehindert, obgleich er einige Kapitel zu verstehen glaubte und daraus manches zu seinem Hausgebrauch gewann.

Dieses Verhältnis zu Kant änderte sich mit dem Erscheinen der Kritik der Urteilskraft (1790), der er eine »höchst lebensfrohe Epoche« schuldig wurde, weil sie ihn ganz im Sinne seines eigenen Tuns und Denkens die Erzeugnisse der Natur und des menschlichen Geistes, d. i. der Kunst, einheitlich zu begreifen lehrte, so daß sich die ästhetische und theologische Urteilskraft wechselseitig erleuchteten. »Mich freute, daß Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nah miteinander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen.«²¹ Zugleich hatte Goethe aber auch ein kritisches Bewußtsein davon, daß seine Nutzung von Kants Untersuchung über die von Kant gezogenen Grenzen hinausging. Auf eine bloß *diskursive* Urteilskraft wollte sein Sinn nicht beschränkt sein; er nahm für sich eben jenen *intuitiven* Verstand in Anspruch, der für Kant ein *intellectus archetypus*, d. i. eine Idee war, welche dem Menschenwesen nicht zukommt. »Zwar scheint der Verfasser hier

auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein, wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machen. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrunken, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so könnte mich nunmehr nichts mehr verhindern, das *Abenteuer der Vernunft*, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen.«²² Eben dies war auch der Punkt, an dem Hegel in seiner Abhandlung über Glauben und Wissen (1802) einsetzte, um aus Kants Kritik der Urteilskraft die Konsequenzen zu ziehen, welche den subjektiven Idealismus aufhoben und den »Verstand« zur »Vernunft« brachten. Beide deuten sich die Urteilskraft als die produktive Mitte, welche zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff vermittelt und eine »Region der Identität« sichtbar macht. Denn indem Kant über die »Vernunft in ihrer Realität«, nämlich als objektiv vor Augen stehende Schönheit (in der Kunst) und als Organisation (in der Natur) reflektiere, habe er die wahre Idee der Vernunft auf formale Weise schon ausgesprochen, wenngleich ohne Bewußtsein, daß er sich mit seiner Idee vom intuitiven Verstand auf spekulativem Gebiete befand. In der Tat habe er aber mit der Idee eines urbildlichen Verstandes bereits den Schlüssel zur Entzäunung des Verhältnisses von *Natur* und *Freiheit* in Händen gehabt.

Diese letzte Idee von Kant haben Hegel wie Goethe – und ebenso Schelling – zum Ausgang genommen. Beide haben das »Abenteuer der Vernunft« gewagt, indem sie sich – über den diskursiven Verstand hinweg – in die Mitte zwischen Selbstsein und Weltsein stellten. Der Unterschied ihrer Vermittlung besteht jedoch darin, daß Goethe die Einheit vonseiten der angeschauten *Natur* begreift und Hegel vonseiten des *geschichtlichen Geistes*. Dem entspricht, daß Hegel eine »List der Vernunft« anerkennt und Goethe eine List der Natur. Sie besteht beidemal darin, daß sie das Tun und Lassen der Menschen hinter ihrem Rücken in den Dienst eines Ganzen stellt.

b) Der Unterschied in der Auslegung

So sehr die verschiedene Ansicht vom Absoluten – als »Natur« oder »Geist« – das Verhältnis von Hegel zu Goethe kennzeichnet, bedeutet

es doch keinen Gegensatz im Prinzip, sondern nur einen Unterschied in der Art seiner Auslegung. Denn wenn Goethe von der *Natur* spricht – im Vertrauen, daß sie auch durch ihn spricht – so bedeutet sie ihm zugleich die *Vernunft* alles Lebendigen, so wie die Urphänomene schon selber eine Vernunft sind, welche alle Geschöpfe mehr oder minder durchdringt.²³ Und wenn Hegel vom *Geist* spricht – im Vertrauen, daß er auch durch ihn spricht – so begriff er damit zugleich die *Natur* als das Anderssein der Idee, während der Geist eine »zweite Natur« ist. Infolge der Differenz und Gemeinsamkeit konnte Goethe mit wohlwollender Ironie seine »Urphänomene« dem »Absoluten« zur freundlichen Aufnahme bei Gelegenheit eines Geschenkes empfehlen. Vom Absoluten »im theoretischen Sinn« zu reden schien ihm jedoch unangebracht, gerade weil er es immer im Auge behielt und in der Erscheinung erkannte.²⁴

Nach einem Besuch von Hegel schrieb Goethe an Knebel, die Unterhaltung habe in ihm den Wunsch erregt, einmal längere Zeit mit ihm beisammen zu sein, »denn was bei gedruckten Mitteilungen eines solchen Mannes uns unklar und abstrus erscheint, weil wir solches nicht unmittelbar unserm Bedürfnis aneignen können, das wird im lebendigen Gespräch alsbald unser Eigentum, weil wir gewahr werden, daß wir in den Grundgedanken und Gesinnungen mit ihm übereinstimmen und man also in beiderseitigem Entwickeln und Aufschließen sich gar wohl annähern und vereinigen könnte.« Zugleich wußte sich Goethe auch von Hegel gebilligt: »Da Ew. Wohlgeboren die Hauptrichtung meiner Denkart billigen, so bestätigt mich dies in derselben nur um desto mehr, und ich glaube nach einigen Seiten hin bedeutend gewonnen zu haben, wo nicht fürs Ganze, doch für mich und mein Inneres. Möge alles, was ich noch zu leisten fähig bin, sich immer an dasjenige anschließen, was Sie gegründet haben und auferbauen.«²⁵ Dieser Satz könnte ebensogut von Hegel an Goethe geschrieben sein, denn in der Tat schloß sich das geistige Tun des einen an das des andern an. So groß der Unterschied in der Art und im Umfang ihrer Persönlichkeit, so reich und bewegt das Leben von Goethe im Verhältnis zu Hegels prosaischer Existenz war, beide waren stets auf das gründend-Gründliche aus, indem sie anerkannten »was ist«. Darum verneinten sie die Präentionen der Eigenart, welche nur destruktiv, aber nicht weltbildend ist, weil sie von der Freiheit nur einen negativen Begriff hat.²⁶

So sehr sich Goethe durch seine freie Beweglichkeit im festen Verfolgen des Zwecks von Hegels konstruktiver Gewalttätigkeit unterschied: die Weite ihres machtvollen Geistes erhob sie beide gleichhoch über die

alltägliche Ansicht der Welt. Sie wollten nicht wissen, was die Dinge für uns sind, sondern erkennen und anerkennen, was sie an und für sich sind. Wenn Goethe in dem Aufsatz über den Versuch bemerkt, man müsse wie ein gleichgültiges und gleichsam göttliches Wesen suchen und untersuchen »was ist« und nicht »was behagt«, so ist das ganz im Sinne dessen, was Hegel in der Vorrede zur Logik und Encyclopädie über das reine Denken sagt. Beide haben die *theoria*, im ursprünglichen Sinn des reinen Schauens, noch für die höchste Tätigkeit eingeschätzt.

Das Anschauen des Gegenstands erschloß ihnen zugleich auch ihr eigenes Wesen, weshalb sie die bloß reflektierende Selbsterkenntnis als unwahr und unfruchtbar von sich wiesen. »Hierbei bekenn' ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: *erkenne dich selbst*, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.«²⁷ Aus denselben Gründen verneint auch Hegel »das selbstgefällige Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm teuren Absonderlichkeiten«, d. h. in dem, was es als ein je besonderes Einzelwesen absondert vom allgemeinen Wesen des Geistes und der Welt.²⁸ Ihr Bildungs- und Existenzbegriff zielt auf eine aus sich heraustretende, sich objektivierende, welthafte Existenz. Das Sicheinlassen mit den Phänomenen einer nicht durch Maschinen verstellten, gegenständlichen Welt kennzeichnet auch Goethes Verbindung mit Hegel in Sachen der *Farbenlehre*. Sie war von Anfang an der eigentlich konkrete Berührungspunkt zwischen beiden, obschon ihnen gerade in diesem Bereich der Naturphilosophie die Anerkennung und Nachfolge versagt blieb. Die Art und Weise, wie sie sich über die Probleme des Lichts und der Farben verständigen, läßt auch am klarsten den Unterschied ihrer Verfahrungsweise und ihrer Art, sich selbst zu verstehen, erkennen.²⁹

Im Vordergrund ihres Briefwechsels bekundet sich das Gefühl der gegenseitigen Förderung, Billigung und Bestätigung, besonders vonseiten Goethes, der Hegel als einen »wundersam scharf- und feindenkenden« Mann bezeichnet, dessen Worte zur Farbenlehre geistreich heiter und durchdringend, wengleich nicht einem jeden gleich eingänglich seien. Hegel habe seine Arbeit an den optischen Phänomenen so penetriert, daß sie ihm selbst nun erst recht durchsichtig geworden seien.³⁰ Die hinter-

gründige Differenz ihrer Denkweise kommt nur in der Form einer verbindlichen Ironie zum Vorschein, mittels derer sie sich voreinander in der Eigentümlichkeit ihrer Methode behaupten. Goethe äußert den ironischen Abstand in der wohlüberlegten Wahl der Worte des Briefs vom 7. X. 1820, worin er auf dem *Augenscheinlichen* seiner »Idee« besteht und seine Methode des Mitteilens wohl unterscheidet von einer durchzusetzenden Meinung, sodann in der schon erwähnten Widmung des Trinkglases, die den Abstand zwischen dem »Absoluten« und dem »Urphänomen« in konzilianter Weise aufrecht erhält. Direkter äußert er seinen Vorbehalt in einem von Eckermann überlieferten Gespräch, welches die Dialektik betraf, von der Goethe argwöhnte, sie könne dazu mißbraucht werden, das Falsche zum Wahren zu machen. Der »dialektisch Kranke« lasse sich aber im redlichen Studium der Natur wieder heilen, denn die Natur sei immer und ewig wahr und lasse solche Krankheit nicht aufkommen.³¹

Hegels Ironie äußert sich darin, daß er Goethes erschautes Urphänomen beharrlich als eine philosophische »Abstraktion« bezeichnet, weil es aus dem empirisch Verwickelten ein Reines und Einfaches heraushebe. »Ew. Excellenz wollen Ihr Verhalten in der Verfolgung der Naturerscheinungen eine *naive* Weise nennen; ich glaube meiner Fakultät soviel nachgeben zu dürfen, daß ich die *Abstraktion* darin erkenne und bewundere, nach der Sie an der einfachen Grundwahrheit festgehalten und nun nur den Bedingungen . . . nachgeforscht, und diese bald entdeckt und einfach herausgehoben haben.«³² Goethe habe damit etwas zunächst bloß Sichtbares, eine vorübergehende Gewißheit der Sinne, ein »einfaches gesehenes Verhältnis« für sich abgehoben, »zum Gedanken erhoben« und »ständig« gemacht. Im gleichen Sinn heißt es in Hegels umständlichem Dankesbrief für das übersandte Trinkglas: wie der Wein von altersher eine mächtige Stütze der Naturphilosophie gewesen, indem er den Trinkenden begeistert und also beweist, »daß Geist in der Natur ist«, so demonstriere auch dies Glas das *geistvolle* Phänomen des Lichts. Er wolle daran seinen Glauben bewähren an die Transsubstantiation »des Gedankens in das Phänomen und des Phänomens in den Gedanken«. Auch in dem Brief vom 24. II. 1821 schreibt Hegel, er habe aus den vielen Machinationen der andern Farbentheoretiker »*nichts verstanden*«, bei ihm gehe aber das Verstehen über alles und das »trockene Phänomen« sei für ihn nichts weiter als eine erweckte Begierde es zu verstehen, d. h. es geistig zu begreifen. Eben dies habe aber Goethe (sc. mehr als ihm selber bewußt sei) durch seinen »geistigen Natursinn« zustande gebracht, indem er der Natur einen »geistigen Othem« eingeblasen habe

und nur dieser sei überhaupt des Besprechens wert.³³ »Das Einfache und Abstrakte, was Sie sehr treffend das Urphänomen nennen, stellen Sie an die Spitze, zeigen dann die konkreten Erscheinungen auf, als entstehend durch das Hinzukommen weiterer Einwirkungsweisen und Umstände und regieren den ganzen Verlauf so, daß die Reihenfolge von den einfachen Bedingungen zu den zusammengesetzteren fortschreitet, und, so rangiert, das Verwickelte nun, durch diese Dekomposition, in seiner Klarheit erscheint. Das Urphänomen auszuspiiren, es von den andern, ihm selbst zufälligen Umgebungen zu befreien, – es abstrakt, wie wir dies heißen, aufzufassen, dies halte ich für eine Sache des großen geistigen Natursinns, sowie jenen Gang überhaupt für das wahrhaft Wissenschaftliche der Erkenntnis in diesem Felde.«³⁴ Hegel deutet sich Goethes Urphänomene unter dem Gesichtspunkt des »Wesens«. Das Interesse, welches sie für den Philosophen haben können, bestehe darin, daß sich ein solches »Präparat«, d. i. durch den Geist Herausgehobenes, geradezu in philosophischem Nutzen verwenden lasse. »Haben wir nämlich endlich unser zunächst austernhaftes, graues oder ganz schwarzes – wie Sie wollen – Absolutes, doch gegen Luft und Licht hingearbeitet, daß es desselben begehrlieh geworden, so brauchen wir Fensterstellen, um es vollends an das Licht des Tages herauszuführen; unsere Schemen würden zu Dunst verschweben, wenn wir sie so geradezu in die bunte verworrene Gesellschaft der widerhältigen Welt versetzen wollten. Hier kommen uns nun E. E. Urphänomene vortrefflich zustatten; in diesem Zwielichte, geistig und begreiflich durch seine Einfachheit, sichtlich oder greiflich durch seine Sinnlichkeit, begrüßen sich die beiden Welten – unser Abstruses und das erscheinende Dasein einander.«³⁵ Goethes Urphänomene bedeuten also für Hegel nicht etwa schon eine Idee, sondern ein geistig-sinnliches Zwischenwesen, vermittelnd zwischen den reinen Wesensbegriffen und den zufälligen Erscheinungen der sinnlichen Welt. Noch deutlicher wird Hegel aber in den darauffolgenden Sätzen, wo er seine Differenz zu Goethe nicht mehr verhüllt, sondern geradezu ausspricht: »Wenn ich nun wohl auch finde, daß E. E. das Gebiet eines Un- erforschlichen und Unbegreiflichen ungefähr eben dahin verlegen, wo wir hausen . . ., von wo heraus wir Ihre Ansichten und Urphänomene rechtfertigen, begreifen – ja wie man es heißt, beweisen, deduzieren, konstruieren usf. – wollen, so weiß ich zugleich, daß E. E., wenn Sie uns eben keinen Dank dafür wissen können, ja Ihre Ansichten selbst das Stichwort: Naturphilosophisch dadurch ankriegen könnten, uns doch toleranterweise mit dem Ihrigen so nach unserer unschuldigen Art gebaren

lassen, – es ist doch immer noch nicht das Schlimmste, was Ihnen widerfahren ist, und ich kann mich darauf verlassen, daß E. E. die Art der Menschennatur, daß wo einer etwas Tüchtiges gemacht, die anderen herbeirennen und dabei auch etwas von dem ihrigen wollen getan haben, erkennen. – Ohnehin aber haben wir Philosophen bereits einen mit E. E. gemeinschaftlichen Feind – nämlich an der Metaphysik.«

Die Gemeinsamkeit scheint sich so zuletzt auf die Abwehr eines gemeinsamen Gegners zu reduzieren, auf die Negation jener »verdammten schlechten Metaphysik« der Physiker (Newton), die nicht zu einem konkreten Begriff vordringen, sondern den empirischen Fakten abstrakte Regeln unterstellen. Daß Goethe bei aller Empfänglichkeit für die »bedeutende Zustimmung« eines so »wichtigen Mannes« der Vorbehalt in Hegels Anerkennung seines Wollens und Leistens nicht einfach entgangen sein kann, das deutet sein darauf antwortender Brief freilich nur durch die Redewendung an von Hegels »freundlichem Gebaren« mit den Urphänomenen.

In zwei Briefen aus früherer Zeit scheint jedoch ihre methodische Differenz eine unüberbrückbare Kluft zu sein. Hegel schreibt 1807 an Schelling über Goethes Farbenlehre: »Ich habe einen Teil derselben gesehen, er hält sich aus Haß gegen den Gedanken, durch den die andern die Sache verdorben, ganz ans Empirische, statt über jenen hinaus zu der andern Seite von diesem, zum Begriffe, überzugehen, welcher etwa nur zum Durchschimmern kommen wird.«³⁶ Was Hegel hier als ein bloßes Durchschimmern des Begriffs bezeichnet, bedeutete für Goethe ein unverfälschtes Sichoffenbaren der Phänomene, wogegen ihm Hegels Gottesbeweise als »nicht mehr an der Zeit«³⁷ und seine dialektischen Konstruktionen als ein Unwesen erschienen. Er schreibt 1812 mit Bezug auf eine Stelle in Hegels Vorrede zur Phänomenologie, worin Hegel die Entwicklungsphasen der Pflanze – von der Knospe zur Blüte und Frucht – als eine Art dialektischer Aufhebung kennzeichnet: »Es ist wohl nicht möglich, etwas Monströseres zu sagen. Die ewige Realität der Natur durch einen schlechten sophistischen Spaß vernichten zu wollen, scheint mir eines vernünftigen Mannes ganz unwürdig. Wenn der irdisch gesinnte Empiriker gegen Ideen blind ist, so wird man ihn bedauern und nach seiner Art gewähren lassen, ja von seinen Bemühungen manchen Nutzen ziehen. Wenn aber ein vorzüglicher Denker, der eine Idee penetriert und recht wohl weiß, was sie an und für sich wert ist, und welchen höheren Wert sie erhält, wenn sie ein ungeheures Naturverfahren ausspricht, wenn der sich einen Spaß daraus macht, sie sophistisch zu verfratzen und

sie durch künstlich sich einander selbst aufhebende Worte und Wendungen zu verneinen und zu vernichten, so weiß man nicht, was man sagen soll.«³⁸

Die perspektivische Täuschung, der Goethe in seinem Verhältnis zu Hegel von seinem Gesichtspunkt aus unterlag, besteht darin, daß die »Idee«, so wie sie Hegel verstand, kein »Naturverfahren« aussprechen sollte, sondern ein Verfahren des Geistes. Darunter begriff Hegel nicht die Vernunft der *Natur* – die für ihn ohnmächtig, für Goethe dagegen allmächtig war – sondern die Vernunft der *Geschichte* und als das Absolute in der Geschichte des Geistes sah Hegel den Geist des *Christentums* an. Der eigentliche Dissensus zwischen Goethe und Hegel wird daher in ihrer Stellung zum Christentum und zur Geschichte faßbar.³⁹

2. Rose und Kreuz

a) Goethes Ablehnung von Hegels Verbindung der Vernunft mit dem Kreuz

Hegel erhielt 1830 zu seinem 60. Geburtstag von seinen Schülern eine Medaille geprägt, die auf der Vorderseite sein Bildnis und auf der Rückseite eine allegorische Darstellung zeigt: zur Linken liest eine männliche Figur sitzend in einem Buch, hinter ihr befindet sich eine Säule, auf der eine Eule hockt; zur Rechten steht eine Frauengestalt, die ein sie überragendes Kreuz festhält; zwischen beiden befindet sich, dem Sitzenden zugewandt, ein nackter Genius, dessen erhobener Arm nach der andern Seite auf das Kreuz hinweist. Die Attribute, *Eule* und *Kreuz*, lassen keinen Zweifel an dem gemeinten Sinn der Darstellung aufkommen: die mittlere Figur des Genius vermittelt zwischen der *Philosophie* und der *Theologie*. Diese noch im Besitze der Goethesammlungen vorhandene Medaille wurde auf Hegels Wunsch Goethe durch Zelter übermittelt.⁴⁰ Zelter bemerkte dazu: »Der Kopf ist gut und nicht unähnlich; die Kehrseite will mir aber nicht gefallen. Wer heißt mich das Kreuz lieben, ob ich gleich selber daran zu tragen habe!« Und als Goethe das ihm zuge dachte Exemplar nach Hegels Tod erhielt, schrieb er am 1. Juni 1831 an Zelter: »Das löbliche Profil der Medaille ist in jedem Sinne sehr gut geraten . . . Von der Rückseite weiß ich nichts zu sagen. Mir scheint sie einen Abgrund zu eröffnen, den ich aber bei meinem Fortschreiten ins ewige Leben immer links gelassen habe.« Darauf erwidert Zelter: »Daß die Hegelsche Me-

daille Dich ärgert, kann ich denken, sie hat lange genug bei mir gelegen; aber Du würdest erst Augen machen, wenn Du den Inhalt unseres neuen Museums durchmustern solltest. Lauter Meisterhände, die sich an den abgeschmacktesten Darstellungen versündigt haben!« Ein halbes Jahr später kommt Goethe nochmals auf sein gründliches Mißfallen zurück: »Man weiß gar nicht, was es heißen soll. Daß ich das Kreuz als Mensch und als Dichter zu ehren und zu schmücken verstand, hab ich in meinen Stanzen (gemeint sind »Die Geheimnisse«) bewiesen; aber daß ein Philosoph durch einen Umweg über die Ur- und Ungründe des Wesens und Nichtwesens seine Schüler zu dieser trocknen Kontignation⁴¹ hinführt, will mir nicht behagen. Das kann man wohlfeiler haben und besser aussprechen.« Goethes Ärgernis richtet sich also weder gegen die allegorische Darstellung als solche noch gegen die christliche Allegorie, hat er doch selbst um diese Zeit für Zelter ein allegorisches Wappen erfunden und sowohl in den Geheimnissen wie im Wilhelm Meister und Faust »als Mensch und als Dichter« von der christlichen Symbolik Gebrauch gemacht. Was er beanstandet, ist, daß auf Hegels Medaille das christliche Symbol des Kreuzes im philosophischen Verstande, auf dem Umweg über die *Vernunft* verwendet und mißbraucht wird, anstatt die Theologie zur Philosophie in dem ihnen zukommenden Abstand zu lassen. Sein Brief fährt fort: »Ich besitze eine Medaille aus dem 17. Jahrhundert mit dem Bildnisse eines hohen römischen Geistlichen; auf der Rückseite Theologia und Philosophia, zwei edle Frauen gegeneinander über, das Verhältnis so schön und rein gedacht, so vollkommen genugtuend und liebenswürdig ausgedrückt, daß ich das Bild geheimhalte, um, wenn ich es erlebe, dasselbe einem Würdigen anzueignen.« Außerdem widerspricht aber Goethe auch noch aus einem andern Grund dem alles überragenden Kreuz: es widersteht in seiner Härte und Nacktheit dem »Humanen« und »Vernünftigen«, welches man nicht entbehren könne.⁴² Er schreibt, eine Woche nach Empfang der Hegelschen Medaille und mit Beziehung auf sein Modell für die Zeltersche: »ein leichtes Ehrenkreuzlein ist immer etwas Lustiges im Leben, das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch auszugraben und aufzupflanzen bemüht sein.« Doch müsse man wohl mit 82 Jahren »die liebe leidige Welt in ihrem vieltausendjährigen Narrenleben in Gottes Namen« fortwandeln lassen.⁴³ Goethes damalige Inanspruchnahme durch Zelters Wappen sowie die zeitliche Nähe dieser Bemerkung zu der Mißstimmung über Hegels Medaille machen wahrscheinlich, daß auch sie in einem Zusammenhang mit demjenigen Kreuze steht, welches – wider alle Vernunft

– auf Hegels Medaille aufgepflanzt ist, um durch einen Genius mit der Philosophie vermittelt zu werden. Gegen ein solches Hereinziehen des Christentums in die Philosophie lehnte sich Goethe auf. In einem Gespräch mit Eckermann vom 4. II. 1829 äußert er über den Philosophen Schubarth: »So wie Hegel zieht auch er die christliche Religion in die Philosophie herein, die doch nichts darin zu tun hat. Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über aller Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze. So auch bedarf der Philosoph nicht das Ansehen der Religion, um gewisse Lehren zu beweisen, wie z. B. die einer ewigen Fortdauer.« Und wiederum dieselbe Stellungnahme bezeugt ein Gespräch mit dem Kanzler Müller aus Anlaß des Glaubensbekenntnisses eines »Denkgläubigen«. ⁴⁴ Es gehört aber zum alles durchdringenden und doppeldeutigen Wesen der Hegelschen Philosophie, daß sie eine Philosophie des Geistes auf dem Standpunkt des christlichen Logos, daß sie überhaupt eine *philosophische Theologie* ist. Ein Gleichnis für diese Verbindung der Vernunft der Philosophie mit der Kreuzestheologie ist der bekannte Satz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie, wo Hegel die Vernunft eine »Rose im Kreuze der Gegenwart« nennt. ⁴⁵ Dies Bild hat zwar keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der allegorischen Darstellung auf Hegels Medaille, die nur ein Kreuz, aber keine Rose zeigt, es bezeichnet aber ebenfalls Hegels Auffassung von der Einheit der philosophischen Vernunft mit dem christlichen Kreuz.

Lasson hat Hegels Satz erschöpfend ausgelegt, den theologischen Sinn des Kreuzes jedoch in einem allgemeinen »Zwiespalt«, den die Vernunft versöhnt, zum Verschwinden gebracht, obwohl er selbst auf den Zusammenhang des Hegelschen Gleichnisses mit der Sekte der Rosenkreuzer ⁴⁶ und mit Luthers Wappen, sowie mit Hegels eigenem Lutherantertum und der dritten Jahrhundertfeier der Reformation (1817) hinweist. Wenn aber das Kreuz *nur* das Zerfallensein des selbstbewußten Geistes mit der gegenwärtig bestehenden Wirklichkeit meinte, warum – muß man gegen die Deutung Lassons fragen – bezeichnet dann Hegel an so hervorragender Stelle diese Entzweiung gerade mit dem christlichen Grundbegriff des Kreuzes? Offenbar deshalb, weil er sowohl die Entzweiung wie die Versöhnung von vorneherein *geistes-geschichtlich*, im Gedanken an den Kreuzestod von Christus verstand, wengleich er den »Geist« des Christentums von Anfang an philosophisch begriff. Eine Rose im Kreuze der Gegenwart ist die Vernunft nicht schon deshalb, weil jede Entzweiung

ihrem eigensten Wesen nach zur Vereinigung strebt, sondern weil der Schmerz der Entzweiung und die Versöhnung ursprünglich im Leiden Gottes weltgeschichtlich geschah.⁴⁷ Goethes Widerwille über Hegels Kontignation ist aber um so beachtlicher, als Goethe in den Geheimnissen zur Versinnlichung seiner Idee vom »Rein-Menschlichen« selbst das Gleichnis eines von Rosen umwundenen Kreuzes gebraucht.

b) Goethes Verbindung der Humanität mit dem Kreuz

Der Inhalt des Gedichtes ist kurz folgender: Ein junger Ordensbruder verirrt sich im Gebirge und gelangt schließlich vor ein Kloster, über dessen Eingangstor sich das Symbol eines mit Rosen umwundenen Kreuzes befindet. Im Kloster sind zwölf ritterliche Mönche versammelt, die früher im weltlichen Leben zerstreut gewesen waren. Ihr geistliches Oberhaupt ist ein geheimnisvoller Unbekannter, der den Namen »Humanus« trägt. Im Unterschied zu dieser Verkörperung einer reinen und allgemeinen Menschlichkeit repräsentieren die zwölf andern je besondere Nationen und Religionen mit je eigentümlich verschiedenen Denk- und Empfindungsweisen. Durch ihr Zusammenleben unter der Leitung des Humanus hat sich aber auch ihnen der eine und umfassende Geist des Humanus mitgeteilt. Dieser will sie nun verlassen. Es bedarf seiner Anwesenheit nicht mehr, nachdem er sich allen eingebildet hat.

Die Religion der Humanität ist also keine besondere Religion unter andern, sie besteht auch nicht in der bloßen Unterschiedslosigkeit verschiedener Religionen, wie in Lessings Parabel, sondern sie bedeutet »die ewige Dauer erhöhter menschlicher Zustände«. Trotzdem hat aber das Rosenkreuz nach Goethes eigener Erklärung einen Bezug auf das christliche Geschehen der Karwoche. Diesem Glauben »einer halben Welt« gibt Goethe »einen ganz neuen Sinn«, indem er die theologische Härte des christlichen Kreuzes mildert und es zum Sinnbild der reinen Humanität erhebt. Die Rosen begleiten das »schroffe Holz« mit Weichheit. Das Sinnbild ist von keinen es erklärenden Worten umgeben, vielmehr soll sein Sinn geheimnisvoll sichtbar und, wie der Faust, ein »offenbares Rätsel« bleiben. Das menschliche Geheimnis des christlichen Kreuzes wird mit dem »schwer verstandenen Wort« von der Selbstbefreiung durch Selbstüberwindung angedeutet. Ein »Stirb und Werde« enthält Goethes humanen Karfreitag. Insofern haben sowohl Goethe wie Hegel Luthers Theologie des Kreuzes vermenschlicht bzw. vergeistigt und im Gleichnis von

Rose und Kreuz das Wappen von Luther und das der Rosenkreuzer ins Weltliche gedeutet.

Der Unterschied in der Verwendung des gleichen Symbols ist jedoch folgender: bei Goethe bleibt das Sinnbild ein in Worten nicht faßbares Geheimnis; bei Hegel ist es nur die Versinnlichung eines in Begriffen erfaßbaren Verhältnisses. Goethe hebt das Christentum in der Humanität auf und die Geheimnisse offenbaren, was das »Rein-Menschliche« ist; Hegel hebt das Christentum in der Vernunft auf, die als christlicher Logos das »Absolute« ist. Goethe läßt die Rose der Humanität das Kreuz frei umwinden und die Philosophie der Theologie gegenüber bleiben; Hegel versetzt die Rose der Vernunft in die Mitte des Kreuzes, und der philosophische Gedanke soll sich die dogmatischen Vorstellungen der Theologie einverleiben. In Goethes Erklärung seines Gedichts wird das Ereignis zwar in die Karwoche verlegt, aber die Feier des Kreuzestodes und die Auferstehung von Christus bedeuten ihm nur die »Besiegelung« erhöhter menschlicher Zustände. Hegels Philosophie will das historische Ereignis der Karwoche entsiegeln, indem er aus ihm einen »spekulativen Karfreitag« und aus der christlichen Dogmatik eine Religionsphilosophie macht, worin das christliche Leiden mit der Idee der höchsten Freiheit und die christliche Theologie mit der Philosophie identisch werden.⁴⁸ Dieser Verbindung ist Goethe von Grund aus abgeneigt. Gerade weil er »als Mensch und als Dichter« das christliche Kreuz zu ehren weiß, widerstrebt ihm der Umweg des Philosophen, der damit weder dem christlichen Glauben noch der Vernunft des Menschen eine Ehre erweist.

c) *Der lutherische Sinn von Rose und Kreuz*

Gemessen am ursprünglich lutherischen Sinn von Rose und Kreuz ist die Differenz von Hegel und Goethe in ihrer Stellung zum Christentum unbedeutend. Der Sinn von Luthers Wappen, welches ein schwarzes Kreuz inmitten eines von weißen Rosen umgebenen Herzens darstellt, ergibt sich aus der Umschrift: »Des Christen Herz auf Rosen geht, wenn's mitten unterm Kreuze steht.« Den genaueren Sinn seines Wappens hat Luther in einem Brief von 1530 an Lazarus Spengler erklärt: »Weil ihr begehrt zu wissen, ob mein Petschaft recht troffen sei, will ich euch mein erste Gedanken anzeigen zu guter Gesellschaft, die ich auf mein Petschaft wollt fassen, als in ein Merkzeichen meiner Theologie. Das erst sollt ein Kreuz sein: schwarz im Herzen, das seine natürliche Farbe hätte, damit ich mir selbs Erinnerung gäbe, daß der Glaube an den Gekreuzigten uns

selig machet. Denn so man von Herzen gläubt, wird man gerecht. Obs nun wohl ein schwarz Kreuz ist, mortificiret, und soll auch wehe tun, noch läßt es das Herz in seiner Farbe, verderbt die Natur nicht, das ist, es tötet nicht, sondern behält lebendig. – Justus enim fide vivet, sed fide crucifixi. – Solch Herz aber soll mitten in einer weißen Rosen stehen, anzuzeigen, daß der Glaube Freude, Trost und Friede gibt, und kurz in eine weiße fröhliche Rosen setzt, nicht wie die Welt Fried und Freude gibt, darumb soll die Rose weiß, und nicht rot sein; denn weiße Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe. Solche Rose stehet im himmelfarben Felde, daß solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlischen Freude zukünftig; itzt wohl schon drinnen begriffen, und durch Hoffnung gefasset, aber noch nicht offenbar.« In einer Antithese zusammengefaßt heißt es auf einem mit dem Wappen versehenen Blatt von 1543: »Weil Adam lebt (das ist sündigt), verschlingt der Tod das Leben. Wenn aber Christus stirbt (das ist gerecht wird), verschlingt das Leben den Tod.«

Diese christliche Ausdeutung von Kreuz und Rose steht ebensowohl im Gegensatz zur vernünftigen Umdeutung Hegels wie zu der humanen von Goethe. Denn das Herz des Christen ist paradoxerweise gerade dann auf Rosen gebettet, wenn es, in der Nachfolge Christi, das Kreuz des Leidens auf sich nimmt und also mitten »unterm« Kreuze steht. Das christlich verstandene Kreuz ist weder durch Humanität gemildert, noch hat es die Rose als vernünftiges Zentrum in sich, sondern es ist so widermenschlich und wider-vernünftig wie überhaupt im Verhältnis zum natürlichen Menschen, d. i. Adam, der Christ. Darum kann man auch nur in einem sehr abgeschwächten Sinn von Hegels und Goethes Protestantismus sprechen.

d) Hegels und Goethes »Protestantismus«

Hegels Protestantismus besteht darin, daß er das Prinzip des Geistes und damit der Freiheit als die begriffliche Ausbildung und Vollendung von Luthers Prinzip der Glaubensgewißheit verstand.⁴⁹ Er identifiziert geradezu das Vernehmen der Vernunft mit dem Glauben. »Dies Vernehmen ist Glaube genannt worden. Das ist nicht historischer (d. h. äußerlich-objektiver) Glaube. Wir Lutheraner – ich bin es und will es bleiben – haben nur jenen ursprünglichen Glauben.«⁵⁰ In diesem vernünftigen Glauben, welcher weiß, daß der Mensch in seinem unmittelbaren Verhältnis zu Gott die Bestimmung zur Freiheit hat, wußte sich Hegel als Prote-

stant. Auf diese Weise vermittelte er den entschiedenen Gegensatz, den gerade Luther zwischen dem Glauben und der Vernunft in so radikaler Weise aufgestellt hat. Der Protestantismus ist für ihn letzten Endes identisch mit der durch ihn bewirkten »allgemeinen Einsicht und Bildung«. »Unsere Universitäten und Schulen sind unsere Kirche« und darin liege auch der wesentliche Gegensatz zum Katholischen.

Ebenso wie Hegel hat auch Goethe die Reformation als eine Befreiung von den »Fesseln geistiger Borniertheit« geschätzt, während sie für Luther die Wiederherstellung des wahren Christentums war. »Wir haben wieder den Mut«, heißt es in einem Gespräch über die Reformation aus Goethes letztem Lebensjahr,⁵¹ »mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.« Wie wenig aber ein Christentum, dessen Bedeutung darin besteht, daß man sich »als Mensch groß und frei fühlen« kann, mit seinem ursprünglichen Sinn noch gemein hat, darüber haben weder Hegel noch Goethe Bedenken gehabt. Faktisch lag aber Goethes Satz: »Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen« bereits am Anfang desjenigen Weges, der von Hegel zu Feuerbach und weiterhin zu radikalen Entscheidungen führte. Die beiden entgegengesetzten Experimente von Nietzsche und Kierkegaard, sich neuerdings zwischen Heidentum und Christentum zu entscheiden, sind die entschiedene Reaktion auf jenes freizügige Christentum, wie es Hegel und Goethe vertraten.

e) *Goethes christliches Heidentum und Hegels philosophisches Christentum*

Goethes Äußerungen über Christus und Christentum bewegen sich zwischen einem auffallenden Für und Wider, das aber keinem unklaren Schwanken entspringt, sondern einer herausfordernden Ironie, die sich dem Entweder-Oder entzieht. »Mir bleibt Christus immer ein höchst bedeutendes, aber problematisches Wesen«⁵² – eine Bemerkung, die im Munde eines jeden andern der Ausdruck einer trivialen Bildung wäre, während sie bei Goethe eine ganze Welt von gegensätzlichen Denkweisen umfaßt, die seine außerordentliche Mäßigkeit im Gleichgewicht hielt.

Goethe bezeichnet sich einmal als einen »dezidierten Nicht-Christen«, dem die Entdeckung der Bewegung der Erde um die Sonne wichtiger sei als die ganze Bibel, und ein andermal als den vielleicht einzigen wirklichen Christen, wie Christus ihn haben wollte⁵³ – ein Widerspruch, dem

(im gleichen Gespräch) die Bemerkung zur Seite steht: die griechische Knabenliebe sei so alt wie die Menschheit, sie liege in der Natur des Menschen, obgleich sie gegen die Natur sei, und: die Heiligkeit der christlichen Ehe sei von unschätzbarem Wert, obgleich die Ehe eigentlich un-natürlich sei!

Die gespannte Zweideutigkeit von Goethes Äußerungen über das Christentum bewährt sich durch 60 Jahre hindurch. Schon das Prometheusfragment von 1773 ist nicht nur ein Aufstand gegen die Götter, sondern – wie Jacobi und Lessing sogleich verstanden⁶⁴ – ein Angriff auf den christlichen Gottesglauben, dem 1774 im »Ewigen Juden« ein solcher auf Kirche und Pfaffen folgt. Ein Jahr später antwortet Goethe an Herder auf dessen »Erläuterungen zum Neuen Testament«, er danke ihm für diesen »belebten Kehrlichthausen«, und wenn nur die ganze Lehre von Christo nicht so ein Scheinbild wäre, das ihn als Mensch rasend mache, so wäre ihm auch der Gegenstand und nicht nur Herders Behandlung desselben lieb. Als er 1781 Lavaters gedruckte Briefe erhält, schreibt er: »Selbst Deinen Christus habe ich noch niemals so gern als in diesen Briefen angesehen und bewundert.« Es erhebe die Seele und gebe zu den schönsten Betrachtungen Anlaß, wenn man Lavater dieses »kristallhelle Gefäß« mit Inbrunst fassen und mit seinem eigenen hochroten Trank bis an den Rand füllen und wieder schlürfen sehe. »Ich gönne Dir gern dieses Glück, denn Du müßtest ohne dasselbe elend werden. Bei dem Wunsch und der Begierde, in einem Individuo alles zu genießen, und bei der Unmöglichkeit, daß Dir ein Individuum genug tun kann, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten uns ein Bild übrig blieb, in das Du Dein Alles übertragen, und, in ihm Dich bespiegelnd, Dich selbst anbeten kannst; nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für Deine gute Sache nicht ziemt, daß Du alle köstliche Federn, der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel, ihnen, als wären sie usurpiert, ausraufst, um Deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken, dieses ist, was uns notwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden, durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben, und als Söhne Gottes ihn in uns selbst, und allen seinen Kindern anbeten. Ich weiß wohl, daß Du Dich dadrinne nicht verändern kannst, und daß Du vor Dir recht behältst, doch find ich es auch nötig, da Du Deinen Glauben und Lehre wiederholend predigst, Dir auch den unsrigen als einen ehernen, bestehenden Fels der Menschheit wiederholt zu zeigen, den Du, und eine ganze Christenheit, mit den Wogen Eures Meeres vielleicht einmal übersprudeln, aber weder über-

strömen, noch in seinen Tiefen erschüttern könnt.« Schärfer schreibt er 1788 an Herder: »Es bleibt wahr: das Märchen von Christus ist Ursache, daß die Welt noch 10^m stehen kann und niemand recht zu Verstand kommt, weil es ebensoviele Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffes braucht, um es zu verteidigen als es zu bestreiten. Nun gehen die Generationen durcheinander, das Individuum ist ein armes Ding, es erkläre sich für welche Partei es wolle, das *Ganze* ist nie *Ganzes*, und so schwankt das Menschengeschlecht in einer Lumperei hin und wieder, das alles nichts zu sagen hätte, wenn es nur nicht auf Punkte, die dem Menschen so wesentlich sind, so großen Einfluß hätte.« Etwa sechs Jahre später äußert Goethe in einem Gespräch, er habe beim erneuten Studium Homers erst ganz empfunden, welch unnennbares Unheil der »jüdische Praß« uns zugefügt habe. »Hätten wir die orientalischen Grillen nie kennen gelernt und wäre Homer unsere Bibel geblieben, welch eine ganz andere Gestalt würde die Menschheit dadurch gewonnen haben!« Ebenso heißt es noch dreißig Jahre später in einem Brief an Zelter gelegentlich einer Passionsmusik: »Möge der ‚Tod Jesu‘ Dir auch diesmal ein frohes Osterfest bereitet haben; die Pfaffen haben aus diesem jammervollsten aller Ereignisse soviel Vorteil zu ziehen gewußt, die Maler haben auch damit gewuchert, warum sollte der Tonkünstler ganz allein leer ausgehen?« Vier Jahre später schreibt er an Müller, er bedaure die Kanzelredner, welche reden müssen und nichts zu sagen haben, weil sie eine »seit zweitausend Jahren durchgedroschene Garbe« zum Gegenstand haben. Aus derselben Epoche stammt die Bemerkung zu Zelter über ein Ecce-Homo-Bild: »Jeder, der es anblickt, wird sich wohl fühlen, da er jemand vor sich sieht, dem es noch schlechter geht als ihm.« Und als man ihm einmal vorwarf, ein Heide zu sein, erwiderte er: »Ich heidnisch? Nun, ich habe doch Gretchen hinrichten und Otilie verhungern lassen; ist denn das den Leuten nicht christlich genug?«⁶⁵

Derselbe Goethe hat aber auch in der Geschichte der Farbenlehre, unter der Überschrift »Überliefertes«, die Bibel als das Buch – nicht nur des jüdischen Volkes, sondern der Völker bezeichnet, weil es die Schicksale dieses einen Volkes zum Symbol aller übrigen aufstelle. »Und was den Inhalt betrifft, so wäre nur wenig hinzuzufügen, um ihn bis auf den heutigen Tag durchaus vollständig zu machen. Wenn man dem Alten Testament einen Auszug aus Josephus beifügte, um die jüdische Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems fortzuführen; wenn man, nach der Apostelgeschichte, eine gedrängte Darstellung der Ausbreitung des Christentums und der Zerstreuung des Judentums durch die Welt ... ein-

schaltete; wenn man vor der Offenbarung Johannis die reine christliche Lehre im Sinn des Neuen Testaments zusammengefaßt aufstellte, um die verworrene Lehrart der Episteln zu entwirren und aufzuhellen: so verdiente dieses Werk gleich gegenwärtig wieder in seinen alten Rang einzutreten, nicht nur als allgemeines Buch, sondern auch als allgemeine Bibliothek der Völker zu gelten, und es würde gewiß, je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, immer mehr zum Teil als Fundament, zum Teil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genutzt werden können.« Und schließlich hat Goethe in den Wanderjahren (II/1) das Christentum als die »letzte« Religion erklärt, weil sie ein Letztes und Höchstes sei, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte; erst das Christentum habe uns »die göttliche Tiefe des Leidens« erschlossen.

Die nähere Begründung davon ist aber keineswegs christlich und sehr nahe an dem, was *Nietzsche* unter einer dionysischen Rechtfertigung des Lebens verstand. Das Christentum gehe nämlich über die antike Heiligung des Lebens hinaus, weil es auch noch das scheinbar Lebenswidrige positiv in sich aufnehme. Es lehre uns auch das Widerwärtige, Verhaßte und Fliehenswerte: »Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod« als göttlich anzuerkennen und sogar Sünde und Verbrechen als Fördernisse zu lieben. Es ist gleich der *Natur* im »Satyros« »Urding« und »Unding« zugleich, eine umfassende Einheit des sich Widersprechenden. Das Leben, heißt es in dem Fragment über die Natur, ist »ihre schönste Erfindung« und der Tod »ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben«; Geburt und Grab sind *ein* ewiges Meer.

Von diesem Gott-Naturbegriff aus deutet sich Goethe auch die Echtheit der Bibel und ihre Wahrheit. Nicht minder wahr und belebend wie die Erscheinung von Christus gilt ihm aber die Sonne! »Was ist echt, als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht und noch heute unserer höchsten Entwicklung dient! Und was ist unecht, als das Absurde, Hohle und Dumme, was keine Frucht bringt, wenigstens keine gute! Sollte die Echtheit einer biblischen Schrift durch die Frage entschieden werden, ob uns durchaus Wahres überliefert worden, so könnte man sogar in einigen Punkten die Echtheit der Evangelien bezweifeln ... Dennoch halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: Durchaus!

Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: Durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbeute in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind, und alle Pflanzen und Tiere mit uns.«⁶⁶

So konnte sich Goethe als einen entschiedenen Nicht-Christen bezeichnen und doch zugleich dagegen verwahren, als Heide genommen zu werden. Was er als göttlich verehrte, war die Produktionskraft im Ganzen der Welt, durch die Krieg, Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen.⁶⁷ Zu dieser dionysischen Welt des sich selbst Zerstörens und Wiedergebärens gehört auch Christus, dessen Lehre den Bereich des Verehrens bis auf das Fliehenswerte ausgedehnt hat. Es klingt wie eine seltsame Vorwegnahme von Nietzsches Idee eines gekreuzigten Dionysos, wenn Goethe im letzten Monat seines Lebens bei Gelegenheit der Bacchen des Euripides äußert: das Stück gäbe die fruchtbarste Vergleichung einer modernen dramatischen Darstellbarkeit der leidenden Gottheit in Christus mit der antiken eines ähnlichen Leidens, um daraus desto mächtiger hervorzugehen in Dionysos.⁶⁸

Die innere Folgerichtigkeit dieser Äußerung läßt sich daran ermesen, daß schon im »Ewigen Juden« ein »Sturm und Drang« Christus, welcher es satt hat, so viele Kreuze zu sehen, die unchristlichen Worte spricht: »O Welt voll wunderbarer Wirtung, voll Geist der Ordnung, träger Irrung, du Kettenring von Wonn' und Wehe, du Mutter, die mich selbst zum Grab gebar! Die ich, obgleich ich bei der Schöpfung war, im Ganzen doch nicht sonderlich verstehe.«

Goethes freie und lässige Stellung zum Christentum, welche darauf beruht, daß er so »richtig gefühlt« hat,⁶⁹ ist verflacht und verblaßt zu einem Gemeinplatz der Gebildeten des 19. Jahrhunderts geworden, welche meinten sich auf Goethe berufen zu können, weil sie ihr Mittelmaß schon für Mitte und Maß hielten. Ein charakteristischer Ausdruck für das juste milieu dieser bürgerlich-christlichen Bildungswelt war, noch während des ersten Weltkriegs, die beliebte Formel von »Homer und die Bibel«, die man beide im Tornister haben müsse. Dieser christlich gefärbte Humanismus hat noch bis vor wenigen Jahren die mehr oder minder frei-religiösen Reden protestantischer Schuldirektoren und Pastoren gestempelt. Man sprach über irgendeinen biblischen Text und erläuterte ihn mit Aussprüchen von Humboldt, Schiller und Goethe. Overbeck hat diese Sach-

lage treffend gekennzeichnet: »Es ist eine Manier des heutigen Christentums, in seiner Art sich der Welt zu geben . . ., wenn sich in der modernen Welt kein bedeutender Mensch als Antichrist mehr gebärden kann, ohne mit Vorliebe für das Christentum angerufen zu werden. Das müssen sich unter den Christen moderner Observanz Goethe und Schiller, Feuerbach, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche und jedenfalls noch ihre Nachfahren gefallen lassen . . . Wir sind in der Tat mit dem Christentum bald so weit, daß uns alle jene großen Herren als fromme Christen viel vertrauter erscheinen, denn als Abtrünnige des Christentums. Und käme es zum Erweise einer solchen Auffassung ihrer Person auf weiter nichts an als darauf, die Rosinen der ‚warmen‘ Töne der Anerkennung für das Christentum aus ihren Schriften herauszupicken, wer möchte sich noch lange bedenken, sich mit Begeisterung zum modernen Christentum zu bekennen!«⁶⁰

Hegel hat sein »Begreifen« des Christentums niemals als Negation verstanden, sondern als eine Rechtfertigung des geistigen Gehaltes der absoluten Religion. Die christliche Lehre vom Leiden und von der Erlösung war ihm maßgebend auch für die Spekulation. Vergeblich würde man in seinen Werken und Briefen nach ironischen Ausfällen gegen das Christentum suchen, und wo er polemisiert, geschieht es nur gegen ungehörige Weisen einer begriffslosen Vorstellung durch bestimmte theologische Richtungen. Besonders im Alter hat er ausdrücklich die Christlichkeit seiner Philosophie in Anspruch genommen.⁶¹ Mit Recht konnte sein Biograph die Hegelsche Philosophie als ein »perennierendes Definieren Gottes« bezeichnen, so sehr war sie eine Philosophie auf dem historischen Boden der christlichen Religion.

So eindeutig für Hegel selber seine Vermittlung von Philosophie und Christentum war, so zweideutig mußte sie werden, als eben diese Vermittlung zum Angriffspunkt wurde. Das Moment der Kritik, das schon in Hegels Rechtfertigung lag, wurde selbständig und frei, als der Vermittlungscharakter zerfiel. Und weil die Zweideutigkeit, die in Hegels begrifflicher »Aufhebung« der religiösen Vorstellung lag, nach zwei Seiten hin deutbar war, konnte es kommen, daß gerade von seiner *Rechtfertigung* die Kritik ihren Ausgang nahm. Sie hat auf Grund von Hegels Vermittlung der Philosophie mit dem Christentum auf ihre Unterscheidung und eine Entscheidung gedrängt. Die Konsequenz dieses Vorgehens stellt sich dar in der Religionskritik, welche von Strauß über Feuerbach zu Bruno Bauer und Kierkegaard führt.⁶² Auf diesem Weg enthüllt sich mit der Krise der Hegelschen Philosophie eine solche des Christentums.

Hegel hat eine eigentliche Krisis in der Geschichte des Christentums nicht kommen sehen, während sie Goethe um 1830 schon klar vor sich sah. Denn entweder müsse man den Glauben an die Tradition festhalten, ohne sich auf ihre Kritik einzulassen, oder sich der Kritik ergeben und damit den Glauben aufgeben. Ein Drittes sei undenkbar. »Die Menschheit steckt jetzt in einer religiösen Krisis; wie sie durchkommen will, weiß ich nicht, aber sie muß und wird durchkommen.«⁶³ Die politische Krisis haben beide in gleicher Weise empfunden. Den äußeren Anstoß gab die Julirevolution.

f) Das Ende der von Goethe und Hegel vollendeten Welt

Goethe äußerte 1829 zu dem Polen Odylic in einem Gespräch über die Lage Europas, daß das 19. Jahrhundert »nicht einfach die Fortsetzung der früheren sei, sondern zum Anfang einer neuen Ära bestimmt scheine. Denn solche große Begebenheiten, wie sie die Welt in seinen ersten Jahren erschütterten, könnten nicht ohne große, ihnen entsprechende Folgen bleiben, wenngleich diese, wie das Getreide aus der Saat, langsam wachsen und reifen.«⁶⁴ Goethe erwartete sie nicht früher als im Herbst des Jahrhunderts. Die nächste Folge war die Julirevolution von 1830, welche ganz Europa erschütterte und allen Zeitgenossen zu denken gab. Immermann meinte, man könne sie nicht aus einer physischen Not erklären, sondern nur aus einem geistigen Drang und einer Begeisterung, ähnlich einer religiösen Bewegung, wenngleich das Agens statt des Glaubens »das Politische« sei. Nüchterner hat sie L. von Stein als den großen Akt beurteilt, durch den die industrielle Gesellschaft zur Herrschaft kam. Die sozialen Wahrheiten, denen sie Geltung verschaffte, seien allgemein europäische und der Zweifel, der sich an den Sieg der bürgerlichen Klasse knüpfe, betreffe die Zivilisation überhaupt. Als epochal empfand vor allem Niebuhr den Umsturz. Seine tief resignierte Vorrede zur 2. Auflage des zweiten Teiles der Römischen Geschichte vom 5. Oktober 1830 sieht »jedes erfreuliche Verhältnis« durch eine Zerstörung bedroht, wie die römische Welt sie um das dritte Jahrhundert erfuhr: Vernichtung des Wohlstands, der Freiheit, der Bildung, der Wissenschaft. Und Goethe gab ihm Recht, wenn er eine künftige Barbarei prophezeite; sie sei sogar schon da, »wir sind schon mitten darinne«.⁶⁵

Die symptomatische Bedeutung der Julirevolution war, daß sie zeigte, daß sich der Abgrund der großen Französischen Revolution nur scheinbar geschlossen hatte und man sich in Wirklichkeit erst am Anfang eines

ganzen.»Zeitalters von Revolutionen« befand, in dem die Masse gegenüber den Ständen eine eigene politische Macht gewann.⁶⁶ Der Kanzler Müller berichtet von einem Gespräch mit Goethe, worin dieser geäußert hat, er könne sich über die neue Krisis nur dadurch beruhigen, daß er sie für »die größte Denkübung« ansehe, die ihm am Schluß seines Lebens habe werden können.⁶⁷ Einige Monate später schreibt Goethe an Zelter, es komme ihm wundersam vor, daß sich nach vierzig Jahren der alte Taumel wieder erneuere. Alle Klugheit der noch bestehenden Mächte liege darin, daß sie die einzelnen Paroxysmen unschädlich machen. »Kommen wir darüber hinaus, so ists wieder auf eine Weile ruhig. Mehr sag ich nicht.«⁶⁸ Ungehöriger als je schien ihm in dieser Revolution ein »unvermitteltes Streben ins Unbedingte« zu wollen – »in dieser durchaus bedingten Welt.«⁶⁹ Er selber rettete sich in das Studium der Natur, welche inmitten aller Veränderungen beständig bleibt. Als ihm Eckermann die ersten Nachrichten von der Revolution überbringen wollte, rief ihm Goethe entgegen: »Nun, was denken Sie von dieser großen Begebenheit? Der Vulkan ist zum Ausbruch gekommen, alles steht in Flammen und es ist nicht ferner eine Verhandlung bei geschlossenen Türen.« Mit dieser Begebenheit meinte er aber zum Erstaunen Eckermanns nicht die politischen Ereignisse, sondern eine Diskussion in der Akademie von Paris, welche die Methode der Naturforschung anging.⁷⁰

Daß die Welt um 1830 infolge der demokratischen Nivellierung und Industrialisierung anders zu werden begann, hat Goethe deutlich erkannt. Er sagte am 23. Oktober 1828 zu Eckermann über die Menschheit: »Ich sehe die Zeit kommen, wo Gott keine Freude mehr an ihr hat und er abermals alles zusammenschlagen muß zu einer verjüngten Schöpfung.« Der Boden der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geselligkeit schien ihm zerstört und als den geistvollen Entwurf einer radikalen Vernichtung der bestehenden Ordnung beachtete er die Schriften von Saint-Simon. Was ihm an moderner Literatur aus Frankreich zukam, erkannte er als eine »Literatur der Verzweiflung«, welche dem Leser das Entgegengesetzte von all dem aufdränge, was man dem Menschen zu einzigem Heil vortragen sollte.⁷¹ »Das Häßliche, das Abscheuliche, das Grausame, das Nichtswürdige mit der ganzen Sippschaft des Verworfenen ins Unmögliche zu überbieten, ist ihr satanisches Geschäft.« Alles sei jetzt »ultra« und »transzendiere« im Denken wie im Tun. »Niemand kennt sich mehr, niemand begreift das Element, worin er schwebt und wirkt, niemand den Stoff, den er bearbeitet. Von reiner Einfalt kann die Rede nicht sein; einfältiges Zeug gibt es genug.« Die moderne Mensch-

heit überbiete und überbilde sich, um in der Mittelmäßigkeit zu verharren, sie werde extremer und gemeiner.⁷² Das letzte Dokument seiner Einsicht in die Bewegung der Zeit ist ein Brief an W. von Humboldt, worin er seine Versiegelung des zweiten Teiles des *Faust* folgendermaßen begründet: »Ganz ohne Frage würde es mir unendliche Freude machen, meinen werten, durchaus dankbar anerkannten, weitverteilten Freunden auch bei Lebzeiten diese sehr ernstesten Scherze zu widmen, mitzuteilen und ihre Erwiderung zu vernehmen. Der Tag aber ist wirklich so absurd und konfus, daß ich mich überzeuge, meine redlichen, langverfolgten Bemühungen um dieses seltsame Gebäu würden schlecht belohnt und an den Strand getrieben, wie ein Wrack in Trümmern daliegen und von dem Dünenschutt der Stunden zunächst überschüttet werden. Verwirrende Lehre zu verwirrtem Handel waltet über die Welt, und ich habe nichts angelegentlicher zu tun, als dasjenige, was an mir ist und geblieben ist, womöglich zu steigern und meine Eigentümlichkeiten zu kohobieren, wie Sie es, würdiger Freund, auf Ihrer Burg ja auch bewerkstelligen.« Mit diesen Worten voll wunderbarer Entschiedenheit und Gelassenheit endet, fünf Tage vor seinem Tode, Goethes Korrespondenz.

Nicht minder als Goethe wurde Hegel durch die Julirevolution irritiert. Mit Empörung und Schrecken bemerkte er den Einbruch neuer Entzweiungen, gegen die er nun das Bestehende wie einen wahren Bestand verteidigte. In seiner letzten politischen Schrift von 1831, zur Kritik der englischen Reformbill, charakterisierte er schon den Willen zu einer Reform als ein »Nichtgehörchen« aus dem »Mut von unten«. Angegriffen vom Vorwurf der Servilität gegenüber Kirche und Staat schrieb er am 13. XII. 1830 an Goeschel: »Doch hat gegenwärtig das ungeheure politische Interesse alle andern verschlungen, – eine Krise, in der Alles, was sonst gegolten, problematisch gemacht zu werden scheint. So wenig sich die Philosophie der Unwissenheit, der Gewalttätigkeit und den bösen Leidenschaften dieses lauten Lärms entgegenstellen kann, so glaube ich kaum, daß sie in jene Kreise, die sich so bequem gebettet, eindringen könne; sie darf es sich – auch zum Behuf der Beruhigung – bewußt werden, daß sie nur für Wenige sei.« Und in der Vorrede zur 2. Auflage der *Logik* spricht er am Schluß die Befürchtung aus, ob in einer politisch so aufgeregten Zeit überhaupt noch Raum sei für die »leidenschaftslose Stille der nur denkenden Erkenntnis«. Wenige Tage nach dem Abschluß der Vorrede erkrankte er an der Cholera und starb.

Während Goethe und Hegel in der gemeinsamen Abwehr des

»Transzendierenden« noch eine Welt zu gründen vermochten, worin der Mensch bei sich sein kann, haben schon ihre nächsten Schüler sich nicht mehr in ihr zu Hause gefunden und das Gleichgewicht ihrer Meister als das Produkt einer bloßen Harmonisierung verkannt.⁷³ – Die Mitte, aus der Goethes Natur heraus lebte, und die Vermittlung, in der Hegels Geist sich bewegte, sie haben sich bei *Marx* und *Kierkegaard*⁷⁴ wieder in die beiden Extreme der Äußerlichkeit und der Innerlichkeit auseinandergesetzt, bis schließlich *Nietzsche*, durch ein neues Beginnen, aus dem Nichts der Modernität die Antike zurückholen wollte und bei diesem Experiment im Dunkel des Irrsinns verschwand.

Der Ursprung des geistigen Geschehens der Zeit aus Hegels Philosophie der Geschichte des Geistes

I. DER ENDGESCHICHTLICHE SINN VON HEGELS VOLLENDUNG DER GESCHICHTE DER WELT UND DES GEISTES

1. Die endgeschichtliche Konstruktion der Geschichte der Welt

Die Geschichte der Philosophie ist für Hegel kein Geschehen neben oder über der Welt, sondern »das Innerste der Weltgeschichte« selbst. Was beide gleichermaßen beherrscht, ist das Absolute als Weltgeist, zu dessen Wesen die Bewegung und also auch die Geschichte gehört.⁷⁶ Hegels Werk enthält nicht nur eine Philosophie der Geschichte und eine Geschichte der Philosophie, sondern sein ganzes System ist in so grundlegender Weise geschichtlich gedacht wie keine Philosophie zuvor. Sein Philosophieren setzt ein mit historisch-theologischen Abhandlungen über den Geist des Christentums, die den historischen Sinn von Voltaire, Hume und Gibbon weit übertreffen. Es folgen historisch-politische Schriften und die ersten Systeme der Sittlichkeit, worin die unbedingte Macht der Geschichte als die »alles besiegende Zeit« und als »uranfängliches Schicksal« gilt.⁷⁶ In ihnen wird auch erstmals der «Weltgeist» genannt, der »in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl« hat und in jedem Volk eine »Totalität des Lebens« zum Ausdruck bringt.⁷⁷ Es folgt die Phänomenologie als Entwicklungsgeschichte des erscheinenden Geistes und der Bildungsstufen des Wissens, worin die systematischen Gedankenschritte und die historischen Bezüge um so weniger trennbar sind, als sie keine empirisch bestimmte Zuordnung haben, sondern einander durchdringen.

Das Ziel dieser im Element der Geschichte lebenden Konstruktion der dialektischen Bewegung des Geistes ist das »absolute Wissen«. Es wird erreicht auf dem Weg über die »Erinnerung« aller schon dagewesenen Geister. Dieser Weg über das gewesene Wesen der Geschichte des immer gegenwärtigen Geistes ist kein Umweg, den man umgehen könnte, sondern der einzig gangbare Weg zur Vollendung des Wissens. Das Abso-

lute oder der Geist hat nicht nur, wie ein Mensch Kleider anhat, eine ihm äußerliche Geschichte, sondern er ist zuinnerst als eine Bewegung des Sichentwickelns ein Sein, das nur ist, indem es auch wird. Als ein sich fortschreitend entäußernder und erinnernder Geist ist er an ihm selber geschichtlich, wenngleich die Dialektik des Werdens nicht geradlinig ins Endlose verläuft, sondern im Kreis, so daß das Ende den Anfang vollendet. Indem der Geist auf diesem Weg des Fortschritts *endlich* sein *volles* Sein und Wissen oder sein Selbstbewußtsein gewinnt, ist die Geschichte des Geistes *vollendet*. Hegel vollendet die Geschichte des Geistes im Sinne der höchsten Fülle, worin sich alles bisher Geschehene und Gedachte zur Einheit zusammenfaßt; er vollendet sie aber auch im Sinn eines endgeschichtlichen Endes, worin die Geschichte des Geistes sich schließlich selber erfaßt. Und weil das Wesen des Geistes die Freiheit des Beisichselberseins ist, ist mit der Vollendung seiner Geschichte auch die der Freiheit erreicht.

Aus dem Prinzip der Freiheit des Geistes konstruiert Hegel auch die Geschichte der Welt im Hinblick auf ein erfülltes Ende. Die wichtigsten Schritte in der Selbstbefreiung des Geistes sind in seiner Philosophie der Geschichte der Beginn im Osten und das Ende im Westen. Das Weltgeschehen fängt an mit den großen altorientalischen Reichen von China, Indien und Persien; es setzt sich durch den entscheidenden Sieg der Griechen über die Perser fort in den griechischen und römischen Staatsbildungen am Mittelmeer und es endet mit den christlich-germanischen Reichen im westlichen Norden. »Europa ist schlechthin der Westen« und »das Ende der Weltgeschichte«, so wie Asien der Osten und Anfang ist,⁷⁸ und der allgemeine Geist der Welt ist die Sonne, welche im Osten aufgeht, um im Westen unterzugehen. In dieser Bewegung wird der Geist in harten Kämpfen zur Freiheit erzogen. »Der Orient wußte und weiß nur, daß *einer* frei ist, die griechische und römische Welt, daß *einige* frei sind, die germanische Welt weiß, daß *alle* frei sind.« Die der christlich-germanischen Welt eigentümliche Freiheit ist nicht mehr die Willkür eines einzelnen Despoten und auch nicht die durch Sklaven bedingte Freiheit von frei geborenen Griechen und Römern, sondern die Freiheit eines jeden Christenmenschen. Die Geschichte des Orients ist das Kindesalter des Weltgeschehens, die der Griechen und Römer das Jünglings- und Mannesalter, während Hegel selbst – am vollen Ende der christlich-germanischen Welt – im »Greisenalter des Geistes« denkt.

Während im Orient die geistige Substanz massiv und einförmig bleibt, ist das eigentümliche Wesen der griechischen Welt die individuelle Be-