Veröffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft
an der Deutschen Universität in Prag
Herausgegeben von
Prof. Dr. Franz Spina und Prof. Dr. Gerhard Gesemann
I. Reihe: Untersuchungen Heft 9

Hegel bei den Slaven

Im Auftrage der
Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag,
mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag

herausgegeben von

D. Čyževśkyj

Reichenberg 1934

Verlag Gebrüder Stiepel Ges. m. b. H.

Die slavistische Arbeitsgemeinschaft

an der Deutschen Universität in Prag

ist eine freie Vereinigung älterer und absolvierter Slavisten, die in Verbindung mit ihren akademischen Lehrern ernsthaft an einer wissenschaftlichen Fortbildung über den Rahmen des normalen Universitätsbetriebes hinaus zu arbeiten bestrebt sind. Sie veröffentlicht die Arbeiten ihrer Mitglieder in zwei Reihen; I. Reihe: Untersuchungen, II. Reihe: Editionen. Die Arbeitsgemeinschaft veröffentlicht auch Arbeiten auswärtiger Slavisten, die ihre Manuskripte nach vorheriger Anfrage bei Prof. Dr. Gesemann (Prag-Dejvice 446) einreichen wollen. Über die Annahme zur Veröffentlichung entscheidet eine Druckkommission.

Bisher erschienen:

Heft 1: Dr. Ferdinand Liewehr: **Die Ortsnamen des Kuhländchens.** Preis Kč 24.—, Rmk. 3.20, ö. S. 5.—.

Heft 2: Dr. Eugen Rippl: **Zum Wortschatz des tschechischen Rotwelsch.** Preis Kč 16.—, Rmk. 2.20, ö. S. 3.40.

Heft 3: Dr. Gerhard Gesemann: **Studien zur südslavischen Volksepik.** Preis Kč 26.—, Rmk. 3.40, ö. S. 5.40.

Heft 4: Wolfgang Hauffen: **Das serbische Volkslied in der tschechischen Literatur.** Preis Kč 16.—, Rmk. 2.20, ö. S. 3.40.

Heft 5: **Slavische Studien.** Franz Spina zum sechzigsten Geburtstage von seinen Schülern. Redigiert von Ferdinand Liewehr. Preis Kč 48.—, Rmk. 6.50, ö. S. 10.—.

Heft 6: Konrad Bittner: **Herders Geschichtsphilosophie und die Slaven.** Preis Kč 48.—, Rmk. 6.50, ö. S. 10.—.

Heft 7: **Tschechische und slowakische Studien.** Redigiert v. Ferd. Liewehr. Brosch. Kč 66.—, Rmk. 8.50, ö. S. 14.—.

Heft 8: **Dostojevskij-Studien,** gesammelt und herausgegeben von D. Čyževśkyj. Broschiert Kč 40.—, Rmk. 8.50, ö. S. 8.50.

Heft 9: **Hegel bei den Slaven.** Herausgegeben von D. Čyževs'kyj. Broschiert Kč 110.—, Rmk. 13.—, ö. S. 30.—.

Heft 10: Dr. Eugen Lemberg: **Grundlagen des nationalen Erwachens in Böhmen.** Geistesgeschichtliche Studie am Lebensgang Josef Georg Meinerts (1773—1844) unternommen. Broschiert Kč 48.—, Rmk. 6.50, ö. S. 10.—.

Veröffentlichungen der
Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen
Universität in Prag
Herausgegeben von Franz Spina und Gerhard Gesemann

I. Reihe: Untersuchungen

Heft 9

Hegel bei den Slaven

Veröffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft
an der Deutschen Universität in Prag
Herausgegeben von
Prof. Dr. Franz Spina und Prof. Dr. Gerhard Gesemann
I. Reihe: Untersuchungen Heft 9

Hegel bei den Slaven

Im Auftrage der
Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag,
mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag

herausgegeben von

D. Čyževśkyj

Reichenberg 1934

Verlag Gebrüder Stiepel Ges. m. b. H.

Verlags-Nr. 126.

Druck von Gebrüder Stiepel Ges. m. b. H., Reichenberg.

Vorwort des Herausgebers.

Die vorliegende Sammelschrift will eine Frage aus dem Gebiete der deutsch-slavischen geistesgeschichtlichen Beziehungen beleuchten. Einer der produktivsten und wichtigsten deutschen Einflüsse bei den Slaven war und ist aber auch noch heute der Einfluß Hegels. Der Herausgeber ist sich völlig darüber im klaren, daß für den westeuropäischen philosophisch interessierten Leser nur diese oder jene Seite des slavischen Hegelianismus, vor allem einzelne Seiten am polnischen und russischen Hegelianismus Bedeutung haben werden. Aber neben der Geschichte des philosophischen Denkens bei den Slaven wurde weitgehend auch die Geschichte der philosophischen Bildung in die Untersuchung einbezogen, so daß viele Seiten dieses Bandes für den Literatur- und Kulturhistoriker interessanter sein werden als für den Philosophiehistoriker. Vieles wird hauptsächlich für den slavischen Leser oder für den Slavisten in Betracht kommen. So wendet sich diese Veröffentlichung an einen recht bunten Kreis von Lesern und wird die Aufmerksamkeit eines jeden vielleicht nur durch irgendeine Seite wecken können. Dafür wird sie aber einem jeden hoffentlich auch neues und unbekanntes Material bieten, zumal die Verfasser zum Teil auf noch unveröffentlichte handschriftliche Quellen zurückgegriffen haben.

Der Herausgeber erfüllt eine angenehme Pflicht, wenn er an dieser Stelle seinen Dank an alle Stellen und Personen richtet, die die Veröffentlichung dieser Sammelschrift unterstützt haben: Dank schuldet er vor allem dem Redaktionskollegium der „Slavischen Rundschau", in welcher der Gedanke einer solchen Veröffentlichung zuerst entstand, der slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität Prag — in der Person der Herren Prof. F. Spina und Prof. G. Gesemann —, die diese Sammelschrift in die Reihe ihrer Publikationen aufgenommen hat, der Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, dem Slavischen Institut in Prag, die der Veröffentlichung ihre moralische und materielle Unterstützung gewährt haben, Herrn Prof. Dr. Roman Jakobson, der dem Herausgeber zahlreiche Anregungen und Hinweise gegeben hat, Herrn Redakteur A. St. Mágr und Frl. Dr. N. Homann, die dem Herausgeber bei der Drucklegung freundliche Hilfe geleistet haben, und nicht zuletzt dem Verlag, der in entgegenkommender Weise die Wünsche des Herausgebers erfüllte.

Halle a. S. **Der Herausgeber.**

Walter Kühne

Die Polen und die Philosophie Hegels

Einleitung

Polentum, Franzosentum und deutscher Idealismus

Hegels Philosophie bildet einen Höhepunkt des deutschen Idealismus. Diese Bewegung des deutschen Geistes von Lessing und Herder bis zu Hegel, Schelling und ihren Schülern war eine neue Stufe in der Entwicklung des europäischen Geisteslebens und zugleich eine Auseinandersetzung mit den philosophischen und kulturellen Errungenschaften und Leistungen, die aus den westlichen Volkswesenheiten hervorgegangen waren. Das Zeitalter Goethes und Hegels bedeutete eine Konzentration des europäischen Geistes. Diese Universalität wurde auch von den anderen Völkern als solche anerkannt.

Von besonderer Bedeutung wurde der deutsche Idealismus für die slavischen Völker: er übermittelte ihnen in zeitgemäßer und für sie brauchbarer Form die europäische Bildung. Ist Herder ja sogar als der Vater der slavischen Wiedergeburt bezeichnet worden!

Zwischen den Tschechen, die am engsten mit dem mitteleuropäischen Leben verbunden, und den Russen, die dem Osten zugewendet sind, leben die Polen geographisch und historisch in der Mitte. Erzkatholisch geworden, haben sie doch ständige Berührung mit den Menschen der orthodoxen Kirche gehabt. Die aristotelische Geistesrichtung des Westens empfängt bei ihnen Einschläge von der platonischen Geistesrichtung des Ostens.

In der Zeit der Anfänge des deutschen Idealismus ging der polnische Staat zugrunde an eigener Schwäche und an der Machtkonstellation in seiner Umwelt. Dieses Geschehen wurde wesentlich unter politischen Gesichtspunkten betrachtet, weniger trat die Tatsache in das Bewußtsein der Welt, daß mit dem politischen Untergange Polens die innere Auflösung der Schicht verbunden war, die den polnischen Staat getragen hatte: der Szlachta. Sie war die Gemeinschaft aller Freien, aller Vollbürger, die aller Menschenrechte teilhaftig waren. Sie hatte sich im Laufe der Jahrhunderte zahlreiche östliche und westliche Menschen assimiliert und sich als eine „Gemeinschaft" — soziologisch gesprochen —, als ein soziales Lebewesen von relativ zäher Kraft erwiesen. Das Bewußtsein des einzelnen Szlachcicen war das von Gruppenmenschen. Nur die Magnaten hoben sich aus der Gruppe heraus, wenn sie auch nicht ganz von ihr loskamen. Mancherlei Krankheiten hatte das Lebewesen Szlachta überstanden, aber im 18. Jahrhundert wurden diese Krankheiten nicht mehr überwunden, die Szlachta zerfiel und mit ihr selbst ihr Reich. Sie repräsentierte unter den Slaven ein Element, das man nur mit dem athenischen Demos vergleichen kann. (Wie auch August Cieszkowski im ersten Bande seines „Vater Unsers" klar und deutlich dargetan hat.)[1]) Ein polnisches „Volk" konnte es nicht geben, solange die Szlachta bestand; es hat

[1]) Anm. im XI. Kap. des dritten Teils.

sich erst nach den Teilungen entwickelt, als die Grenzen der Szlachta zerfielen und vom geistigen Leben aus ein polnisches Nationalgefühl geschaffen wurde, als durch die Auflösung der Szlachta Kräfte entbunden wurden, die sich in der Schöpfung des nationalen Geisteslebens durch eine Reihe von genialen Menschen offenbarten. Die polnischen Messianisten, Idealisten usw. sind gleichsam die Konzentration der Szlachta wie das Volk ihre Expansion.

Die geistige Orientierung der Szlachta, soweit man davon reden kann, war bis in die Tage ihres Unterganges hinein durch Generationen hindurch französisch. Auch die Reformer, welche in den letzten Jahrzehnten vor dem Untergang sich um eine Erneuerung des polnischen Lebens bemühten — wenn ihnen auch die Geschichte den äußeren Erfolg versagte — standen geistig unter französischem Einfluß.

Das Franzosentum war das Volkstum, das sich in seinem Selbstgefühl als „klassisch" empfand und auch weitgehend als „klassisch" von den andern Völkern anerkannt wurde, als das Volk, das in sich die Formkräfte für Staat, Gesellschaft, Bildung, Kunst und Leben trug, durch die einst die Griechen das führende Volk der Kunst und Bildung, der schönen Form überhaupt gewesen waren.

Erst durch den deutschen Idealismus ist der Welt, soweit sie Sinn dafür hatte, zum Bewußtsein gebracht worden, daß es die Formen des Verstandes und Gefühles, nicht aber die der Vernunft und des Geistes sind, die von dem Franzosentum so allen zugänglich und allgemeinverständlich ausgebaut worden waren. Auch die Deutschen standen bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts unter französischem Einfluß. Lessing hat eine heroische Arbeit unternehmen müssen, um das deutsche Geistesleben von diesen Formen freizumachen, die von den Franzosen als die „klassischen" Formen für allgemeingültig ausgegeben wurden. Goethe, Schiller u. a. haben danach gerungen, neue Formprinzipien in die deutsche Kunst und Wissenschaft einzuführen — und zwar indem sie direkt und unmittelbar auf die Antike zurückgriffen und die deutsche Kultur mit der Griechenlands verbanden. Dadurch initiierten sie eben die griechische Epoche des deutschen Geistes, unterstützt von Wilhelm von Humboldt, zahlreichen Altertumsforschern und Freunden des Griechentums. Die Deutschen führten die Welt zu einer neuen Erkenntnis der Antike und überholten durch ihre intensiven Bemühungen das, was volksmäßig im Franzosentum an klassischen Elementen, Formen usw. vorhanden war. Die Deutschen wollten das Griechentum nicht „haben", sondern „erleben"; am Griechentum wollten sie ihr Menschentum steigern, ihre Persönlichkeit , ihr Ich ausbilden und entwickeln.

Als die Form der Szlachta zerfiel, wurden Sympathien der Polen frei für den deutschen Geist. Man muß einerseits den Zusammenklang der Szlachta als eines Nachklanges antiker, athenischer Sozialverhältnisse mit dem Franzosentum als einem volksmäßigen Nachklang des Griechentums verstehen können, andererseits aber auch natürlich finden, daß die Nachfahren der Szlachta sich für deutsches Geistesleben in seiner griechischen Epoche begeistern konnten. Im deutschen Idealismus lebte das Griechentum sozusagen in freier Form, nicht volksmäßig-natürlich auf. Die Szlachta als natürliche Form, in der antike Kräfte gelebt hatten, war zerfallen. Ihre Angehörigen waren „frei" geworden. Und so konnte polnische „Freiheit" mit deutscher „Freiheit" zusammenklingen.

Die Wendung zum deutschen Geistesleben[1]) vollzog sich nur allmählich und wurde wesentlich unterstützt durch die Verbreitung des Werkes „De l'Allemagne"

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Die Erneuerung des polnischen Geisteslebens vor hundert Jahren und der deutsche Geist" in „Geisteskultur, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft" XXXVI, 12 vom Dezember 1927.

der Frau von Staël, das vom Boden der geliebten französischen Kultur auf die neue deutsche Kultur und ihre Heroen hinwies. Schließlich verlieh der neuen Haltung Ausdruck der polnische Gymnasialdirektor Joh. Samuel Kaulfuß in Posen in seinem Programm „Warum ist die deutsche Sprache als Hilfsmittel zur Fortbildung der französischen vorzuziehen?"[1]) Hierauf setzte ein regelrechter Kampf ein zwischen den „Klassikern", den Vertretern der französischen Orientierung, und den „Romantikern", den Vertretern der deutschen Orientierung, der schließlich auf dem Felde der Literatur durch die Dichtungen Adam Mickiewiczs mit dem Siege der „Romantiker" endete.

I. Hegel, das Griechentum und die Polen

1. Aus Hegels Entwicklung

Schon als Gymnasiast wurde Hegel berührt von dem Einfluß des damals in Deutschland sich entwickelnden Neuhumanismus und er betrachtete die Griechen als Mahner zur Deutschheit. Auf dem Tübinger Stift befreundete er sich auf das innigste mit Friedrich Hölderlin, der in seinem Seelenwesen noch sozusagen Grieche war, nahm er Schillers Hymnus an die Götter Griechenlands in sich auf und suchte sich sehnsüchtig zum griechischen Genius, zum griechischen Volksgeist durchzuringen mit einer deutlichen Wendung gegen das Ungriechische im Christentum. Auch in seinen Berner Studien und Fragmenten betrachtete er die Weltgeschehnisse noch ganz vom Standpunkte des klassischen Ideals. Franz Rosenzweig hat in seinem Werke „Hegel und der Staat" auf Grund der Manuskripte Hegels damalige Auffassung folgendermaßen dargestellt: „Der reinen Menschlichkeit von Hellas und der ungeteilten Kraft, mit welcher der Einzelne dort als ganze Persönlichkeit am Staate teilnahm, folgte im römischen Weltreich eine Epoche, die den Menschen in seiner Ganzheit weder anerkannte noch am Staate wirken ließ; . . . in dem Weltalter des römischen Imperiums steht im Grunde auch die Gegenwart noch . . . Die verlorene Einheit des griechischen Menschen wiederzuerobern, ist die hohe Aufgabe der kommenden Zeit; wenn von einer Vollendung, einem Abschluß der Menschheitsgeschichte, einem dritten Weltjahr, geredet werden darf, so beginnt eine solche Epoche doch erst jetzt, erst in der unmittelbaren Gegenwart" (I, S. 43/44).

Das Wichtigste ist der Glaube, „jetzt eben dämmere dem Menschengeschlecht der Morgen dieses Tages seiner Vollendung" (Ebenda, S. 45).

Hegel stellte scharf der christlichen Welt die Herrlichkeit des griechischen Altertums gegenüber. Mit Sehnsucht blickte er „auf jene ungebrochene Einheit des ganzen bürgerlichen und religiösen Lebens im antiken Freistaat . . . zurück . . ., aber — möchten wir sagen — mit einer Sehnsucht, die sich der Unwiederbringlichkeit des verlorenen Paradieses bewußt ist . . ." (I, S. 45).

Die schwärmerische Hellassehnsucht, die auch z. B. P. Roques in seinem Werke „Hegel, sa vie et ses œuvres" (Paris 1912) auf S. 23/26 behandelt, tritt in vielen Symptomen hervor, die hier nicht angeführt werden können.

Am deutlichsten ist die innere Verbindung Hegels mit dem Geist des Griechentums überhaupt wohl in dem Gedicht, das er unter der Überschrift „Eleusis. An Hölderlin!" im August 1796 verfaßte. Karl Rosenkranz hat es in seinem Werk „Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben" (Berlin 1844) zuerst mitgeteilt und als „mystisches Gedicht" bezeichnet. Ich will daraus nur einiges abdrucken, um zu zeigen, was in Hegel lebte:

[1]) 1816 in polnischer und deutscher Sprache als Gymnasialprogramm, 1819 in deutscher Sprache in Posen als Broschüre erschienen.

„. . . Mein Aug' erhebt sich zu des ewgen Himmels Wölbung,
zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht,
und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab,
der Sinn verliert sich in dem Anschaun,
was mein ich nannte, schwindet,
ich gebe mich dem unermeßlichen dahin,
ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem unendlichen, und staunend faßt
er dieses Anschauns Tiefe nicht.
Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige.
Vermählt es mit Gestalt, Willkommen, ihr,
erhabne Geister, hohe Schatten,
von deren Stirne die Vollendung strahlt!
erschrecket nicht, — ich fühl: es ist auch meiner Heimat Aether,
der Ernst, der Glanz, der euch umfließt.
Ha! sprängen itzt die Pforten deines Heiligtumes selbst,
O Ceres, die du in Eleusis throntest!
Von Begeist'rung trunken fühl' ich itzt
die Schauer deiner Nähe, verstände deine Offenbarungen,
ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
die Hymnen bei der Götter Mahlen,
die hohen Sprüche ihres Raths. —
Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!
Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp
von den entheiligten Altären,
geflohn von der entweihten Menschheit Grab
der Unschuld Genius, der her sie zauberte! —
Die Weisheit deiner Priester schweigt, kein Ton der heil'gen Weihn
hat sich zu uns gerettet — und vergebens sucht
des Forschers Neugier — mehr als Liebe
zur Weisheit . . . .
. . . Auch diese Nacht vernahm ich, heilge Gottheit, dich.
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt.

Solche Grenzerlebnisse, wie sie das „mystische" Gedicht zeigt, wie überhaupt die Sympathien Hegels für Griechenland, die durch sein ganzes Leben gehen, weisen auf eine Sphäre, die nicht im vollen Lichte des Bewußtseins Hegels lag, die aber ungemein wirksam als treibende Kraft in ihm lebte. Sie sprechen sich aus schon im ersten Satze des zweiten Teiles der von Eduard Gans herausgegebenen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Berlin 1837): „Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich . . ." (S. 232) und in den noch deutlicheren Ausführungen in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Berlin 1833): „Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Mute . . . Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht, so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen . . . Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römertum. Höhere, freiere Wissenschaft (philo-

sophische Wissenschaft), wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd, und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre eine Sehnsucht zu haben, — so nach solchem Lande, solchem Zustande" (I. Bd., S. 171/2).

Hegels Vorlesungen hatten diesen Unterton der Sympathien — und das mußte ihn und seine Philosophie solchen Menschen sympathisch machen, die selber in sich Nachklänge athenischen Lebens, des athenischen Demos hatten — eben den Angehörigen und Nachkommen der polnischen Szlachta.

Für Hegels Entwicklung ist charakteristisch, daß solche mystischen Erlebnisse, wie sie das Gedicht „Eleusis" verrät, bei ihm zurücktreten, da er zwar mit der mystischen Literatur, mit philosophierenden Mystikern wie mystischen Philosophen durch seine umfassenden geschichtlichen Studien sich vertraut macht, aber sich nicht beirren läßt in seiner Lebensaufgabe: im Gedankenelemente zu arbeiten, die Welt des Gedankens zu durchmessen . . .

Das schwäbische Geistesleben, aus dem Hegel und auch Schelling herausgewachsen sind, war reich an mystischen und theosophischen Bestrebungen. Ich will nur hinweisen auf die Wirksamkeit von Joh. Albr. Bengel und Friedr. Chr. Oetinger. Hegels Streben ging jedoch von seinen Studienjahren an auf die Gedanken, das Leben in Gedanken. Im Gedanken lebte es sozusagen mit mystischer Intensität. Schelling dagegen strebte im Alter wieder aus dem philosophischen Leben, aus dem Gedanklichen in eine Gnosis hinein . . .

Eine mystische Religiosität, die auf Berührungen gefühlshafter Art mit dem Universum beruhte, trat Hegel während seiner Berliner Wirksamkeit in Schleiermacher entgegen. Auch in Schleiermachers „Reden über die Religion" vom Jahre 1799, die Schleiermacher mit etwa dreißig Jahren schrieb, lebt deutlich der Hinweis auf die Mysterien von Eleusis als die innerste Triebfeder seines Daseins . . . (vgl. S. 5 und 75). Es war da schon eine Verwandtschaft mit dem jungen Hegel . . . Aber der Hegel auf der Höhe seines Wirkens lehnte mit krassen Worten ab, daß Schleiermacher in späteren Jahren in dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als religiösem Erlebnis stehen bleiben wollte: der Hund wäre danach der beste Christ, denn er lebe am stärksten in diesem Gefühl. „Der Geist ist wesentlich Bewußtsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst . . . und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseins, ja in der dem Tier gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste . . ." (Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften".)

Hegel wiederholt in seiner individuellen Entwicklung die große Entwicklung der Menschheit auf die Ausbildung des reinen Gedankenlebens hin in abgekürzter Form — aber das, was in seinem System nicht zu lesen ist, was er gleichsam zurückgeschoben und metamorphosiert hat, spricht sozusagen doch noch mit als innere Kraft der Seele, die er in diesem inneren Umgestaltungsprozeß entwickelt hat. Sie waltete in den Gedanken Hegels als ihre verborgene Lebenskraft.

2. Hegels Vorlesungen in Berlin und die polnischen Studenten

Recht eindringlich treten die Interessen der Polen an der Philosophie Hegels hervor in den Darlegungen, die Adalbert Cybulski dem Einflusse Hegels auf die polnischen Studenten in Berlin gewidmet hat: und zwar in seinen „Vorlesungen über die neueste polnische Poesie, gehalten in den Wintersemestern 1842/3 und 1844/45 an der Berliner Universität".[1])

[1]) Geschichte der polnischen Dichtkunst in der ersten Hälfte des laufenden Jahrhunderts. Herausgegeben von Louis Kurtzmann. Posen. Verlag von J. K. Żupański, 1880. 2 Bände.

Seit der Eröffnung der Universität studierten in Berlin immer sehr viele Polen, namentlich strömte „Alles“ nach Berlin, um Hegels philosophische Vorlesungen zu hören.

„Wie die lithauisch-polnische Jugend in Wilna, die russisch-polnische in Krzemieniec, die des Königreiches in Warschau, so hatte die Jugend des preußisch-polnischen Antheils in Berlin ihre vorzüglichste Unterrichtsstätte. Sie lebte nach Art der deutschen Jugend unter ihren Nationalfarben vereinigt. Aber nachdem man ums Jahr 1820 eine geheime Verbindung zwischen den Burschenschaften entdeckt und die Mitglieder derselben mit langwieriger Gefängnishaft bestraft hatte, da lichtete sich auch die Zahl der polnischen Studenten in Berlin. Sie studierten von da an zahlreicher in Breslau und besonders in Heidelberg, Göttingen, Halle, Jena und anderwärts. Aber seit 1825 mehrte sich wieder ihre Zahl in Berlin. Hegels Vorträge zogen die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich und gaben dem zur Ruhe kommenden Geiste eine andere Richtung. Sie wissen, daß diese Philosophie die Apotheose der Vernunft zum Prinzip hat, das Selbstbewußtsein als das allein Bestimmende, allein Absolute erkennt. Für sie gilt nur das als wirklich, was durch die Vernunft begriffen werden kann. Dies sucht Hegels Philosophie in allen Richtungen der menschlichen Geistesthätigkeit nachzuweisen, in der Religion, in der Politik, in der Geschichte, im Staate, in der Natur usw. So sucht sie in den faits accomplis der allgemeinen Geschichte die Weisheit der Vorsehung, oder, mit anderen Worten, die Nothwendigkeit der Entwicklung, oder noch mit anderen, die Vernunft nachzuweisen. Der Satz: „Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig“ klang paradox und manch einen, besonders die Polen, trieb die Neugierde, die geschichtliche Logik Hegels, welche die Theilung Polens absolut rechtfertigte, und gegen die sie sich empörten, kennen zu lernen. Die dialektische Methode dieser Philosophie sprach besonders den zu Diskussionen geneigten Geist der Polen an, und alles was da war, Juristen, Theologen (Protestanten aus Warschau), Mediziner, Philologen, hörten Hegel mit Vernachlässigung der Fachstudien, hörten und disputierten sich heiser. Es war übrigens die Zeit des konstitutionellen Lebens in Europa. Man betrachtete dieses als ein nothwendiges Resultat des geschichtlichen Prozesses, insbesondere der französischen Revolution. Wie kam es nun, daß das Leben eines Volkes, wie des polnischen, welches durchwegs konstitutionell war, durch die Theilungen des Reiches hat aufhören müssen? Wie konnten diese von der Philosophie als geschichtlich vernünftig, als nothwendig angesehen werden? Wie war der Hegel'sche Satz in Bezug auf Polen zu begreifen? Nahm man denselben für die allgemeine Völkergeschichte als geltend an, so mußte er auch für Polen als solcher angenommen werden, und es blieb Nichts übrig, als sich dem Verhängnisse zu fügen. Dagegen aber empörte sich von Hause aus das nationale Gefühl des Polen, und die Theilung wurde ja auch sonst, die absolute Philosophie ausgenommen, von allen größeren Politikern als ein politischer Fehler, als eine an dem Volke vollbrachte Staatensünde erklärt. Dies war auch besonders der Grund, daß man mit solchem Eifer sich auf das Studium der Hegel'schen Philosophie legte, einer Philosophie, die sich für absolut ausgebend, von ihrem Tribunale über alle Wirklichkeit und über alles menschliche Wissen das Urtheil in letzter Instanz auszusprechen wagte, und auch in dem status quo der Dinge und Zustände ihre Bestätigung zu haben schien. Deswegen war für den Polen Nichts natürlicher, als das Studium dieser Philosophie. Aber der polnische Zuhörer ließ sich durch die Macht der logischen Dialektik dieser Philosophie nicht verführen in die Verurtheilung seines Volkes einzustimmen. Er sah bald ein, indem er die Philosophie der Geschichte, die Philosophie des Rechts näher erwog, daß darin Dinge enthalten waren, welche nicht nur mit der Geschichte

seines Volkes, sondern auch mit der als absolut erklärten Vernunft durchaus nicht übereinstimmten" (II., S. 65/67).

Und Cybulski bringt nun eine Zusammenstellung von solchen Punkten, die seiner Meinung nach gegen Hegels Lehre sprachen: „So die Unterordnung oder vielmehr Verurtheilung der moralischen Seite der geschichtlichen Thatsachen, somit die Billigung eines schlechten Mittels zur Erreichung eines Staatszweckes; so die Aufstellung der Fiction eines unverantwortlichen Staatsoberhauptes; so die Nothwendigkeit einer zweiten und zwar erblichen Pairskammer; so die Billigung der Majorate, so die Einschränkung der Wahlkörper, die politische Scheidung der Stände, die Nothwendigkeit der stehenden Militairmacht, ja selbst die Existenz einer geheimen Polizei, und vor allem die Verleugnung der Volkssouveränität. Mögen diese Tatsachen auch geschichtlich, d. h. in der Wirklichkeit da sein, so sind sie darum noch nicht nothwendig d. h. vernünftig; sind Momente des Ueberganges, der geschichtlichen Bewegung, wie es auch der Zufall sein kann, d. h. dem Vergehen anheimgefallen und deswegen nicht absolut. Das System des absoluten Staatsrechts erschien demnach bei näherem Nachdenken nur als eine Prätension des Philosophen und durch die Geschichte gar nicht nachweisbar; denn die Julirevolution warf bekanntlich einen Theil der Bestimmungen der constitutionellen Charte über den Haufen und stellte die Volkssouveränität, als den alleinigen Quell der Menschen- und Staatsrechte, an die Spitze derselben. Deswegen wüthete auch Hegel gegen die Julirevolution, weil sie sein System in der Geburt selbst umstieß und bezeichnete sie als einen Aufruhr des Pöbels. Die folgende Zeit hat noch mehr von diesen Bestimmungen des absoluten Staatsrechts untergraben. Die Mängel derselben waren für die Polen schon früher, aus der Entwickelung ihres eigenen Volkes klar. Hatte er doch die Existenz eines freien Großherzogtums Warschau, eines konstitutionellen Königreichs vor den Augen gehabt, welche de facto et de jure, wenn auch nur theilweise und vorübergehend, die Vernünftigkeit der Theilung aufhoben, und lebte in dem Gemüth der damals studirenden Polen in Berlin, ebenso wie . . . bei der Jugend in Wilna, Krzemieniec und Warschau, und überhaupt bei dem Volke vor der Revolution . . . die Ueberzeugung, daß das Recht des getheilten Volkes sich auf eine entsprechende Weise kund geben werde. Sie fühlten, was dem Deutschen schwieriger zu fassen sein mochte, daß außerhalb dieser Philosophie das ganze Gebiet des wirklichen Lebens lag, welches in seiner Entwicklung auf das Verhältnis des Menschen zum Staat, auf das Verhältnis der Völker zu den Völkern den größten Einfluß üben könne und müsse; daß dieses Leben, eben weil es Leben ist, eine Entwickelung haben könne, durch welche die vorgehaltenen Principien nicht nur eine Berichtigung, sondern einen völligen Umsturz erfahren würden. Es ist immer für das genialste philosophische System sehr verfänglich, die Geschichte und Schicksale der Völker, so wie die Formen der geselligen Ordnung nach absoluten Principien nicht blos zu deuten, sondern im Voraus construiren zu wollen" (II., S. 68/69).

Ich habe diese ausführliche Darlegung unverkürzt wiedergegeben, weil sie augenscheinlich ein Niederschlag zahlreicher Unterhaltungen Cybulskis mit seinen in Berlin studierenden Landsleuten ist und die Richtung aufzeigt, in der sich die Kritik der polnischen Hörer Hegels bewegte: ihr nationales Gefühl empörte sich gegen die Rechtfertigung der Teilungen Polens durch die geschichtliche Logik der Philosophie Hegels und sie suchten zur Rechtfertigung dieses nationalen Gefühles innerhalb der Vorlesungen und Werke Hegels selber angreifbare Stellen und strebten danach, diesem nationalen „Gefühl" seine volle Berechtigung neben der „Vernunft" zu erringen. Dieses Streben läßt sich recht deutlich aus den Darlegungen Cybulskis über den polnischen

Dichter Garczyński (1805—1833), der mit Cybulski zu Hegels Füßen gesessen hatte, erkennen:

Aus der Hegelschen Philosophie suchte sich damals wie jetzt „ein Jeder, also auch Garczyński . . . , die Bedingung der Existenz seines Volkes zu abstrahieren . . . , indem er in seiner Liebe zum Vaterlande, in der Erkenntnis des politischen Bewußtseins seines Volkes diese Existenz als eine unvertilgbare, unaufgehobene und in der Wirklichkeit, trotz der materiellen Einschränkung derselben, mit einem intensiv gesteigerten Leben als vorhanden fühlte und als die seinige behauptete. Dieser Zwiespalt zwischen dem für vernünftig erklärten äußeren Weltzustand und dem in demselben nicht eingehenden und dennoch mit der ganzen geistigen Macht in dem Gefühl und dem Bewußtsein des Volkes wirklich verbundenen Dasein des polnischen Volkes führte Garczyński ganz natürlich und konsequent zu der tieferen Unterscheidung der beiden geistigen Vermögen des Menschen, nehmlich des Gefühls und der Vernunft; und er hat es ganz richtig aufgefaßt, daß, während das Gefühl, die logische Gedankenfolge der Vernunft und die in derselben vorhandene absolute Wahrheit verschmähend, nothwendig in einen starren blinden Glauben übergehe, die Vernunft, wenn sie das belebende, das entflammende und begeisternde Moment des wirklichen Menschen, das Gefühl nehmlich zurückstößt, sich zwar im Besitze der Wahrheit befinde, aber einer kalten, abstracten Wahrheit, die durch sich selbst unfähig ist, sich ins Leben zu setzen, sich eine entsprechende Wirklichkeit zu geben. Diese beiden Gebiete der Wirklichkeit der Welt, dem Leben des Menschen, des Volkes und dem der Menschheit überhaupt gegenüber und einander entgegengehalten, erscheinen demnach als Einseitigkeiten, unfähig die Quelle des Fortschritts zu bilden; und als Extreme, die sich an jedem Punkte des Lebens berühren und bekämpfen . . ." haben „sie nur, wenn sie sich gegenseitig berühren und durchdringen, die Fähigkeit und Macht . . . , in das wirkliche Leben einzugreifen und es auf eine höhere Stufe zu erheben.

Dies ist aber der Begriff der That, die sowohl als Einsicht, das Bewußtsein dessen, was sie will, als auch das Verlangen, den Trieb, das Bedürfnis in sich hat, das, was sie will, durchzusetzen, es zu sehen, zu fühlen, sich darin zu ergehen . . . Das ist das Leben, das vernünftige wirkliche Leben, dessen Förderung, Entwickelung, Hebung, der Beruf und die Bestimmung des Menschen überhaupt ist; daß er darin nicht nur in seinem Verhältnisse zu Gott, zu der Menschheit, zu dem Volke, sondern auch in sich selbst als Menschen seine moralische Befriedigung in dem weitesten Sinne des Worts finde, mit einem Worte, zu jener Autonomie gelange, die ihn zum wahren Gottes-Sohne macht, d. h. zu einem Menschen, in dem der Geist Gottes lebt und webt, oder mit den Worten des Dichters zu sprechen: Ein Mensch zu werden mit einer Seele, groß wie Gott" (II., S. 230/1).

Den Übergang vom nationalen Gefühl durch die Vernunftserkenntnis zur Tat, zur Willenshandlung unternahmen Cybulski und Garczyński dadurch, daß sie sich 1830 den aufständischen Polen anschlossen, um an der Wiederherstellung der nationalen Unabhängigkeit, des souveränen Polenstaates, des staatlichen Leibes des Volksgeistes und damit der „geschichtlichen" Wirksamkeit des Polentums mit tätig zu sein. Man erkennt aber aus den Ausführungen Cybulskis noch weiter die natürliche Richtung, in welcher sich die Umbildung der Philosophie Hegels in den Gemütern der Polen vollziehen mußte.

Hegels Auffassung von der weltgeschichtlichen Entwicklung und vom Staate ist wesentlich eine Lehre vom Wirken der Volksgeister. In großartiger Formulierung findet sie sich ausgesprochen in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über

die Philosophie der Geschichte. Viele Polen haben Hegel selbst gehört wie z. B. Cybulski, Libelt und Garczyński. Was sie hörten, war reichhaltiger als die Fassung der Vorlesungen in den „Werken". Georg Lassons Neuausgabe der Vorlesungen aus dem handschriftlichen Material zeigt diese Tatsache. Ich lege deshalb diese Ausgabe zugrunde. Hegel sagt nun über den Volksgeist das Folgende: „Der Geist ist wesentlich Individuum; aber in dem Elemente der Weltgeschichte haben wir es nicht mit Einzelnem oder mit der Beschränkung und dem Zurückgehen auf die partikulare Individualität zu thun. Der Geist in der Geschichte ist ein Individuum, das allgemeiner Natur, dabei aber ein bestimmtes ist, d. h. ein Volk überhaupt; und der Geist, mit dem wir es zu thun haben, ist der Volksgeist. Die Volksgeister aber unterscheiden sich wieder nach der Vorstellung, die sie sich von sich selber machen, nach der Oberflächlichkeit oder Tiefe, in der sie das, was der Geist ist, gefaßt, ergründet haben. Das Recht des Sittlichen bei den Völkern ist das Bewußtsein des Geistes von sich; sie sind der Begriff, den der Geist von sich hat. Also die Vorstellung des Geistes ist es, die sich in der Geschichte realisiert. Was der Geist von sich weiß, davon hängt das Bewußtsein des Volkes ab; und das letzte Bewußtsein, worauf alles ankommt, ist dies, daß der Mensch frei sei. Das Bewußtsein des Geistes muß sich in der Welt gestalten; das Material dieser Realisierung, ihr Boden ist nichts anderes als das allgemeine Bewußtsein, das Bewußtsein eines Volkes. Dieses Bewußtsein enthält und nach ihm richten sich alle Zwecke und Interessen des Volkes; dieses Bewußtsein macht des Volkes Rechte, Sitten, Religion aus. Es ist das Substanzielle des Geistes eines Volkes, auch wenn die Individuen es nicht wissen, sondern es als eine Voraussetzung ausgemacht dasteht. Es ist wie eine Notwendigkeit; das Individuum wird in dieser Atmosphäre erzogen, weiß von nichts anderem. Doch aber ist es nicht bloß Erziehung und Folge von Erziehung; sondern dies Bewußtsein wird aus dem Individuum selbst entwickelt, nicht ihm angelehrt: das Individuum ist in dieser Substanz. Diese allgemeine Substanz ist nicht das Weltliche; das Weltliche strebt ohnmächtig dagegen. Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus; es kann sich wohl von anderen einzelnen Individuen unterscheiden, aber nicht von dem Volksgeist. Es kann geistreicher sein als viele andere, nicht aber kann es den Volksgeist übertreffen. Die Geistreichen sind nur die, die von dem Geiste des Volkes wissen und sich danach zu richten wissen. Diese sind die Großen eines Volks, sie lenken das Volk dem allgemeinen Geiste gemäß. Die Individualitäten also verschwinden für uns und gelten uns nur als diejenigen, die das in Wirklichkeit setzen, was der Volksgeist will" (S. 36/37).

Nun, die Polen, die zu Hegels Füßen saßen, fühlten sich gemäß ihrer nationalen Herkunft und gemäß Hegels Lehre selber als zum Bereich des polnischen Volksgeistes gehörend, als seine Organe gleichsam, durch welche er sich verwirklicht.

Sie hörten aber auch von Hegel, daß jeder Volksgeist eine Entwicklung durchzumachen hat: „Der Geist eines Volkes ist also zu betrachten als die Entwicklung des Prinzips, das in die Form eines dunkeln Triebes eingehüllt ist, der sich herausarbeitet, sich objektiv zu machen strebt. Ein solcher Volksgeist ist ein bestimmter Geist, ein konkretes Ganzes; er muß in seiner Bestimmtheit erkannt werden. Weil er Geist ist, läßt er sich nur geistig, durch den Gedanken fassen, und wir sind es, die den Gedanken erfassen; ein Weiteres ist dann, daß auch der Volksgeist selbst sich denkend erfaßt. Wir haben also den bestimmten Begriff, das Prinzip dieses Geistes zu betrachten. Dies Prinzip ist in sich sehr reich und entfaltet sich mannigfach; denn der Geist ist lebendig und wirkend, und es ist ihm um das Produkt seiner selbst zu tun. Er allein ist es, der in allen

Taten und Richtungen des Volkes sich hervortreibt, der sich zu seiner Verwirklichung, zum Selbstgenusse und Selbsterfassen bringt. Seine Entfaltung sind Religion, Wissenschaft, Künste, Schicksale, Begebenheiten. Dieses, nicht die Naturbestimmtheit des Volkes (wie die Ableitung des Wortes natio von nasci nahelegen könnte) geben dem Volke seinen Charakter. In seinem Wirken weiß der Volksgeist zunächst nur von den Zwecken seiner bestimmten Wirklichkeit, noch nicht von sich selber. Er selbst hat aber den Trieb, seine Gedanken zu fassen. Seine höchste Tätigkeit ist Denken, und so ist er in seiner höchsten Wirkung tätig, sich selbst zu fassen. Es ist das Höchste für den Geist, sich zu wissen, sich nicht nur zur Anschauung, sondern auch zum Gedanken seiner selbst zu bringen. Dies muß und wird er auch vollbringen; aber diese Vollbringung ist zugleich sein Untergang und dieser das Hervortreten einer andern Stufe, eines andern Geistes. Der einzelne Volksgeist vollbringt sich, indem er den Übergang zu dem Prinzip eines andern Volkes macht, und so ergibt sich ein Fortgehen, Entstehen, Ablösen der Prinzipien der Völker. Worin der Zusammenhang dieser Bewegung bestehe, das aufzuzeigen, ist die Aufgabe der philosophischen Weltgeschichte" (S. 42).

Die polnischen Zuhörer Hegels, insofern sie einem Bewußtsein von ihrem nationalen Leben, von den Möglichkeiten des „Polentums" zustrebten, waren nun gewiß der inneren Überzeugung, daß der polnische Volksgeist seine Mission unter den weltgeschichtlichen Völkern, für die Weltgeschichte noch nicht vollbracht habe: das zeigen ja Cybulskis Ausführungen deutlich.

Allerdings machte ihnen Hegels Lehre doch Schwierigkeiten, insofern sie sehr deutlich betonte, daß in der Weltgeschichte nur von Völkern die Rede sein könne, welche einen Staat bilden. Hegel sah im Staate die objektive Form für die Idee auf Erden, die konkrete Gestalt, die Wirklichkeit, „in der das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist. Der Staat ist so der unmittelbare, näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt. Im Staat allein hat der Mensch vernünftige Existenz . . ." (S. 89/90). „Alles, was der Mensch ist, verdankt er dem Staat; er hat nur darin sein Wesen. Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, hat er allein durch den Staat. Denn seine geistige Wirklichkeit ist, daß ihm als Wissenden sein Wesen, das Vernünftige gegenständlich sei, daß es objektives, unmittelbares Dasein für ihn habe; so nur ist er Bewußtsein, so nur ist er in der Sitte, dem rechtlichen und sittlichen Staatsleben" (S. 90).

Nun hatten die Polen ihren historischen Staat verloren, die objektive Form ihres Volksgeistes und damit im Sinne der Staats- und Geschichtslehre Hegels ihre weltgeschichtliche Bedeutung. Ein schmerzliches Bewußtsein mußte sie durchdringen, ein Streben nach einem Ausweg, wenn sie von Hegel immer wieder hörten, daß es auf das im Einzelnen innerlich Gedachte für die Weltgeschichte nicht ankomme, wenn es nicht objektive Wirklichkeit, d. h. staatlichen Charakter gewinne. Diese objektive Seite des Volksgeistlebens im Verhältnis zum subjektiven nationalen Gefühl und Trieb mußte für sie ein Problem sein.

Daher spähten sie bei Hegel selber nach einem Auswege — und einen solchen konnten sie wohl finden in Äußerungen wie den folgenden: „Das geistige Individuum, das Volk, insofern es in sich gegliedert, ein organisches Ganze ist, nennen wir Staat. Diese Benennung ist dadurch der Zweideutigkeit ausgesetzt, daß man mit Staat und Staatsrecht im Unterschiede von Religion, Wissenschaft und Kunst gewöhnlich nur die politische Seite bezeichnet. Hier aber ist Staat in einem umfassenderen Sinne genommen, so wie wir auch den Ausdruck Reich gebrauchen, wo wir die Erscheinung des Geistigen meinen. Ein Volk also fassen

wir auf als geistiges Individuum, und in ihm betonen wir zunächst nicht die äußerliche Seite, sondern nehmen das heraus, was auch schon der Geist des Volkes genannt worden ist, d. i. sein Selbstbewußtsein über seine Wahrheit, sein Wesen, und was ihm selbst als das Wahre überhaupt gilt. die geistigen Mächte, die in einem Volke leben und es regieren. Das Allgemeine, das im Staate sich hervortut und gewußt wird, die Form, unter die alles, was ist, gebracht wird, ist dasjenige überhaupt, was die Bildung einer Nation ausmacht. Der bestimmte Inhalt aber, der diese Form der Allgemeinheit erhält und in der konkreten Wirklichkeit enthalten ist, die der Staat bildet, ist der Geist des Volkes selbst" (S. 93).

Staat als „Erscheinung des Geistigen", als Reich des Geistes überhaupt, schloß eben die Bildung einer Nation in sich — und in ihrer Lage mußte sich den Polen der Gedanke aufdrängen, daß das Reich der Bildung, des nationalen Geisteslebens immerhin eine Form des Volksgeistes sei und werden könne, ja, daß sie sich wohl wieder zu einer politischen Form verwirklichen könne, in der der polnische politische Staat wieder auferstehen werde.

Denn das Königreich Polen, die Schöpfung des Wiener Kongresses — mit dem russischen Zaren als König, war ja für die Polen keine volle Wiederherstellung des alten Polenreiches, da die Dreiteilung darüber hinaus noch weiterbestand.

Jedenfalls mußte den Polen in ihrer Lage die Idee naheliegen, daß den einzelnen Polen, den „Individualitäten" gegenüber dem polnischen Volksgeiste doch eine ganz andere Bedeutung zukomme als bei Völkern mit einem vollen „Staate" im Sinne Hegels, d. h. auch mit einem politischen Leibe.

Die innere Arbeit, die subjektiven Bemühungen der einzelnen Polen erschienen nicht nur als „Material" und Arbeitsstätte für den polnischen Volksgeist, in das hinein er wirke, um sich zu verwirklichen, sondern als Lebensnotwendigkeiten für ihn, damit er nicht geradezu vorzeitig, vor Erfüllung seiner Mission — im Sinne der Polen — sich von der geschichtlichen Welt zurückziehe oder zurückdrängen lasse . . .

Der generelle Mensch des polnischen Volkes, um Hegels Ausdruck zu verwenden, bedurfte gleichsam viel wacherer, bewußterer Menschen als ein solcher eines staatlich organisierten Volkes . . . Diese Vorstellungen, wenn auch nur bei den Führern in einer gewissen Klarheit, führten nach und nach zur Ausbildung einer Ichlehre, einer Betonung des Ichhaften neben dem Generellen, wie wir des näheren später sehen werden.

Im Sommer 1829 kam Adam Mickiewicz, der Führer der Polen auf dem Felde der Literatur, auf seiner Reise von Petersburg nach dem Süden durch Berlin. Cybulski lernte ihn damals kennen und berichtet in seinen Vorlesungen u. a. das folgende darüber: „Damals lebte noch Hegel, ihn hörte die ganze Universitätsjugend, mit dem größten Eifer vor allem die Polen. Man kam nie zusammen ohne über philosophische Gegenstände zu disputieren. Mickiewicz wurde auch in eine seiner Vorlesungen geführt. Es war Logik, die Entwickelung der Begriffe Verstand und Vernunft der Gegenstand des Vortrags. Hegel hatte einen schlechten Vortrag — man mußte sich erst an denselben gewöhnen. Mickiewicz war nicht sehr oder vielmehr gar nicht davon eingenommen und zog den Schluß, daß ein Mann, der so unklar spreche und sich eine Stunde abquäle die Bedeutung zweier Begriffe zu entwickeln, sich wohl selbst nicht verstehen möchte. Libelt antwortete ihm darauf, ob er wohl einen solchen Zustand für psychologisch möglich hielte, daß ein Mann bei rechten Sinnen eine Stunde lang sprechen könnte, ohne sich selbst zu verstehen, ja ohne auf seine Zuhörer, die nach Hunderten zähltne, den Eindruck zu machen, daß er sich selbst nicht verstehe. Überhaupt zeigte

Mickiewicz schon damals Abneigung gegen die Philosophie. — Ich erinnere mich, als ich einmal bei ihm war, daß er mir sagte: Sperre einen Philosophen Nachts in die Kirche oder in eine finstere Keller-Grube ein, oder lasse ihn über einen Kirchhof gehen, und du wirst sehen, wie er betet und sich bekreuzigen wird . . ." (I., S. 299/300).

Um so mehr Gefallen fand Mickiewicz an dem feurigen Schüler Hegels Eduard Gans,[1]) mit dem man ihn bekannt machte. Gans veranstaltete ihm zu Ehren ein Diner. In einer Vorlesung, die auch Mickiewicz besuchte, verwendete er bei seiner Charakteristik der Regierungen das Material, das er von Mickiewicz über die russischen Zustände erhalten hatte, wies — ohne dessen Namen zu nennen — auf ihn hin als allein würdig den Kampf Europas gegen den Titanen Napoleon zu besingen, reichte ihm nach der Vorlesung seinen Arm und verließ mit ihm den Saal.

Wenn auch Mickiewicz selber durch diese Ehrung nicht für die Philosophie Hegels gewonnen werden sollte und ihr nicht näher gebracht wurde, so blieb doch die Anregung von Gans nicht unwirksam: Mickiewicz hat ein Zeitepos, wenn auch mit einem anderen Gegenstande, im „Herrn Thaddaeus" geliefert (Cybulski I., S. 301).

Eine solche Ehrung ihres Dichters durch den Hegelianer Gans blieb allerdings für das Nationalgefühl der in Berlin studierenden polnischen Jugend und für ihr Verhältnis zum deutschen Geistesleben nicht ohne Wirkung. Sie fühlten und erkannten eine Aufgeschlossenheit darin, die ihnen wohltat und die sie für die deutschen Professoren erwärmte.

Diese Imponderabilien spielten eine große und oft entscheidende Rolle für das Verhältnis der einzelnen Polen zum deutschen Geist. Die Aufgeschlossenheit des Professors Gans war nur ein Beispiel. Auch andere Lehrer der Berliner Universität, z. B. die Hegelianer Carl Ludwig Michelet, Ferdinand und Agathon Benary, Leopold von Henning haben für das nationale Streben der Polen einen offnen Sinn gehabt, der den Einfluß der von ihnen vertretenen Philosophie Hegels auf ihre polnischen Hörer verstärkte und zu Sympathien führte, aus denen beiderseitig lebenslängliche Freundschaften erwuchsen.

Anhang: Die ersten Einflüsse Hegels in der polnischen Zeitschriftenliteratur

Mit dem Jahre 1830, als Garczyński, Libelt und Cybulski zu den Füßen Hegels saßen, begann der Einfluß Hegels auch in den polnischen Zeitschriften hervorzutreten. Adam Bar, der dem Hegelianismus in den polnischen Zeitschriften ein besonderes Studium zugewendet hat, berichtet über „Die ersten Einflüsse Hegels in der polnischen Zeitschriftenliteratur" in seinem in Nr. 1/2 der „Germanoslavica" (Prag 1931) erschienenen Aufsatze. Er analysiert darin vornehmlich zwei Aufsätze J. N. Kamińskis in der Lemberger Zeitschrift „Haliczanin".

Die erste Abhandlung „Ist unsere Sprache philosophisch?" ist nach Bar eine Wiedergabe Hegelscher Ideen in der Logik und Enzyklopädie und ist wie die zweite „Die Ableitung des philosophischen Charakters unserer Sprache" charakteristisch durch die Ableitungen, in denen Kamiński sich bemühte, Hegels Terminologie auf die polnische Sprache zu übertragen.

Kamiński bemerkt, „daß alles Wirkliche vernünftig ist und daß alles Bestehende entweder organisiert oder unorganisiert sein müsse. Alles, was organisiert

[1]) Prof. der Rechte (1798—1839). U. a. Verf. der „Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre" in Raumers Historischem Taschenbuche, 1833 und 1834. Herausgeber von Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", Berlin 1837.

ist, ordnet sich nach seiner Vernunft, alles nichtorganisierte negiert seinen Organismus oder alles organisiert sich durch das Werden und dessen Negation". Nachher spricht er von dem vollkommenen Sein („się"), das für sich selbst besteht als unbewußtes Ich („ja"), welches dazu wird erst durch eine Ursache, welche in ihm selbst liegt. Diese Ursache bewirkt durch die Entwicklung („skon") oder durch das Streben nach Vollendung, behufs Verwirklichung in irgend einer Gestalt, ein Ergebnis („skut" czyli skutek). Oder jedes Sein („się") hat in sich selbst eine Ursache, den Drang, in einer Gestalt in Erscheinung zu treten, d. h. sich zu vollenden, und das Ergebnis („skut"), das Produkt des Prozesses. Oder jedes Sein besitzt in sich die „Dreiheit in der Einheit". Aber jedes Sein mußte, bevor es zur Vollendung gelangte, ein „Schon Gewesenes" („ju" czyli juz) sein, welches in der Bedeutung von etwas nicht Bestehendem Sein („je" czyli jest) heißt. Der Mensch war, bevor er sich selbst erkannte, ein „je" (ein „Ist"), als er in sich eintrat, erkannte er, daß sein „Sein" („je") ein schon Gewesenes („ju") war, als er sich in seiner Vernunft erkannte und vom Körper unterschied, nannte er dieses Sein („je") das „Ich" („ja").

Diese verwickelten Erwägungen Kamińskis sind nichts anderes als die Lehre Hegels vom Sein und Nichtsein. Das, was Kamiński das Sein („się"), das reine vollendete Sein nennt, ist dasselbe wie Hegels „Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung"[1]), welches in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit nur sich selbst gleich ist, auch nichts anderem ungleich ist, also keinen Unterschied weder in sich selbst noch nach außen hin hat. „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere"[2]) sagt Hegel oder das reine Sein, von Kamiński „się" genannt, ist nichts anderes als das Nichts. Es ist also das reine Sein und das reine Nichts ein und dasselbe. Aber gleichzeitig steht auch fest, daß beide absolut unterschieden sind und daß jedes gleichzeitig die Auflösung in seinem Gegensatz ist. Aber Kamiński verstand diese grundlegenden Sätze der Hegelschen Logik nicht und bemerkte bloß, daß sich alles durch das Werden und dessen Negation organisiere.

Die weiteren Ausführungen Bars enthalten hauptsächlich seine Auffassung vom Anfang der Hegelschen Logik und weisen noch darauf hin, daß nach Kamiński der Begriff „ja" (Ich), der Faktor des Werdens, verschieden ist von der vorliegenden Welt (od świata „przed sobą"), d. h. der Außenwelt. Wenn der Gehalt der Welt, welche der Mensch vor sich hat, nicht derselbe wäre und gleichzeitig verschieden von dem, welchen er in sich hat, würde er nie jenen Inhalt erkennen, den er vor sich und in sich als Einheit besitzt.

Mögen für Bar die Ausführungen Kamińskis anfängerhaft erscheinen, so läßt sich eigentlich doch nicht übersehen, daß selbst in ihnen wiederholt vom „Ich" und dem im unbewußten Ich vorhandenen Streben nach einer „Gestalt" die Rede ist... Die Heranrückung von Sein („je") und Ich („ja") aneinander, die Bezeichnung des reinen Seins als „się", also durch einen Terminus, der auf ein Ich sich rückbezieht, ist als ein Symptom in der Ausbildung der polnischen Ichlehre nicht unbedeutend.

Bar hat die Vermutung ausgesprochen, daß Trentowski, den ich im nächsten Kapitel behandeln werde, vielleicht durch Kamiński auf die Erforschung der Hegelschen Philosophie hingelenkt worden ist, daß man in seinen Abhandlungen manche Wortprägungen Kamińskis finde.

Bar bemerkt noch, daß die Aufsätze Kamińskis sonst keinen Einfluß auf die polnische Philosophie, wohl aber auf die polnische Sprachforschung gehabt haben. Die Aufsätze von A. Z. Helcel und Kremer in der Krakauer wissenschaft-

[1]) Wissenschaft der Logik, Hegels Werke, Berlin 1833, III, 77. Anm. Kamińskis.
[2]) Ebendaselbst, S. 78. Anm. Kamińskis.

lichen Vierteljahrschrift, die einige Jahre später erschienen, zeigten zwar deutlich Hegels Einfluß, nähmen aber keinen Bezug mehr auf Kamiński.

Übrigens hat bereits lange vor Bar Henryk Struve z. B. in seiner „Kritischen Einleitung in die Philosophie" (Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii), 2. Aufl., Warszawa 1898, S. 23 auf Ausführungen Fr. Krupińskis aus dem Jahre 1863 in der polnischen Übersetzung von Schweglers Geschichte der Philosophie S. 445 hingewiesen, nach denen Kamińskis Abhandlung „Ist unsere Sprache philosophisch?" die Fundgrube neugeschmiedeter Ausdrücke für die polnischen Philosophen, besonders für Trentowski gewesen sei.

II. Trentowskis Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels

1. Trentowskis Leben (1808—1869)

Menschliche Beziehungen, Imponderabilien spielten eine wesentliche Rolle bei der Annäherung von Bronisław (Bronislaus) Ferd. Trentowski an den deutschen Idealismus, wie z. B. aus seinem Werke „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur" (Leipzig 1840) hervorgeht. Trentowski widmete nämlich dieses Werk dem Geheimrat Dr. Johann Georg Duttlinger, der ihn in Stunden der Bedrängnis ohne Scheu mit Rat und Tat unterstützt habe und dessen selbstloser und edler Verwendung er sein neues Vaterland (Baden) und seine gegenwärtige Stellung in Deutschland verdanke.

Trentowski[1]) wurde am 21. Januar 1808 in Opole in Podlachien als Sohn eines Gutsbesitzers geboren, der dem Calvinismus angehörte und selber in Krakau Jurisprudenz und in Königsberg Philosophie studiert hatte. Nach dem Besuch des Gymnasiums bezog Trentowski 1825 die Universität Warschau, wo er zahlreiche Vorlesungen aus den Gebieten der Philosophie, Philologie, Geschichte und Naturwissenschaft hörte und 1828 die Würde eines magister philologiae errang. Er beschäftigte sich eifrig mit der antiken, namentlich der griechischen Philosophie und betätigte sich auf dem Felde der schönen Literatur u. a. durch die Übersetzung von Schillers „Die Braut von Messina" für die polnische Bühne.

Ende 1828 begab sich Trentowski nach Paris und hörte Vorlesungen von Cousin, Guizot u. a. Nach seiner Rückkehr nach Warschau wurde er 1829 zum Gymnasiallehrer in Szczuczyn ernannt. Er lehrte polnische Sprache, Literatur und Geschichte, lateinische Sprache und gab Moralunterricht. Daneben betrieb er eifrig das Studium der Werke des Cartesius, Bacon, Locke und Stuart und befaßte sich mit den Aphorismen Rixners, der Encyklopädie Hegels und der Dogmatik Marheinekes. Diese Werke erweckten in ihm den lebhaften Wunsch, die Philosophie des deutschen Volkes näher kennen zu lernen. Er verfaßte auch eine Originaltragödie „Der Triumph des Christentums in Polen" und gelehrte Arbeiten über Euphonie und Orthographie der polnischen Sprache.

Nach dem Ausbruch des Novemberaufstandes verließ Trentowski das Gymnasium und beteiligte sich an dem Kriege gegen die Russen, bis schließlich das Korps, dem er angehörte, über die preußische Grenze treten und die Waffen strecken mußte.

Trentowski nahm nunmehr an der Universität Königsberg das Studium der deutschen Philosophie auf, hörte Vorlesungen bei Herbart u. a. Das Edikt, das alle aufständischen Polen von der Universität vertrieb, nötigte ihn, Preußen zu

[1]) Ich entnehme die biographischen Angaben dem „Curriculum vitae", das Władysław Horodyski in seinem polnischen Werk „Bronisław Trentowski" (Kraków 1913) aus der Handschrift Trentowskis auf S. 493—497 veröffentlicht hat, und Horodyskis Werk selber.

verlassen. Schließlich fand er in Heidelberg 1833 Aufnahme als akademischer Bürger. Dort zogen ihn besonders die Vorlesungen des Hegelianers Daubs an, dessen Gewogenheit er sich erfreuen konnte. Zu Hause studierte er mit aller Kraft die Werke Humes, Kants, Jacobis und Fichtes. Damals wurde die Philosophie sein Ein und Alles.

Er machte sich vertraut mit den Werken Schellings und Hegels, las auch Steffens, Oken und Troxler. Allmählich aber keimte in ihm die Idee eines eigenen neuen Systems, dem er in der Einsamkeit der Berge nachsann. Diesem gesammelten Leben entsprangen die Arbeiten, welche er der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau vorlegte, an der er 1836 auch promovierte.

1837 erhielt Trentowski das badische Indigenat, im Jahre 1838 wurde er Aktivbürger von Freiburg i. B. und verheiratete sich mit Karoline Humborger. Im gleichen Jahre habilitierte er sich auch an der Universität Freiburg i. B. mit der Schrift „De vita hominis aeterna".

Im Vorwort seiner „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur" schrieb Trentowski, daß er unendlich glücklich sei in Baden, diesem deutschen Eldorado, ein neues Vaterland gefunden zu haben und kraft erhaltenen Indigenats zu dem deutschen Volke zu gehören, das die helleuchtende Himmelsfackel der heutigen Menschheit sei. Tausend heilige Bande fesselten ihn an das Deutschtum. Seine Gemahlin sei eine Deutsche . . . Er genieße die hohe Ehre, an einer deutschen Universität dozieren zu dürfen. Es sei ganz natürlich, daß er das Deutsche schon ebenso liebe wie das Polnische, weil er sich unaufhörlich im deutschen Elemente bewege. Seine polnischen Landsleute sollten dieses neue Verhältnis zu Deutschland und die Tatsache, daß er deutsch schreibe, jedoch nicht als einen gottlosen Abfall vom Polentum behandeln . . . Er müsse seinem neuen Vaterlande, das er als seinen schwer eroberten Himmel betrachte, mit Leib und Seele dienen. Gewiß bleibe es sein heißester Wunsch auch in der polnischen Sprache etwas zu hinterlassen . . . Seine unüberwindliche Liebe zu seiner polnischen Muttererde und seine Liebe zu seinem neuen Vaterlande, dem er so vieles verdanke, hätten sich in ihm verbunden, so daß er nunmehr zugleich ein Deutscher und ein Pole sei und beide Nationen gleich liebe.

Trentowski behandelte in seinen Vorlesungen: Pädagogik; Metaphysik; das Verhältnis Gottes zur Schöpfung, als Einleitung in die Naturerkenntnis; Logik; logisches Repetitorium; Philosophie der Naturkategorien und der Naturkanons; philosophische Enzyklopädie der Wissenschaften; Geschichte der Philosophie. Bis zum Jahre 1853 hielt er Vorlesungen oder zeigte wenigstens solche an . . . (Horodyski, S. 70).

Im Jahre 1840 trat Trentowski in die Freimaurerloge „Parfaite harmonie", später in die Loge „Zur edlen Aussicht" in Freiburg, in der er Meister vom Stuhl wurde, ein. Nach ihrer Erneuerung im Jahre 1857 verwaltete er das Amt des ersten Redners bis zu seinem Tode. Er entfaltete als Freimaurer eine rege und begeisternde Wirksamkeit. Seine Aufmerksamkeit lenkte sich hierbei auch auf den Freimaurer und deutschen Idealisten Karl Christian Friedrich Krause, dessen Werke auf ihn nicht ohne Einfluß blieben. Sein Hauptwirken wurde aber vom deutschen Geistesleben dadurch abgezogen, daß er sich vom Anfange der vierziger Jahre ab entschloß, seine Arbeiten hauptsächlich in polnischer Sprache zu veröffentlichen. Es sind Aufsätze und kleinere und größere Werke, von denen ich nur einige hier nennen will. Die ersten wuchsen heraus aus seinen in deutscher Sprache niedergeschriebenen Vorlesungen und wurden von ihm ins Polnische umgearbeitet, wie gerade das Werk „Chowanna oder System der nationalen Pädagogik als Wissenschaft der Erziehung, Bildung und Aufklärung, kurz der Ausbildung unserer Jugend". Posen 1842, 2 Bde.

Durch seine polnischen Arbeiten, z. B.:

1842: „Wissenschaftliche Briefe über Schelling",
1843: „Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie",
1844: „Myślini oder System der nationalen Logik" (Posen, 2 Bde.),
„Demonomania oder Lehre von der überirdischen Weisheit in neuester Gestalt",
1845—1847: „Gegenwart und Zukunft";

sowie durch seinen ausgedehnten Briefwechsel mit vielen hervorragenden Polen wurde er ein geistiger Führer des polnischen Volkes, sodaß von einer Epoche Mickiewiczs und Trentowskis gesprochen wurde.

Polen muß völlig von neuem geboren werden: das war Trentowskis Leitgedanke.

Aber immerhin war es nicht leicht für ihn, sich unter seinen Landsleuten Geltung zu verschaffen. Betrachtete ihn doch z. B. Mickiewicz in seiner Pariser Vorlesung vom 9. Mai 1843 als einen entnationalisierten Slaven, der sich zum Sklaven der deutschen Philosophie gemacht habe.

Im Gegensatze hierzu stand die Haltung des anderen großen polnischen Dichters, Krasińskis. Dieser verband sich 1846 mit ihm in enger Freundschaft. Und dies war auch insofern wichtig, als Krasiński einer der bedeutendsten Vertreter des Griechentums innerhalb des Polentums war, wie z. B. sein historischer Roman „Irydjon" (Deutsch v. Albert Weiß in Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1519/20) zeigt, den er 1835 geschrieben hatte. Krasiński selbst stand Schelling viel näher als Hegel — als Dichter und durch seine geistigen Erlebnisse, durch sein „Sehertum" oder das prophetische Element seines Wesens. — Ohne die Hilfe Krasińskis wäre es Trentowski auch unmöglich gewesen, sein Leben als Schriftsteller und Gelehrter durchzuhalten.

Im Jahre 1848 besuchte Trentowski Krakau und hielt dort einen Vortrag über die soziale Idee in der Geschichte, mußte aber die Stadt auf Verfügung der österreichischen Regierung, die alle Emigranten auswies, verlassen. Er schrieb später darüber in deutscher Sprache die „Schilderung der jüngsten Ereignisse in Krakau 1848" (S. 170). Sodann begab er sich nach Frankfurt am Main als Delegierter des Krakauer Komitees, das vor der Deutschen Nationalversammlung die Rechte Krakaus verteidigen sollte.

Der Tod Krasińskis im Jahre 1859 war für Trentowski ein harter Schlag; er war nun gezwungen, sich nach neuen Einkommensquellen umzusehen, um selbst leben und seine Familie erhalten zu können. Er reiste zu diesem Zwecke nach Paris, dem damaligen Hauptsitz der polnischen Emigranten. Seine Hoffnungen wurden allerdings hier aufs grausamste enttäuscht, kränklich und völlig niedergeschlagen kehrte er nach Freiburg i. Br. zurück.

Manche seiner Werke, wie das polnische „Bożyca oder Theosophie" (1842 bis 1854); das deutsche „Glaubensbekenntnis in 12 Artikeln" blieben Manuskript; andere wie „Panteon des menschlichen Wissens oder Pantologie" (1855 bis 1865) wurden erst nach seinem Tode veröffentlicht.

Aus seinen letzten Lebensjahren stammt auch das deutsche Werk „Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen", das — herausgegeben von seiner Frau — im Jahre 1873, vier Jahre nach seinem Tode im Verlage von F. A. Brockhaus in Leipzig erschien.[1])

---

[1]) Eine vollständige Zusammenstellung der Werke Trentowskis in chronologischer Reihenfolge hat Horodyski auf S. 507/510 seines großen Werkes gegeben, eine Bibliographie auf den Seiten 511/522.

2. Trentowskis „Grundlage der universellen Philosophie"

a) Analyse

In der Einleitung zu diesem Werke, das in Karlsruhe und Freiburg i. B. in der Herderschen Kunst- und Buchhandlung und in Paris bei Jelowicki 1837 erschien, geht Trentowski aus von den beiden Quellen der Erkenntnis, der Sinnlichkeit als dem Körper der Erkenntnis, und der Vernunft als der Seele der Erkenntnis. Die Sinnlichkeit ist nach ihm äußerlich und bezieht sich auf die Schale des Daseins, auf das eigentliche Objekt; die Vernunft dagegen ist innerlich und bezieht sich auf den Kern des Daseins oder auf das eigentliche Subjekt. Der Verstand ist keine besondere Quelle der Erkenntnis, sondern nur die im Innern des Menschen sich konzentrierende Sinnlichkeit. Sie erzeugt alle Erfahrungserkenntnisse oder die sogenannte Empirie. Dient sie zur Grundlage einer allgemeinen Erkenntnis, so erzeugt sie den Realismus. Die Vernunft hingegen ist der Ausgangspunkt der Metaphysik und des Idealismus.

Bei dieser Natur unserer Erkenntnis durchzog der Gegensatz Realismus-Idealismus die Geschichte des Erkennens bis in die letzte Epoche der Philosophie seit Leibniz und trat noch auf als der Gegensatz der Systeme von Kant und Fichte. Diese beiden wieder zu vereinigen, unternahm Schelling: die „Anschauung" verbindet die Sinnlichkeit mit der Vernunft und hat die Identität des Realen mit dem Idealen zu ihrem Gegenstande. Der Mensch darf sich nicht als Subjekt abtrennen von der Natur als dem Objekt — nur in der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven ist die Wahrheit. Diese Identität hielten Schellings Schüler, die Naturphilosophen, für einen metaphysischen Gedanken; sie sahen das wesentliche Subjekt-Objektive in der lebendigen Natur. Ihnen trat Hegel entgegen, dem das Absolute nicht die endliche und immer vorübergehende Natur, sondern die Vernunft ist, deren Gehalt sich zur äußeren Welt und zur inneren Welt des Bewußtseins hervorbringt.

Die philosophische Aufgabe ist nunmehr die, die reelle Identität von Sein und Wissen der Naturphilosophen mit der ideellen Identität von Sein und Wissen Hegels in Eins zu verschmelzen in einer universellen Philosophie. Sie beansprucht allerdings nicht, wie Hegel es von der seinigen behauptete, daß sie schon die Philosophie überhaupt erschöpfe und abschließe, denn die Philosophie ist unerschöpflich.

Diese neue Philosophie bittet Trentowski im Vorwort „als die Blüthe seines eigenen Wesens und als einen Widerhall der Philosophie, welche das Mark der polnischen Nation beseelt und aus der Brust derselben ertönt", zu betrachten.

Gemäß der damaligen Problemlage in der deutschen Philosophie geht er aus von einer Betrachtung Gottes und des Menschen: Gott hat sich in der Schöpfung offenbart, dabei aber sein göttliches Urwissen verloren und erwacht im Menschen wieder zu seinem Selbstbewußtsein. Gott ist die Wahrheit und die unendliche, ewige und lebendige Schöpfung: Von außen gesehen ist Gott das universelle All, von innen gesehen das universelle Eine, lebendig gesehen das universelle Ganze. Dieser Dreifaltigkeit des Wesens entsprechen auf dem Gebiete der Form die Unendlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart.

Den Inhalt der Erkenntnis und sie selbst darf man nicht trennen — erkennendes Wesen wie zu erkennende Welt sind das Göttliche. Nur unsere Gewöhnung reißt Erkennen und Existenz auseinander.

Die lebendige Wahrheit offenbart sich dem Menschen in der äußeren Welt durch seine Rezeptivität, in welcher er der äußeren Welt hingegeben ist, in der inneren Welt durch seine Spontaneität, in welcher er seine Ideen

erzeugt. Überwindet er die Einseitigkeiten der Rezeptivität und der Spontaneität, so erlangt er die Selbständigkeit.

Stufenweise entwickeln sich der einzelne Mensch und die ganze Menschheit durch die Rezeptivität, die der Kindheit, zur Spontaneität, die dem Mannesalter und schließlich zur Selbständigkeit, die der Reife entspricht. Heute lebt die Menschheit in einer Gärung, im Kampfe der Empiriker und Metaphysiker. Durch diesen Zwiespalt muß sich jeder einzelne durcharbeiten, um zur Selbständigkeit zu gelangen.

Die Dreigliederung in seinen Begriffen hat Trentowski zwar von der deutschen Philosophie, in der sie vorherrschte, namentlich von Hegel übernommen, aber sie ist ihm doch ein inneres Erkenntnisorgan, wenn ich so sagen soll, geworden, hat seine persönlichen Beobachtungen und Erlebnisse geordnet und geradezu vertieft: denn immer wieder kommt er mit einem Eifer und einer Intensität, die Erfahrung verraten, auf die stufenweise Entwicklung des einzelnen Menschen zur Reife zurück.

Heftig polemisiert Trentowski bei der Behandlung der ersten fundamentalen Quelle der Erkenntnis, der Erfahrung, die ihm auf der unmittelbaren oder vermittelten Rezeptivität beruht und ihre unmittelbare Gewißheit der Sinnlichkeit verdankt, gegen die Metaphysiker, die von der göttlichen Gegenwart des Innerlichseins hingerissen seien und die göttliche Gegenwart des Außenseins verloren hätten . . . (S. 92). — Er entwickelt sieben Kategorien der Erfahrung, ausgehend von der Substanz, die etwas anderes sei als das Sein Hegels, welches nur Gedanke sei, bis zum Ansich der Wahrheit.

Besonders intensiv setzt er sich mit Hegel auseinander bei der zweiten Quelle der Erkenntnis, der Vernunft, die auf der erwachten Spontaneität beruhe. Sie ist die innere Wahrheit — so schreibt er — in ihrer schöpferischen Wirksamkeit, Gott der Geist, der im Menschen zu seiner höchsten Entwicklung und zu seinem Selbstbewußtsein kommt.

Durch die Vernunft weiß der Mensch aus sich selbst, daß er ist, und dieses Wissen ist die unerschütterliche Grundsäule seiner metaphysischen Erkenntnis. Nur darf er nicht wie Hegel das Sein des Denkens als das einzig wahre Sein betrachten und das Sein der äußeren Welt verneinen.

Muß man auch Hegel darin beistimmen, daß er die Monade wie das Ich als die Vernunft angesehen und der Vernunft ihren unbedingt allgemeinen Charakter gegeben hat als Grund nicht nur unseres Wesens, sondern alles Seins, so darf man doch nicht übersehen, daß die Vernunft ihrem ganzen Wesen nach nur subjektiv ist. „Die Vernunft fühlt sich zwar unmittelbar bloß im Menschen, hat aber zu ihrem Gegenstande, wie uns darüber Hegel am besten belehrt, nur die Vernunft. Alle Gegenstände der äußeren Welt sind die geoffenbarten Gottesgedanken . . ." (S. 165). Die Vernunft macht sich allerdings nur das Innere der äußeren Welt zum Gegenstande, nicht diese Welt als solche oder die Objektivität. Hegel, der letzte Metaphysiker, hat sie zwar auch mit allen seinen Kräften gesucht und meinte sie fest zu halten, indem er die subjektive und die objektive Vernunft voneinander unterschied, hat jedoch niemals die Objektivität erreichen können.

Stark hebt Trentowski hervor, daß die Vernunft als Idealität die Realität nicht auffassen kann. Es ist beinahe kaum begreiflich, wie Hegel, der immer mit sich selbst so konsequent ist und selbst den Satz: „Alles, was ist, ist vernünftig" aufstellt, von der Zufälligkeit sprechen, und noch unbegreiflicher, wie er die äußere, d. i. wahrhaft reelle Welt bloß zu einem Spiel der Zufälligkeit machen kann. Diese Zufälligkeit ist jedoch, da er selbst sie annimmt und von ihr spricht,

ist folglich nichts, was man mit Gleichgültigkeit betrachten und als etwas der Vernunft Unwürdiges übersehen darf; sondern sie ist eben so, wie Alles Seyn, vernünftig. Nennt er die äußere Welt zufällig oder, was Eins und Dasselbe ist, unvernünftig, und erkennt er selbst diese Unvernünftigkeit als Seyend, so ist er mit sich selbst im Widerspruch. (S. 162).

Bei der Entwicklung der Kategorien der Vernunft kommt er auch auf die Apodiktizität als das innere Gegenstück der auf dem Felde der Empirie herrschenden äußeren Notwendigkeit zu sprechen: sie vereinigt in sich die Willkür oder den ungebundenen, schöpferischen Geist und die alle Geister erobernde Konsequenz des Denkens, ist also das, was Hegel irrtümlich als Freiheit bezeichnete (S. 165).

Er schreibt dem Bereiche der Erfahrung die Positivität und dem der Vernunft die Negativität zu und lehnt demgemäß Hegels Betrachtung des Geistes als Position und der Materie als Negation ab, weil in ihr die Auffassung liege, daß die Vernunft Alles sei.

Die Vernunft erkennt das universelle Eine und die Ewigkeit, bemächtigt sich der Seele der Schöpfung. Der Gott, den sie aufstellt, ist immer nur die Seele Gottes oder nur das Selbstbewußtsein desselben, nicht aber der als universelles Ganze lebendige Gott. „Hegel machte die ernstlichsten Anstalten, um die Erkenntnis zu erreichen, und schrieb zu diesem Ziele seine Religionsphilosophie . . ., dennoch . . . ist sein Gott . . . nur der Geist, welcher . . . die ungebundene Willkür und die gebundene Konsequenz zu seinem Wesen hat“ (S. 185).

Die Einseitigkeiten von Erfahrung und Vernunft überwindet die Wahrnehmung. Sie ruht im Wesen des Menschen und ist noch tiefer in demselben eingewurzelt als die Erfahrung und die Vernunft, die nur die in ihre Pole zerrissene Wahrnehmung darstellen. Alle Nationen stellen sich in ihrer Kindheit Gott als die zwar ideelle, jedoch in einen Leib gekleidete, allmächtige Gewalt vor, verbinden also noch die Sinnlichkeit mit dem Geiste: so noch die griechischen Philosophen. Im Verlaufe der Geschichte ist es aber dahin gekommen, daß die Philosophen die Wahrheit schlachteten, um sie zu erkennen.

Die Vorläuferin der Wahrnehmung ist die Anschauung (Schellings), welcher die Gestalten der materiellen und geistigen Existenz angehören, während das Wesen der Materie und des Geistes der Wahrnehmung angehört.

Gegenüber der äußerlichen Unmittelbarkeit der Erfahrung und der innerlichen Unmittelbarkeit der Vernunft besitzt die Wahrnehmung lebendige Unmittelbarkeit.

Jeder unbefangene Mensch sieht durch diese lebendige Unmittelbarkeit ein, daß er sowohl das reelle als auch das ideelle und noch das wirklich und lebendige Wesen als solcher ist, nicht aber würdigt er sich zu seinem spirituellen Schatten herab — aus sich heraus kommt er zum Gefühl Gottes und ist sich dessen Daseins gewiß.

„Gott ist die heilige, totale Unmittelbarkeit, welche in unserem Wesen versiegelt liegt und auf ihr Freiwerden oder ihr Erwachen wartet . . .“.

Der Wahrnehmende hat die total-unmittelbare Gewißheit seiner selbst und fühlt sich als der wirkliche und lebendige Mikrokosmos, betrachtet sich als ein aus dem Mutterschoß des unermeßlichen Ganzen entsprungenes und dessen bewußtes Ganzes, als endlichen Gott.

Auch für die Wahrnehmung stellt Trentowski sieben Kategorien auf. Jede einzelne tritt in der methodischen Darstellung als Synthese der entsprechenden Kategorien der Erfahrung und der Vernunft auf, in Wirklichkeit sollen aber die Kategorien der Erfahrung und der Vernunft nur Abstraktionen der Kategorien der Wahrnehmung sein.

Materie und Geist sind einzeln und für sich genommen nur tote Surrogate der lebendigen Erscheinung, die Hegel als objektive und subjektive Idee behandelt und als Idee identifiziert, also spirituell nimmt, während Locke sie materiell nahm. „Unsere Identität aber ist weder materiell noch spirituell, oder Lockisch und Hegelianisch zugleich" (S. 231/2).

In der Wahrnehmung verschmelzen Objektivität und Subjektivität und zwar zur Konjektivität. Ihr entspricht auf dem Felde der deutschen Philosophie die Subjekt-Objektivität. Aber die Deutschen nehmen sie doch nur einseitig, weil sie dem Geist den Vorrang geben und garnicht auf den Einfall geraten sind, die Materie als eben so ewig und ebenso wesentlich wie den Geist anzusehen.

Die nur körperliche Realität und die nur seelenartige Idealität vereinigt die Wirklichkeit in sich — und dadurch ist sie lebendig.

In der Wirklichkeit der Wahrnehmung allein besteht Freiheit, während auf dem Boden der Erfahrung nur Notwendigkeit und auf dem der Vernunft nur Apodiktizität herrschen.

Als „Trialität" (Trichotomie) ist ihm die Wahrnehmung der seinen Allkörper mit seiner Allseele identifizierende und so zur freien Offenbarung seiner selbst kommende, als der reelle Vater, ideelle Geist und wirkliche Sohn symbolisierte, dreifaltige und doch immer ein und derselbe, große und allmächtige Gott, den „der wahrnehmende Urheber der christlichen Religion" (S. 285) lehrte.

Unzweifelhaft sind die Systeme der Naturphilosophen und Hegels Spekulation in ihrem Ganzen und auch in ihren Einzelheiten trialistisch oder trichotomisch, nur sind die Naturphilosophen materiell-trialistisch, ist die Spekulation Hegels nur spirituell-trialistisch, die wahrnehmende Philosophie dagegen lebendig-trialistisch.

Unser System, so sagt Trentowski abschließend, ist ein Real-Idealismus oder ein System der Wirklichkeit, mag uns auch ein Hegelianer vorwerfen, wir hätten Hegel nicht verstanden und seien noch ein sinnliches Bewußtsein, könnten uns nicht zu reinen Gedanken erheben.

Im Grunde genommen gehen alle Philosophien von der Wahrnehmung aus. Denn schon insofern die Erfahrung Begriffe verwendet, muß sie von der Vernunft begleitet sein — sie ist schon Wahrnehmung, aber abgelähmt; die metaphysischen Philosophien wieder können ohne die Setzung von etwas Reellem nicht bestehen, können sie doch auch nur im reellen Gehirn eines reellen Menschen geboren werden . .

Die Methode der Erfahrung ist die zerlegende Analyse, die der Vernunft die Auflösung der Mannigfaltigkeit ins Absolute, die der Wahrnehmung die genetische Entwicklung.

Die Wahrnehmungsphilosophie nennen wir, weil sie das universelle Ganze umfaßt und erkennt, universelle Philosophie. Sie ist in ihrer höchsten Entfaltung die Phänomenologie der Wahrheit, welche der Hegelschen des Geistes entspricht, ist die Theosophie, die Anthroposophie, oder auch nur die Sophie überhaupt. Sie ist die Kritik der Erfahrung, Kritik der Vernunft und das Gotteswort der Wahrnehmung.

β) Trentowskis universelle Philosophie und die Philosophie Hegels.

Wenn man sich in den Gedankengang Trentowskis in diesem Werke vertieft und dem nachspürt, worauf er eigentlich hinaus will, so kommt man zu der Überzeugung, daß er auf eine „höhere Anschauung" hinarbeitet, die sich zu der Schellingschen „Anschauung" verhält wie „Wahrnehmung" zu „Anschauung". Die höhere Anschauung soll nun keine bloße Gedankenspekulation sein, sondern mit totaler Unmittelbarkeit auftreten, die die Unmittelbarkeit der Erfahrung

mit der Unmittelbarkeit der Vernunft vereinigt. Unter „Vereinigung" versteht Trentowski Synthese. Er spricht auch davon, daß die Wahrnehmung Erfahrung und Vernunft „in Einem" sei, was dasselbe bedeutet wie: synthetisch verbindet.

Unzweifelhaft hat Trentowski Wahrnehmungen erlebt, nicht nur gedacht und von diesen Erlebnissen aus, von diesen „lebendigen" Erkenntnissen aus erschienen ihm Erfahrung und Vernunft als Vorstufen, die einseitig sind. In anderer Sprache: er hat „Intuitionen" gehabt, die ihn auf seine Philosophie gebracht haben, in denen er sich als „selbständig" erlebte. Man verspürt die erlebten Grundlagen seiner „Grundlage der universellen Philosophie" an der Sicherheit seines Auftretens, an dem inneren Enthusiasmus seines Philosophierens.

Nun läßt sich die Wahrnehmung als solche nicht übertragen, in ihr wird ja der Mensch nach Trentowski „selbständig" und erst er selbst; sie muß eingekleidet werden in das Gedankenmaterial der Vernunft, in den allgemeinen Geist, um verständlich zu werden. „Alle Personen haben zu ihrer Seele den nämlichen allgemeinen Geist, nur in jeder derselben regt er sich in anderer Individualisation" (S. VII.). Bei dieser Übertragung in das Element des Denkens verliert die Wahrnehmung an Einzigartigkeit und gewinnt an Allgemeinzugänglichkeit. Sie muß durch selbständige geistige Arbeit des Lesers gleichsam ihrer Gedankenhülle entkleidet und in ihrer Reinheit im Einzelmenschen zur Auferstehung gebracht werden. So kann schließlich auch der Leser einer „selbständigen" Philosophie, die auf originale Wahrnehmungen zurückgeht, diese in sich zum Erleben bringen und „wahrnehmend" werden.

Das Problem ist nur das, ob die jeweilige Einkleidung oder Form der originalen Wahrnehmungen auch mit solcher Intensität noch den eigentlichen Gehalt oder die ursprüngliche erlebte Erkenntnis „erkennen" oder sagen wir durchklingen läßt, daß der andere Mensch dadurch ermutigt wird, sie in sich wachzurufen oder zum Erleben zu bringen.

Jedenfalls wirkte Trentowskis Darstellungsweise auf J. I. Kraszewski so, daß dieser in seinem Buche über Trentowskis System[1]) auf S. 3 schrieb:

„Trentowski fügt (leimt) alle einander widersprechenden Extreme zusammen und erbaut auf ihrer Vereinigung sein ganzes System".

Diese Auffassung verkennt den intuitiven Charakter der Wahrnehmungen, von denen Trentowski ausgegangen ist. Allerdings muß zugegeben werden, daß die sprachlichen Formulierungen, die Ausdrucksformen, die Trentowski von der idealistischen Philosophie, die er dauernd als einseitig bekämpft, übernommen hat, nicht ganz der „Wahrnehmung" angemessen sind.

Auf einer Intuition, die mit Keimkraft auf dem Felde der Vernunft aufwuchs, beruht auch unzweifelhaft die Philosophie Hegels, wie jede originale Philosophie auf eine „produktive Idee" zurückgeht, nur umfaßte sie nach Trentowskis Meinung nicht auch das Feld der Erfahrung.

Trentowski trennt fast das ganze Werk hindurch sehr scharf Erfahrung (Sinnlichkeit und Verstand) von Vernunft. Er schreibt von der Empirie als Erfahrungswissenschaft und behandelt den Verstand als an die Sinnlichkeit hingegebenes Denken oder auch als das Selbstbewußtsein der Sinnlichkeit. Die Vernunft dagegen ist ihm das spontane, sich in sich selbst ergehende Denken . . . Bei dieser Grenzziehung tritt nun das Feld der Sinnlichkeit nicht in seiner Reinheit, in seiner reinen Gegebenheit (als Gegenstand der Rezeptivität) hervor. Die rein gegebene Welt, die noch nicht gedanklich durchdrungenen Gegebenheiten unseres Bewußtseins sind ein Chaos, ein Meer der Zufälligkeit, ohne Ordnung,

[1]) System Trentowskiego treścią i rozbiorem analytyki loicznej okazany przez J. I. Kraszewskiego. Wydanie J. N. Bobrowicza. Lipsk 1847.

Sinn und Wertunterschiede. Erst das im Menschen, dem Subjekt, auftretende Denken gliedert, ordnet, differenziert die Daten der Sinnlichkeit und alle Gegebenheiten des Bewußtseins. Das sei zunächst gegen Trentowskis Kritik an Hegels Betrachtungen über das Spiel der Zufälligkeit in der äußeren Welt gesagt.

Diese erste Ordnung ist die des Verstandes und der Empirie; sie setzt äußerlich die Objekte nebeneinander, richtet sich also ganz nach den Gegebenheiten. Erst in der Vernunft kommt das Denken zu sich und erkennt, daß die Gedanken des Denkenden zwar im Einzelmenschen zur Erscheinung kommen, aber nicht in ihm urständen sozusagen, sondern einer allgemeinen, über den einzelnen Denker hinausragenden Sphäre angehören. In diesem Sinne hat das Denken in der Art seines Auftretens — vor dem Forum der Vernunft, auf dem Felde des menschlichen Bewußtseins — wohl einen subjektiven Charakter, seinem Inhalt nach aber einen objektiven und allgemeinen Charakter, ist also insofern subjektiv-objektiv. Vom Standpunkt der Vernunft aus hat auch die Ordnung, die der Verstand den Gegebenheiten verleiht, noch etwas Zufälliges an sich; die Erfahrungswissenschaften können sich voneinander isolieren und hatten sich schon zu Hegels Zeit ins Unendliche zersplittert und ihren „Sinn", wenn ich so sagen soll, verloren . . .

Hegel[1]) setzte für seine Philosophie die erste Durcharbeitung der chaotischen, zufälligen . . Gegebenheiten und Begebenheiten mit dem ordnenden Denken voraus, also die Empirie im Sinne Trentowskis, wenn er auch z. B. in den Vorlesungen über die Naturphilosophie selber auf die unmittelbaren Gegebenheiten zurückging und die „Empirie" aus ihnen erst herstellte. Er mußte als Philosoph seinen Blick auf die Elementarschicht der von anderen (Fachwissenschaftlern, Erfahrungswissenschaftlern . . .) gelieferten Gedankenarbeit an den Gegebenheiten richten. Diesen Bereich durcharbeitete er nun noch einmal mit dem Denken — und so arbeitete Denken in vorhandenen Gedanken. Deshalb allerdings vollzog seine philosophische Leistung sich innerhalb des Denkens, aber in den verarbeiteten Gedanken elementarer Art steckte doch das Material der Sinnlichkeit und der Gegebenheiten überhaupt. Und das elementar verarbeitete wissenschaftliche Material, das Hegel weiter durchgearbeitet hat, war ein ungeheures, damit aber auch war die Fülle der in diesem Material steckenden Daten historischer, psychologischer, anthropologischer, naturwissenschaftlicher . . . Art eine außerordentliche. Was seinen Schülern so imponiert hat an seiner Philosophie, war diese Herrschaft des Gedankens über das elementare wissenschaftliche Material und letzten Endes über die Unermeßlichkeit der Gegebenheiten. —

Betrachten wir nach der Empirie nunmehr die Intuition: das normale Bewußtsein umfaßt die Gegebenheiten, die Gedanken des Verstandes und die gedankliche Tätigkeit der Vernunft, auch noch das Hereintreten der schöpferischen Ideen oder der Intuitionen ins Gedankenbewußtsein. Das Aufleuchten der Intuitionen ist aber schon ein Grenzphänomen. Der Bereich, aus dem sie stammen, ist im allgemeinen unterbewußt. Den Moment oder Zustand, in dem schöpferische Ideen im Menschenbewußtsein aufgehen, nennen wir deshalb schon genial. Bei Hegel ist der Bereich der schöpferischen Ideen der Volksgeist bzw. Weltgeist; der Volksgeist inspiriert die großen Männer oder Führer des Volkes mit seinem Geistesinhalt, der in ihnen intuitiv aufsteigt und erst durch ihre Arbeit in die allgemeine oder objektive Sphäre des Volkslebens eingeprägt wird, wie Hegel in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte dargelegt hat. Durch diese Einprägung der Intuitionen in die sozialen und

[1]) Vgl. C. L. Michelet „Hegel und der Empirismus. Zur Beurteilung einer Rede Eduard Zellers". Berlin 1873.

historischen Gegebenheiten verwirklicht sich ja in Hegels Sinne der Volksgeist mit Hilfe der genialen Menschen. Nur geht diese produktive Tätigkeit der Philosophie voraus. Erst wenn der in die Außenwelt der Erfahrung geprägte oder in ihr verwirklichte Volksgeistinhalt ins nachdenkende Bewußtsein gehoben wird, wenn die Menschen in ihrem Bewußtsein dem Volksgeist dessen ursprüngliche Intentionen gleichsam zurückspiegeln und er dadurch zu seinem Bewußtsein über sein Schaffen gelangt — das er im Tatendrang selber nicht hatte —, ist das Zeitalter der Philosophie erreicht.

Was also Trentowski eigentlich will, ist die Überschreitung der Grenze des normalen Bewußtseins in den Bereich hinein, aus dem die Intuitionen stammen, das selbständige Eindringen des bewußten Menschen in die schöpferische Sphäre, deren Offenbarungen sowohl die äußere Welt, die dem heutigen Bewußtsein durch die Rezeptivität sich ergibt, wie auch die innere Welt, die durch die Spontaneität der Vernunft ermessen wird, sind.

Es entspricht ganz dieser Grundtendenz, wenn er in der Einleitung bittet, seine Philosophie als einen Widerhall der Philosophie zu betrachten, welche das Mark der polnischen Nation beseelt und aus der Brust derselben ertönt. Aus den mancherlei Angriffen, die er gegen die ihm einseitig-idealistisch erscheinende Philosophie des deutschen Volkes im Verlaufe des Werkes richtet, geht dieses Selbstbewußtsein, gleichsam vom polnischen Volksgeist inspiriert zu sein, noch recht deutlich hervor.

Aber die Einkleidung dessen, was ihm aus den Inspirationen des polnischen Volksgeistes und durch seine eigene Selbständigkeit an Wahrnehmungen aufgegangen ist, geschieht doch mit den aus dem deutschen Volksgeist hervorgegangenen Ideenmaterial und mit der Methode Hegels: der dreigliedrige Aufbau tritt nicht nur im ganzen, sondern auch in den Einzelheiten hervor. Und es muß noch hervorgehoben werden, daß es Trentowski nicht gelungen ist, bei der Aufstellung der Kategorien der Wahrnehmung seine eigene genetische Methode zu betätigen: er kombiniert dabei einfach die Kategorien der Erfahrung und der Vernunft, synthetisiert sie auf allerdings äußerliche Weise. Und das zeigt, daß er durchaus nicht so durchgreifend von der Vernunfterkenntnis zur Wahrnehmung vorgedrungen ist, wie seine selbstbewußte Kritik Hegels glauben lassen kann.

3. Trentowskis Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Übergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universellen Philosophie

a) Analyse

In der Einleitung dieses Werkes, das in zwei Bänden 1840 im Verlag von J. J. Weber in Leipzig erschien, behandelt Trentowski zunächst den Naturgott und die natürliche Erkenntnis (den pantheistischen Gott der deutschen Naturphilosophen u. a.), dann den monotheistischen Gott: er läßt den Genius der Unsichtbarkeit zum Menschen sprechen, daß er nicht im Raume und der Zeit wohne, sondern im Ewigkeitskreise, im Denken, in der Idee . . . .

„Die Welt ist meine lebendige Metaphysik". (S. 17.)

Ich bin die Aseität oder der Urheber meiner selbst und kehre in mich selbst zurück. Bin Ursache der ganzen Schöpfung. Mein Wesen ist als Denken das innere Licht, das sich zu den Welten verdichtet und entäußert. Ich bin das Inwendige meiner Offenbarung. Dieses Denken erscheint in der Gestalt und Vollkommenheit der Naturgesetze oder in der Teleologie meines herrlichen Weltalls.

Ich bin das Ich alles Daseins oder das Subjekt der ganzen Welt, das Ich deines Ichs, bin das Selbstbewußtsein meiner Schöpfung; dein Selbst-

bewußtsein ist nur ein Strahl meiner Sonne. Ich bin die Vernunft des Weltalls und deine Vernunft . . . Die Welt als Entäußerung meines Wesens ist vernünftig.

Ich bin die Idee als solche. „Aus dieser Idee strömt alles, was geschieht und gedacht wird. Als diese hohe und allmächtige Idee bin ich das Absolute, die unbedingte Monas, das universelle Eine, die Ewigkeit, bin der Geist. Und ich spiegle mich in deiner endlichen Vernunft ab, und du erhebst dich zu meiner klaren und ewigen Vernunft, und wirst auch Gott, und in dir findet die ganze Schöpfung ihren Mittelpunkt." (S. 21.)

Diese Lehre des Geistgottes — so erläutert Trentowski — hat sich von Xenophanes bis zu Hegel in der Gestalt des wissenschaftlichen Idealismus oder der Spekulation majestätisch entwickelt.

„Die Metaphysik glänzt heute in Deutschland in ihrer Vollendung und Glorie, und ist mit Recht der Stolz und die Ehre dieses von Haus aus ideellen und tiefsinnigen Volkes." (S. 23.) Den Geistgott hat Moses dem Volke enthüllt und die Juden müßten eigentlich sagen, Hegel sei ihr allertiefster Prophet. Die Tendenz der jetzigen Philosophie hat sich sogar in eine trialistisch scheinbar christliche Metaphysik bei Hegels Anhängern Daub und Marheineke aufgelöst . . .

„Es liegt einmal in der Natur des Geistes, daß er, ob er auch als ein subjektiver, ein objektiver und beides zugleich oder als absoluter Geist oder auch als die Hegelsche Idee aufgefaßt werden kann, dennoch immer nur er selbst bleibt . . . Das reine Denken hat nur das reine Denken zu seinem Gegenstande." (S. 26.)

Die Geistesphilosophen wie Hegel können ebensowenig den Augenblick begreiflich machen, wo der Begriff sich in einen Körper wandelt, wie die Naturphilosophen, wie die Sensibilität entsteht und Denken wird.

Die einseitige Spekulation von Gott als Geist löst sich schließlich in einen Atheismus auf. Sogar Hegels Philosophie führt zum Atheismus, wenn man das Joch der Spekulation wegwirft, ohne die Wahrheit zu ergreifen.

Trentowski bespricht dann den Gott der Mystik und den der Scholastik. Er findet, daß die Mystik lediglich auf der Genialität ihrer Verkünder beruhe, die von Schauen und Wirken unter Vermittlung eines höheren Lichtes sprechen, und meint, daß die Scholastik, „nachdem Hegel selbst, dieser große Demiurg der jetzigen Philosophie, durch sein Schematisieren und seine Subtilitäten, ja durch sein Höherstellen des Glaubens als des Wissens, ohne es zu merken, scholastisch wurde, wieder kühn ihr graues Haupt erhebe". (S. 49.)

Er läßt dann den wahren Gott, der nur durch die „Wahrnehmung" erkannt werde, erklären, daß Materie und Geist zwei entgegengesetzte Momente seines Wesens seien . . . .

Trentowski sucht das Prinzip der Natur im Menschen und gliedert das Wesen des Menschen seiner Quantität, seinem Sein nach in Leib, Seele und Ich. Er entwickelt des näheren Anschauungen, die er bereits andeutungsweise in seiner Habilitationsschrift „De vita hominis aeterna" vorgebracht hat; ich habe dieser lateinischen Arbeit keine Analyse gewidmet, weil sie für das Verhältnis Trentowskis zum deutschen Idealismus und zu Hegel keine neuen Gesichtspunkte bringt. Aber diese Schrift ist doch als ein Symptom der Weltanschauung Trentowskis deshalb sehr wichtig, weil manche Formulierungen durch ihre Kraßheit die Grenzen von Trentowskis Weltanschauung recht deutlich verraten.

Eigenartig ist seine Auffassung der Vergangenheit: „Die Vergangenheit der göttlichen Offenbarung ist die heilige Region der Verklärung derselben, Leben in Gottes Gedächtnis und Bewußtsein, ewiges Leben, beharrende Regungslosigkeit . . ." (S. 41.)

Der Körper ist nicht unser Ego, auch die Seele ist nicht unser Ego und Selbst als solches. Auf Erden sind wir von einem unreinen Selbst beherrscht. Unser ganzes Leben hindurch müssen wir danach streben, unser Selbst als solches zu werden.

Erst der Tod gibt uns uns selbst zurück; er ist unsere höchste Läuterung: unseren Leib, unsere Erde, soweit sie allgemein sind, geben wir der Erde zurück; unsere Seele, unsern Himmel, soweit sie allgemein sind, geben wir dem Himmel preis — wir bleiben unser reinstes Ich (Ego merissimum), unser unvermischtes Selbst als solches (S. 50).

Die Toten leben das versteinerte Leben. Sokrates ist immer in seiner Zeit oder in der Provinz der Realität, die er bewohnt, der weiseste der Männer, belehrt dieselben Athener wie einst und trinkt denselben Giftbecher (S. 52).

In den „Vorstudien" wird Trentowski etwas deutlicher: er unterscheidet am menschlichen Leibe dasjenige, was nach dem Tode abfällt, von dem, was individualisierte, mithin verselbständigte Materie geworden ist und mit dem reinen Ich als Auferstehungsleib mitgehen kann. Und es liegt in der Tendenz seiner Ausführungen auch in Bezug auf die Seele einen gleichen Unterschied zu machen zwischen der Seele, die sozusagen nach dem Tode preisgegeben wird, und der Seele — oder dem Teil oder Gliede der Seele, die individualisiert oder verselbständigt worden, d. h. vom reinen Ich erarbeitet und angegliedert auf ewig ist.

Das Ich arbeitet — so könnte man Trentowskis Auffassung auch wiedergeben — während des Lebens an Leib und Seele, mit Leib und Seele, arbeitet sie um, macht sie sich verwandter, gemäßer, durchdringt sie. Soweit ihm dies gelingt, soweit also Leib und Seele ichdurchdrungen geworden sind, gehen sie nach dem Tode mit dem Ich sozusagen mit . . . .

Das Ich des Menschen ist eben für Trentowski die absolute Einheit unseres Leibes und unserer Seele — nicht wie im stolzen Babelturm und Logenbau der Hegelschen Phänomenologie lediglich das Bewußtsein, die Seele, der Geist (S. 119). Faßt man das Ich nur als Seele, so läßt sich die persönliche Unsterblichkeit nicht retten, denn unsere Seele wandert schon während unseres Lebens zu anderen Individuen (Sprache, Rede, Schrift) und gar nach dem Tode in den Schoß der allgemeinen Vernunft.

„Das Ich ist, ob es auch aus dem Leibe und der Seele besteht, dennoch weder der Leib, noch die Seele, es ist sonach etwas von beiden Verschiedenes, oder es ist das dritte für sich in der Zeit bestehende Moment unseres Wesens . . . , unser beharrend wirkliches Wesen . . . , unser gottähnliches Ganze" (S. 120).

Bei der Behandlung des Wesens des Menschen seiner Erkenntnis nach (Sinnlichkeit, Vernunft und Wahrnehmung) faßt er den Verstand als den „Übergang von der Sinnlichkeit in die Vernunft", setzt also deutlicher den Trennungsstrich zwischen sinnlichen Gegebenheiten und denkerischer Tätigkeit als in der „Grundlage", in der er den Verstandesteil des Denkens an den meisten in Betracht kommenden Stellen zur Sinnlichkeit hinzurechnete. Damit aber verliert eigentlich von seinem eigenen fortgeschrittenen Denken aus ein großer Teil seiner Vorwürfe gegen Hegel als einseitigen Metaphysiker seine Grundlage.

Auf S. 145 schreibt er der Wahrnehmung ein drittes, für sich bestehendes und unabhängiges Sein zu und sagt: Wahrnehmen heißt denkend sehen, die lebendige und göttliche Welt oder individuelle Totalität und Totalität überhaupt erkennen.

Das Wesen des Menschen seiner Relation nach ist ihm das empirische Selbst (Bewußtsein), das metaphysische Selbst (Selbstbewußtsein) und der in uns individualisierte Gott (Selbstgefühl).

Gelegentlich meint er, daß wir erst im Handeln erkennen, was wir eigentlich sind.

Bei der Erörterung des Wesens Gottes für die Aufstellung des Prinzips der Natur schreibt er gegen Hegel Gott seinem Sein nach nicht nur Geist, sondern Materie, Geist und Dasein zu. Und zwar ist ihm das Dasein die absolute „Identität" der göttlichen Materie mit dem göttlichen Geiste . . . Er betont ausdrücklich die absolute Identität und fügt hinzu „nicht aus ihnen zusammengesetzt" . . . .

Über das Wesen Gottes und das des Menschen in ihrer Relation äußert er sich so: Die göttliche Materie ist universell, der menschliche Leib individuell. Unser Leib ist die Blüte der ganzen göttlichen Materie (S. 212). — Der Geist als die Seele Gottes ist universell, die Seele des Menschen individuell. Die Seele des Menschen ist die Blüte des göttlichen Geistes. Die Seele wird Geist, wenn sie in der Allgemeinheit des Geistes ihre Einzelheit auflöst. — Das göttliche Ich ist unendlich, ewig und allgegenwärtig. Das menschliche Ich ist endlich, zeitlich und jetzt gegenwärtig. Dem Menschen kommt nur das relative, Gott das absolute Wissen zu. Der Mensch, der sich zum absoluten Wissen durcharbeitet, wird göttlich, ja Gott, er weiß, was Gott weiß; Gott wird hinwiederum, indem er in die Sphären des relativen Wissens hineinschaut, Mensch, und er weiß das, was der Mensch weiß . . . Das göttliche Ich ist . . . allgemein, muß also einzeln werden, um sich selbst bestimmen zu können; und es wird dies in unserem Ich. Das menschliche Ich ist daher die Blüte des göttlichen Ichs, und das menschliche Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Selbstgefühl die Blüthe des göttlichen ... Die Blüthe ist freilich das Allerhöchste ... eines Baumes, sie verwelkt aber bald und nach ihr kommt wieder eine andere Blüthe" (S. 215/6).

Mit diesen Formulierungen über das Verhältnis von Mensch und Gott hat nun Trentowski seine Ichlehre gemäß den Tendenzen des polnischen Geisteslebens, von denen ich im vorigen Abschnitt geschrieben habe, herausgearbeitet.

Allerdings ist nicht zu übersehen, daß in der Form durchaus das Verhältnis Gottes zum Menschen genau so ausgedrückt wird wie bei Hegel und den Hegelianern. Wenn Hegel gegen Ende seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie davon spricht, daß der Weltgeist nun endlich alles fremde gegenständliche Wesen abgetan habe und sich als absoluten Geist erfasse, daß der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm schien, aufgehört habe, daß der absolute Geist in der Wissenschaft seine wahrhafte Existenz habe, so besagt das zugleich, daß erst im Menschenbewußtsein, im bewußten wissenschaftlichen Denken das absolute Selbstbewußtsein Wirklichkeit erhalten habe, die es vorher entbehrte . . . (III. Bd., Berlin 1836, S. 689/690).

Der Weltgeist mußte sozusagen einzeln werden, um sich selbst als absoluten Geist bestimmen zu können — und konnte nur im Menschenbewußtsein zu seinem absoluten Bewußtsein kommen . . . .

Der Unterschied im Inhalt kommt daher, daß Trentowski weder in der Welt der äußeren Gegebenheiten, noch der Welt der inneren Begriffe und Ideen die Wirklichkeiten erblicken konnte, in denen das selbstbewußte Ich urständen und weiter bestehen könne . . . Er hat aus dieser Sorge heraus und aus „Ich-Erlebnissen", die seiner Philosophie sozusagen augenscheinlich zum Ausgangspunkte und zur Grundlage gedient haben, die Wirklichkeit gleichsam auf dem Niveau des Ichs, nicht auf demjenigen des Gedankens gesucht und demgemäß die Beziehungen zwischen dem göttlichen Ich und dem menschlichen in den Mittelpunkt seiner Darstellungen gerückt.

Das „Selbstgefühl", das Trentowski dem im Menschen „individualsierten Gott" zuschreibt, spricht sich sehr kräftig in kürzeren und längeren Darlegungen über die einseitige idealistisch — metaphysische Art der Deutschen und die ebenso einseitige realistisch — empiristische Art der „Ausländer" aus und in der Meinung, nur ein Ausländer, der deutsche Denkart mit seiner ausländischen vereinige, habe die universelle Philosophie aufstellen können.

Bei der Behandlung der Kategorien der Natur, den Gesetzen, nach denen sie erschaffen wurde, der Brücke zwischen Gott und Natur legt Trentowski u. a. dar, daß der Geist Gottes in seiner vorkreatürlichen Form als Ewigkeit im Übergange zur Natur — zur Metamorphose werde. Dabei greift er Hegels Auffassung der Metamorphose in der „Encyklopädie" an: er lasse sie nur dem Begriffe zukommen, nicht der Körperlichkeit, obwohl in der Metamorphose das unsichtbare Denken in eine konkrete Gedankenschau verwandelt werde.

Das Dasein, in seiner Vorkreatürlichkeit Hegels Idee, wird beim Übergang in die Kreatürlichkeit Vereinzelung, welche das Hervortreten des Mikrokosmos aus dem Schoße des unendlichen Makrokosmos ist . . .

„Das göttliche Dasein nun, oder das göttliche Ich, oder auch das göttliche Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Selbstgefühl zerbröckeln sich sonach, der Naturkategorie der Vereinzelung gemäß, durch das Universelle All, werden jedoch dadurch nicht aufgehoben und existieren noch außerhalb desselben" (II. Bd. S. 39). In jedem Dinge ist nur das realisierte oder erstarrte göttliche Wesen. In aller Tätigkeit der Natur ist die Freiheit Gottes in ihrer Realisation oder in ihrer Erstarrung, und in allen Gesetzen der Natur ist der Wille Gottes in seiner Realisation oder in seiner Erstarrung. Diese erstarrte göttliche Freiheit und dieser erstarrte göttliche Wille sind eben die sogenannte Notwendigkeit, welche in der Natur waltet; sie heben aber nicht die ganze Freiheit und den vollen Willen Gottes auf (II. Bd. S. 39/40).

Hier ist in deutlichster Form die Abhebung Gottes selber von dem universellen All betont und das göttliche Ich als über der Natur waltend behauptet. Damit ist die Tendenz zur Verselbständigung des Menschen selber und Gottes selber gegenüber den beiden unteren Stufen ihres Gesamtwesens klar hervorgetreten.

Die Aufstellung des Ichs als einer selbständigen Stufe des Menschenwesens und Gottes ist insofern recht wichtig, als dadurch die „Synthese" von Leib und Seele als eine wirklich selbständige Stufe behandelt und die Synthese überhaupt als ein Drittes (ein dritter Bereich, eine dritte Stufe usw.) erreichend, erzeugend und betreffend anerkannt wird. So selbstverständlich das klingen mag, so wenig ist doch die rechte Auffassung der Synthese unter den Hegelianern durchgedrungen. Wir werden bei der Darstellung von Cieszkowskis Philosophie sehen, daß in ihrem Mittelpunkt das Problem der Synthese, der vollen und ganzen Synthese stand. — —

Schließlich leitet Trentowski noch die Naturkanons aus dem Prinzip der Natur und den Naturkategorien ab. Ich sehe davon ab auf die Deduktionen einzugehen, denn Trentowski selber bemerkt bei der Entwicklung der Analogie im 28. Kapitel des II. Bandes, daß dieser Weg dem Absingen einer und derselben altchristlichen und einfältigen Litanei gleiche . . . .

Er schreibt im 20. Kap. selbst, daß die Kategorien der Natur von ihm apriorisch „deduziert" sind, also nicht „genetisch" entwickelt — ein Zeichen dafür, daß die entsprechenden „Wahrnehmungen" fehlten oder zu geringe Intensität hatten.

β) Trentowskis „Wahrnehmung", Goethes „gegenständliches Denken" und der Hegelianismus

Trentowski hat Hegels Auffassung der Metamorphose als „idealistisch" schon in der Anmerkung 56 der Habilitationsschrift bezeichnet:

Hegel sagt in seiner Enzyklopädie, § 249: „Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur, theils nur inneres, theils existirend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die existirende Metamorphose beschränkt. — Gibt es also einen größeren Monotheismus, Spiritualismus, Idealismus, Moseismus u. dergl., als diese Speculation" (p. 84).

In den „Vorstudien" hat er wiederum diese Auffassung Hegels zurückgewiesen. Merkwürdigerweise ist er nicht aufmerksam geworden auf den Naturforscher, der den Begriff der Metamorphose in großem Sinne in die Wissenschaft eingeführt hat: nämlich Goethe. Und dabei schrieb er selber auf S. 305 seiner „Grundlage": „Goethe endlich ist wirklich und philosophisch ein Wahrnehmungsdichter." Er hätte auf Goethe kommen können durch Hegels und der Hegelianer Verehrung für Goethes Naturanschauung. In der „Enzyklopädie" z. B. stützt sich Hegel im § 278 auf Goethes Schriften zur Naturwissenschaft hinsichtlich Licht und Farben, ebenso im § 319, wo es in der Anmerkung überdies noch heißt: „Was ich über dieses Aperçu gesagt, hat Goethe so freundlich aufgenommen, daß es Heft 4 zur Naturwissenschaft S. 294 zu lesen ist." Ferner im § 320. Er schreibt darin: „Ein Hauptgrund, warum die, ebenso klare als gründliche auch sogar gelehrte goethesche Beleuchtung dieser Finsternis im Lichte, nicht eine wirksamere Aufnahme erlangt hat, ist ohne Zweifel dieser, weil die Gedankenlosigkeit und Einfältigkeit, die man eingestehen sollte, gar zu groß ist." — Im § 345 heißt es: „Goethes Metamorphose der Pflanzen hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelheiten zum Erkennen der Einheit des Lebens gewiesen hat."

Wenn Trentowski im 3. Kapitel der „Vorstudien" davon schreibt, daß „wahrnehmen" heiße „denkend sehen", so finden sich in Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften ganz entsprechende Ausdrücke für das Verfahren, welches Goethe innehielt: dafür ist Goethes Aufsatz „Anschauende Urteilskraft" (Naturw. Schriften in Kürschners Deutscher National-Literatur, Erster Band, Herausgegeb. von Rudolf Steiner, S. 115/6) charakteristisch, in dem er für sein Dringen auf das Urbildliche und Typische einen intuitiven Verstand, eine anschauende Urteilskraft gegenüber Kant in Anspruch nimmt. Ebenso der Aufsatz „Bedeutende Förderung durch ein einziges geistreiches Wort", in dem er mit Freude feststellt, daß Dr. Heinroth in seiner Anthropologie seine (Goethes) Verfahrensart als eine eigentümliche bezeichne: „daß nämlich mein Denkvermögen gegenständlich tätig sei; womit er aussprechen will: daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihnen auf das innigste durchdrungen werden; daß man Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei" (Naturw. Schriften, II. Band, S. 31).

Da ist nun bis in die Worte hinein Goethes Verfahren als „Wahrnehmung" in Trentowskis Sinne gekennzeichnet: keine bloße Rezeptivität oder bloße Spontaneität, keine bloße Erfahrung oder bloße Vernunft, keine bloße Empirie oder bloße Metaphysik, kein bloßer Realismus oder bloßer Idealismus — sondern Gegenstände und Denken „auf das innigste durchdrungen" oder wie Trentowski oft sagt „in Einem".

Trentowski hätte den angeführten Satz der „Grundlage" dahin erweitern können: „Goethe endlich ist wirklich und philosophisch ein Wahrnehmungsdichter" und ein Wahrnehmungswissenschaftler.

Goethe war lebenslang mit vielen empiristischen Naturforschern und spekulativen Philosophen verbunden, aber in seiner Naturwissenschaft blieb er nicht bei der verstandesmäßigen Empirie stehen, noch verfiel er der spekulativen Konstruktion oder metaphysischen Deduktion: er übte immer eine dritte Erkenntnisweise.

Trentowski hat im 3. Kapitel sich auch so ausgesprochen: Der Metaphysiker denkt seine Ideen nur, kann sie aber nicht wahrnehmen. Auch nach dieser Richtung hin zeigt Goethe in dem Aufsatz „Glückliches Ereignis" das gewünschte „Wahrnehmen": Goethe berichtet darin von seiner ersten näheren Berührung mit Schiller nach einer Sitzung in der Jenaer naturforschenden Gesellschaft. „Ihren periodischen Sitzungen wohnte ich gewöhnlich bei; einstmals fand ich Schillern daselbst, wir gingen zufällig beide zugleich heraus, ein Gespräch knüpfte sich an, er schien an dem Vorgetragenen teilzunehmen, bemerkte aber sehr verständig und einsichtig und mir sehr willkommen wie eine so zerstückelte Art, die Natur zu behandeln, den Laien, der sich gern darauf einließe, keinesfalls anmuten könne.

Ich erwiderte darauf, daß sie den Eingeweihten selbst vielleicht unheimlich bleibe, und daß es doch wohl noch eine andere Weise geben könne, die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen. Er wünschte hierüber aufgeklärt zu sein, verbarg aber seine Zweifel nicht; er konnte nicht eingestehen, daß ein solches, wie ich behauptete, schon aus der Erfahrung hervorgehe. Wir gelangten zu seinem Hause, das Gespräch lockte mich hinein; da trug ich die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vor und ließ, mit manchen charakteristischen Federstrichen, eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen. Er vernahm und schaute das alles mit großer Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft; als ich aber geendet, schüttelte er den Kopf und sagte: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee." Ich stutzte verdrießlich einigermaßen, denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch aufs strengste bezeichnet. Die Behauptung aus Anmut und Würde fiel mir wieder ein, der alte Groll wollte sich regen, ich nahm mich aber zusammen und versetzte: „Das kann mir sehr lieb sein, daß ich Ideen habe ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe" (Naturw. Schriften, I. Bd., S. 111/112).

Da ist exakt, wie es Trentowski verlangt, der Unterschied von Goethes „wahrnehmendem" Geiste und Schillers denkendem Geiste dargestellt: Ideen mit Augen zu sehen, d. h. das Denken als Organ der Anschauung für Ideen zu betätigen, machte Goethes Größe aus.

Und damit haben wir auch den rechten Punkt gewonnen, um Trentowskis Kritik von Hegels Auffassung der Metamorphose zu besprechen. Goethe strebte bei seinen botanischen und morphologischen Studien nach den Urformen des organischen Lebens. Er wollte die Grundform, die Bildungsgesetze, das Urbild der Pflanze, den Urorganismus, den lebendigen Begriff erfassen, der die räumlichen und zeitlichen Gestaltungsformen der Pflanze verbindet — und fand sie in der „Urpflanze". Diese inneren Gestaltungskräfte manifestieren sich in den äußeren Verhältnissen in mannigfaltiger Weise, sind aber das Schöpferische, die Metamorphose der äußeren Formen Ermöglichende und Bewirkende . . . Und Goethes Denken, um die subjektive Seite zu betrachten, war eben so beweglich, daß er die Bildungsprozesse aus der Urpflanze heraus mitverfolgen konnte,

anschaulich mitdachte. Was Hegel „Begriff“ nennt, „dessen Veränderung allein Entwicklung ist“, ist die Goethesche Urform, die sich durch die mannigfaltigen räumlich-zeitlichen Formen hindurchzieht als ihr inneres Gestaltungsprinzip, das innerhalb der äußeren mannigfaltigen Umgebung aus der Kraft von innen her immer neue äußere Gestaltungen hervorbringt.

Hegel hat nur abstrakter als Goethe den Tatbestand ausgesprochen, der der Metamorphosenlehre zugrunde liegt. Darüber waren sich die Hegelianer wie z. B. Michelet völlig klar, wie seine Vorrede zu der großen Ausgabe der Naturphilosophie Hegels beweist (S. XII—XIV).

4. Zwei Kritiker Trentowskis: J. I. Kraszewski und Bohdan Chrzanowski und ihr Verhältnis zu Hegel

1. In den vierziger Jahren entwickelte sich in Polen eine allgemeine Strömung für den Hegelianismus, die nicht zu übersehen war. Auch **J. I. Kraszewski**, der berühmte vielseitige Schriftsteller, wurde von ihr ergriffen bzw. mußte sich mit ihr auseinandersetzen.

S. von Bohdanowicz schreibt darüber in seinem Buch: J. I. von Kraszewski in seinem Wirken und in seinen Werken. Eine biographisch-kritische Skizze (Leipzig 1879) auf S. 63/65: „Ein gewisser Theil unserer Jugend, der im Auslande gewöhnlich auf deutschen Universitäten studierte, kehrte unter dem Einflusse des Hegelianismus zurück. Die Lehre Hegels war bei den Deutschen beinahe Mode geworden und gewann auch bei uns an Verbreitung. Andererseits kamen die Schriften von Trentowski bei uns immer mehr in Ruf. Dennoch ward weder der eine noch der andere Philosoph verstanden. Diejenigen, welche eine höhere wissenschaftliche Bildung prätendirten, glaubten als größten Beweis ihrer Gelehrtheit mit der Philosophie prahlen zu müssen, Uneingeweihte verwirrend, Hegel und Trentowski waren stets im Munde der Jugend, welche wissenschaftliche Diskussionen liebte. Die Aelteren hörten mit Mißtrauen zu, wagten aber nicht offen mit eigenen Ansichten gegen die vermeintlichen Gelehrten aufzutreten. Nur Heinrich Rzewuski . . . Es erhob sich ein gewisses Vorurteil gegen die Philosophie, weil Diejenigen, welche über die philosophischen Werke zu urtheilen pflegten, dieselben entweder nicht recht verstanden oder sie wohl garnicht gelesen hatten. Kraszewski wollte diesem abhelfen. Hegel ist nicht leicht verständlich, besonders für diejenigen, denen ein durch ordentliche wissenschaftliche Ausbildung gewonnenes Material fehlt. Unseren genialen Philosophen verstand man nicht genug zu würdigen, ein Jeder sah in seinen monumentalen Arbeiten nur Neologismen, die nicht gefielen und nichts weiter.“

Diese Ausführungen ergänzte Heinrich (Henryk) von Struve (Struwe), indem er darauf aufmerksam machte, daß sich Kraszewski der allgemeinen Strömung für den Hegelianismus nicht erwehren konnte und in seiner Zeitschrift „Athenäum“ (Ateneum), die er seit 1841 in Wilna herausgab, Auszüge aus Hegels Geschichte der Philosophie sowie andere, freilich meist nur objektiv referierende Artikel über die Philosophie Hegels veröffentlichte. „Unter den letzteren ist besonders eine ausführliche, 1845 gedruckte Arbeit von J. I. Kraszewski selbst über die Idee des Hegelschen Systems zu erwähnen, die auch als besonderes Buch erschienen ist . . . Es ist dies ein umgearbeiteter und zum Teil übersetzter Auszug aus dem . . . Werke von A. Ott, das auch eine Darlegung des Hegelschen Systems enthält. Außerdem gab Kraszewski in demselben Jahrgange seiner Zeitschrift einen Auszug aus Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften heraus, die Naturphilosophie betreffend . . . Auf diese Art hat Kraszewski am

meisten dazu beigetragen, daß die authentischen Anschauungen Hegels, im Unterschiede von der selbständigen Verarbeitung seiner Philosophie durch die polnischen Denker jener Zeit, dem größeren Publikum in Polen bekannt wurden." („Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie" im „Archiv für Geschichte für Philosophie", Bd. 8, Neue Folge I. Bd. vom Jahre 1895, Berlin, S. 409/410).

Über Trentowski und besonders dessen Werk „Myślini czyli całokształt loiki narodowéj" (System der nationalen Logik), Posen 1844, veröffentlichte Kraszewski das bereits erwähnte Buch „Das System von Trentowski, sein Inhalt und seine logisch-analytische Dialektik". Ich will hier einige Stellen heranziehen, die einen charakteristischen Einblick geben in seine Stellung zu Hegel.

Trentowski — so führt Kraszewski aus — erhebt den Anspruch in seinem System in gleicher Weise den absoluten Idealismus wie den Materialismus vermieden zu haben, weder bei der Körperlichkeit noch bei der Geistigkeit stehen geblieben zu sein, sondern beide in der Ganzheit und Wirklichkeit geeint zu haben. — Seine Behauptung, daß die Extreme Halbwahrheiten seien und die ganze Wahrheit erst in der Synthese der Widersprüche liege, ist durchaus nicht seine Entdeckung, sondern gerade erst seit den Zeiten Hegels anerkannt worden; auch seine Methode ist keine originale Leistung, sondern nur die übernommene oder allenfalls umgearbeitete dialektische Methode Hegels.

In der Gottesanschauung allerdings trennt er sich von Hegel, aber auch in ihr ist er nicht original, denn er konnte sie scholastischen Schriftstellern wie z. B. Scotus Erigena entnehmen: dieser lehrt ja wie Trentowski, daß wir durch Herausgehen aus der Selbsterkenntnis in die innerste Tiefe unseres Ichs die Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis, daß Gott in uns ist, erreichen können . . . (S. 9).

Gegenüber Trentowski, der glaubt sozusagen die letzte Philosophie geschaffen zu haben, muß darauf verwiesen werden, daß auch Hegel sich als den Gründer der neuen letzten Philosophie angesehen hat, welche durch die Negation der Negation zur Ganzheit fortschritt, und daß er seine synthetische Methode und Philosophie als die einzige und endgültige betrachtete — und doch hat sich diese allseitige Philosophie als ein reiner einseitiger Idealismus erwiesen.

Eine Synthese, die wie die Trentowskis allseitig sein will, erscheint gerade durch ihre Allseitigkeit machtlos. Das, was alles sein will, kann gemäß den logischen Grundsätzen Hegels, die doch auch Trentowski angenommen hat, am schnellsten nichts werden. Einseitige Systeme wie das Hegels bilden ein organisches Ganzes und werfen wenigstens ein großes Licht nach einer Seite, allseitige Systeme wie das Trentowskis verbreiten nur eine kleine Dämmerung nach allen Seiten: denn Trentowski hat von dem Gott der Scholastik, von Spinozas universaler Substanz, von Schellings Absolutem und Hegels Idee je ein wenig entnommen . . . (S. 11), wenn er sich auch noch so sehr gegen den Vorwurf des Eklektizismus und Synkretismus wehrt.

Trentowski wirft Hegel vor, aus der Logik eine spekulative Ontologie gemacht zu haben, aber er selbst verzichtet in seiner neuen Logik weder auf den ontologischen Inhalt noch auf eine Anleihe bei Hegel (S. 13, 29).

So wie die Idee Hegels bereits in den Urbildern Platos — mit einer kleinen Abwandlung lebte, auch in dem oft von Trentowski herangezogenen Zendavesta, so wurzelt überhaupt Trentowskis System durchaus in der Vergangenheit (S. 39).

Auf die unmittelbare Gewißheit des eigenen Seins, die Trentowski betont, stützen sich schon Kant, Fichte, Hegel . . . (S. 48).

Die Gottheit allerdings erfaßt Trentowski ganz anders als die Hegelianer der verschiedensten Richtungen. Denn für diese hat Gott weder Bewußtsein noch

Individualität und kommt Gott im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst. In dieser Hinsicht hat Trentowski viele neue Wahrheiten aus der Philosophie des reinen Ichs herausgeholt: der Gott Trentowskis, der Gottesbegriff Trentowskis ist viel logischer als der Hegels. Aber das ist auch das einzige Verdienst Trentowskis (S. 58/59).

Die systematische Konstruktion Hegels wandelt sich bei allem Wunsch Trentowskis nach Genauigkeit doch bei ihm in Unordnung und Schematismus, in ein großes Kategorienwesen, welches sein eigener Autor nicht imstande wäre so deutlich wie wünschenswert herauszuarbeiten. Daher begnügt er sich auch mit der Anleitung zu weiteren Millionen Theoremen (S. 81).

Trentowski versperrt sich den Einblick in die Logik Hegels und im besonderen in das Verhältnis von Sein und Nichtsein dadurch, daß bei ihm lediglich Materie und Körperlichkeit Gnade finden, der Geist dagegen dafür büßen muß, daß Hegel ihm eine höhere Bedeutung beimaß, und ein schweres Joch auf sich zu nehmen hat . . . (S. 90). Und das bringt einen gewissen Materialismus in das System Trentowskis.

Ich muß mich in dieser Arbeit damit begnügen, diese Äußerungen Kraszewskis, die sich in mannigfachen Varianten durch sein Werk ziehen, anzuführen. Wichtig scheinen mir seine Hinweise auf die Grundlagen, die man für Trentowskis System in Werken der Mystiker des Altertums und des Mittelalters (Scotus Erigena, Meister Eckhart usw.) finden könne bzw. auf die Verwandtschaft Trentowskis mit den mystizierenden Philosophen und auch auf solche unter seinen Zeitgenossen, welche wie Schelling, Justinus Kerner u. a. die Grenzen der Gedankenphilosophie, wenn der Ausdruck erlaubt ist, zu überschreiten suchten . . . Kraszewski bemühte sich, Trentowski in einen großen historischen Zusammenhang hineinzustellen — und dadurch der Philosophie Hegels gerechter als Trentowski zu werden. Dabei ergibt sich für Kraszewski, was ich noch ausdrücklich betonen möchte, daß Trentowski nicht nur Hegels Methode, sondern vor allem Hegels Denkformen übernommen hat, dieselbe Haltung zu seinen Zeitgenossen einnahm, die Hegel zu seiner Zeit eingenommen hatte.

Auf diese Übereinstimmung Trentowskis mit Hegel in der Form habe ich bereits hingewiesen hinsichtlich ihrer Formulierungen über das Verhältnis Gottes zum Menschen.

Eine solche Annahme der Form ist viel wesentlicher als die Übernahme dieser und jener Gedanken. In der ausführlichen Darlegung Kraszewskis tritt diese Tatsache allerdings nicht mit der gleichen Intensität hervor, wie in meinen Hinweisen auf Kraszewskis Stellungnahme, aber trotzdem durchdrang doch diese prinzipielle Meinung Kraszewskis sein Buch und verhalf dadurch den Lesern zu einem Urteil über Trentowski und Hegel. —

In seinen „Vorlesungen über die göttliche Komödie", gehalten in Krakau und Lemberg 1867, die S. Bohdanowicz ins Deutsche übertragen hat (Dresden, Druck und Verlag von J. I. Kraszewski 1870), hat Kraszewski z. B. auf S. 6/7 Folgendes geschrieben:

„Fangen wir mit dem X. Jahrhundert an, so sehen wir überall noch die Spuren des vergangenen Chaos, Streitigkeiten, Schlägereien und Kämpfe ohne bewußtes Ziel, aus denen aber nach unverbrüchlicher Regel des Fortschrittes die Menschheit dasjenige schöpft, was sie auf neue Bahnen leiten soll, so bahnt oft der Stolz und die Herrschsucht eines kleinen Helden einer großen Wahrheit den Weg; beim erlöschenden Glanze des alten Kaisertums, welches die Völker verband, kommt hin und wieder zum Vorschein das Streben nach Selbständigkeit und Sonderung, der Ehrgeiz Einzelner, nicht ahnend, daß er in höherer Hand

das Werkzeug zukünftiger Freiheit ist. Selbst was uns Fehler der Zeit oder Zufall däucht, führt nach dem unwandelbaren Gesetze der Entwickelung die Menschheit in vorgezeichneter Folge zu immer Besserem und Höherem. Aber die Wege, die zu dem höheren Ziele führen, sind schwer."

Das ist Hegelsche Geschichtsphilosophie wie sie leibt und lebt.

In seinen Romanen kommt Kraszewski wiederholt darauf zu sprechen, daß die polnische Intelligenz zu einem erheblichen Teil auf preußischen Universitäten gebildet und zu Hegelianern geworden sei, so z. B. im 2. und 3. Bande des Romans „Der Jude".

2. Eine ausführliche Untersuchung über die logischen Grundlagen der „Analytik" Trentowskis, des ersten Teiles der „Myślini" hat Bohdan Chrzanowski im Verlage der Krakauer Akademie der Wissenschaften neuerdings im Jahre 1930 erscheinen lassen: Polska Akademja Umiejętności. Archivum Komisji do badania historji filozofji w Polsce Tom IV. Podstawy logiczne „Analityki" Trentowskiego.

Aus der Zusammenfassung seiner Untersuchung im vierten Abschnitt des Werkes „Trentowski und Hegel" bringe ich hier einen kurzen Auszug:

Die Analytik trägt den Charakter eines polemischen Werkes, das sich hauptsächlich gegen die Logik und Philosophie Hegels richtet, wenn es auch da und dort wohlwollend von Hegel spricht und anerkennt, daß Hegels Logik gegenüber der traditionellen Logik ein ungeheurer Fortschritt war und daß ohne ihr Erscheinen die „Myślini" nicht hätten so beginnen können, wie es möglich gewesen ist . . .

Nach Hegel ist das absolute Wesen oder der Geist der Welt: Gedanke oder Idee. Sein und Gedanke sind eins. Die Idee entwickelt sich durch eine Anzahl von Formen von den niedrigsten zu immer höheren. Ihre vollkommenste Form findet sie im Menschen. Im denkenden Bewußtsein des Menschen befreit sich die Idee von den sinnlichen Formen, von der sogenannten Natur und sich selbst betrachtend wird sie zum wirklichen Geiste.

Für Hegel ist der Gedanke, welcher als Begriff im Denken auftritt, derselbe Gedanke, der in der Außenwelt außerhalb des Menschen wirkt — nur in einer anderen Form.

Hegel kam zu seiner Auffassung nicht durch einen Mystizismus: er war weit entfernt von den genialen Intuitionen Schellings und sehnte sich auch nicht wie Fichte nach einem „neuen Sinn", mit welchem er das absolute Wesen erfassen könnte.

Durch seine Studien über das Leben und die Struktur des Gedankens oder durch das eigene Gedanken-Erleben gelangte Hegel zu der unerschütterlichen Gewißheit, daß der Gedanke für sich selbst durchsichtig ist, daß der Gedanke sich selbst anschauen kann. In seiner Logik versuchte er zu zeigen, auf welche Art der Mensch durch Ordnung der Begriffe, welche bei der Betrachtung der sinnlichen Erscheinungen entstanden sind, zum Begriff der reinen Idee gelangt oder wie der Mensch der Idee die Möglichkeit gibt, sich selbst anzuschauen. Hegel behandelt die Begriffe, welche der Mensch in den Erfahrungswissenschaften erringt, als lebendige Inhalte, die man von ihrem Auftreten am Horizont unseres Bewußtseins an, unabhängig von den sinnlichen Objekten, wissenschaftlich durchforschen kann. Also Hegel versuchte nichts anderes als nur eine korrekte Theorie der Begriffe zu schaffen.

Rudolf Steiner sagt bei der Behandlung dieses Systems der Philosophie Hegels mit Recht: „so wenig der Maler die Natur zerstört, wenn er ihre Linien und Farben auf der Leinwand wiedergibt, so wenig zerstört der Denker die Ideen der Natur, wenn er sie in ihrer geistigen Reinheit ausspricht." Chrzanowski zieht

Steiners Werk „Die Rätsel der Philosophie“ mehrmals an und gibt zu verstehen, daß er den Standpunkt Steiners für den geeigneten hält Hegel zu begreifen — und damit auch das Verhältnis Trentowskis zu Hegel zu beurteilen.

Hegel — so fährt Chrzanowski fort — kam nun auf die innere Ordnung der vor dem Auge seines Denkens auftretenden Unmenge der Begriffe durch die Wahrnehmung der innerhalb ihrer vorhandenen Widersprüche. Und so ging eben Hegel in seiner Logik von dem einfachsten Begriff aus, der noch keine Vermittlung erfahren hat: dem Sein.

Aus der lebendigen Bewegung der Begriffe wurde auf diese Weise die dialektische Methode Hegels. Durch diese Methode als die in dem sich entwickelnden Denken enthaltene Notwendigkeit erhob sich Hegel zu immer höheren Begriffen, um schließlich zur absoluten Idee zu gelangen . . ., zum Begriffe des Begriffs.

So hat Hegel gezeigt, daß der Gedanke in seiner reinsten Form sich selbst im Menschen zum Gegenstande macht: Subjekt wie Objekt ist hier reiner Gedanke oder ein und dasselbe.

Der Gedanke, der sich selbst in seiner Reinheit erfaßt hat, kann wieder zur Welt zurückkehren und sich Rechenschaft von dem Dasein seiner Entwicklungsgesetze ablegen, nach welchen er sich unbewußt von der unorganischen Natur zur organischen, deren Krone der Mensch ist, und in ihm schließlich bis zum Begriff der absoluten Idee erhob.

Welterkenntnis bedeutet nach Hegel, so sagt Chrzanowski im Anschluß an Rud. Steiner, daß der Mensch der Welt dazu verhilft sich zu erkennen, sich als Gedanke zu erfassen. Die Erkenntnis beruht nach ihm nicht auf der Schaffung von getreuen Abbildern einer schon fertigen Welt, sondern in der Ergänzung der Welt durch selbstbewußte Gedankenarbeit, ohne welche die Welt ihres Gipfels beraubt wäre. Hegel war überzeugt, daß der Mensch im Denken der ewigen Idee ermöglicht, sich selbst in ihrer eignen Gestalt zu erfassen. Er war sicher, daß der Mensch durch selbstbewußtes Denken sich in den Geist der Welt versenken kann, um ihn später auch hinter sich entdecken zu können.

Von diesem klar herausgearbeiteten Standpunkte aus hat Chrzanowski darzulegen versucht, daß Trentowski das Wesen der Philosophie Hegels nicht verstanden habe und zwar unter anderen in folgenden Punkten: Verhältnis der Logik zur Wirklichkeit, Form und Inhalt in der Logik, unmittelbare und mittelbare Erkenntnis, dialektische Methode usw.

Ich brauche nicht auf die Einzelheiten der kritischen Erörterungen Chrzanowskis einzugehen, da ich selber bereits entwickelt habe, daß Trentowski die Stellung Hegels zur Empirie nicht verstanden hat.

Bei aller Anerkennung von Chrzanowskis Leistung nun muß ich aber doch darauf hinweisen, daß Rudolf Steiner, dessen Werk „Die Rätsel der Philosophie“ er wiederholt anführt und dessen Darlegungen ihm sichtlich von wesentlicher Bedeutung geworden sind, auf S. 46/47 des zweiten Bandes seines angeführten Werkes das Folgende geschrieben hat:

„In Goethes Gedanken lagen Keime für einen Fortgang der Philosophie, die von Hegel nur mangelhaft aufgegriffen worden sind. Wenn Goethe von der „Urpflanze“ eine solche Vorstellung zu gewinnen suchte, daß er mit dieser Vorstellung innerlich leben und aus ihr gedanklich solche spezielle Pflanzengebilde hervorgehen lassen konnte, die lebensmöglich sind, so zeigt er, daß er nach einem Lebendigwerden der Gedanken in der Seele strebt. Er stand vor dem Eintritt des Gedankens in eine lebendige Entwicklung dieses Gedankens, während Hegel bei dem Gedanken stehen blieb. In dem seelischen Zusammensein mit dem lebendig gewordenen Gedanken, wie es Goethe anstrebte, hätte

man ein geistiges Erlebnis gehabt, das den Geist auch im Stoffe hätte anerkennen können; in dem „bloßen Gedanken" hatte man ein solches nicht. So war die Weltentwickelung vor eine harte Probe gestellt. Nach den tieferen geschichtlichen Impulsen drängte die neue Zeit dazu, nicht nur den Gedanken zu erleben, sondern auch für das selbstbewußte Ich eine Vorstellung zu finden, durch die man sagen konnte: Dieses Ich steht fest im Weltengefüge darinnen."

Diese feste Stellung des Ichs im Weltengefüge aber suchte Trentowski zu erreichen — und daher erklärt sich seine Tendenz, über den „bloßen Gedanken" hinauszugelangen in die Wirklichkeit, zu der das Ich gehört.

Daß bei ihm mehr ein Ringen und Streben als ein Erreichen vorhanden war, daß er sein Streben nach dem festen Ruhestand des Ichs im Weltgefüge so übertrieb, wie es die Habilitationsschrift zeigt, das ist unverkennbar, wenn ich auch immer gewisse „Grunderlebnisse" für seine Philosophie zugestehe.

Dieses Streben nach Festigkeit lebt auch in den zahlreichen Kategorientafeln, Begriffsübersichten, Einteilungen innerhalb der universellen Philosophie, innerhalb der Wissenschaften, von denen seine deutschen und polnischen Schriften voll sind. Die „Myślini" rechnen im § 18 unter 6) mit 117 theosophischen Elementen, dann mit 468 „umiejętnicy", kommen im § 27 unter 4) auf 24336 philosophische Prinzipien und schließlich im § 29 unter 5) auf 24336 × 9 = 219024 . . .

Hegel hat gewiß eine sehr durchgearbeitete Terminologie, benutzt eine große Zahl von Begriffen, aber diese Begriffe bilden in ihrer Gesamtheit doch einen wirklichen Organismus, in dem sich alle Glieder wechselseitig bedingen und tragen, indem sie dialektisch verknüpft sind. Hegels Ideengebäude — so könnte man auch sagen, hat eine klassische Form, Trentowskis Begriffsansammlungen verlieren sich ins Maßlose und schließlich in Zahlangaben, die sozusagen inhaltslos sind. Diese Zerbröckelung ins Unendliche, diese Atomisierung verrät einen Rückfall Trentowskis ins Verstandesmäßige, der ganz seiner Betonung der Erfahrung gegenüber der seiner Meinung nach einseitig in den Vordergrund geschobenen Vernunft entspricht.

In dieser Beziehung hat Trentowski allerdings die innere Form Hegels völlig verloren oder aufgegeben, soviel er auch sonst von Hegels Haltung, Denkformen und philosophischem Selbstbewußtsein übernommen oder vielmehr in „Selbstgefühl" verwandelt hat.

5. Aus Trentowskis Werk über die Freimaurerei

Die Grundhaltung, welche Trentowski in seinen ersten deutschen Schriften eingenommen hat, tritt uns auch noch in seinem nachgelassenen Werke „Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen" entgegen.

„Die Freimaurerei — so lesen wir auf S. 1/2 — unterscheidet zwischen der Theologie, dem Erzeugnisse der Priesterschaft, und der Theosophie, dem Hauche Gottes, welcher die menschliche Brust belebt, erhebt und beseligt. Auf jene stützt sich der Priesterstand, auf diese die Menschheit und die Freimaurerei. Was ist die Theosophie? Sie ist die unmittelbare und selbständige Erkenntnis Gottes, oder der Wahrheit als solcher, der unser Bund seinen (Haupt-)Altar weiht."

Gott ist der Weltschöpfer. Die Freimaurerei bekennt ihn als den persönlichen Gott. Der Mangel an theosophischer Bildung, „die größte Schattenseite unserer Zeit", hindert die jetzige Menschheit am Verständnis des Begriffes der Persönlichkeit.

Die Persönlichkeit — das Selbstbewußtsein und die freie Selbstbestimmung ist höher als irgend eine noch so großartige Materie oder auch Idee.

Die Persönlichkeit Gottes ist die höchste Wahrheit in ihrer Unendlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart — Urbewußtsein und Urintelligenz . . . .

Das Unpersönliche ist ein niederer Grad des Persönlichen. Das Persönliche wie sein Bewußtsein steigt durch unendlich viele Stufen, bis es im Menschen sich findet als Ich . . ., als selbstbewußt, so daß der Mensch mehr gilt als Sonne und Mond, die altfreimaurerischen Lichter.

Gott ist das Bewußtsein oder das Ich des Alls.

Gott ist der himmlische Kern unseres Ichs (S. 17).

Wir denken mit Gottes Intelligenz. Im Grunde des eigenen Ichs finden wir Gott in seiner ganzen Herrlichkeit . . .

Nach diesen Ausführungen über Gott und Mensch als Ichwesen geht Trentowski zu wesentlich freimaurerisch klingenden Darlegungen über: „Gleichwie das Ich den Grund und das Wesen des Menschen, so bildet das Sanct-Johanneslicht den Grund und das Wesen aller unserer Seelenfähigkeiten und Erkenntnisvermögen . . . Wie unser Ich mit Gott, so ist unser Sanct-Johannislicht mit der göttlichen Intelligenz verwandt . . ., ist das Auge des menschlichen Ichs . . ., das göttliche Licht, welches das menschliche Ich erfüllt und umgibt . . ., die heilige Flamme der Genialität des Menschengeschlechtes (S. 43/44).

Im Denken erglimmt es und entwickelt sich stufenweise und der Mensch findet die Wahrheit in den sehr gewichtigen Wörtchen

„ICH BIN". (S. 46.)

Das Ich ist das Sein; aber ich bin wohl ein Ich, aber nicht das Urich. Das Urich ist Gott: das Ich meines Ichs. Gott erschafft die Welt — das menschliche Ich Begriffe.

Trentowski hebt in dieser Schrift wie in seinen polnischen, von mir nicht analysierten Werken hervor, daß das Ich „jenseitig" (transzendental) ist: die Materie und der sie durchdringende Geist sind von dieser Welt, sie bilden die Faktoren der Erscheinung, nicht das Wesen derselben. Da das Ich im Sinne von Trentowskis Schriften aus den dreißiger Jahren nur der Wahrnehmung zugänglich ist, die Wahrnehmung aber ein eigenes Erkenntnisorgan des Menschen sein soll, das erhaben über Erfahrung und Vernunft ist, ist die Auffassung von der Transzendentalität des Ichs nur eine neue Ausdrucksweise, keine neue Erkenntnis.

Der große Baumeister aller Welten, so sagt Trentowski, ist die Wahrheit als solche, das wahre Sein — und daher unendlich, das wahre Wissen — und daher ewig, das wahre Leben — und daher allgegenwärtig . . .

„Wie ich durch die Allgegenwart meines Bewußtseins in meinem ganzen Leibe nicht aufhöre, ein und dasselbe Ich zu sein, so hebt die Allgegenwart Gottes in der unendlichen Welt seine Persönlichkeit nicht auf (S. 60).

. . . Gott ist die Schönheit als solche, Tugend als solche . . .

Nach der Behandlung der Eigenschaften Gottes schreibt er dann: „Mag Hegel die altmetaphysischen Eigenschaften Gottes per eminentiam verhöhnen wie er will, so erreicht er sein Ziel nicht. Sein absoluter Geist, sein An- und Fürsichsein sind kein Gott, sondern die Weltseele und die menschliche Wissenschaft. Er kennt den wahren, nämlich den persönlichen Gott nicht. Sein Spott kehrt sich also gegen ihn selber um" (S. 61).

Die Heftigkeit der Gegnerschaft gegen Hegel ist sehr charakteristisch . . .

Ich kann hier keine Analyse des Werkes bringen, sondern will nur auf einen Punkt hinweisen, nämlich die sehr deutlichen Sympathien Trentowskis für Griechenland: „Die Freimaurerei läßt sich ebensogut wie die altgriechischen

eleusinischen Mysterien als eine Einweiherin zum tugendhaften Leben und Wegweiser zur Unsterblichkeit bestimmen" (S. 141/142).

Trentowski sieht in der Freimaurerei den althellenischen Heldengeist lebendig, den die Kirche verbannt habe. Diesen Heldengeist des wiederkehrenden Heidentums betrachtet er als den verheißenen Paraklet (S. 142/143).

Aus meinen Analysen und Darlegungen geht hervor, daß Trentowski nicht im eigentlichsten Sinne des Wortes als Hegelianer zu betrachten ist, so große Einflüsse er auch von Hegel unzweifelhaft bis in die Methode, die Denkformen, die Haltung gegenüber der Zeit . . . erfahren hat. Es ist natürlich möglich, ihn als Hegelianer zu bezeichnen, wenn man lediglich auf diese Einflüsse sieht. Und in diesem Sinne hat Alexander Brückner in seiner „Geschichte der polnischen Literatur" (2. Aufl., Leipzig 1922, S. 193/194) geschrieben: „Hegelianer war Ferdinand Trentowski, der nach deutsch geschriebenen Werken . . . in polnischen eine slawisch-polnische Synthese des romanischen Realismus und germanischen Idealismus zu begründen suchte. Von Hegel eignete er sich nur die dialektische Methode an . . ."

Jedenfalls muß dieses so obenhin in der Literatur bestehende Urteil völlig korrigiert werden und zwar, wie ich gezeigt habe, schon deshalb, weil Trentowski von Hegel Einflüsse erfahren hat, die tiefer gegangen sind als die Übernahme der Methode, andererseits aber auch deshalb, weil er den Standpunkt der Philosophie Hegels nicht entwickelt, weiter gebildet, sondern gleichsam beiseitegeschoben hat. Es hängt das augenscheinlich mit dem Ausgangspunkt seiner Philosophie zusammen, der ihm beim Studium der deutschen Philosophie aufging und über den er in der Einsamkeit der Berge meditierte. Diese „Wahrnehmungen", um seinen Ausdruck zu verwenden, müssen außerordentlich tiefgehend gewesen sein, denn sie haben grundlegend sein ganzes Leben, Sinnen und Schaffen gestaltet. Er hat sie sozusagen im philosophischen Bewußtsein festgehalten, da sie als solche flüchtig sind oder dem Bewußtsein wieder entgleiten. Die „Wahrnehmung", die Hegels mystischem Gedicht „Eleusis" zugrunde lag, ist doch als solche ihm sozusagen völlig entschwunden, nachdem er sie gleichsam vorübergehend für sein Bewußtsein in dem Gedicht festgehalten. — Bei der philosophischen Fassung und Einkleidung seiner Wahrnehmungen bediente sich Trentowski aus dem deutschen Idealismus heraus solcher Formen und Begriffe, die ihm passend schienen. Immer aber rang er damit, eine vollkommenere Terminologie oder Einkleidung zu gewinnen — daher die neuen Ausdrücke und die vielerlei Ableitungen, durch die sie an geläufigere Begriffe angeschlossen werden sollten . . .

III. Cieszkowskis Bestrebungen um eine Weiterentwicklung der Philosophie Hegels

1. Cieszkowskis Leben

Besonders innig verband sich mit der Philosophie Hegels und den Hegelianern Graf August Cieszkowski (1814—1894).

Cieszkowski wurde am 6. September 1814 in Sucha in Podlachien, im damaligen Herzogtum Warschau als der Sohn eines begüterten Grafen geboren. Sein Vater war ein tüchtiger Landwirt und pflegte lebenslang ein tiefes Interesse für Kunst und Wissenschaft.

Seine Kinderjahre verlebte er in Italien. Durch Privatunterricht vorgebildet, besuchte er das Gymnasium in Warschau. 1830/31 nahm er am Novemberaufstande teil, ging darauf nach Krakau, wo er seine Reifeprüfung bestand und zwei Semester philosophische und philologische Vorlesungen hörte. Eine gefährliche

Augenkrankheit nötigte ihn jedoch bald, berühmte Ärzte aufzusuchen und sich nach Berlin zu begeben. Er fand auch Heilung und setzte hier seine Studien fort. Die Hegelianer Michelet, Hotho, Werder, Gans, v. Henning und die Professoren Steffens, Erdmann, Magnus, Mitscherlich u. a. wurden seine Lehrer.

Für Michelet hegte er von der ersten Vorlesung ab große Sympathien. Diese führten bald zu einer innigen Freundschaft, die bis an sein Lebensende — durch 60 Jahre hindurch — währte.

Aber auch mit den Brüdern Benary, Leopold v. Henning, Eduard Gans u. a. unterhielt er freundschaftliche Beziehungen.

Schon die ersten Briefe Cieszkowskis an Michelet zeigen, daß er sich sehr intensiv in Hegels Werke und Philosophie einarbeitete; nach Jahren begann er damit zu ringen, diese Philosophie weiterzuführen und zwar aus dem Geiste der Dialektik selber heraus und dabei zu einem selbständigen Standpunkt zu gelangen. Den Ertrag seiner Studien nannte er „Prolegomena zur Historiosophie". Sie erschienen 1838 in Berlin bei Veit und Comp.

Im gleichen Jahre promovierte Cieszkowski in Heidelberg mit der Dissertation „De philosophiae ionicae ingenio, vi, loco".

Von Heidelberg begab er sich nach Paris, wo er 1839 sein Werk „Du crédit et de la circulation" veröffentlichte, durch das er sich einen Namen als Ökonom machte und mit namhaften gelehrten Ökonomen in Frankreich, Belgien, Deutschland und anderen Ländern in Beziehungen kam.

Ende der dreißiger Jahre schloß er eine innige Freundschaft mit dem polnischen Dichter und Seher Sigismund Krasiński (1812—1859), die im polnischen Geistesleben von einer außerordentlichen Bedeutung geworden ist.

In der Historiosophie Cieszkowskis war für die Zukunft als die dritte Epoche der Entwicklung der Menschheit ein neuer Typus vorgesehen: Menschen, die aus Intuition heraus, nicht mehr nur aus dem Nachdenken heraus schöpferisch in die Geistesgeschichte und das soziale Leben eingreifen. Einen solchen Menschen sah er in Krasiński.

In seinem zweiten deutschen philosophischen Werke „Gott und Palingenesie", das 1842 in Berlin erschien und den Nebentitel hatte: „Erstes kritisches Sendschreiben an den Herrn Professor Michelet. Auf Veranlassung seiner Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele", setzte sich Cieszkowski mit Michelet und den Hegelianern kritisch auseinander. Die kritische Stellung, welche Cieszkowski und Michelet zu einander als Philosophen einnahmen, tat ihrer Freundschaft nicht den geringsten Eintrag.

1842 kaufte Cieszkowski das in der Nähe von Posen gelegene Rittergut Wierzenica; hier war er seinen deutschen Freunden näher als auf seinen Gütern bei Warschau und in Russisch-Polen. Ende 1842/Anfang 1843 gründete er mit Michelet die Philosophische Gesellschaft in Berlin, die die Hegelianer zusammenfaßte. Die Philosophische Gesellschaft wurde nun das Lieblings- aber auch das Sorgenkind ihrer beiden Väter, wie ihr Briefwechsel zeigt. Diese engere Zusammenarbeit erweist ganz besonders die tiefe Verbundenheit beider Männer, aber auch die tiefe Verbundenheit Cieszkowskis mit dem deutschen Idealismus.

In der Philosophischen Gesellschaft erneuerte und vertiefte Cieszkowski viele während seiner Studienzeit angeknüpfte Beziehungen zu den Hegelianern an der Universität Berlin, gewann aber auch solche zu anderen Gelehrten Berlins, die ihre Mitglieder wurden, sowie auch zu Gelehrten des weiteren Inlandes und des Auslandes, die den Sitzungen der Gesellschaft des öfteren beiwohnten.

In den vierziger Jahren veröffentlichte Cieszkowski in der „Bibljoteka Warszawska“ Artikel, die seine hervorragende Vielseitigkeit bewiesen: z. B. über die Ionische Philosophie (1841), die englischen Finanzen, den modernen Roman . . .

Im Jahre 1844 ließ er in Paris die Broschüre „De la Pairie et de l'Aristocratie“ erscheinen und begann damit in das politische Leben einzugreifen. Sein 1845 gehaltener Vortrag „Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande“ zeigt ihn als Sozialreformer. Diese Betätigung führte ihn wieder mit vielen deutschen Männern zusammen, vertiefte aber auch schon geknüpfte Freundschaften.

Im Jahre 1845 erwählte man Cieszkowski zum stellvertretenden Mitglied des Posener Provinziallandtages, 1849 zum Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, wodurch sich sein deutscher Freundeskreis wieder erweiterte.

Auf eine Anregung seitens Krasińskis geht das Erscheinen des ersten Bandes des „Vater-Unsers“ in polnischer Sprache in Paris 1848 zurück. Dieser Einleitungsband ist der einzige, den Cieszkowski bei seinen Lebzeiten veröffentlichte — und zwar anonym. An den weiteren Bänden arbeitete er lebenslang, aber erst sein Sohn hat sie nach seinem Tode herausgegeben und ins Französische übersetzt.

Immerhin erfuhr das deutsche Publikum doch von Cieszkowskis Fortführung seiner in den Prolegomenis von 1838 und „Gott und Palingenesie“ von 1842 dargelegten Ideen. Und zwar durch die Rede und Äußerungen, die ihm als dem östlichen Freunde Carl Ludwig Michelet im dritten Gespräche seiner philosophischen Trilogie in den Mund legte, welches unter dem Titel „Die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen“ in Berlin 1852 erschien.

In die politische Tätigkeit war Cieszkowski in der Mitte der vierziger Jahre hauptsächlich deshalb eingetreten, um für die nationalen Rechte und Ansprüche der Polen im Großherzogtum Posen wirken zu können. In dieser Richtung liegt seine „Zusammenstellung von staats- und völkerrechtlichen Urkunden, welche das Verhältnis des Großherzogtum Posen zur preußischen Krone betreffen. Nebst einigen Bemerkungen“, die im Jahre 1849 in Berlin herauskamen. Unermüdlich setzte er sich für eine polnische Universität in Posen durch viele Anträge im Abgeordnetenhause ein — aber umsonst.

Der im Jahre 1856 in Berlin veröffentlichte „Antrag zu Gunsten der Klein-Kinder-Bewahranstalten als Grundlage der Volkserziehung. Beitrag zur Bestimmung und Feststellung der Aufgabe des Staates in Beziehung auf Volkswohlstand und Cultur“ trug ihm in Deutschland große Sympathien ein, wie z. B. aus einem aufgefundenen Briefe Lettes hervorgeht.

Durch die Mitwirkung bei der Gründung der „Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften“ in Posen und durch seine weitere Mitarbeit an ihr hat er sich große Verdienste um das nationale Geistesleben der Polen in Posen erworben.

Als Michelet im Jahre 1860 sich entschloß, eine eigene Zeitschrift für die Philosophische Gesellschaft zu gründen unter dem Titel „Der Gedanke“, stellte Cieszkowski seinem Freunde seine materielle Hilfe nach Kräften zur Verfügung.

Ein harter Schlag traf ihn im Jahre 1861: Nach vierjähriger glücklichster Ehe starb ihm seine Frau. Trotz all seiner vielen Freundschaften wurde es nun einsam um ihn; war doch auch sein Busenfreund Krasiński 1859 verstorben. — Er zog sich nunmehr auch aus dem öffentlichen Leben zurück.

1863 ließ er noch die ursprüngliche Einleitung zu dem „Vater-Unser“ unter dem Titel „Wege des Geistes“ erscheinen.

Zum Andenken an seine ihm unvergeßliche Frau Halina gründete Cieszkowski in Żabikowo bei Posen die Höhere Landwirtschaftliche Lehranstalt „Halina“. Sie nahm dank dem Zustrom polnischer Hörer aus Russisch- und Österreichisch-

Polen einen guten Aufschwung, wurde aber 1878 von der preußischen Regierung trotz aller Bemühungen ihres Begründers gegen den Zustrom ausländischer Hörer gesperrt — und mußte schließlich eingehen.

Auf die Nachricht vom Zusammentreten des Vatikanischen Konzils eilte Cieszkowski nach Rom, um an seinem Teile der Bestätigung des „Syllabus" durch das Konzil entgegenzuwirken.

Die letzten Jahrzehnte seines Lebens verbrachte Cieszkowski viel im Auslande, namentlich in Italien; hier sammelte er aus einigen Archiven die Quellen zur polnischen Geschichte. Von diesen „Fontes rerum polonicarum" erschienen einige Bändchen noch bei seinen Lebzeiten.

Zum 90. Geburtstage Michelets, im Jahre 1891, plante die Philosophische Gesellschaft die Herausgabe einer Festschrift und man trug Cieszkowski an, sie zu verfassen. Er erklärte sich aber dazu außerstande, weil er persönlich doch zu eng mit der Gründung und Entwicklung der Gesellschaft verbunden gewesen sei und nicht pro domo schreiben wolle. Schließlich gab er für die Sammlung von Aufsätzen zu Michelets Ehren den Brief aus Warschau vom 18. März 1837 an Michelet als Beitrag, in welchem deutlich der Gedankengang seiner Prolegomena hervorleuchtete, als eine starke Bekräftigung dafür, daß er sich auch als alter Mann von bald 80 Jahren stets seines Zusammenhanges mit Michelets und Hegels Philosophie bewußt war.

Während Cieszkowski in der Stille an seinem geistigen Testament, dem „Vater-Unser" arbeitete, lebte er mit vielen Menschen durch einen umfangreichen Briefwechsel in mannigfaltigsten Zusammenhängen; er verfolgte alle Anzeichen der Vervollkommnung des Menschengeschlechtes auch auf technischem Gebiete mit großem Interesse; besuchte unzählige Kongresse, um mit den Zukunftskräften in Verbindung zu bleiben.

Seiner Idee von den wiederholten Erdenleben getreu konnte er sein eigenes Ich und sein nachgelassenes Werk „Vater-Unser" getrost der Entwicklung in die Zukunft hinein überlassen, als er am 12. März 1894 in Wierzenica starb.

2. Cieszkowskis „Prolegomena zur Historiosophie".

Als Motto könnte man dieser Schrift die folgenden Ausführungen vorausschicken: Hegel „selbst hat zwar nicht vermocht, alle Consequenzen seines Standpunktes durchzuführen, doch thut dies seinem Verdienste nicht den geringsten Abbruch; und derjenige, welcher einen erkannten Mangel in seinem System ausfüllt, oder sogar einen weiteren Fortschritt aus diesem Standpunkte normal entwickelt, wird ohne Zweifel dadurch Hegel's Genius weit mehr huldigen, als der, welcher nur eine Aufrechterhaltung seiner unantastbaren Überlieferungen bezweckt" („Prolegomena zur Historiosophie" S. 7).

Hegel, so beginnt Cieszkowski, „der Heros der neuesten Philosophie, der die verwickeltsten Gedanken-Metamorphosen in ihrem reinen Element, sowie auch in deren Manifestationen in der realen Welt durchforscht hat" (S. 2), hat es in seiner Philosophie der Geschichte nicht bis zum Begriff der organischen und ideellen Ganzheit der Geschichte, bis zu ihrer spekulativen Gliederung und vollendeten Architektonik gebracht" (S. 3). Eigentümlicherweise hat er den Gesichtspunkt, der seine Philosophie in so vieler Hinsicht großartig einheitlich macht: den der Trichotomie, nicht rein in seiner Philosophie der Geschichte herausgearbeitet, sondern er hat darin eine Tetrachotomie (orientalische, griechische, römische und christlich-germanische Welt) vertreten und er hat außerdem die Zukunft gänzlich aus dem Bereiche der Spekulation ausgeschlossen, als ob die Geschichtsentwicklung mit seiner Zeit zu Ende wäre: man denkt nur

Hegels eigene Methode zu Ende, wenn man auch in der Geschichtsphilosophie eine Trichotomie herausarbeitet und wenn man die Zukunft in die Philosophie der Geschichte hineinnimmt. Natürlich kann es sich nur um das Wesen der Zukunft handeln, nicht um die Einzelheiten der Zukunft . . .

Einzelheiten der Zukunft erfaßt wohl das Gefühl der Seher und Propheten, aber für das Denken, für die Philosophie kann es sich nur um die Gesetze, die Notwendigkeiten der Geschichte und der Zukunft handeln. Dem Altertum, wo die Menschheit mehr instinktiv, aus dem Gefühle heraus lebte, war die Historiopneustie oder Historiomantik eigen. In der Zeit seit dem Auftreten des Christentums, die die Zeit der denkenden Geister ist, kommen wir zur Philosophie der Geschichte. Die dritte Bestimmung der Zukunft ist die Vollführung der Geschichte durch die Tat.

Wir leben heute an dem Wendepunkte von der Sphäre des Denkens in die der Tat. Und dadurch sind wir fähig den Organismus, das Ganze der Weltgeschichte zu übersehen: Denn man kann von dem heute errungenen Standpunkte aus die beiden abgelaufenen Perioden auch als die der Ahnung und des Bewußtseins bezeichnen. Das Bewußtsein ist zunächst den gegebenen Tatsachen der Geschichte, den Begebenheiten, die wir vorfinden gegenüber etwas Nachträgliches, Hinzutretendes. Aber wenn es zur Reife kommt — eben in Hegels Philosophie — dann tritt der Zeitpunkt ein, wo das Bewußtsein die Tatsachen überholt, wo aus dem Bewußtsein künftige Taten hervorgehen werden. Dann wird das Bewußtsein rückwärts und vorwärts schauen und die Totalität der Weltgeschichte durchdenken: und das ist Historiosophie.

Die Menschheit hat ihr wahres Selbstbewußtsein erreicht und soll nunmehr kunst- und ideengemäß ihre wahrhaft eigenen Taten vollbringen. Ihre weltgeschichtlichen Individuen, diese Helden, welche die Nationen vertreten, und dieselben so repräsentieren, daß ihre eigenen Biographien füglich für allgemeine Geschichte gelten können, sollen „nicht mehr blinde Werkzeuge, sei es nun des Zufalls oder der Notwendigkeit, sondern bewußte Werkmeister ihrer eignen Freiheit sein . . . Nur dann erst kann Gottes Wille so auf Erden, wie im Himmel geschehen, d. h. mit Liebe, Bewußtsein, Freiheit, während er sich bis hierher durch Gottes Allmacht, ohne selbstbewußte und selbstbestimmende Mitwirkung der Menschheit verwirklichte" (S. 20/21).

Nach diesen unzweifelhaft im Hinblick auf Hegels Lehre von der Rolle der Helden in der Weltgeschichte geschriebenen Darlegungen betont er, daß die Menschheit in der Geschichte ihren Begriff zu realisieren habe: „Die Frucht dieser Entwicklung kann aber erst am Ende erreicht werden, alle früheren Stadien sind also nur Vorbereitungen und Praemissen, aus deren Gesammtheit der große Syllogismus des Weltgeistes besteht" (S. 21).

Auf Seite 22/3 entwickelt er als Programm, daß man zur spekulativen Erfassung der Zukunft — in Ergänzung der Hegelschen rückwärtsgewandten Geschichtsphilosophie — in der uns bekannten Weltgeschichte alle einseitigen Elemente der Vergangenheit aufsuchen müsse, um die ihnen entgegengesetzten Momente in die Zukunft verlegen zu können. Und wieder, wenn Gegensätze in der Vergangenheit schon entwickelt vorlägen, so müsse man ihre Synthese der Zukunft anheimfallen lassen. Alle diese Einzelsynthesen würden einer allgemeinen Synthese zu konvergieren als der höchsten und reifsten Frucht des geschichtlichen Baumes.

Betrachtet man die Weltgeschichte im Sinne der Trichotomie, so fährt Cieszkowski fort, so zeigt sich, daß Hegels drei erste Hauptperioden nur Momente

der vorchristlichen Entwicklung sind und daß ihr die christlich-germanische Welt entgegengesetzt ist. Wir befinden uns um Eingang der dritten, synthetischen Periode, der Periode der Tat, die die Einseitigkeiten der beiden ersten Perioden aufheben wird.

Vor dem Christentum herrschte in der Geschichte die Äußerlichkeit und unmittelbare Objektivität. Der subjektive Geist befand sich auf der Stufe der Sinnlichkeit, der objektive auf der des abstrakten Rechtes. „Christus dagegen hat das Element der Innerlichkeit, der Reflexion, der Subjektivität, in die Welt gebracht. Die Sinnlichkeit hat er zum inneren Bewußtseyn überhaupt, das Recht zur Moralität erhoben; darum ist Christus der Mittelpunkt der verflossenen Zeit, weil er es ist, der die Radicalreform der Menschheit herbeigeführt und das große Blatt der Weltgeschichte umgeschlagen hat" (S. 25).

Gleichzeitig mit dieser moralischen Wiedergeburt der Menschheit ist durch die Völkerwanderung die Menschheit auch physisch erneuert worden.

Im Altertume herrschten die Empfindung als Psychisches und das Schöne und die Kunst als Absolutes. Der antike Mensch hatte eine unmittelbare Einheitlichkeit des gesamten Lebens.

Mit dem Christentume erhöhte sich die Empfindung zum Wissen, der unbewußte Trieb zur Schönheit wurde zum bewußten Forschen der Wahrheit. Die unmittelbare Einheit und natürliche Identität der alten Welt löste sich dialektisch auf: nicht nur traten im sozialen Leben die Partikularitäten hervor, sondern der einzelne Mensch selber verlor seine Einheit: sein seelisches Leben geriet in Gegensatz zu seiner physischen Existenz, nicht mehr einer Welt fühlte er sich angehörig, sondern er lernte sich eingegliedert wissen in den Gegensatz von Diesseits und Jenseits.

Die „Prolegomena" können ihrem ganzen Charakter nach keine Ausführung der in ihnen angegebenen Gesichtspunkte in die historischen Einzelheiten hinein bringen, höchstens Hinweise. Ein solcher Gesichtspunkt steckt in der Anmerkung auf S. 28: „Als Religion ist wohl das Christentum nicht bloß antithetisches, sondern auch unstreitig synthetisches Moment. Es ist nämlich die wirkliche Versöhnung des Schöpfers mit der Schöpfung, Gottes mit dem Menschen, darum ist sein Stifter wahrer Gott-Mensch gewesen, und in der Religion hat uns derselbe die höchste Wahrheit offenbart. Aber in dem weltgeschichtlichen Processe ist die christlich-germanische Periode das dialektisch-antithetische Moment."

Die Antike — so sagt Cieszkowski auf S. 29 — hat es nur bis zum abstrakten Recht gebracht, die moderne Welt zur Moralität; beide sind nur Vorstufen der wahren Sittlichkeit . . . .

Die neue Richtung der Zukunft ist es nun, durch den absoluten Willen zu realisieren, was die Empfindung vorgeführt und das Wissen erkannt hat, also Schönheit und Wahrheit im praktischen Leben zu realisieren, „alle einseitige und sich einzeln offenbarende Elemente des Lebens der Menschheit organisch zu fassen und zur lebendigen Mitwirkung zu bringen, endlich die Idee des absoluten Guten und der absoluten Teleologie auf unserer Welt zu verwirklichen" (S. 29/30).

Für die Eröffnung der neuen, dritten Periode hält er eine große physische und anthropologische Begebenheit — eine Völkerwanderung — für notwendig. Sie muß eine Reaktion gegen die frühere sein und von den zivilisierten Völkern aus die barbarischen Völker überschwemmen . . . .

Cieszkowski macht übrigens (auf S. 31/32) darauf aufmerksam, daß Hegel selber in seiner Abhandlung über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philo-

sophie überhaupt den Gegensatz der antiken und modernen Welt absolut aufgestellt habe, daß Hegel selber also nahe herangerückt sei an den Standpunkt der Historiosophie — und das betrachtet Cieszkowski „als eine Garantie für dessen Begriffs- und Zeitgemäßheit".

Hegels Methode ist die Sehnsucht von Jahrhunderten gewesen: es gilt sie wirklich anzuwenden (S. 32).

Das zweite Kapitel der „Prolegomena zur Historiosophie" behandelt unter der Überschrift „Kategorien der Weltgeschichte" das Folgende:

In der Weltgeschichte kommen alle möglichen abstrakten und realen Bestimmungen, welche die Philosophie zu entwickeln hat, zu ihrer würdigsten Manifestation. Alle logischen, physischen und pneumatischen Entwicklungsbestimmungen müssen in der Geschichte als Momente derselben aufgefaßt werden.

Hegel hat gewöhnlich die tiefere logische Bedeutung der Begebenheiten nachgewiesen; man darf aber bei diesem aposteriorischen Verhalten nicht stehen bleiben, sondern muß durchaus die Ideen in den Begebenheiten aufsuchen. Dieses systematische Aufsuchen der logischen Kategorien, dieser Schritt zur apriorischen Deduktion wird nicht zu einem pedantischen Formalismus ausarten, wenn man im Auge behält, daß die Kategorien nur dienende Momente für den sich entfaltenden Weltgeist sind.

Die physischen Kategorien der Weltgeschichte sind bisher noch nicht aufgestellt worden, wenn auch bei Novalis, Herder, Buchez, Schubart sich manche Geistesblitze und wichtige Materialien finden.

„So könnte es z. B., wenn es auch vielleicht Niemanden befremden möchte, den Mechanismus als dem chinesischen Geiste entsprechend darzustellen, — doch nicht so leicht faßlich sein, wenn wir etwa die Elektricität als den wahrhaften Naturtypus des griechischen Geistes betrachten, wobei insbesondere Athen der dynamischen, Sparta aber der statischen Elektricität entsprechen würde, welche beide sich endlich im elektromagnetischen System des großen macedonischen Reiches vereinigen und, obgleich schon in sich selbst einen Gegensatz bildend, doch insgesamt und bestimmt sich der Lichtregion Persiens gegenüber stellen, und sich so bis zum schroffsten Widerspruche der orientalischen und klassischen Welt erheben würden, bis sie endlich durch die expansive und absorbierende Kraft der Wärme, welche ihrerseits das naturphilosophische Symbol von Rom bildet, selbst mit dem inneren und äußeren Gegensatze in dieselbe übergingen" (S. 55/56).

Cieszkowski äußert sich auf den folgenden Seiten dahin, daß man in der bisherigen Entwicklung der Weltgeschichte in der Anwendung der Natursymbolik nur erst die physische und chemische Naturwelt heranziehen könne, „daß die organische Naturwelt in der ganzen Naturvorstellung der Geschichte erst der Zukunft . . . anheimfallen wird, die einen wirklich konkreten Organismus aufstellen wird, im Vergleich zu dem die bisher durchgemachten Stufen nur Abstraktionen und Elementarbestimmungen waren . . ." (S. 58). Die uns noch geheimnisvollen Naturerscheinungen wieder werden wohl erst dann uns klar werden, wenn wir die entsprechende Stufe des Geistes erreicht haben werden.

Auf den dem Weltgeist angemessenen Boden treten wir erst mit den geistigen Kategorien der Weltgeschichte; sie erst sind aktive und konkrete Selbstmanifestationen des Geistes, nur wenige spiegeln sich bloß analog im Geiste ab: so vergleicht man den Lauf der Geschichte mit dem Menschenalter, so individualisieren wir die ganze Menschheit als Weltgeist . . . Die ganze Reihe der Geistesbestimmungen des Systems muß freilich in ihrer Anwendung auf die Geschichte von der abgeschlossenen Bedeutung, die sie an und für sich

haben, befreit und zu beweglichen Kategorien werden. So werden alle anthropologischen und psychologischen Entwicklungsmomente auf die ganze Menschheit, auf besondere Völker und auf einzelne Individuen angewandt — und zwar sowohl simultan, also zeitlos wie auch momentan, also zeitlich . . . , sodaß sie teils wirklich, teils typisch ihrer Stellung und Vorstellung nach erscheinen. Wenn man nun im Sinne Herders vom Altersverlauf der ganzen Menschheit, von den Altersstufen der Völker, von charakteristischen Epochen des Gefühls wie auch des Wissens und Wollens spricht, muß man allerdings die Rechte des unmittelbaren psychologischen Lebens gegenüber Hegel betonen, damit die Geschichtsphilosophie sich nicht noch weiter von der Geschichtskunst entferne, vielmehr überall das Lebendige der Darstellung die Tiefe der Ideen aufschließe. „Es muß also eine Psychologie der Menschheit und der Völker sowie des einzelnen Menschen geben" (S. 67/8).

„Religion, Sprache, Kunst, Wissenschaft, Recht, Staat etc. das sind die eigentlichen Ergebnisse der Geschichte, weil sie zugleich auch die höchsten Bestimmungen des Geistes sind" (S. 68). In der Geschichte als dem Makrokosmos in der Entwicklung des Geistes haben wir das Sensorium commune des Universums vor uns. Über der Weltgeschichte steht der absolute Geist, Gott. „Wie die Weltgeschichte das Weltgericht ist, so ist wieder Gott der Richter der Weltgeschichte" (S. 69).

Im Walten Gottes ist eine dreifache Offenbarungsweise zu sehen: die erste Offenbarung — in der Vergangenheit — bildet das Element des Glaubens; die zweite bildet das des Wissens — in der Gegenwart; die dritte das des höchsten Kultus, „denn die tätige Erhebung der Menschheit zu Gott ist gewiß der Erhebung im Gefühle oder im Gedanken überlegen" (S. 70).

Es handelt sich also darum, auf dem Gebiete der vielen besonderen Gesichtspunkte der Weltgeschichte den Standpunkt Hegels ebenso zu vervollständigen wie auf dem Gebiete des allgemeinen spekulativen Gesichtspunktes für die Totalität der Weltgeschichte als Organismus.

Im dritten Kapitel „Teleologie der Weltgeschichte" führt Cieszkowski aus:

Die allgemeinen Epochen der Weltgeschichte findet man in der deutschen Geschichtsphilosophie wiedergespiegelt: Herder und vor allem Schiller spiegeln in der Zeit des Bewußtseins die Epoche des Schönen, der Kunst der Antike wieder, aber Schiller ist sich bewußt, daß die Schönheit nicht die letzte Stufe des Geistes ist: „Die Schönheit ist es, durch die man zur Freiheit wandelt."

Der Ästhetik der Weltgeschichte gegenüber hat Hegel die Philosophie der Weltgeschichte ausgebildet. Seine Philosophie ist wesentlich Bewußtseinsphilosophie; der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit steht im Mittelpunkt seiner Geschichtsphilosophie.

Die Freiheit des Ästhetikers Schiller ist mit einem Übergewicht des Zufälligen behaftet entsprechend dem Wesen des Schönen; die Freiheit des Logikers Hegel mit dem Übergewicht des Notwendigen; die freie Freiheit der Zukunft kann nur dadurch geschaffen werden, daß der Geist aus sich selbst heraus fortschreitet, dadurch aber Zufälligkeit und Notwendigkeit auf höherer Stufe aufhebt und versöhnt.

Das Zufällige gehört zum Sein, das Notwendige zum Denken; ihre Synthese kann nur durch den Fortschritt zu einer höheren Stufe, zu einer substantiellen Einheit beider erreicht werden. Eine solche Synthese muß „aus sich heraus ein neues Substrat hervorzeugen" (S. 99). Hegels Synthese ist ein

Denken der Identität des Denkens und Seins, noch keine reale, noch kein Schaffen, kein „Tun". Er konnte auf seinem Standpunkte auch nur einen absoluten Idealismus vertreten, eine idealistische Versöhnung von Denken und Sein, Idee und Realität. Der Realismus der Kunst und der Idealismus der Philosophie finden aber ihre reale Synthese nur im sozialen Schaffen.

Das Neue, die „affirmativ neue Gestaltung" (S. 111), die sich auch „substratmäßig" ausdrücken muß, liegt über der Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit (Anschauung) der Kunst und der Mittelbarkeit (Reflexion und Abstraktheit) und Übersinnlichkeit des Denkens. Das neue Sein kann nicht mehr passiv und vorhanden sein, sondern wird „das geschaffene, mit Bewußtsein erzeugte Sein, welches das absolute Tun ist" (S. 111) werden.

Für den Einzelmenschen handelt es sich darum, daß sein Wille zu einer solchen Höhe gehoben werde, wie ihn die menschliche Vernunft bereits erreicht hat. Dazu finden sich sehr tiefe Andeutungen bei Johann Gottlieb Fichte. Der Wille ist die Synthese von Sein und Denken.

Es muß also gleichsam der Hegel Fichtes kommen, könnte man Cieszkowski variieren, der Fichtes Anfänge auf die Höhe der Ausbildung hebt, die die Vernunft bei Hegel bereits erreicht hat. In diesem Zusammenhange ist eine Stelle Fichtes bedeutsam in seiner Abhandlung „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" vom Jahre 1810 (Sämtliche Werke, 2. Bd., S. 708, Berlin 1845): „Und so ist denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Er ist ein reales Princip; denn er ist absolut, und unwiderstehlich bestimmend die Kraft, haltend aber und tragend sich selbst; er ist ein intelligirendes Princip, er durchschaut sich, und er schaut an das Soll. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben."

Das ist ganz die Meinung Cieszkowskis.

Und wie Cieszkowski durch Hineinnahme der Zukunft in die Geschichtsbetrachtung von der Geschichtsphilosophie zur Historiosophie übergegangen ist, so schreibt Fichte: so endet denn die Wissenschaftslehre in eine Weisheitslehre (S. 708/9).

Die dritte Stufe, die der Willensentfaltung, des Tuns, spiegelt sich auch im Denken — und zwar als tätiges, spekulatives Denken, als Selbstdenken. Was für die Epochen der Fortschritt von der Theorie des Denkens zur Praxis des Willens ist, ist für das Denken der Fortschritt vom reflektierenden zum spekulativen oder aus sich tätigen Denken.

Man könnte vielleicht sagen: Das tätige Denken spiegelt das „Tun" vor, wie das reflektierte Denken die Tatsachen nach spiegelt.

Auf Cieszkowski bezogen heißt das: er strebt vom abstrakten Denken in den tätigen Willen; man sieht ihn darum ringen, in der Sphäre des Aussich-Denkens, des tätigen Denkens die Abspiegelung des reinen Willens zu gewinnen.

Das Praktische, der tätige Geist ist nicht wie bei Hegel „ein Filialausfluß des Theoretischen" (S. 120), sondern eine abgesonderte, spezifische, ja sogar die höchste Stufe des Geistes. „Nach Hegel ist der Wille nur eine besondere Weise des Denkens, und dies ist die falsche Auffassung; vielmehr ist das Denken ein bloß integrales Moment des Willens, denn das Denken, welches wieder zum Sein wird, ist erst der Wille und die Tat. Nach Hegel hat alles geistige Tun nur diesen Zweck, sich der Vereinigung der subjectiven und objectiven Seite bewußt zu werden" (S. 121), während jetzt gesagt werden muß: „Alles

geistige Bewußtseyn habe nur diesen Zweck, diese Vereinigung thätig aus sich zu realisieren." „Dieses Erheben des An-sich und des Für-sich in das selbstbestimmende Thun bringt einen ungeheuren Unterschied hervor. Es ist der unendliche Unterschied, der zum Beispiel den abstracten Menschen überhaupt vom Menschen, der die concrete Entwicklung seiner Bestimmungen in den höchsten Sphären des Geistes sich angeeignet hat, das heißt das noch relativ abstracte Ich von dem sich aus sich zur concretesten Persönlichkeit bestimmenden Ich trennt" (S. 125/126).

Cieszkowski unternimmt immer neue Anläufe, gebraucht immer neue Wendungen, um den Charakter des Tuns klarzustellen: auf der einen Seite sucht er subjektiv sozusagen einzudringen aus dem Bewußtsein (im Sinne Hegels) durch das tätige Denken in den selbsttätigen Willen, der erst als Sphäre erobert werden muß, auf der anderen Seite die objektive Abspiegelnng des reinen Willens, des Tuns, des tätigen Tuns, in der im „empirischen" Sinne praktischen Sphäre des Staats- und Soziallebens als kommend hinzustellen — und dann drittens die absolute Vereinigung der subjektiven Willensausbildung und der objektiven Willensdarstellung als absolutes Tun zu fassen.

Der Wille muß seinen phänomenologischen Prozeß auf seine Weise so durchschaffen, wie die Vernunft ihn bereits durchgemacht hat (S. 122). Ein neuer Inhalt (S. 123, 127) muß hervorgebracht werden, der sich zwar wieder in der Sinnlichkeit offenbart, aber als wahre Rehabilitation der Materie und absolute, beiderseitig gleichberechtigte und substantielle Versöhnung des Reellen mit dem Idealen. „Auf dieser Stufe" „macht" die freie konkrete Geistigkeit, die als Geistigkeit für das geistige Innere und Äußere sich entwickeln soll, den Gegenstand aus" (S. 127).

Cieszkowski sieht also, daß die dritte Epoche des Willens und der Tat zu einer Sphäre gelangen und aus ihr heraus handeln wird, wo die geistigen Grundlagen der Außenwelt und Innenwelt liegen, wo sie sozusagen zusammengewachsen, „konkret" sind. Man kann durchaus finden, wenn man seine spekulative Ausdrucksweise beweglich denkend mitmacht, daß er unter „konkret" letzten Endes immer etwas im Auge hat, was dieser Sphäre einer höheren Realität, in der „Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen" angehört.

Wir haben drei Hauptstadien des Geistes: das der Schönheit, das der Wahrheit, das der Güte.

Das Gute — die Tat — der Wille sind die Prinzipien der neu einzuschlagenden Richtung.

Durch die namentlich im dritten Kapitel vertretene Lehre vom Willen und Tun war Cieszkowski bedeutend über Michelets Hegel nahestehenden Standpunkt hinausgegangen.

Und in der Darlegung der Einseitigkeit der idealistischen Auffassung von der Identität des Seins und Denkens — auf S. 103 der Ausgabe der „Prolegomena" von 1838 — greift er direkt Michelets Ausführungen in seiner „Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel" (I. Bd., S. 33/34) an. In diesen Bemerkungen hat man den Keim der philosophischen Auseinandersetzungen Cieszkowskis mit Michelet vor sich.

3. Cieszkowskis Studien über die Jonische Philosophie

Im Jahre 1838 wurde Cieszkowski von der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg auf Grund seiner Inaugural-Dissertation „De philosophiae jonicae ingenio, vi, loco" zum Dr. phil. promoviert.

Der Gegenstand seiner Dissertation hat Cieszkowski intensiv beschäftigt. Seine Arbeiten über die Jonische Philosophie sind in deutscher, lateinischer, polnischer und französischer Sprache abgefaßt.[1])

Er setzt sich in diesen Jonischen Studien in einer sehr interessanten Weise mit Hegel auseinander und läßt uns einen tiefen Blick in seine eigene philosophische Arbeit tun.

Die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft — so führt Cieszkowski aus — geht auf Hegel zurück. Er hat entdeckt, daß die Geschichte der Philosophie die stufenweise Entfaltung und Offenbarung einer einzigen Wahrheit ist. Er hat bewiesen, daß der Fortschritt des Gedankens, der sich intensiv in dem allgemeinen System der Wissenschaft entwickelt, wie auch der Fortschritt, der sich extensiv in den besonderen Systemen der Philosophie entwickelt, zwei Seiten eines Prozesses sind.

Die Geschichte der Philosophie kann man mit dem Wachstum der Pflanze vergleichen: Keim, Wurzel, Blatt, Stengel, Blüte, Frucht, Same sind Phasen einer Metamorphose — ebenso sind die einander folgenden philosophischen Systeme Glieder eines in der Zeit verlaufenden Organismus, behaftet unter sich mit allen Widersprüchen, die auch in der Metamorphose der Pflanze einen Zustand durch den folgenden aufheben.

Noch sind allerdings die disjecta membra philosophiae nicht zu einer endgültigen und absoluten Organisation gekommen und noch ist auch der wahre Organismus der Geschichte nicht ganz enthüllt, aber Hegels Werk, sein Axiom durch das Labyrinth der geschichtlichen Trationen durchzuführen, ist für den ersten Wurf groß und entscheidend.

Was will seine fundamentale Entdeckung sagen? Nichts Geringeres als daß der Gedanke sich zum Bewußtsein seiner selbst und seiner Schöpfungen erhebt.

Die Ideen sind die Taten des Gedankens, aber bis zur Gegenwart geschahen diese Taten, ohne daß der Gedanke davon ein vollständiges Bewußtsein hatte, d. h. der Gedanke hatte zwar das Bewußtsein der Ideen, die er produzierte, aber er hatte nicht das Bewußtsein dieses Bewußtseins noch der Methode, deren er sich bei diesen einander folgenden Schöpfungen bediente. Es schien, daß die Ideen zufällig auftauchten, obwohl eine geheime Notwendigkeit ihre Schöpfung bestimmte. Sobald man jedoch zu der Entdeckung dieser immanenten Notwendigkeit gelangt war, ergriff der Gedanke den Faden in diesem Labyrinthe, das er bis dahin blind durchlaufen hatte, und assimilierte sich alles, was er bis dahin als seltsam und abstrakt betrachtet hatte, und gelangte schließlich zu der Überzeugung von der Gegenwart eines vernünftigen Prozesses da, wo er früher nur eine vollständige Unordnung erblickt hatte.

Das war der Augenblick, in dem die Ideen und Systeme aufhörten, das Eigentum dieses oder jenes Philosophen zu sein, dieser oder jener Nation anzugehören und in den Bereich des Fortschritts des Geistes der Menschheit übergingen. — Die Jahrhunderte und die Nationen sind gegenseitig verantwortlich in ihren Handlungen wie in ihren Gedanken. Und gerade in dieser gegenseitigen Verantwortlichkeit liegt die schönste Hoffnung für die Geschichte.

Nachdem der Weltgeist einmal auf diese unwiderlegliche Spur gekommen ist, wird er sie nie mehr verlassen.

---

[1]) Ein Exemplar der Dissertation ist leider im Bereich der deutschen Bibliotheken, die der Auskunftstelle der deutschen Bibliotheken angeschlossen sind, nicht vorhanden; in Cieszkowskis Nachlaß war nur noch die Hälfte des deutschen Urtextes zu finden sowie ein Teil eines „Mémoire sur la philosophie Ionienne comme introduction à l'histoire de la philosophie". Ich stütze die folgende Darstellung auf diese Handschriften im Nachlaß, dem ich eine besondere Veröffentlichung widmen werde.

Zwischen der alten jonischen Schule, dem Ausgangspunkt der Philosophie, und der deutschen Philosophie, die ihr Höhepunkt in der modernen Zeit ist, liegen alle Zwischenstufen, die auf den ersten Blick jeder Ordnung zu entbehren scheinen, deren Organismus jedoch Hegel entdeckt hat. Er ist dadurch der Ausgangspunkt aller zukünftigen Fortschritte und Unternehmungen geworden. Das Drauflosphilosophieren hat nunmehr ein Ende gefunden: es muß jetzt organisch in der Gesetzmäßigkeit, die durch die Geschichte der Philosophie geht, weiter gedacht werden.

Wer Hegel wirksam angreifen will, muß ihm durch alle Sackgassen und Abgründe auf die Höhen folgen, die er erreicht hat, und einen Schritt weiter gehen als er, ehe er sich rechtmäßig mit ihm auseinandersetzen kann — und auch das immer mit Achtung und Verehrung. Und das muß gesagt werden, weil es bei uns in Polen noch allerhand Leute gibt, die die deutsche Philosophie oberflächlich behandeln, anstatt sie sich einzuverleiben.

Hegels System als die letzte Erscheinungsform der Philosophie und die alte jonische Schule als die erste sind in dem gegenwärtigen Zustande des Wissens das Alpha und das Omega der Philosophie.

Da die jonische Schule sowohl den Keim für den Organismus der Philosophie wie auch für dessen Geschichte enthält, so hat sie eine außerordentliche Bedeutung für die Wissenschaft überhaupt.

Diese Wichtigkeit der jonischen Philosophie hat Hegel allerdings immer übersehen, trotzdem er ihr Wesen tiefer untersucht hat als alle seine Vorgänger.

Hegel will den Ursprung der wahren Philosophie in der Eleatischen Schule sehen, d. h. in Xenophanes, Parmenides und weiter in Heraklit. Dabei werden die Jonische Schule und die Italische Schule (die Pythagoräer), die der Eleatischen Schule vorangegangen sind, ganz aus der Philosophie ausgeschlossen. Die Ungerechtigkeit dieses Ausschlusses ist um so frappanter, als doch gerade Pythagoras der Philosophie ihren Namen, den sie bis in unsere Zeit trägt, gegeben, dadurch sein philosophisches Bewußtsein bewiesen und deshalb dem philosophischen Scherbengericht hätte entgehen sollen. Indessen seine Schule wie die des Thales sind von Hegel nur als Vorahnungen der Philosophie behandelt worden.

Die irrtümliche Behandlung des Pythagoras geht auf Hegels Logik zurück. Sein System der Logik beginnt mit dem abstrakten Sein, dem als Kategorien das Nichts und das Werden folgen. In der Tat, da haben wir die philosophischen Prinzipien der Eleaten und die des Heraklit — sodaß Hegel notwendigerweise von seinem Gesichtspunkt aus in der Eleatischen Schule die Morgenröte der Philosophie und die Wiege ihrer Geschichte sehen mußte.

In Wirklichkeit sind die drei Kategorien: Sein, Nichts und Werden nur einzelne Momente der viel allgemeineren Kategorie der Qualität. Zwar setzt Hegel mit Recht dieser Kategorie die der Quantität entgegen, aber er täuscht sich, wenn er in der Qantität einen Fortschritt gegenüber der Qualität sieht: die Quantität ist eine viel weniger entwickelte, viel ärmere und abstraktere Kategorie als die Qualität — und sie muß in der Deduktion der Kategorien unbedingt vor der Qualität behandelt werden. Es gibt überhaupt nichts abstrakteres als die Quantität, der gegenüber die Qualität — selbst wenn man sie in ihrer allgemeinsten Bedeutung nimmt — schon eine viel bestimmtere und gehaltvollere Idee ist. Dieser Irrtum Hegels, der zum Vorurteil seiner Schule geworden ist, hat zwei bestimmte Ursachen:

erstens die Betrachtung der Quantität als Unterdrückung und Vernichtung der Qualität, während in Wirklichkeit die Quantität nicht zu der Qualität vordringen und sich mit ihrem Gehalt durchdringen kann —

und dann die Auffassung der Quantität als Vielheit, der gegenüber die Qualität als Einheit gilt, die noch nicht sich differenziert hat, indem man die Quantität als eine Folge der Qualität behandelt, weil sie aus der primitiven Einheit eine Vielheit entwickelt.

Aus dieser Auffassungsweise ist eine große Verwirrung in den Ideen eingetreten, denn die Qualität ist als solche nicht die Vielheit, sondern sie begreift in sich vielmehr ebenso die Einheit wie die Vielheit und muß als eine reine Allgemeinheit betrachtet werden.

Gegenüber der Qualität und folgerichtig auch gegenüber der Existenz und ihren abstrakten Bestimmungen ist die Quantität der abstraktere Vorläufer, die reinere und jeder Bestimmung entbehrende Formel.

Demgemäß darf man nicht mit dem Sein und dem Nichts — die schon genauere Bestimmungen sind — das System des Gedankens beginnen, sondern mit der Null und der Zahl.

Das würde im übrigen heißen, daß man die Mathematik nicht nur als eine wichtige Sphäre der Logik, sondern vielmehr als die Grundlage dieser Wissenschaft zu betrachten hätte — und von nun an sollte jedes System des Wissens nicht von ontologischen Bestimmungen ausgehen, die für einen Anfang schon zu bestimmt sind, sondern von Zahlen und formellen Bestimmungen, die indessen immer von dem ontologischen Elemente des Gedankens ausgehen sollten. (Hegel hat in seiner Logik sehr wichtige Darlegungen über die Mathematik gebracht, ja sogar für den Übergang der Quantität in die Qualität, der bei ihm allerdings eine Rückkehr bedeutet!)

Und in der Tat bilden diese abstrakte Quantität und diese zahlenmäßigen Berechnungen die Grundlage und das Element der Philosophie des Pythagoras. Und entsprechend der Anerkennung dieser Kategorien als der Ausgangspunkte der spekulativen Deduktion des Gedankens haben wir das Recht, Pythagoras als den wahren Gründer der Philosophie zu betrachten.

Der Philosophie des Pythagoras gegenüber ist die Jonische Philosophie die allgemeine Einleitung in die Reihe der philosophischen Systeme. In ihr finden wir das Erwachen des philosophischen Bewußtseins, durch eine unmittelbare und naive Entwicklung des Denkens. Als herausgewachsen aus dem phantastischen Orient ist sie noch zur Hälfte Träumerei oder Mythos. Im Vergleich zu den orientalischen Träumereien wird sie also schon eine unabhängige und entwickelte Spekulation sein, im Vergleich zu der griechischen Philosophie dagegen nur ein passives Denken, das in Mythen eingehüllt ist usw.

Diese Ausführungen Cieszkowskis sind für seine Stellung in der Hegelschen Schule sehr wichtig. Wie er auf seine Weise die Geschichtsphilosophie Hegels zur Historiosophie umgebildet hatte, so suchte er nunmehr auch Hegels Logik an einer wesentlichen Stelle mit ihrer eigenen Methode gleichsam umzubilden. Im Grunde genommen beziehen sich die beiden Umbildungen, die er vornahm, auf die Grenzen der Philosophie ihrem System und ihrer Geschichte nach.

In Hegel fand er den Endzustand der Philosophie als solcher vor: er selber überschritt die Philosophie Hegels, wenn er auch noch aufs engste mit ihr verbunden war und sich ständig ihrer Methode bediente. Daher sein besonderes, ihn im Innersten angehendes und tief berührendes Interesse für die vor der eigentlichen Philosophie stehende Jonische Schule — und daher folgte den Prolegomenis die Dissertation. Die „Prolegomena zur Historiosophie" sind gleichsam Prolegomena der dritten Epoche, die Jonische Schule stellte die Prolegomena zur Geschichte der Philosophie, also der zweiten Epoche dar.

Vergleicht man die Haltung Cieszkowskis zu Hegel mit derjenigen Trentowskis, ersieht man, daß Cieszkowski ganz auf Hegel eingegangen ist, sozusagen mit seiner Denkart zu verwachsen strebte und sie aus ihr selbst, von innen her weiterführte. Trentowski stand Hegel kritisch gegenüber, Cieszkowski sympathisch. Cieszkowski konnte Hegelianer genannt werden, indem er Hegels Leistung voll anerkannte, sich zu eigen machte und weiter bildete. Gewiß strebte er über den Standpunkt des reinen Gedankens hinaus in die Sphäre der Willensentfaltung, in das Element der Zukunft, aber er hat lebenslänglich die Bedeutung Hegels und seiner Philosophie anerkannt, namentlich ihre Methode der Dialektik gehandhabt. Diese Methode benutzte er genetisch, Trentowski dagegen mehr dogmatisch. Wenn er vom welthistorischen, historiosophischen Gesichtspunkt aus Hegels Philosophie zwar als den Höhepunkt der zweiten Epoche, aber deshalb doch als eine antithetische Form des Geistes betrachtete, die volle Synthese erst der Zukunft zuschrieb, so anerkannte er zugleich, daß Hegel notwendig seinen Standpunkt ausbilden mußte, daß die ersehnte dritte Epoche die Ausbildung der Philosophie Hegels zur Voraussetzung haben müsse.

In Trentowski lebte bereits in der „Grundlage" ein Zug zum Schematisieren, zur Ausbildung von festen Kategorientafeln — Cieszkowski behandelte die Kategorien mit größerer Beweglichkeit, indem er einen Organismus der Kategorien der Geschichte verlangte.

Was von den Gedanken Cieszkowskis gilt, trifft auch für seine Wortbildungen zu: daß sie durchaus im Sinne und Geist der dialektischen Methode gehalten sind. Auch in die deutsche Sprache ist Cieszkowski derart eingedrungen, daß er sie folgerichtig für seine Denkweise verwendete, beziehungsweise ausbildete.

4. Cieszkowskis „Gott und Palingenesie" und der Hegelianismus

a) Hauptfragen des Hegelianismus um das Jahr 1840

Als Cieszkowski die Niederschrift seiner „Prolegomena zur Historiosophie" beendet hatte, gab er sie zur Lektüre seinem Vater, dem Grafen Pawel Cieszkowski. Dieser war von dem Inhalte sehr ergriffen und beschloß eine Messe dafür lesen zu lassen, daß der Himmel seinen Sohn mit einem solchen Werke und ihn selbst mit einem so begabten Sohn begnadet habe. Während dieser Messe nun vertiefte sich der junge Cieszkowski im Gebet in die Bitten des Vater-Unsers und dabei wurde ihm wie klar und durchsichtig, was ihm bei der Ausarbeitung der Prolegomena noch unklar vor der Seele gestanden hatte. Dieses Erlebnis, von dem August Cieszkowski erst kurz vor seinem Tode im Jahre 1894 seinem Sohne erzählte, wurde die Grundlage seiner ganzen weiteren geistigen Existenz und der Ausgangspunkt seiner Ideen für sein Hauptwerk, das „Vater-Unser" (Ojcze-Nasz), an dem er lebenslang arbeitete, von dem aber nur der erste einleitende Band 1848 anonym in Paris und die ursprüngliche kleine Einleitung „O drugach ducha" 1863 erschienen.

An dieses geistige Erlebnis — etwa Anfang 1838 — schloß sich ein zweites Erlebnis in Venedig an, als er in der Markuskirche und auf dem Lido zu Pfingsten 1840 über das Wesen des Heiligen Geistes meditierte. Von diesem Erlebnis hat er in schwacher Andeutung an Michelet geschrieben, wie aus seinem Werke „Gott und Palingenesie" (Berlin 1842, S. 9) hervorgeht.

Im Geiste der „Prolegomena" gesprochen, trat in diesem Erlebnis die zukünftige Lebensarbeit in das Bewußtsein Cieszkowskis. Bei der Versenkung in das Vater-Unser wurde er produktiv „tätig" im Sinne der dritten Epoche.

Die Aufgabe der Vorsehung machte er willentlich zu der eigenen. Es war eine mit Bewußtsein erzeugte Anschauung — es war ein geistiges Erlebnis. Die „Prolegomena zur Historiosophie" waren die gedankliche Vorwegnahme des Erlebens, die späteren Arbeiten Cieszkowskis waren seine Abspiegelung und Ausarbeitung im tätigen, im Aus-Sich-Denken.

Durch dieses Erlebnis bekam Cieszkowski in seiner Stellung gegenüber seinem Lehrer und Freunde Michelet etwas ungemein Sicheres, der solche Erlebnisse und solches „angebliches Hinausgehen über Hegel" nur als „das aus Schellings und seiner Anhänger Bekehrungen bekannte Arcanum einer neuen Offenbarung und höheren Erfahrung" betrachtete und ablehnte („Gesch. d. letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel", II. Teil, S. 614).

Denn in dem Überblick über die Entwicklung der Hegelschen Schule, den er im dritten Buch dieses 1838 erschienenen Werkes gegeben hat (S. 601 bzw. 627 bis 691), geht er sehr scharf gegen solche Hegelianer vor, die nicht in den Bahnen des absoluten Idealismus geblieben sind. Er findet darin einen Rückfall in längst überwundene Stufen des philosophischen Bewußtseins, ein Unvermögen, sich im Gebiete des reinen Gedankens zu halten und eine Herabwürdigung der Methode Hegels zu einem Mittel, Glaubenswahrheiten, die überliefert sind, philosophisch zu rechtfertigen.

Auf Michelets Werke als besonders markante Werke der Schule Hegels haben sich die Polen vielfach bezogen als Grundlage oder Anknüpfungspunkt ihrer eigenen Gedanken, nicht nur Cieszkowski, sondern auch z. B. Mickiewicz in seinen Pariser Vorlesungen über slavische Literatur und Zustände und Karol Libelt in „Philosophie und Kritik".

Ich muß deshalb kurz auch auf Michelets Standpunkt eingehen. Vorausschicken möchte ich eine wichtige Stelle aus Hegels 1836 erschienenen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" (III. Bd., Berlin 1836, S. 689/690), auf welche ich bereits auf S. 32 hingewiesen habe, weil in ihr in konzentrierter Form noch zusammengefaßt ist, was später in seiner Schule mannigfaltige Auslegungen erfuhr: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseyns mit dem absoluten Selbstbewußtseyn, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtseyn hat aufgehört, endliches zu seyn; und dadurch anderer Seits das absolute Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu seyn scheint, wo dieß absolute Selbstbewußtseyn, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu seyn, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dieß nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiß, und dieß weiß er in der Wissenschaft. Der Geist producirt sich als Natur, als Staat; dieß sind, jenes sein bewußtloses Thun, worin er sich ein Anderes, nicht als Geist ist: in den Thaten und im Leben der Geschichte, wie auch der Kunst, bringt er sich auf bewußte Weise hervor, weiß von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derselben; aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dieß Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz."

Was in diesen Darlegungen und ähnlichen als Lebenshaltung, Welt- und Gottesgefühl, Idee vom Gottmenschentum steckte, das hat auf Hegels Schüler zündend gewirkt. Karl Rosenkranz legte in einem für den damaligen

Stand des Hegelianismus ebenfalls wichtigen Buche „Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems" (Königsberg 1840) schwungvoll dar, wie Hegels Arbeit in Berlin ein Feuerwein wurde, der viele Gemüter entzündete . . ., daß eine wunderbare Gärung sich entwickelte: „Fragen wir uns nach dem Prinzip der Begeisterung, so war es unstreitig das Bewußtsein, daß der menschliche Geist dem Wesen nach von dem göttlichen nicht verschieden sei, daß daher der Inhalt der Geschichte wahrhaft göttlicher Natur sei, daß der Mensch dieser Erde von Gott nicht in einen Winkel des Universums als eine geringfähige Creatur verstoßen, sondern von dem himmlischen Vater als sein Kind, sein Ebenbild an den weltschaffenden Busen gedrückt werde. Ein Schauer der erhabensten Rührung über diese Gottesnähe, ein freudiges, demut-ernstes Entzücken hat damals Viele bei diesem uralten Evangelium durchbebt und ihnen das Leben von Neuem geadelt. Was die Anderen suchten, hatten die Hegelianer gefunden" (S. 354). Rosenkranz schwelgte in Begeisterung und riß nicht wenige in seinen Enthusiasmus hinein.

Ende der dreißiger, anfangs der vierziger Jahre beschäftigte die Hegelianer besonders die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gottes.

Aus der Analyse der hier behandelten Werke Trentowskis ging bereits hervor, daß auch er mit diesen Fragen rang und dabei seinen eigenen Standpunkt ausbildete — und zwar in der Richtung eines innigen Zusammenhanges von Gott und Mensch; ich erinnere nur an seine Darlegungen über das Wesen Gottes und das des Menschen in ihrer Relation (S. 32 dieser Arbeit).

Michelets Meinung nun war in dem Streit der Hegelianer über die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gostes die, daß es sich lediglich darum handele, „wie Hegel nach der Konsequenz seines Gedankensystems und der Entwicklung der Geschichte der Philosophie überhaupt über diese Punkte dachte und denken mußte, nicht was mündliche Traditionen ihm darüber in den Mund legen" (S. 638). Es ist Hauptsache bei Hegel, daß er die Unsterblichkeit der Seele, wenn er sie spekulativ betrachtete, als die Ewigkeit des Geistes behauptete, also nicht als einen Progreß ins schlechte Unendliche, als etwas, das „erst späterhin in Wirklichkeit träte", sondern als eine „gegenwärtige Qualität des Geistes", schreibt Michelet S. 639. Und er führt aus Hegels Werken (Bd. XII., S. 220) die folgende Stelle an: „Der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit; für ihn als denkend, rein wissend, ist das Allgemeine Gegenstand, — dies ist die Ewigkeit. Die Sache ist überhaupt diese, daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, tierische Seele."

Er fährt dann fort: „Schärfer setzt Hegel in meinem Hefte über Religionsphilosophie, das ich im Sommer 1824 nachschrieb, hinzu: „Ewigkeit ist nicht bloße Dauer, wie die Berge dauern; sondern sie ist Wissen. Diese Ewigkeit ist nun das, was der Geist an sich ist." Ewig ist also allein das Denken, nicht der Leib und was mit dessen Individualität zusammenhängt . . . Durch das Denken wird der Mensch ein Moment der Gattung und erhebt sich in dieselbe. Die Taten, die in Kraft des Gedankens und durch den Gedanken vollbracht werden, sind ewige, weil sie unendlich wirken im Lauf der Geschichte. Was ich aber als dieser, oder als ein sinnlicher Einzelner, tue, das ist sterblich und vergänglich" (S. 639/40).

Über die Frage von der Persönlichkeit Gottes schrieb Michelet:

„Die wahrhafte Lehre Hegels über die Persönlichkeit Gottes ist nun nicht, daß Gott eine Person neben anderen Personen ist; eben so wenig ist er aber die bloß allgemeine Substanz. Er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subjekte machenden Allgemeinen, das erst im Subjekte zur Objektivität und wahrhaftem Bestehen kommt, und somit das Subjekt in seinem abstrakten Fürsichsein auf-

hebt. Gott ist also nach Hegel nicht Eine Person, sondern die Persönlichkeit selbst, das einzige wahrhaft Persönliche, wogegen das Subjekt, welches noch im Gegensatze gegen die göttliche Substanz eine besondere Person sein will, eben das Böse ist. Weil Gott die ewige Persönlichkeit ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur aus sich herausgehen lassen, um ewig als Geist der Gemeinde zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Ist dieser Geist im Menschen, so ist es der Mensch nicht mehr, der in diesem Einzelnen lebt, sondern Gott selbst, der in ihm persönlich geworden. Das ist das wahrhaft Persönliche am Menschen, und das einer ewigen Dauer allein Fähige und Gewisse" (S. 646/7).

Michelet bekennt sich zu der Auffassung, daß „Gott in allen Geistern sich selbst anschaue, die Gesamtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sei . . ." (S. 647).

In der Auseinandersetzung über die Christologie in der Hegelschen Schule schloß sich Michelet ziemlich an die Auffassung von D. F. Strauss an, daß nach Hegel nicht die Erscheinung Christi das Wesentliche sei, sondern erst ihre höhere Auffassung im Geiste als Wahrheit gelten könne, daß also die Auferstehung wesentlich dem Glauben angehöre, daß der Tod Christi als eines Einzelnen verklärt werde „zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht."

Und Michelet bekräftigte die Worte Baurs: „Die Menschwerdung Gottes ist keine einzelne, einmal geschehene historische Tatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen), sofern er von Ewigkeit Mensch ist" (S. 654).

Die Darlegungen Michelets wurden sehr lebhaft diskutiert und von den Vertretern einer „orthodoxen" Auffassung heftig bekämpft.

Er entwickelte die konzentrierten Darlegungen der Bücher von 1838 ausführlich in seinen 1840 gehaltenen „Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes", die 1841 im Verlage von Ferd. Dümmler in Berlin erschienen und ein Markstein in der Geschichte der Schule Hegels wurden.

Der Einzelgeist ist im Sinne Michelets wesentlich Schauplatz des allgemeinen Geistes, Träger des unendlichen Geistes: der allgemeine Geist, das Allgemeine arbeitet sich in den Naturreichen und den menschlichen Lebensaltern Stufen heraus, auf denen er zu seinem Selbstbewußtsein gelangt. Welche Exemplare diese Stufen bilden, das ist für des Allgemeine ganz gleichgültig, wenn nur die Stufen als solche bestehen bleiben — und das heißt für die Stufe des Menschen, wenn nur immer einzelne menschliche Bewußtseine da sind, in denen das Allgemeine gleichsam die Augen aufschlägt, aufschlagen kann und sich selbst erblickt.

Man könnte vielleicht sagen, daß im Sinne Michelets der ganze Reichtum des absoluten Geistes in menschlichen Einzelgeistern nach und nach bewußt wird, gleichsam mit Bewußtsein durchdrungen, ja, wenn der Ausdruck erlaubt ist, tingiert und imprägniert wird. Nur in diesem Sinne kann er von seinem Standpunkte eigentlich davon reden, daß die dem Geist angemessene Einzelheit im allgemeinen unendlichen Geiste fortlebt (S. 141).

Für Michelet als Menschen war es erhebend, die ewige Persönlichkeit des Geistes als das im Menschengeiste zum Bewußtsein kommende Selbstbewußtsein Gottes zu wissen; er lehnte die Vielfältigkeit der Welten mit einer Geschichte und Menschwerdung und auch höhere Bildungsstufen als die des Menschengeschlechtes ab, weil in der Entwicklung des Geistes, die wir kennen, sich Gott vollkommen mitgeteilt habe.

β) Cieszkowskis „Gott und Palingenesie“

Mit Michelets Anschauungen setzt sich Cieszkowski auseinander in seiner Schrift „Gott und Palingenesie“. Erster kritischer Teil (Berlin, Verlag von E. H. Schroeder, 1842).

Die Schüler Hegels wurden in jenen Jahren nach ihrer Haltung zu den Fragen: Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele mit den politischen-parlamentarischen Bezeichnungen der französischen Kammer als zur Rechten, Linken und Mitte gehörend bezeichnet. Die rechte Seite betrachtete Gott als Eigenwesen für sich und die individuelle Seele als unsterblich, die linke Seite lehnte beides ab.

Auf den ersten Seiten seines kritischen Sendschreibens an Michelet behandelte nun Cieszkowski seine Stellung in der Schule Hegels in der folgenden Weise: „Sollte es zur gegenseitigen Verständigung etwas beitragen können, daß man noch weiter die philosophischen Stellungen und Richtungen etwa mit den politischen, wie oben geschehen, parallelisire, so kann ich nicht umhin zu gestehen, daß ich allerdings dem Anscheine nach und besonders in Folge dieses ersten kritischen Sendschreibens zur rechten Seite gezählt werden dürfte, damit aber ist gar nicht gesagt, daß ich diese Stellung zu behaupten im geringsten die Absicht hätte. Wie etwa Lamartine, welcher bis jetzt, d. h. so lange er nicht auf einen andern Platz gelangt, auf der äußersten Rechten sitzt, und zu den Conservativen gezählt wird, diese Benennung aber keinesweges in stationairer, geschweige denn in rückgängiger Bedeutung anzunehmen gesonnen ist, so nehme ich gleichfalls einstweilen meinen Platz in philosophischer Hinsicht auf der rechten Seite, und bin bereit, in der vollen und progressiven Bedeutung des Wortes ein Conservativer zu heißen. Diese volle und wahre Bedeutung des Wortes ist aber himmelweit von derjenigen entfernt, welche man ihm gewöhnlich beilegt. Unter Conservation nämlich verstehen wir das organische Aufnehmen und zweckmäßige Geltenlassen aller Elemente, die sich nach und nach im Processe der Weltgeschichte manifestirt haben, und zwar jedes nach seiner speciellen Stellung, Wichtigkeit und Zeitgemäßheit, womit gemeint ist, daß alles Vergangene und Gegenwärtige zur höheren Einheit sich organisiren solle, und als Glieder dieses Organismus, als dienende Momente sich zu behaupten die Bestimmung hätte. In diesem Sinne lassen denn die wahrhaft Conservativen der Vergangenheit und der Gegenwart ihr Recht widerfahren, ohne im mindesten aufzuhören, Männer der Zukunft zu sein. Den Glauben an die Vergangenheit haben sie nicht verloren, wohl aber verklärt; — dem Parteihaß der Gegenwart sind sie völlig fremd, und darum behandeln sie dieselbe mit innigster Liebe; — endlich, statt an der Zukunft zu verzweifeln, hegen sie die höchste Hoffnung von ihr — und darum muß endlich das Reich das ihrige werden“ (S. 11/12).

Cieszkowski geht zunächst in Erörterungen über das Allgemeine und das Prinzip der Individuation Michelet zu Leibe. In der Hegelschen Philosophie und bei den Hegelianern — so führt er aus — spielt eine entscheidende Rolle der Übergang vom Einzelnen durch das Allgemeine zur Synthese beider, die das absolut Allgemeine, das Absolute . . . genannt werde. Da das Einzelne durch die Wahrnehmung aufgenommen, das Allgemeine gedacht wird, so müßte das Absolute durch etwas anderes als durch das Denken erfaßt werden, über dem Denken als gemeinschaftlicher Grund der Allgemeinheit und Einzelheit erkannt werden. Aber weder Hegel noch die Hegelianer wie Michelet haben sich ernstlich für die Erfassung des Absoluten aus der Sphäre des allgemeinen Denkens herausschwingen können. Das Absolute ist bei ihnen nur der Inbegriff des Allgemeinen.

Das zeigt sich bei der Betrachtung der Gebiete der Philosophie immer wieder. Michelet ist ein dualistischer, nicht ein trialistischer oder trichotomischer Philosoph.

Den Geist als Negation der Natur aufzufassen ist unmöglich bei Durchführung der Methode, die bei Hegel veranlagt, aber nicht durchgeführt ist. Man kann wohl die Idee der Natur entgegensetzen, aber den Geist muß man als konkrete Identität der Idee mit der Natur betrachten, also beim einzelnen Menschen als konkrete Identität der Seele mit dem Leibe. Gegenüber Michelet, der den Geist als reine Tätigkeit charakterisiert, muß man ihn als das Selbsttätige bezeichnen.

Der absolute Geist ist nicht der Gegensatz des endlichen Geistes, schließt doch schon der endliche, an die Welt durch seine Endlichkeit gebundene Geist, sich dem Reich des Allgemeinen auf, der ihn über seine bloße Endlichkeit erhebt. Der allgemeine Geist, das allen einzelnen endlichen Geistern gemeinsame Denken ist die Stufe zwischen dem einzelnen und dem absoluten Geiste. Man muß sogar sagen, daß man am Menschen Leib, Seele und Geist zu unterscheiden hat und demgemäß

die Individualität,
die Subjektivität
und die Persönlichkeit.

Der Mensch als Geistwesen ragt durch die Individualität in die Natur, durch die Subjektivität in das allgemeine Denken oder Gedankenreich, wird durch die Persönlichkeit volles, aus sich schaffendes Selbst.

Die natürliche Seite des Menschen muß man der Sterblichkeit preisgeben.

Am denkenden Bewußtsein muß man unterscheiden zwischen dem Denkenden als dem Gefäß der allgemeinen Gedanken und dem Gedachten, den allgemeinen Gedanken selber, die von Bewußtsein zu Bewußtsein fortwandern. Den Gedankenträger muß man gleichfalls preisgeben.

Unsterblichkeit für den Einzelgeist gibt es nur für den Bereich seiner Persönlichkeit; was der Geist aus sich entwickelt, kann ihm nicht geraubt werden.

Nimmt man die Individualität als das nur äußerlich seiende und sich fühlende Geistige, die Subjektivität als das innerlich denkende Geistige, so hat die Persönlichkeit ihr eigentliches Prinzip im Willen.

Der Wille, der eigentliche Geist des Menschen, schließt in sich die Resultante des fühlenden und denkenden Geistes. Alle Verhältnisse der Individualität, alles Tun und Treiben des äußeren Menschen wirkt auf die Persönlichkeit zurück; alle gedankliche Tätigkeit, alles Sichdurchdringen mit den allgemeinen Gedanken stempelt gleichfalls den Geist, das konkrete Selbst des Menschen.

Das Denken ist nichts Schaffendes, sondern Ableitendes und Abgeleitetes.

Keime, die in der Spekulation zur Reife kommen können, schafft dagegen die tätige Intuition, die als Fähigkeit zur Persönlichkeit hinzugehört wie das Denken zur Subjektivität.

Das alles wäre in bezug auf den Einzelgeist und seine innere Gliederung gesehen.

Nun muß man noch ins Auge fassen, daß neben und anderseits über dem Einzelgeist der allgemeine Geist in der Form allgemeiner und moralischer Personen steht (Gesetz, Sitte, Institutionen, Volksleben usw.), die sich wieder durch die Einzelgeister in der Welt realisieren.

Diese Verhältnisse könnte man den „Schaukelprozeß“ des subjektiven und des objektiven Geistes nennen, die aneinander gebunden sind und immer von

sich zu ihrem Gegensatz übergehen müssen, erhebt sich doch der einzelne Geist aus seiner subjektiven Enge immer wieder in die ihn erfüllende und objektivierende Sphäre des allgemeinen Geistes und bliebe doch der allgemeine Geist ein leeres Allgemeines, wenn er nicht in und durch die einzelnen Geister sich realisierte.

Denkt man wirklich dreigliedrig, so ergibt sich als Schluß, daß der absolute Geist als absolute Persönlichkeit sowohl das System der einzelnen subjektiven Geister als seinen Leib und auch das System des allgemeinen objektiven Geistes als seine Seele in sich schließt.

Der absolute Geist steht nicht neben anderen Geistern, sondern begreift sie in sich. Deshalb kommen ihm auch Bestimmungen zu wie Individualität und Bewußtsein, die Michelet ihm abspricht. Ausnahmsweise greift Cieszkowski auf das religiöse Bewußtsein zurück, um sich denen zu verdeutlichen, die nur diese Instanz sehen: der Gott-Mensch des Glaubens ist in bestimmten Volksverhältnissen erschienen, hat ein bestimmtes Alter erreicht, bestimmte Züge gehabt, war also Individualität.

Seinen Standpunkt der Philosophie der Tat und des Geistes stellt Cieszkowski als slavische Philosophie der deutschen gegenüber. Dem absoluten Idealismus Hegels ordnet er den absoluten Spiritualismus über.

Cieszkowski kommt wiederholt auf die tätige Intuition als Erkenntnis der dritten Stufe, der Synthese, des Absoluten zu sprechen. Sie bringt die eigentlichen Erkenntnisfortschritte zustande, die spekulative Dialektik weist nur in der Sphäre des Gedankens nach, was ihr aufgegangen ist. Indem die tätige Intuition die Synthese von Wahrnehmung — Vorstellung und Begriff ist, trägt sie in sich die Möglichkeit, was ihr aufgegangen ist, auch dem unmittelbaren Bewußtsein nahezubringen, im Vorstellungsleben zu verkörpern.

In seinem Sinne ist Gott als die absolute Persönlichkeit nur durch tätige Intuition zu erfassen als das große Ich, in welchem alle Iche zum Wissen der Identität ihres Wesens kommen, wie er mit Novalis, dessen lebendige Intuition er lobt, sich ausdrückt. — —

Mit diesem Sendschreiben hatte nun auch Cieszkowski wie vor ihm Trentowski der mehr generellen Philosophie Hegels eine Ichlehre entgegengestellt, die er nach der Seite Gottes wie der des Menschen als konsequente Weiterführung der Philosophie Hegels nach ihrer eigenen Methode, allerdings ausgehend von der tätigen Intuition als Erkenntnisprinzip, betrachtete. So wie Trentowski seine universelle Philosophie als hervorgehend aus dem Mark des polnischen Volkes angesehen wissen wollte, so stellte Cieszkowski seine Philosophie, den absoluten Spiritualismus als slavische der deutschen Philosophie, dem absoluten Idealismus Hegels gegenüber.

In „Gott und Palingenesie" geht Cieszkowski wesentlich kritisch vor, trotzalledem sieht man doch die positive Richtung seines Geistes deutlich. Ich habe auch besonders diese Seite herausgearbeitet, da im einzelnen die Auseinandersetzungen mit Michelet und die vielen Bezugnahmen auf die Hegelianer . . . und ihre Werke nur in einer Spezialuntersuchung behandelt werden könnten.

5. Cieszkowskis „Vater-Unser" vom Jahre 1848 und seine Anschauungen über die Palingenesie des Geistes

Eine Erweiterung der „Prolegomena zu einer Historiosophie", die Weiterführung seiner Gedanken über die Geschichte der Philosophie (Studien über die Jonische Philosophie), die Ergänzung des kritischen Sendschreibens an Michelet durch eine Darlegung der positiven Gesichtspunkte über Gott und Palingenesie, Ausführungen über die Rolle der Slaven in der Zukunft,

also den Inbegriff seines Erlebens und Denkens hat Cieszkowski in seinem Werke „Vater-Unser" gegeben, dessen Einleitung 1848 in Paris erschien: „Ojcze-Nasz" Tom Pierwszy (Wstęp) Paryż. W Drukarni i Litografii Maulde i Renou 1848.

In diesem Werke verwendete er das Material, das Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte mitgegeben hat, Material von zahlreichen Zeitgenossen und eigene historische Studien dazu, die beiden großen Geschichtsepochen vor Christus und nach Christus als antithetisch zu behandeln und die nunmehr anbrechende dritte Epoche als ihre Synthese.

Ich will nur aufmerksam machen auf einige Gesichtspunkte: er sagt: Kann man auch die Elemente der alten und der christlichen Welt als Gegensätze behandeln, so darf man doch nicht übersehen, daß der Geist der Menschheit vollste Realität ist und in absolut einseitigen Erscheinungen nicht leben kann. Es herrschen in den einzelnen Weltepochen diese oder jene Elemente vor, so im Altertume die äußere, im Christentume die innere Welt, aber die anderen Elemente sind diesen Epochen nicht absolut fremd. Das Leben des Menschengeschlechtes zeigt sich uns als ein fortwährendes Streben des herrschenden Prinzips zu seinem Gegensatze hin. Ist dieser Übergang erreicht, so wendet sich der Fortschritt um und kehrt nach seinem Ausgangspunkt zurück, allerdings spiralförmig ihn überschreitend. Solche Wendungen wiederholen sich, bis die Reihe der immanenten Elemente erschöpft ist und die Grundtöne der großen historischen Übergänge austönen. — Selbst das Absolute dürfen wir nicht als beziehungslos betrachten; es ist Allbeziehung. —

In der alten Welt begnügte sich der Mensch mit dem vorhandenen Zustande oder träumte von einem bereits durchlebten goldenen Zeitalter. In der christlichen Welt schuf sich der Mensch ein ersonnenes Ideal, das sein sollte, im Gegensatz zu dem, was war. Nunmehr jedoch beginnt der Mensch, das bisher nur ideal Gedachte zu realisieren. Dem Gesetz der Natur und dem Gesetz des Glaubens folgt die Tat. Ist der Gott des alten Bundes außerhalb des Geistes gesucht, der Gott des neuen Bundes innerhalb des Geistes gedacht worden, so wird der Gott des dritten und ewigen Bundes erst tatsächlich verehrt, mit der ganzen Fülle des Geistes erfaßt und mit der ganzen Freiheit des Geistes gepriesen werden. So vollenden sich die Epochen des Vaters und des Sohnes durch die Epoche des heiligen Geistes.

Auch die dritte Weltaera bedarf eines neuen Geschlechtes von Völkern wie die zweite: es darf allerdings den bisher weltgeschichtlichen Völkern nicht so fremd gegenüberstehen wie die Germanen der römischen Welt. Dieser von der Vorsehung aufbewahrte Völkerstamm ist der Stamm der Slaven, dessen Bedeutung Herder tief geahnt hat. Bei aller Verbindung mit den mittelalterlichen Völkern haben die Slaven noch Vieles an sich, was sie mit den alten Völkern verschwistert sein läßt. Sie haben nicht Anlage zu persönlicher Ungebundenheit und Unabhängigkeit wie die Germanen, sondern suchen Freiheit in der Gemeinschaft der Gemeinde. Allerdings sind ihre guten Anlagen durch das böse Beispiel der Nachbarn verdorben worden und sind sie soweit erniedrigt worden, daß von ihrem Nationalnamen der Name der Sklaven abgeleitet wurde. Unschuldig für Brüder und durch Brüder gekreuzigt, wird Gott der Barmherzige sie erlösen und dazu berufen, der Welt die Ära der Freiheit zu verkünden und die ganze Menschheit in das Paradies der Freiheit zu führen.

Mit großem Schmerz betrachtete Cieszkowski die Krisis seiner Zeit: er sah die Menschheit in großen Widersprüchen ihres sozialen Lebens stehen, die nach Aufhebung drängten. Die Menschheit, so sagt er, braucht Erlösung, aber sie

muß sich diese selbst erarbeiten. Einen Leitstern für ihren Weg in die Zukunft hat sie allerdings: das ist das „Vater-Unser" Christi, sein ewiges Testament für die Menschheit, die Offenbarung der Offenbarung.

Das Vater-Unser enthält eine Reihe von Bitten, die sich auf die Zukunft beziehen — und zwar von sozialen Bitten, die der Ausdruck des Ringens und der Bedürfnisse aller Menschen sind. In ihm hat der Erlöser uns das wesentliche Ziel der Menschheit angezeigt und zugleich ein Unterpfand dafür gegeben, daß wir es erreichen werden; sagt er doch: Bittet und es wird euch gegeben werden!

Christus gab uns diese Offenbarung der Zukunft n der Form von sozialen Bitten, nicht als direkte Weissagung, weil das Abwarten der Erfüllung einer Weissagung uns passiv macht, wahres Gebet, wahre Bitte aber unseren Willen befeuert; er legte sein Testament in unsere Herzen, damit wir selbst das große Ziel durch eigene Tat, durch eigenes Verdienst erreichen. — Als ein Inbegriff des Evangeliums hat das Vater-Unser allen Jahrhunderten getrotzt, alle Schismen überwunden und zugleich mit dem Zeichen des Kreuzes sich unter allen abgefallenen Bekenntnissen behauptet — und dadurch seine Bedeutung für die Menschheit erwiesen.

Was die Menschheit zur Zeit des Auftretens Christi in der Geschichte brauchte, das hat er ihr damals vollständig offenbart und ein für allemal geboten; was sich aber auf eine fernere Epoche bezog, das hat er im Vaterunser geheimnisvoll vorausgesagt und darum zu bitten geboten. Jede seiner sieben Bitten enthält eines der Bedürfnisse der Menschheit, welches durch das Streben der Menschheit selbst befriedigt werden soll, nachdem sie durch die christliche Epoche dazu herangereift ist; es umfaßt die sieben Hauptgeheimnisse der Zukunft, die der Menschheit verborgen blieben, solange die direkte Offenbarung Christi sie leitete. Die von Christus eingeleitete Periode der Menschheit ist nicht die letzte Periode der Entwicklung der Menschheit, sondern ein Glied in der Erziehung des Menschengeschlechtes durch die Geschichte (Lessing). Damit soll aber keineswegs der ewigen und absoluten Bedeutung des Christentums und seinem göttlichen Stifter nahegetreten werden, denn das Christentum ist der eigentliche Inhalt jenes ewigen Evangeliums, welches sich fortwährend in immer vollendeterem Maße offenbart. Sagt doch die Schrift „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen".

Aus dieser Gesinnung heraus schreibt er: Revolutionen würden nur die Dauer der dahinsinkenden Welt verlängern. Kommunisten, Demagogen, Utopisten aller Farben, die ihr ein richtiges Vorgefühl und richtiges Ahnen habt, aber verkehrte Gefühle und Gedanken, und ihr Söhne der gemarterten und gekreuzigten Nation, eines lebendigen und heiligen Opfers, durch welches Gott zur Menschheit wird, wie er durch Christus Mensch geworden, zerfleischt die Welt nicht fürder durch unreife Pläne, sondern seid guten Sinnes zur Verständigung und guten Willens zur Ausführung.

Weder Kanonen noch Bajonette, weder Schaffot noch dumpfe Kerker können die Menschheit in ihrem Fortschritte aufhalten. Schande und Schmach über die Mächtigen, denen nicht der Anblick der Märtyrerin Menschheit den Willen zur Tat der Erlösung erweckt. — Und Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden den Menschen guten Willens.

In Betrachtungen über die Stadien und Weltalter und über den Zusammenhang der Menschheit mit ihnen legt er dar, daß die Weltalter gleichsam als Standpunkte aufzufassen sind, die im Weltall möglich sind, von denen für eine

bestimmte Gruppe von endlichen Wesen (sagen wir eine Menschheit) der eine gegenwärtig, andere zukünftig, wieder andere bereits vergangen sind. Was der Menschheit nicht gegenwärtig, nicht real ist, ist für sie ein Jenseits oder Ideales, das noch erst an sie herankommt oder bereits an ihr vorübergegangen ist.

Im „Vaterunser" treten die dialektisch eingekleideten Erlebnisse Cieszkowskis (die Intuitionen in der heimatlichen Kirche und in der Markuskirche in Venedig) in die Erscheinung. Der Unterton des Werkes ist ein anderer als der, welcher in den früheren Werken spricht, und auch das Koordinatensystem, sozusagen, ist ein neues: alle Begriffe und Kategorien beziehen sich letzten Endes auf das ewige Evangelium, auf die christliche Offenbarung beim Beginn der zweiten Epoche und auf das verborgene Wort des Vaterunsers, auf die im Vaterunser versiegelten Mysterien der Menschheitszukunft. Der Weg zur Enthüllung der Geheimnisse des Gebetes des Herrn ist die religiöse Vertiefung, die meditative Versenkung, als deren Ergebnis die mystisch-tätige Intuition auftritt — nicht mehr die philosophisch-dialektische Schlußfolgerung. Die Erziehung des Menschengeschlechtes aus der Vorsehung heraus überwaltet gleichsam die Dialektik der Geschichte. Unzweifelhaft besteht der Hegelianismus weiter, denn auch Hegel hat die Geschichte als Theodizee gefaßt, aber er wird überleuchtet vom Christianismus, um diesen Ausdruck zu verwenden. Und man könnte demgemäß sagen, daß im „Vaterunser" der Schritt Cieszkowskis vom Logismus zum Logos, von der Gedankensphäre zum Christuswort offenbar geworden ist.

Mit seinen Darlegungen über die Weltalter und Stadien als gleichsam kosmische Lebensformen, die an dem Menschengeschlechte vorüberziehen, und über die Entwicklung der Menschheit in pankosmische Zustände hinein ist Cieszkowski über die von Hegel und auch Michelet vertretene Auffassung vom Kosmos gänzlich hinausgegangen. Auch in dieser Hinsicht besteht eine Verwandtschaft mit Trentowski, der in den „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur" auf außerirdische vernünftige Wesen hindeutete und die Meinung vertrat, daß eine Tierart auf Erden (auf unserer Erde) wohl völlig verschwinden, auf tausend Erden aber sich dennoch fortpflanzen könne . . .

Aber es waltet doch ein großer Unterschied zwischen den beiden polnischen Denkern: vergleicht man Trentowskis starre Auffassung von der Unsterblichkeit oder wie man auch sagen muß, seine Anschauungen über das starre, versteinerte Fortleben der reinen Iche, die er in der Habilitationsschrift dargelegt hat, mit derjenigen Cieszkowskis von der Palingenesie der Iche in den Stadien, von der Bewegung der Iche durch die Zeitalter und kosmischen Stadien, so zeigt sich, daß Cieszkowski beweglicher dachte als Trentowski, daß er das dialektische Element mehr in sich hatte, während Trentowski es mehr an sich trug. —

Über Cieszkowskis Auffassung von der Palingenesie des Geistes hat Michelet in seinem Gespräch „Die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele" (Berlin 1852) mancherlei mitgeteilt, was die Ausführungen im „Vaterunser" ergänzt.

Die von Adam Żółtowski in seiner Münchner Dissertation „Graf August Cieszkowskis Philosophie der Tat. Die Grundzüge der Lehre und der Aufbau seines Systems" (Posen, J. Leitgeber 1904) noch offengelassene Frage, ob man alle von Michelet Cieszkowski in den Mund gelegten Gedanken auch tatsächlich Cieszkowski zurechnen könne, ist durch den von mir inzwischen aufgefundenen Briefwechsel zwischen den beiden Freunden dahin zu beantworten, daß in der Tat Cieszkowski seine Anschauungen über die Palingenesie usw. für die von Michelet komponierte Rede Cieszkowskis in dem Gespräch diesem zur Verfügung gestellt hat . . .

Der Philosophie des germanischen Meisters Hegel — so führt Cieszkowski aus — muß man eine Philosophie der Tat entgegensetzen. Hegel und die Hegelianer bleiben beim bloßen Gedanken stehen. Was sie unter Geist verstehen, ist auch nur Gedanke. In Wahrheit sind im Geiste Natur und logische Idee zur konkreten Einheit verschmolzen. Man muß den Begriff des Geistes durchaus aus einer trichotomischen Auffassung des Menschen, wie sie das Christentum im Neuen Testamente vertritt, herleiten: Fortdauer der Seele und Auferweckung des Leibes stehen in dem engsten Zusammenhange . . . , die Leiblichkeit muß man als das durch die innere Tatkraft des Geistes sich stets Verwandelnde begreifen.

Erst wenn man von der abstrakten Auffassung des Geistes zu der realen, die ihn als etwas aus sich Tätiges faßt, übergeht, kann man zu einer haltbaren Auffassung des Zustandes eines Individuums während dieses Lebens kommen: sein Zustand „muß die nothwendige Folge seines Verdienstes **in einem vorhergegangenen Leben** sein; und so erkläre ich mir allein den Unterschied in der Vertheilung der Güter, während alle Individuen in einem ersten Leben mit dem Nullzeichen des Verdienstes begannen" (S. 113/4).

Wir sehen also deutlich, daß Cieszkowski diese Idee, diese „Intuition" von den wiederholten Erdenleben unter voller Anknüpfung an die Gedankenformen der Schule Hegels dargestellt und verteidigt hat . . . .

Der Prozeß der Weltgeschichte ist die Aufgabe für die Individuen, zu dem Sein und Wissen der absoluten Person, Gottes, sich zu erheben — Christus ist das Eine menschliche Individuum, dem es in unserer Geschichte in einem Leben gelungen, sich mit dem Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit zu identifizieren, ein Vorbild, „welches in späteren Evolutionen der Weltgeschichte vielleicht besser nachgeahmt und öfter erreicht werden wird" (S. 122/3).

Die über die Besonderheiten der physischen Existenz und die allgemeinen Gedanken, die ins besondere Bewußtsein treten, erhabene Persönlichkeit hat ihr eigentliches Prinzip im Willen, der zugleich die Resultante aller tätigen Kräfte jenes ganzen Prozesses des geistigen Werdens ist . . . Die subjektiven Verhältnisse — Temperament, Alter, Nationalität usw. — und das allgemeine Denken stempeln das konkrete Selbst des Geistes. So wie wir in der kleinen Auferstehung (aus dem Schlafe) uns wiederfinden in unserer Totalität mit allen unseren eigenen Bestimmungen, so muß es der Fall sein in der großen Auferstehung (aus dem Tode) . . . .

Aber wo bleibt die Identität des Selbstbewußtseins? So kann man fragen: Sie ist deshalb nur so selten da (wie z. B. bei Pythagoras . . .), weil „die aus einem früheren Leben herübergeretteten geistigen Bestimmungen noch nicht die Intensität erlangt haben sich im neuen wiederzuerkennen. Je mehr diese Intensität wächst, desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit der Wiedererinnerung und der Identität des Bewußtseins, bis, mit der Vollendung des Individuums, die volle Erinnerung, das totale Bewußtsein im Reigen der Seligen erblüht. Dieser Kreislauf des Geistes ist vollbracht, wenn in einer seiner Umgestaltungen sein Wille alle Resultate der früheren Stufen gezogen, und die ganze Möglichkeit der Person sich in den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung zur Wirklichkeit herausgeboren hat: d. h. sobald die Seele aus ihrem Leibe immer aetherischere, seelenhaftere Keime entfaltet, und ihn zuletzt vollständig durchdrungen und verklärt hat. Dann hat die Seele aus keiner Verpuppung mehr ihn zu befreien. Damit fällt die Seelenwanderung fort: und es bleibt nur die letzte Palingenesie bestehen, durch welche dann auch, wie der heilige Paulus sagt, der letzte Feind, der Tod, überwunden ist" (S. 132/33).

Auf die weiteren, erst nach Cieszkowskis Tode herausgegebenen Bände des „Vater-Unsers" brauche ich nicht einzugehen, weil sie keine spezielle Auseinandersetzung mit Hegel und den Hegelianern sind, obwohl da und dort darin Hegel herangezogen wird. So z. B. kommt Cieszkowski bei der Behandlung der ersten Bitte des Vaters-Unsers (Erster Teil, 9. Kap.) in der Anmerkung und im Anhang darauf zu sprechen, daß Hegel in einem Momente tiefster Erkenntnis darauf gedrungen habe, die absolute Substanz als Subjekt zu fassen. Es gilt — so sagt er — einen Schritt weiter als Hegel zu gehen, eine höhere Stufe als Hegel zu ersteigen: aber nicht im negativen Sinne, sondern unter Anerkennung Hegels als des großen Vorläufers der absoluten Entwicklung des Geistes, der niemals den falschen Weg eingeschlagen, sondern ihn nicht zu Ende gegangen sei und nicht den Gipfel erreicht habe.

Diese Tendenz zur positiven Kritik und Fortführung Hegels lebt in dem „Ojcze-Nasz" und damit in Cieszkowskis Lebenswerk überhaupt.

Hier möchte ich noch kurz auf einen Zusammenhang Cieszkowskis mit dem deutschen Geistesleben aufmerksam machen, der bisher nicht beachtet wurde.

C. betrachtete seinen Standpunkt als durchaus synthetisch, d. h. also als einen dritten, zwei andere Standpunkte überragenden und zwar die des Gefühls und des Denkens. Nun richtete sich seine Kritik im besonderen gegen den einseitigen Standpunkt seines Lehrers Karl Ludwig Michelet, welcher ihm Hegels Lehre vermittelt hatte. Wenn wir Michelet als Antithese betrachten, so müssen wir noch in einer anderen Persönlichkeit die These herauszufinden suchen. Diese habe ich in Schleiermacher gefunden.

Schleiermacher hat in seiner Schrift „Über die Religion" sehr stark auf das unmittelbare Verhältnis zum Unendlichen, zum Universum hingewiesen und den Zustand der unmittelbaren Einheit des Menschen mit dem Universum mit mystischer Glut beschrieben . . . Ich habe bereits bei dem Hinweis auf Hegels Entwicklung diesen Standpunkt berührt. In späteren Jahren hat Schleiermacher das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als das Urphänomen der Religion behandelt . . . Das deutet alles schon darauf, daß von Cieszkowski aus gesehen Schleiermacher den antiken Standpunkt, einen ersten Standpunkt vertrat. Z. B. im 5. Kap. der Behandlung von „Unser" im „Vater-Unser" hat Cieszkowski selbst Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl als nur das erste Prinzip der Religion einschließend charakterisiert (Schleiermacher war ja auch der Übersetzer Platons . . . .).

Michelet war ein Schüler Schleiermachers gewesen, bevor er zu Hegel überging, und hat Schleiermacher lebenslang seine Hochachtung bewahrt, wenn er auch bei ihm nicht gefunden hatte, was ihm Hegel gab . . . Michelet arbeitete den Standpunkt des Denkens heraus: im vernünftigen Denken des Menschen kann Gott anwesend sein. Durch Denken, „mittelbar" kommen wir zu Gott . . . Daher seine Ablehnung aller „unmittelbaren" Anschauungen, die sich als „höher" als die Gedanken hinstellten.

Je mehr man diesen Beziehungen nachgeht, desto deutlicher tritt dieser geistesgeschichtliche Zusammenhang hervor.

Das geht soweit, daß Schleiermacher in den Reden über die Religion auf S. 100/101 die „Wanderung der Geister und Seelen, die Wiederkehr von Individuen als eine wundervolle Veranstaltung des Universums" bezeichnete . . ., Michelet die Palingenesie als die immer neue Einkehr der allgemeinen Gedanken in die vielen Einzelbewußtseine auffaßte, Cieszkowski endlich die wiederholten Erdenleben als innerste Notwendigkeit der Iche, die nach und nach sich das totale Bewußtsein erarbeiteten . . ., behandelte.

Doch ich behalte mir darüber eine besondere Untersuchung vor. —

Die Handschrift des „Vaterunsers" veröffentlichte Cieszkowskis Sohn, Graf August Cieszkowski der Jüngere, in den Jahren 1899 und 1903. Weitere Ausgaben besorgte Adam Żółtowski 1922/3 und 1929: „Ojcze-Nasz. Wydanie nowe zupełne" (Poznań 1929, Fiszer i Majewski).

Graf Cieszkowski d. J. übersetzte ferner die deutschen und französischen Schriften seines Vaters ins Polnische und gab die „Prolegomena zur Historiosophie", „Gott und Palingenesie", „De la pairie et de l'aristocratie moderne . . ." neu heraus. Erst hierdurch konnten Cieszkowskis Werke Eigentum des polnischen Volkes werden.

Schließlich hat er noch den „Ojcze-Nasz" ins Französische übertragen: Tome I Paris 1906, Tome II Paris 1927, Tome III Paris 1928, Tome IV Paris 1929 (Société française d'imprimerie et de librairie). Nunmehr ist auch das Hauptwerk Cieszkowskis weiteren Kreisen außerhalb Polens zugänglich geworden.

6. Cieszkowskis „Du Credit et de la circulation" und „De la pairie et de l'aristocratie moderne"

Cieszkowski hat die Denkweise Hegels, um es kurz zu sagen, auch in die Ökonomik hineingetragen. Bereits im Jahre 1839 veröffentlichte er sein Werk „Du crédit et de la circulation" in Paris (Treuttel et Wurtz, libraires-éditeurs), das noch weitere Auflagen erlebt hat. (Die dritte durchgesehene und sehr vermehrte erschien 1884 in Paris bei Guillaumin et Cie., den Herausgebern des „Journal des Economistes", an dem Cieszkowski Mitarbeiter geworden war.)

Ich muß mich hier auf die Analyse eines Teils des Werkes beschränken, da aus ihr bereits mit voller Deutlichkeit die Denkweise Cieszkowskis hervorgeht:

Es fehlt — so führt Cieszkowski aus — an einem gründlichen Bewußtsein der Natur und Bestimmung des Kredits — ein Zeichen für den Kindheitszustand, in dem er sich befindet.

Der Kredit ist nicht eine Vorausnahme der Zukunft, sondern die Umwandlung der stehenden und gebundenen Kapitalien in umlaufende oder ungebundene.

Die Zirkulation wiederum ist gerichtet auf die Vermittelung der Produktion und der Konsumption und belebt beide.

Die erste Stufe zur Verwirklichung der Einfügung der stehenden Kapitale in die Zirkulation war die Depositenbank, deren Unzulänglichkeit man aber erkannt hat, sogar noch ehe sie zu ihrer vollständigen Entwicklung gelangt war; denn es liegt im Gesetz des Fortschritts, daß immer eine Seite der Frage, sogar noch vor Vollendung ihrer Entwicklung, durch ein Hervortreten der entgegengesetzten Seite zurückgestellt wird, in der Folge aber — unter Beibehaltung der bereits gewonnenen entgegengesetzten Resultate — wieder aufgenommen wird (p. 10).

Eine weitere Stufe erreichte der Kredit im Wechselbrief: der Fortschritt lag 1. im Übergange vom besonderen und bestimmten, nämlich dem realen Kredite zum allgemeinen und unbestimmten— dem moralischen Kredite und 2. im Übergange vom passiven zum aktiven Kredit (p. 12).

Die künftige Reform des Kredits wird ihn zu dem System der bestimmten und materiellen Unterpfänder zurückführen, jedoch die universelle Organisation der Diskonto-Operationen nicht nur bestehen lassen, sondern sogar noch mehr verallgemeinern, also das Depositensystem mit dem Zirkulationssystem in synthetische Verbindung (liaison synthétique) bringen müssen (p. 16).

Die gegenwärtige Organisation des Kredits leidet an zwei Fehlern: 1. dem Mangel realer Garantien der tatsächlich umlaufenden Werte und 2. dem

mangelnden Umlauf der realen Werte, d. h. einem Mangel an realen und einem Übermaß an fiktiven Werten. Diesen doppelten Übelstand würde man für einen Widerspruch in sich halten müssen, wenn er nicht in der Wirklichkeit existierte . . . (p. 29). Die Lösung dieser Antinomie wäre: die gebundenen Werte zu entbinden und die entbundenen Werte zu binden (p. 30).

Es handelt sich darum die Kapitalien aus ihrem Schlafzustande, in dem sie nur latente Kräfte sind, zu erwecken und in Tätigkeit zu versetzen. Jede Art von Fonds ist ein Kapital, welches nicht allein seinen eigenen Ertrag als stehendes Kapital liefert, sondern auch mittels des Kredits, indem es gleichzeitig ein zirkulierendes Kapital wird, an einer Erweiterung der Produktivität teilnehmen kann. Man muß diesen Fonds dazu bringen sich zu reflektieren und gleichsam doppelt wirken zu lassen, ohne seine Funktion als stehendes Kapital im geringsten zu stören. Der Kredit vermehrt in Wirklichkeit keineswegs die Kapitale, sondern er reflektiert sie nur — wohl aber vermehrt er die Einkünfte (p. 31/32).

Zunächst würde die normale Organisation des Kredits in seinem allgemeinsten Ausdrucke die folgende sein: Alle wirklichen und materiellen Fonds — vertreten entweder durch einen Hypothekenschein bei unbeweglichem oder eine Versicherungspolize bei beweglichem Eigentume oder ein Depositum in natura bildend — würden einer zentralen und allgemeinen Anstalt zufließen, um mittels Ausgabe von Kreditpapieren, die den Charakter von Geld annehmen würden, sich in der Zirkulation zu reflektieren (p. 43). Eine solche Anstalt würde — wenn auch noch unvollkommen — die beiden integrierenden Funktionen des Kredits, nämlich die Depositions- und die Zirkulations-Operationen, nicht auf eine mechanische und rein äußerlich zusammenfassende Weise wie bei den meisten neueren Banken, sondern auf eine schon organische und synthetische Art vereinen, dadurch also die Opposition dieser beiden Funktionen in eine Komposition verwandeln (p. 46). Allerdings würde bei diesem System der auf Depositen gestützte Kredit noch überwiegen und der auf persönliche Tätigkeit gestützte oder moralische zurücktreten. Es würde also eine höher entwickelte Organisation zu schaffen sein, welche nicht allein den realen Kredit mit dem moralischen Kredite, sondern auf höherer Stufe das Kreditsystem im allgemeinen mit dem Zirkulationssysteme auf eine organische Weise zu verbinden hätte. Um aber diesen synthetischen Standpunkt voll entwickeln zu können, müssen wir uns von der Betrachtung des Kredits der Gegenseite der Frage, nämlich der Betrachtung der Zirkulation an sich und der Analyse ihrer vermittelnden Agentien, welche unter der generellen Benennung Geldkapitalien begriffen werden können, zuwenden (p. 47—51).

So wie man gegenwärtig nur zwei verschiedene Klassen von Kreditanstalten kennt, nämlich die Depositenbanken und die Zirkulationsbanken, so gibt es bis jetzt nur zwei Klassen von Geldkapital im eigentlichen Sinne des Wortes: 1. die Zahlungsmittel — Metallgeld und Papiergeld — und 2. die öffentlichen Papiere. Während das Geld allein fruchtbar ist, wenn es in Bewegung ist, totes Kapital ist, wenn es stilliegt, so ist umgekehrt die eigentliche und wesentliche Bestimmung der öffentlichen Papiere die: in Ruhe zu bleiben und als Zinsanlage zu dienen (p. 53—55).

Das bare Geld ist steril in der Ruhe, produktiv in der Bewegung; die öffentlichen Papiere dagegen sind steril in ihrer Bewegung, produktiv in der Ruhe. Darin besteht das dialektische Wechselverhältnis und die radikale Opposition dieser beiden Arten von Kapitalien, deren eines ein statisches, deren anderes ein dynamisches Kapital genannt werden könnte (p. 56).

Die logische Konsequenz ergibt sich unmittelbar: sie kann nur die wahrhafte Synthese der beiden Elemente, die organische Verbindung ihrer bisher einander ausschließenden Bestimmungen sein. Indem diese Verbindung sie unter einer neuen Form reproduziert oder vielmehr sie zu einer höheren Potenz erhebt, nimmt sie ihnen ihre Einseitigkeit, welcher ihr gemeinsamer Nachteil war, und verbindet nur ihre beiderseitigen Vorteile, welche sie getrennt besaßen. Sie vereinigt folglich nicht allein die guten Eigenschaften ihrer beiden Vorgänger, sondern wird darüber hinaus noch innere ganz spezifische Eigenschaften besitzen, deren ihre konstituierenden Elemente wegen ihrer Unvollkommenheit notwendig entbehren mußten (p. 56/57).

Schaffen wir also neue, vom Staate emittierte und als gesetzliche Münze garantierte Zirkulationsscheine, die einen festen, von Tag zu Tag zu berechnenden und zu bestimmten Zeiten zahlbaren Zins trügen, dann verbinden wir in ihnen die Charaktere des Bargeldes und der öffentlichen Papiere und beleben das wirtschaftliche Leben auf das Produktivste (p. 53—62).

Das jetzt vorhandene Zahlungsmittel besteht aus zwei Klassen: Metallgeld und Papiergeld. Der substantielle Charakter des Metallgeldes ist der, vollkommenes Unterpfand zu sein, der des Papiergeldes, vollkommenes Zeichen zu sein. Wollen wir über die in der ökonomischen Welt sattsam erörterten Vorteile und Übelstände dieser beiden Geldarten hinauskommen, so bedürfen wir einer neuen Münze, welche die innere Garantie des Metallgeldes mit der vollkommenen Beweglichkeit des Papieres verbindet . . . Sie bedürfte natürlich materieller Unterpfänder, müßte also Hypotheken repräsentieren, würde aber zugleich umlaufen, also die Vorteile der auf Zinsen stehenden Kapitalien mit denen der zirkulierenden Kapitalien vereinigen, Rentenschein und Papiergeld sein. Solche Scheine würden sich gegen jede Art von öffentlichen Kreditpapieren halten können (p. 62—68).

Bereits aus dieser Analyse eines Teiles des Werkes geht hervor, daß auch in ökonomischen Angelegenheiten Cieszkowski die Methode Hegels anwandte — und zwar als ein Organ der Einordnung der Gegebenheiten in dialektische Zusammenhänge. Er bekam, so könnte man auch sagen, dadurch, daß er sich die Dialektik einverleibt hatte, einen Blick für die antithetischen Verhältnisse unter den Gegebenheiten der ökonomischen Welt und für die Richtung ihrer höheren, d. h. synthetischen Vereinigung. Die Methode Hegels, das dreigliedrige Denken, verhalf Cieszkowski zu einem tieferen Einblick in die ökonomischen Verhältnisse als die äußerlich zergliedernde, höchstens da und dort Gegensätze sehende Verstandesmethode. Eine so konzentrierte Darlegung über das Verhältnis der Synthese zu ihren Vorstufen, wie er sie in diesem ökonomischen Werke gegeben hat, ist kaum in seinen eigentlichen philosophischen Schriften enthalten.

2. Im Jahre 1844 veröffentlichte Cieszkowski sein politisches Werk „De la pairie et de l'aristocratie moderne" in Paris bei Amyot. Auch in dieses politische Gebiet trug er ebenso wie in das oekonomische und geistige die dialektische Methode und dialektische Gesichtspunkte hinein. Dies erkannte und anerkannte sogleich sein Freund Michelet in seiner Besprechung des Werkes im I. Jahrgang von Noacks „Jahrbüchern für spekulative Philosophie". Michelet hat selber den Gang von Cieszkowskis Räsonnement folgendermaßen dargestellt:[1])

„Es hat bisher zwei Prinzipien gegeben, um eine wahrhafte Pairie zu constituiren, die Erblichkeit und die Wahl; nach Zeit und Umständen sind beide gut, wie das englische Oberhaus und der amerikanische Senat beweisen. In Frankreich muß man zu einem neuen Prinzip seine Zuflucht nehmen. Die Cooptation ist

[1]) In der von Cieszkowskis Sohne im Jahre 1908 veranstalteten Neuausgabe des Werkes finden sich die Stellen, die Michelet herangezogen hat, auf den Seiten 128—141.

nun die unmittelbare Consequenz und das nothwendige Complement, ja die Synthese der zwei vorhergehenden Prinzipien. Es vermeidet also ihre Einseitigkeiten, und verknüpft ihre Vorzüge, die sich nun nicht mehr ausschließen."

„Der Charakter und die Vortheile der Erblichkeit sind: der aristokratischen Versammlung eine unabhängige Existenz zu verschaffen; nur aus sich selbst entspringend, behält sie eine Gleichmäßigkeit der Gesinnungen und Handlungsweise, die sie besonders geeignet macht, Stabilität in die inneren und äußeren Verhältnisse des Landes hineinzubringen."

„Der Charakter und die Vorzüge der Wahl sind, das Verdienst an die Stelle der Vorrechte der Geburt, das bewegliche, fortschreitende Element an die Stelle des conservativen und reactionären zu setzen, überhaupt dem allgemeinen Geiste der Massen den Sieg über den Partheigeist der Kasten zu verschaffen."

„Im neuen Prinzipe convergiren diese Gegensätze, indem sie durch diese Verbindung zugleich in einem ganz neuen Lichte erscheinen. Die gleichmäßige Festigkeit der Richtung ist nicht mehr einer kleinen Anzahl von Familien anvertraut, sondern verjüngt sich aus der ganzen Nation. Eine moralische und collective Erbschaft tritt an die Stelle der physischen und individuellen, — kurz die Erbschaft nach dem Geiste an die Stelle der Erbschaft nach dem Fleische. — Die Erbschaft der Personen macht einer wahren Erbschaft der Gesammtheit Platz; und diese bezweckte man doch allein bei der persönlichen Erblichkeit. Es werden also fortan nicht blosse Traditionen fortgepflanzt, sondern Kenntnisse, Geist und Verdienst. Die Erblichkeit ist in den Zustand der Wahl übergegangen."

„Machen wir jetzt den entgegengesetzten Weg und das Widerspiel des so eben Gesagten. Die Cooptation ist offenbar selbst eine Wahl. Aber der politische Körper, der aus dieser Wahl hervorgeht, ist nicht der Mandatarius eines Anderen, hängt weder von den beweglichen Wellen der Volkswahl noch vom veränderlichen Hauche der executiven Gewalt ab; er reproduciert sich selbst, wie bei der Erblichkeit, und die Wahl hat deren Vorzüge, ohne an ihren Mängeln Theil zu nehmen. Der Zufall der Geburt macht der klaren Erkenntnis des Würdigsten Platz. Die Aristokratie ist selbst demokratisch geworden; und die stabilste Gewalt geht aus der Beweglichkeit der Wahlurne hervor."

Die dialektische Betrachtungsweise ist in dieser Zusammenfassung klar zum Ausdruck gekommen. Sie lebte auch in Cieszkowskis politischer Betätigung: es ist nicht uninteressant, seine Reden im Preußischen Abgeordnetenhause nach den Stenographischen Berichten zu verfolgen. Immer von neuem bemühte er sich, klare Begriffe in die Erörterung hineinzutragen, genaue Unterscheidungen zu treffen, um zu der jeweils angebrachten gesetzlichen Lösung beizutragen. Es tritt in diesen Reden, die vielfach kürzere Beiträge zur Diskussion, also zur Klärung einer Sachlage und der gesetzgeberischen Möglichkeiten darstellen, das synthetische Element naturgemäß weniger hervor als dasjenige von These und Antithese . . . Das bedingt überdies häufig noch der nationale Gegensatz zwischen der Polenfraktion und den anderen Parteien . . . .

7. Cieszkowski und die Hegelianer

Cieszkowski stand durch mehr als 60 Jahre mit zahlreichen Vertretern des deutschen Idealismus, namentlich Hegelianern, mit deutschen Politikern und Ökonomen in mannigfaltigsten Beziehungen.

Durch die Gründung der Philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche zunächst die Hegelianer zusammenschloß, aber später auch Vertreter anderer Richtungen aufnahm, lebte Cieszkowski mitten in der Wirksamkeit der Schüler

und Anhänger Hegels und seiner Philosophie. Die Wechselwirkung in diesem Kreise war eine recht lebhafte, wie aus Cieszkowskis Briefwechsel, besonders mit Michelet hervorgeht, aber auch z. B. aus Michelets „Gesprächen“[1]) über „Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes“.

Betrachtet man nun des näheren den Kreis der Mitglieder der Philosophischen Gesellschaft, so findet man darin eine Elite deutscher Männer, die in ihren Berufen und Stellungen Großes leisteten und hohe Achtung genossen. Hegels Philosophie war für Cieszkowski wesentlich eine Lehre vom Allgemeinen, von der die Menschenbewußtseine erfüllenden Sphäre der allgemeinen Gedanken, des allgemeinen Geistes. Viele ausgesprochene Persönlichkeiten waren es, mit denen er durch zwei Generationen lebte und in freundschaftlichem Verkehre stand. Alle waren sie durch die generelle Philosophie hindurchgegangen und in auffallendem Maße zu charakteristischen Einzelpersönlichkeiten erwachsen, die es auch nicht immer leicht hatten, die Philosophische Gesellschaft als ein „Allgemeines“ lebensfähig zu erhalten und nicht durch allzu starke Betonung dessen, was jeder Einzelne in seiner Art sich erarbeitet hatte, zu zersprengen.

Mir scheint unverkennbar, daß Cieszkowskis Art, aus der generellen Philosophie heraus die Ichlehre zu entwickeln, wesentlich mit bedingt wurde durch seine ständige Berührung mit bedeutenden Persönlichkeiten unter den Hegelianern.

Die allgemeinen geistigen Veranlassungen dazu aus dem Polentum bzw. angesichts der Lage des Polentums eine Ichlehre, eine Persönlichkeitsphilosophie zu entwickeln, waren bei ihm als Polen ebenso wie bei Cybulski, Trentowski und anderen vorhanden.

Seine persönliche Veranlagung soll auch nicht hierbei übersehen werden.

Allein ich glaube, daß er ein viel zu aufmerksamer Beobachter und ein viel zu empfänglicher Mensch und Denker war, als daß die Berührung mit den deutschen Persönlichkeiten, mit den Hegelianern ohne Einfluß auf ihn und seine innere Entwicklung bleiben konnte.

Reflexionen über diesen Einfluß sind in seinen Schriften nicht vorhanden.

Er lebte gleichsam in dieser Umgebung mit oder diese Umgebung, so könnte man auch sagen, lebte mit in ihm. Die Sicherheit, mit welcher er seine Persönlichkeitsphilosophie vertrat, die Unerschütterlichkeit, mit welcher er Hegels weltgeschichtliche Bedeutung stets anerkannt, aber zugleich auch die Notwendigkeit über ihn hinauszuschreiten betont hat, sind ohne Zweifel auf die Persönlichkeitssphäre der Hegelianer zurückzuführen.

Er hat selbst immer wieder betont, daß die Beschäftigung mit dem allgemeinen Geiste zurückwirke auf die Persönlichkeit, auf den Willen als eigentlichem Prinzip der Persönlichkeit: das concrete Selbst des Geistes bleibt damit gestempelt . . . („Gott und Palingenesie“ S. 55).

Gerade die außerordentlichen Anforderungen, die Hegels Philosophie an das tätige Mitdenken stellt, die Notwendigkeit bei ihrem Studium zu reinen Gedanken sich zu erheben, die Ideen in ihrer geistigen Reinheit zu erfassen, wie Chrzanowski gezeigt hat, wirkte besonders stark auf die Persönlichkeiten von Hegels Schülern, hob sie sozusagen empor aus der Verborgenheit hinter der allgemeinen Gedankensphäre und ließ sie tätig werden und sich selbst in der Welt offenbaren.

Diese Offenbarung der Iche in ihrer Einwirkung auf Cieszkowski können wir als ein Ich-Verhältnis Cieszkowskis zu den Hegelianern ansehen. Das Schicksal

[1]) Erstes Gespräch: „Über die Persönlichkeit des Absoluten“, Nürnberg 1844.
Zweites Gespräch: „Der historische Christus und das neue Christentum“, Darmstadt 1847.
Drittes Gespräch: „Über die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen.“ Berlin 1852.

führte Cieszkowski nicht nur nach Deutschland im Zeitalter Schellings und Hegels und ihrer Schüler, sondern in die Schule Hegels mitten hinein, prädestinierte ihn sozusagen dazu, das Element seines Wesens, das er aus dem Osten mitbrachte, in der Mitte Europas unter den Hegelianern zur Entwicklung zu bringen. Trentowski stand wirklich außerhalb dieses Lebensstromes persönlicher Kräfte oder ichhafter Berührungen, derer Cieszkowski teilhaftig wurde: daher konnte Cieszkowski im eigentlichen Sinne des Wortes Hegelianer werden, Hegels Philosophie sich wirklich assimilieren, während Trentowski mehr ihre Formen äußerlich aufnahm.

IV. Einflüsse der Philosophie Hegels auf Darstellungen der polnischen Literatur

1. Adam Mickiewiczs Pariser und Adalbert Cybulskis Berliner Vorlesungen

Adam Mickiewicz war, wie wir aus dem Bericht Cybulskis ersehen haben, im Jahre 1829 mit dem Kreise der Berliner Hegelianer in Berührung gekommen, ohne allerdings ein Interesse für Hegels Philosophie zu entwickeln. Seine weiteren Lebensschicksale nährten die Gefühlsphilosophie und mystische Geistesrichtung, für welche er von seiner Jugend her Anlagen mitbrachte. Aus dieser Haltung heraus pries er in seinen Pariser Vorlesungen[1]) anfangs der vierziger Jahre den Enthusiasmus, die Exaltation, den Gefühlsüberschwang als die geistige Grundkraft des polnischen Volkes. Er verfiel dem Einflusse Towiańskis und dessen Messianismus, begann slavische Literaturen und Zustände unter dem Gesichtspunkte zu betrachten, inwiefern in ihnen die exaltierte Seelenhaltung lebendig sei, pries Napoleon als den Initiator einer höheren Epoche, in welcher der Ton Christi herrschen werde, erklärte sich zum Zeugen der neuen Offenbarung des Wortes unter den Slaven (Towiańskis) und endete schließlich seine Vorlesungen mit einer Kultushandlung für den Geist Napoleons. Dieser übertriebene Napoleonkult hat ihn — nebenbei bemerkt — seine Pariser Professur gekostet.

Innerhalb seiner Vorlesungen kam Mickiewicz unter anderen auch auf den Einfluß der deutschen Philosophen auf die polnischen Dichter und Denker zu sprechen.

Von irgend einem Einfluß der Philosophie Hegels auf ihn ist dabei nichts zu erkennen. Im Gegenteil: Mickiewicz lehnt sie nach wie vor ab und läßt an Garczyński, dessen Werk „Wacławs Taten" er eingehend analysiert, an Trentowski und Cieszkowski nur das gelten, was sie seinem Messianismus nähert oder zu nähern scheint.

Die Urteile, die er über Kant, Fichte und Hegel, über Jean Paul, Jacobi, Schleiermacher, Schlegel und Schelling sowie Baader gibt, gehen auf keine originalen Studien zurück, sondern stützen sich auf Referate in den Zeitschriften und namentlich auf Carl Ludwig Michelets Werk „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, von Kant bis Hegel", welches 1837 und 1838 erschienen war (Vgl. Anm. zur Vorles. vom 2. Mai 1843). Die Verwertung der Micheletschen Darstellung ist jedoch ganz subjektiv und verrät keinen Sinn für die originale philosophische Leistung des deutschen Idealismus und vor allem des Philosophen Hegel.

---

[1]) Ich verweise hier 1. auf die deutsche Ausgabe: „Vorlesungen über slawische Literatur und Zustände". Gehalten im Collège de France in den Jahren 1840—1844. Vier Teile, Übersetzt von Gustav Siegfried. Leipzig und Paris: Brockhaus und Avenarius, 1843—1845. 2. Auf das Werk „L'église officielle et le messianisme" par Adam Mickiewicz. 2 Vol. A Paris 1845. Au comptoir des Imprimeurs Unis (Cours de littérature slave du Collège de France 1842—1844).

Mit Mickiewiczs Pariser Vorlesungen setzte sich der Berliner Privatdozent für slavische Philologie, der Pole Adalbert Cybulski in seinen oben bereits herangezogenen, in den Wintersemestern 1842/43 und 1844/45 an der Berliner Universität gehaltenen Vorlesungen auseinander. Leider wurden diese Vorlesungen erst nach dem am 15. Februar 1867 erfolgten Tode Cybulskis aus dem Manuskript ins Polnische übersetzt, und zwar durch J. I. Kraszewski und Franz Dobrowolski und gar erst im Jahre 1880 in zwei Bänden unter dem Titel „Geschichte der polnischen Dichtkunst in der ersten Hälfte des laufenden Jahrhunderts" von Louis Kurtzmann in vortrefflicher Weise bei Johann Konstantin Żupański in Posen herausgegeben.

Über Cybulskis Lebensschicksale bis in den Anfang der vierziger Jahre schrieb Kurtzmann das folgende:

„Albert Cybulski wurde den 10. April 1808 zu Konin vor Neustadt bei Pinne im Großherzogthume Posen geboren. Nachdem er das Marien-Magdalenen-Gymnasium in Posen absolviert hatte, begab er sich im Jahre 1828 nach Berlin, um dort Philosophie, Philologie und Geschichte zu studieren. Dort traf ihn die Nachricht vom November-Aufstande in Warschau. Sofort trat Cybulski mit anderen seiner Commilitonen in das polnische Heer ein und machte den an Mühen und Gefahren so reichen Feldzug bis zu Ende mit, gerieth jedoch in russische Gefangenschaft. Im Jahre 1834 befreit, mußte er noch einmal in Preußen seine Theilnahme am Aufstande mit einer sechsmonatlichen Festungshaft in Schweidnitz abbüßen. Erst im Jahre 1836 konnte er wieder nach Berlin zurückkehren, um die unterbrochenen Universitätsstudien wieder aufzunehmen und zum Doctor philosophiae mit einer Abhandlung „de bello Sullano civili" zu promoviren. Darnach widmete er sich ausschließlich dem Studium der slawischen Philologie und unternahm zu diesem Zwecke eine mehrjährige wissenschaftliche Reise durch die slawischen Länder. 1840 kehrte er nach Berlin zurück und habilitirte sich dort als Privatdocent für slawische Philologie, veröffentlichte auch eine große Anzahl kleinerer und größerer Abhandlungen in polnischen Zeit- und Sammelschriften" (S. IV—V).

Wie bereits bei der Darstellung von Hegels Wirken in Berlin sich gezeigt hat, gehörte Cybulski von 1828—1830 zu Hegels und der Hegelianer begeisterten Schülern. Er hörte u. a. auch Vorlesungen von Michelet, wie dieser in seinem Werke „Wahrheit aus meinem Leben" (Berlin 1884) auf S. 166 berichtet. Und diese Sympathie für Hegels Philosophie spricht auch aus seinen eigenen Vorlesungen.

„Im Jahre 1848", so fährt Kurtzmann fort, „nahm er an dem Slawen-Congreß in Prag Theil, blieb aber doch, obwohl Slawe und Pole von ganzem Herzen, ein unerbittlicher Verurtheiler des Panslawismus, dessen Hohlheit Niemand treffender als er nachgewiesen hat. — Seine Landsleute wählten ihn zweimal als Abgeordneten für das preußische Abgeordnetenhaus.

Im Jahre 1860 erhielt er endlich die ordentliche Professur für slawische Philologie an der Universität Breslau, wo seine auf gründlichen Studien und ausgebreitetem Wissen basirten Vorlesungen großen Erfolg hatten. Hier raffte ihn der Tod am 15. Februar 1867 mitten im besten Schaffen fort aus einem weiten Wirkungskreise, schönem Familienleben und reichem Freundeszirkel, da er in der Vollkraft seines Lebens eben daran gehen wollte, die Früchte seiner Studien zu veröffentlichen" (S. V—VI).

Das Vorwort Kurtzmanns läßt erkennen, daß Cybulski seine Vorlesungen nicht in der Absicht schrieb, sie herauszugeben, sondern sie vor einem Auditorium zu halten, welches größtenteils aus Polen oder Deutschen, die der polnischen

Sprache mächtig, bestand, und daß er daher die in den Vorlesungen angeführten polnischen Dichtungen seinen Zuhörern im Original vortragen konnte (I. Bd., S. I und II).

In der polnischen Literatur, in unserer Literatur — so beginnt er seine Vorlesungen — können die Europäer „dasjenige Selbstbewußtsein finden, welches dem Volke, sollte es auch aufhören geschichtlich zu existieren, die Unsterblichkeit in dem Bereich der geistigen Entwicklung sichert" (S. 7).

Unter „geschichtlich" versteht er, wie aus seinen Darlegungen über die polnische Entwicklung vom Zeitalter des Stanisław August ab zu ersehen: in politischer Form, in eigener staatlicher Form. Das ist ganz im Geiste Hegels gedacht. Polen ist jetzt nur noch ein ideeller Staat, aber der polnische Geist ist frei: „frei lebt er im Ausland, oder verweilt in den glücklicheren vaterländischen Zufluchtsorten, wie im Großherzogthum Posen. Beraubt des Genusses des politischen Lebens ist er als solcher vielleicht der freieste der Welt. Deswegen ist sein Leben in der Zukunft. Er forscht herum nach allen Formen der menschlichen Bildung, der politischen, religiösen, wissenschaftlichen, in denen er Wirklichkeit erlangen könnte. Noch hat er sich nicht gefunden" (I., S. 30).

Hier legt ein hervorragender Pole dar, daß das Polentum auf die Zukunft seine Blicke zu richten habe, und hat damit auch — wenigstens zum Teil — das philosophische Interesse der Polen an der Zukunft, der kommenden dritten Epoche erklärt.

Cybulski versucht zu zeigen, daß das polnische Leben im politischen und literarischen Sinne auf das engste mit Europa verflochten war und ist. Das trat unter anderem in der Nachahmung der französischen Literatur hervor, soviele Mängel auch in dieser Literatur vorhanden waren. „Dieser Begriff: Im Anderen bei sich zu sein, ist aber eben der Grund, daß der polnische Geist nicht in Einseitigkeit verfallen, in sich nicht verkümmert ist, was ihm gewiß keine Kraft zur weiteren Fortbildung, ja, nicht einmal zum Leben gelassen hätte" (I., S. 30).

Diese Tatsache rechtfertigt allerdings nicht „den modernen slawischen Eigendünkel, von dem heut zu Tage Viele aufgeblasen Alles mit einem Mal bei den slawischen Volksstämmen herrlich finden" (S. 31).

Gewiß hat sich der Slaven „ein Vorgefühl einer zukünftigen Bedeutung in der allgemeinen Menschengeschichte" (S. 48) bemächtigt; mögen sie vielleicht berufen sein, dem asiatischen Weltteil die europäische Bildung zu übergeben, aber gerade zu dieser Vermittlung müssen sie doch erst die europäische Bildung in sich aufnehmen, namentlich die Kunst Italiens und den Geist Deutschlands, um dadurch den slawischen Volksgenius großzuziehen (S. 49).

Die Gestalt, die der slavische Geist und die Dichtkunst bei einem Stamme angenommen hat, kann man nur richtig beurteilen, wenn man sie mißt an der politischen und der Kulturgeschichte der Menschheit überhaupt oder an der in derselben herrschenden Vernunft: „Die Dichtkunst soll mir durch den geschichtlichen Volksgeist gerechtfertigt erscheinen, und umgekehrt, der Volksgeist soll in der Dichtkunst seinen Widerschein finden. Die Vernunft aber soll mir die jedesmaligen Pulsschläge des Zeitgeistes zeigen, daß ich daran fühle, wie stark dieselben auch den polnischen Geist durchzucken." „Die Form oder die Gestaltung des von der Poesie behandelten Stoffes", so fährt er fort, „hat ihre ewigen Gesetze, die der philosophischen Aesthetik und die individuellen des Dichters. Beide müssen sich harmonisch durchdringen, daß die Form eine entsprechende werde" (S. 52).

Von diesem Standpunkte aus behandelt Cybulski die Vorlesungen Mickiewiczs über slavische Literatur. Er findet, daß Mickiewicz der Professor dem Dichter Mickiewicz geistig nicht gewachsen ist, daß ihm in den letzten Jahren der Geist

des Volkes, den er einst verkündete, entschlüpft ist. Seine Vorlesungen sind nur „eine lyrisch-epische Rhapsodie“ (I. S. 54) geworden.

„Wir — so sagt Cybulski —, die wir in Deutschland unsere Erziehung genossen haben und an die wissenschaftliche Anschauungsweise der Geschichte wie der Literatur gewöhnt sind, erblicken leicht die Mängel, die aus einer anderen unphilosophischen Anschauungsweise derselben Gegenstände entstehen müssen, und es genügt auf sie nur aufmerksam zu machen“ (S. 54/55).

Mickiewiczs Meinung, daß der zukünftige politische Zustand Europas auf dieselben Gefühle — die Exaltation — gegründet werden müsse, welche im Mittelalter die religiösen und ritterlichen Orden belebten, lehnt er unter Hinweis auf den weltgeschichtlichen Fortschritt von der Welt des Gefühls, der Begeisterung und der Exaltation zu der Welt der Vernunft, der Ruhe und des Selbstbewußtseins als lächerlich ab (S. 63/64).

Besonders wendet er sich gegen Mickiewiczs Interpretation des Werkes „Wacławs Taten“ von Garczyński, dem an der Hegelschen Philosophie gebildeten Dichter. „Mickiewicz hat meiner Meinung nach den Geist des genannten Gedichtes gar nicht verstanden, und die philosophische Dialektik in der Weltanschauung, die das Gedicht auszeichnet, hat er für die wirklichen Zweifel des Bewußtseins des Dichters genommen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß aus der speculativen Philosophie, die ihm überhaupt widerwärtig ist, für die Menschheit nie Etwas zum Vorschein gekommen, noch auch kommen könne“ (S. 69).

Und gegenüber der Auffassung Mickiewiczs, daß Polen sich für die Menschheit geopfert habe, daß die allgemeine Menschheit die Kirche sei . . . , sagt er, die allgemeine Idee der Menschheit „sei das Selbstbewußtsein der Menschen, das zu allgemeiner Anerkennung erhoben werden müsse; es sei das Bewußtsein der politischen Freiheit und Rechte eines Volkes, welches Polen die Lebenskraft, selbst nach seinem Untergange, giebt; es seiner Widergeburt, seiner Auferstehung versichert, und wenn nicht zum Führer, so wenigstens zum Vorkämpfer der neuen, weltgeschichtlichen Richtung macht“ (S. 75).

So verwirft er die Exaltation als die einzige Triebfeder der ganzen polnischen Geschichte: „Nichts kann mir unvernünftiger erscheinen als ein in steter Exaltation begriffener Mensch und noch mehr ein Volk“ (S. 78).

Schließlich wendet er sich gegen die Prophezeiung Mickiewiczs von dem Kommen eines Messias, einer alles umfassenden Person, die den Fortschritt der Menschheit bewirken werde, mit folgenden Worten: „Erst dann, wenn eine Idee bereits ins wirkliche Leben eingeleitet ist, bereits in dem geschichtlichen Boden Wurzel gefaßt hat, dann tritt eine große Persönlichkeit auf, die sie zur vollständigeren Verwirklichung bringt. Sie ist nicht der Schöpfer des Zeitgeistes, sondern der Träger desselben. Sie macht nicht die Zeit, sondern geht aus der Zeit hervor; deswegen ein geschichtliches Individuum nie seine Epoche in seinen Handlungen überflügelt. Den allergroßartigsten Belag dafür gibt die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie Hegels. Ein Ring der großen Gedankenkette greift in den anderen, und es ist kein Sprung da. Und thut sich irgendwo ein Menschen- oder Volksgeist auf, der dem nothwendigen Entwicklungsgange voraneilt oder voraneilen will, so wird er entweder verkannt oder selbst unterdrückt, bis die Zeit seiner Verwirklichung herankömmt. So war es und ist es noch heut zu Tage mit der politischen Idee Polens. Sie wird noch so lange unverwirklicht bleiben, bis die ringsum sitzenden Völker in der Herstellung Polens nicht nur keine Gefahr, sondern vielmehr eine Garantie ihres Daseins finden werden, bis überhaupt die Stunde der vollständigen und gleichberechtigten Emancipation für die Völker Europas schlägt . . .

Propheten können heut zu Tage nur diejenigen sein, die sich auf die Wirklichkeit stützen, die Wissenschaft der Gegenwart beherrschen, die, mit einem Wort, den vernünftigen, nicht den eingebildeten Zeitgeist studieren und erkennen. Diese allein können logisch, consequent, und dies auch nur im Allgemeinen, die Richtung der Zukunft bestimmen.

Diejenigen sind heut zu Tage die wahren Dichter und Seher, die von diesem Standpunkte aus ihre Stimme an die Menschheit erheben. Nicht durch den Enthusiasmus, wie es in der berühmten Ode Mickiewiczs an die Jugend heißt, sollen wir vernünftig werden, sondern die Vernunft sollen wir zum Enthusiasmus, d. h. zur That, erheben. Dann geht uns die Morgenröte der Freiheit, und nach ihr die Sonne der Seligkeit auf. Wenn die Völker zum Selbstbewußtsein, das heißt zum vernünftigen Begriff ihres Geistes, sowohl ihrer politischen, als ihrer religiösen Entwickelung nach, gelangen, dann erstehen auch Männer, welche die Verwirklichung dieses Bewußtseins in den Massen vollbringen werden, dann kann man auch sagen, wird das Programm der neuen Lebensprincipien zu einem Dogma, zu einem modernen Katechismus, zu einer Religion werden" (S. 81—83).

Mit diesen Worten hat Cybulski selbst die Quelle seiner Anschauungen, den Standpunkt und den Maßstab seiner literarischen Kritik enthüllt: die Philosophie Hegels; wenn auch zugleich aus seinen Vorlesungen hervorgeht, daß er kein „orthodoxer" Hegelianer geworden ist.

„Die europäische Bildung — so sagt er — hat bereits zwei große geistige Welten durchlebt und sie zu ihren Eigenthum gemacht: die plastisch-objective des Alterthums und die romantisch-subjective des Christenthums. Nun ist sie in eine dritte Epoche eingetreten, die man die objectiv-subjective oder die plastisch-romantische nennen konnte" (S. 86).

Diese Trichotomie der Weltgeschichte lehnt sich an Cieszkowskis Historiosophie an.

Als die charakteristische Richtung im Leben der Völker unserer Zeit betrachtet er das Streben nach einer vernünftigen, religiösen und politischen Freiheit.

„Diesen Charakter muß also auch die Poesie haben. Sie muß nach ihrer Weise die Gedanken aufnehmen, entwickeln, darstellen, die aus diesem allgemeinen Princip logischer Weise folgen. Als eine ebenbürtige Schwester der Religion und der Philosophie muß sie dasjenige vermittelst der Einbildungskraft vor die Anschauung bringen, was die zwei anderen vermittelst des Glaubens und der Vernunft thun. Sie muß, weil ihre Darstellungsweise, so wie die der Kunst überhaupt, des sinnlichen Ausdrucks nicht entbehren kann, auch mehr als die zwei anderen verständlich, ja selbst der Masse des Volks zugänglich werden. Die Poesie muß auf diese Weise dem Volke die Religion und Philosophie vertreten, die beiden, so zu sagen, ihm in Einem geben, d. h. sie muß eine Poesie des gesamten Volksgeistes sein, oder, mit einem Wort, sie muß Volkspoesie sein" (S. 90). Ihre Funktion, so könnte man auch sagen, muß für das Bewußtsein, für die Bewußtseinsstufe des Volkes synthetischen Charakter tragen.

„Um dies noch näher zu bezeichnen — fährt Cybulski fort — sie muß in ihrer höchsten Entwicklungsstufe dahin zurückkehren, woher sie ausgegangen ist. In ihrem Ausgangspunkte ist sie nehmlich auch eine Volkspoesie, aber eine Poesie der angeborenen, natürlichen, unbewußten Anschauungsweise des Volkes. Natur, Vorstellung, Religion, Philosophie, Familie, Staat, alle physischen und sittlichen Mächte des künftigen Volkslebens haben darin die Keime ihrer Entwicklung. Nehmen Sie z. B. Homer, oder die Volkspoesie der Serben und anderer slawischer Stämme, so werden sie darin die Anschauung des Volkes nach allen diesen Richtungen niedergelegt finden. Noch heute kennt das Volk sein Vater-

land, sein Verhältnis zu demselben, seine Rechte, seine Religion besser aus den weltlichen und religiösen Liedern, die es täglich singt, als aus dem Schulunterricht und aus dem auswendig gelernten Katechismus. Die Poesie, in ihrer höchsten Entwicklungsstufe als Volkspoesie aufgefaßt, muß aber den genannten Inhalt als einen bewußten, zu besonderen Momenten entwickelten in sich schließen, und ihn als so verklärten, so begriffenen dem Volke vortragen. Alsdann ist sie eine wahre, nationale Volkspoesie, eine Poesie, wie sie nur die Griechen allein gehabt haben. Darin liegt auch der Grund, warum man auf die Griechen stets wieder zurückkommen wird, solange es Dichter in den Völkern geben wird. Man wird auf sie zurückkommen, bis die schöne Harmonie in Staat, Kunst, Religion, Philosophie, eine Harmonie, wie sie die Griechen bis jetzt allein zur Wirklichkeit gebracht haben, — auch in der Bildung der Völker Europas erreicht sein wird" (S. 90/91).

Dieser Hymnus auf die Griechen ist als Symptom der geistigen Haltung Cybulskis sehr wichtig. Seine Sympathien mit Griechenland klangen zusammen mit den Sympathien der deutschen Dichter und Denker, namentlich Hegels — für Griechenland — und er reiht sich damit Krasiński, Cieszkowski, Trentowski an.

„Nach dieser Harmonie strebt die moderne Bildung der civilisierten Völker Europas. Die politische Entwicklung des Staates ist ihre Bedingung und Grundlage. Die religiöse und bürgerliche Freiheit des Individuums muß darin ihren Anfang und ihr Ende, muß darin ihre Lebenskraft finden. Der Staat wird alsdann die höchste Wirklichkeit sein, in der Gott zur Erscheinung kommt. Diesen Staat nicht nur geschichtlich, sondern auch vernünftig, welche Begriffe eigentlich eins und dasselbe sind, zu entwickeln, ins Leben zu bringen, das ist das Ziel der neuen Bestrebungen des menschlichen Geistes" (S. 92).

Die politische und nationale Entwicklung des Polentums hat er sowohl in den Vorlesungen als auch vielfach mit den gleichen Worten in seiner Abhandlung „Die letzte Revolution Polens und die ihr vorangehende politisch-literarische Bewegung" („Literarhistorisches Taschenbuch", herausgegeben von R. E. Prutz, Vierter Jahrgang 1846, Hannover, S. 75—123) dargestellt.

Einen solchen Standpunkt hätte Cybulski niemals entwickeln können, wenn er nicht durch die Schule des deutschen Idealismus und namentlich der Philosophie Hegels gegangen wäre. Gerade diese innige Verbindung des Politischen mit dem Kulturellen (Nationalen) charakterisiert ja Hegels Volksgeistlehre. Der vernünftigen Klarheit, die er sich durch das Studium in Deutschland und durch Hegels Philosophie angeeignet hatte, verdankte er auch die Unbefangenheit, mit der er z. B. Mickiewicz beurteilte.

Bedeutsam sind die Ausführungen, welche er der Improvisation in der Konrad-Dichtung der „Totenfeier" widmet, in welcher der heutige religiöse Standpunkt Mickiewiczs ausgesprochen sei.

„Jedes höhere Schaffen, besonders in der geistigen Welt — so sagt er — ist eine Art von Intuition, von Begeisterung, ein Zustand, der uns außer uns setzt. Aber es ist ein Unterschied, ob diese Begeisterung die Folge des unmittelbaren Gefühls, oder der bewußten Vernunft ist. In beiden Fällen kann ihr derselbe Inhalt zu Grunde liegen, das Höchste, das Absolute, Gott; aber es ist die Frage, von welcher Seite er zu helleren Anschauung kommt. Mag auch die erste Seite für den Dichter, für das Volk von höherer Bedeutung oder Zweckmäßigkeit sein, durch ein lebendiges, thatsächliches Wort die Grundlage der Religion überhaupt bilden, — so wird dadurch die zweite, vernünftige Seite, auf die sich die Philosophie stützt, nicht aufgehoben, und die Philosophen wollen dasselbe Recht für

die Vernunft in Anspruch nehmen, was die Religiösen in Bezug auf's Gewissen thun. Auch sie sind, wenn sie ihre Gedanken-Welt in Harmonie bringen, das Absolute darin zu erfassen suchen, in einer Art Begeisterung, in einem poetischen Schwung. Dann aber als reine Geister, von jeder Sinnlichkeit, von jedem äußeren Einfluß frei, sind sie sich stets bewußt, was sie schaffen, und können sich zu jeder Stunde über ihre Schöpfung Rechenschaft geben. Diese Seite der Begeisterung ist zwar in der neuen Philosophie nicht anerkannt. Cieszkowski ist es, der sie annimmt, nachdem auch Schelling sie als Anschauung, als eine angeborne Gabe, die nicht Jedermann haben könne, behauptet hatte" (S. 255/56).

Hier führt also auch Cybulski über die „neue Philosophie" (d. h. die Hegels) hinaus.

Cybulski bezweifelt, ob die Religionen mit ihrer Begeisterung des Gewissens der Menschheit neue Lebensbahnen eröffnen könnten, weil ihnen jedes Kriterium des Begreifens fehle.

„Der Vorzug aber der philosophischen Intuition ist der, daß man den lebendigen Inhalt mit der Vernunft erfaßt und somit denselben zu einem Werk, wirklich zu einem Evangelienbuche umgestalten kann"[1]) (S. 256). „Es ist gerade dieser Kampf der tiefen Intuition des Gefühls mit der Vernunftintelligenz, der bereits in dem 3. Theile der „Dziady"[2]) vorkommt und heut zu Tage in Mickiewicz gährt, indem er von der einen Seite das Absolute erfaßt zu haben glaubt, von der anderen sich außer Stande gesetzt sieht, dasselbe zu begreifen" (S. 256/257).

Im Anfange des II. Bandes seiner Vorlesungen kommt Cybulski auf die geschichtliche Mission des polnischen Volkes zu sprechen und zwar ausgehend von welthistorischen Betrachtungen:

„Setzen wir das Ziel der Weltgeschichte in das Streben des Menschen, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung in seinem endlichen und absoluten Dasein zu erkämpfen, so sind diejenigen Gedanken, die als Stufenleiter dazu dienen, eben diejenigen Ideen, welche die Epochen der Geschichte ausmachen und als Ringe der Kette der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden können" (S. 2).

„Man hat von verschiedenen Missionen der Völker", so fährt er auf S. 6 fort, „die ihnen die Vorsehung zur Verwirklichung einer bestimmten Idee aufgetragen, gesprochen. Mickiewicz glaubte dies zuerst in seinen Vorlesungen ausgesprochen zu haben. Doch es ist eine alte Ansicht, die schon Vico hatte und die Hegel in seiner Philosophie der Geschichte am großartigsten durchgeführt hat, freilich auf eine ganz andere Weise, als es Mickiewicz gethan, der nur mystisch-religiöse Ideen der Völker als die denselben zugefallenen Missionen bestimmte."

Er bezeichnet als den Beruf des polnischen Volkes, als die Richtung des objectiven Geistes des polnischen Volkslebens: „die Idee der nationalen Selbständigkeit und mit ihr die Idee der vollständigen socialen Reform, wie sie mit der Geschichte des Volkes, mit der Vernunft des Menschen, mit dem Geiste der Zeit überhaupt übereinstimmt" (II. S. 9).

Cybulski behandelt noch des näheren Mickiewiczs Gedichte „Ariman und Ormuzd", „Verstand und Glaube", „Die Weisen" und „Das Abendgespräch". Er wendet sich dabei gegen den Dichter, der „den Verstand, die Vernunft, die Philosophie als unfähig erklärte, irgend etwas Göttliches, am wenigsten den Glauben, die Religion zu begreifen, sie geradezu als satanische Elemente des menschlichen Geistes bezeichnete . . .". „Indem nur der Glaube als der alleinige zur Wahrheit führende Weg bezeichnet wird, so wird dasjenige Vermögen, welches den Glauben

[1]) Man könnte hier an Cieszkowskis „Vater-Unser" denken, dessen I. Band einige Jahre nach den Vorlesungen Cybulskis erschien.

[2]) Der „Totenfeier" oder der „Ahnen" Mickiewiczs.

macht und constituirt, als das höchste geistige Vermögen des Menschen hingestellt. Welches ist nun dies Vermögen? Kein anderes als das Gefühl. Und was ist das Gefühl? nichts Anderes als eine körperliche Regung, eine sensuelle Empfindung mit einem Anflug von denkendem, geistigem Vermögen, welches hier in der Form der Phantasie sich kund thut, oder mit anderen Worten, es ist die körperliche und geistige Seite des Menschen in der noch untergeordneten Sphäre des Denkens, wo das Object und sein Wesen im Ganzen und zwar mit einemmal ideell durchdrungen, das heißt im unzertrennbaren Zusammenhange, wie etwa der Baum in der Eichel, das lebende Wesen im befruchteten Ei, gedacht werden, aber noch nicht zu ihrer Entwicklung, zu ihrer Wesentlichkeit, zu ihrem Begriff, oder zu ihrem an und für sich Sein gekommen sind. Dies zu erlangen ist die Bestimmung zunächst des zerlegenden Verstandes und dann der begreifenden, d. h. die höchste Innigkeit und Durchdringung des Objects mit seinem Wesen oder seiner Idee hervorbringenden Vernunft. In dem Begreifen der Dinge existirt also eine Abstufung je nach dem Vermögen, mit dem man dieselben auffaßt, Vermögen, welche die . . . Natur des Menschen überhaupt ausmachen und die ihre höchste Existenz und ihre letzte Instanz in dem Geiste haben. Der Gegenstand des Denkens wird also auf jeder Stufe nicht sowohl als ein anderer, sondern als concreter gedacht; es ist der absolute Begriff, das autonome Selbstbewußtsein, die absolute Idee, Gott, oder wie man ihn nennen will, der die Dinge durchdringt, ihr Wesen bezeichnet und ihre Weltordnung festsetzt, oder mit Worten der christlichen Religion gesprochen, der allgegenwärtige und allsehende und — hörende Gott. Der Glaube sowohl, wie die Vernunft haben also denselben Inhalt als Object ihres Begreifens, und nur der Standpunkt dieses Begreifens ist, wie gesagt, ein verschiedener. Es ist also lächerlich und zeigt von einer groben Mißkenntniss der phänomenologischen Entwicklung des menschlichen Geistes, wenn man die eine Stufe derselben, das eine Denkvermögen auf Kosten des andern, noch mehr, wenn man das höchste Denkvermögen, welches die Vernunft ist, auf Kosten des niederen, wie es das Gefühl ist, herabwürdigt" (S. 205/6).

Cybulski bezieht sich dann auf Schellings Vorträge über die Philosophie der Offenbarung und findet, es werde in ihnen durchaus nicht „wie Manche und auch Mickiewicz meinten, der Vernunft das Urtheil gesprochen, sondern vielmehr die Vernunft dadurch selbst in den Regionen, die nur der Phantasie und dem blinden Gefühl angehört zu haben schienen, dargethan und in ihrer Absolutheit erst bestärkt. Denn das ist eben der Irrtum, daß man denkt, zum Glauben sei kein Denken nöthig, weil derselbe in dem Gefühle, in einer unmittelbaren Durchdringung desselben mit dem Object bestehe. Und man vergißt, daß das Denken das Sein des Menschen bedingt, von demselben unzertrennbar ist. Cogito ergo sum. Wollen wir also selbst nicht so weit gehen, daß wir mit der äußersten linken Seite der Hegelschen Philosophie behaupten: Gott sei nur, weil der Mensch ist, und habe kein anderes Dasein, als das in dem Bewußtsein des Menschen, es gebe also keine jenseitige Welt, keinen persönlichen Gott außerhalb des menschlichen Bewußtseins, und Alles, was der Mensch war, ist und sein wird, sei nur aus seinem eigenen Selbstbewußtsein zu bestimmen; mithin die Errungenschaft einer absoluten Autonomie des Geistes das höchste und allerletzte Bestreben des Menschen; die Anthropologie seine einzige absolute Wissenschaft; wollen wir auch nicht so weit gehen, so ist klar, daß wir uns auf einer sehr untergeordneten Stufe der Anschauung befinden und den hohen Entwicklungsstandpunkt des menschlichen Geistes verkennen würden, wenn wir die riesenhaften Resultate, die die Vernunft aus der Forschung der Weltschöpfung und der Natur des Menschen gewonnen hat, verkennen und auf dem Standpunkte eines blinden, an Nichts rüttelnden, Nichts

erforschenden Glaubens beharren wollten. Die ewige Stagnation wäre dann der Charakter unseres Lebens, und kein geistiger Fortschritt denkbar, höchstens ein ewiges Verschlucken und Verdauen desselben alltäglichen Brotes" (II, S. 207/8).

Die Behandlung dieses Gegenstandes führt Cybulski bei der Betrachtung von Garczyńskis Welt- und Lebensanschauung weiter. Ihr Grundgedanke „besteht darin: die Welt des Gefühls mit der der Vernunft in Harmonie zu bringen, diesen Gegensatz, der nicht nur die menschliche Natur spaltet, sondern auch den Kampf der Menschheit überhaupt ausmacht, aufzuheben, das Reich des Herzens mit dem des Geistes auszusöhnen, die Kluft zwischen beiden auszufüllen. Das ist die Aufgabe, die sich der Dichter als Beruf seines Lebens gestellt und die er weder als Dichter, noch als Philosoph, noch als Mensch je aus den Augen ließ. In seinem Geiste hatte er diese Aussöhnung vollbracht, ihm war das Gefühl und die Vernunft, die zwei Seiten eines und desselben Geistes, eins geworden. Diese Vereinigung war auch die Quelle seiner Begeisterung, seiner Anschauung. Er hat es gefühlt und ausgesprochen, daß der Mensch, das Volk, die Menschheit, auf diese Stufe des Bewußtseins gelangt, sich im Besitz der absoluten Wahrheit befinden, sich die Gottheit selbst angeeignet haben würde; denn mit diesem Bewußtsein beginne die Herrschaft der That, des Willens, des Gedankens und der Schöpfung zu gleicher Zeit und auf einmal: die Herrschaft der absoluten Autonomie des menschlichen Geistes, und somit seine Unsterblichkeit. Dieses Bewußtsein und in seinem Gefolge die Unsterblichkeit zu erringen, in welcher Thätigkeitssphäre sich auch der Mensch befinden mag, ist seine Mission" (II, S. 227/228).

Cybulski findet, daß sich Garczyński bereits 1833 mit den Problemen beschäftigte, die erst Strauß, Feuerbach und besonders Bruno Bauer als Resultat der Hegelschen Philosophie aufgestellt hätten, wenn er auch nicht zu ihrer negativen Haltung gegenüber dem Selbstbewußtsein gelangt sei . . .

„Der Beruf, die Verwirklichung oder Offenbarung dieser Philosophie", so sagt er weiter, „besteht in der That: eine Idee, die besonders Cieszkowski gleichfalls als nothwendigen Schluß der Hegel'schen Philosophie deducirt hat . . .; denn wenn man die Grundidee des Absoluten kenne, wie es nicht nur in der logischen Entwickelung des menschlichen Geistes, sondern auch in der geschichtlichen Entwickelung desselben in einzelnen Momenten nach und nach zur Erscheinung komme, so müsse man auch die fernere Verwirklichung desselben begreifen und aufstellen und nach demselben die absoluten Satzungen in Betreff aller Verhältnisse des Menschen zum Menschen, zu der Gesellschaft, zu der Geschichte, zu Gott selbst im Voraus bestimmen können. Das ist die nächste Forderung, die der menschliche Geist von dem Standpunkte seines Bewußtseins zu erfüllen strebt" (II, S. 229).

Cieszkowskis Historiosophie hat unzweifelhaft, wie die wiederholten direkten Hinweise Cybulskis und seine Darlegungen über die drei Welten der Geschichte zeigen, auf ihn einen entscheidenden Eindruck gemacht, aber auch ihr gegenüber wahrte er seine Selbständigkeit. Als Philosoph lebte Cieszkowski vorwiegend im Elemente des Denkens, während Cybulski als Literarhistoriker unmittelbarer mit der Welt der Kunst und dem Elemente des Gefühls verbunden war. Er betonte deshalb für die Synthese von Gefühl und Denken im Willen, von Kunst und Philosophie in der Tat, daß in ihr das Gefühlselement nicht ganz verschwindet. Darum fährt er so fort: „Auch diese Forderung der bewußten That erfaßt bereits Garczyński, und er erfaßt sie nach unserer Ansicht tiefer und praktischer, denn während die Philosophie nur die Vernunft als solche zum Ausgangspunkt dieser That macht und das Gefühl als solches verschmäht, weil es nur eine untergeordnete

Stufe des Bewußtseins, also nur ein aufgehobenes Moment desselben ist: so behält Garczyński das Gefühl in dem Bewußtsein als das belebende Princip, wodurch der Gedanke der That einzig und allein im Stande ist aus seiner abstracten Form in die des wirklichen Lebens überzugehen. Man kann dies am klarsten z. B. an dem Begriff der Liebe erkennen. Die Idee der Liebe kennt ein jeder Gebildete und weiß anzugeben, was die Liebe sei, ist das aber genug, damit die Liebe eine Wirklichkeit, ein Leben werde? Es ist noch das Gefühl derselben nöthig, um die Totalität des Begriffs, um das vollkommene Bewußtsein der Liebe zu erhalten. So muß jeder Gedanke mit dem Lebensfeuer des Gefühls durchdrungen werden, daß er fähig sei aus der Abstraction in die Wirklichkeit selbst überzugehen. Das ist der philosophische Standpunkt Garczyńskis" (II, S. 229/30).

Wenn auch Cybulski den Namen Trentowski nicht erwähnt, so ist doch die Betonung der Stufe des Gefühls in der Synthese ganz gleichartig dessen Betonung der Erfahrung gegenüber den Idealisten.

Cybulskis Darlegungen über Gefühl, Vernunft und Tat enthalten einige recht glückliche Formulierungen, wie diejenige: der Gedanke müsse vom Gefühl als seiner Lebenskraft, seinem Lebensfeuer durchdrungen werden, um in die Tat übergehen zu können, wenn auch hier das intuitive Element der Synthese zurücktritt, von welchem in den Betrachtungen über die Improvisation in der „Totenfeier" Mickiewiczs ausdrücklich gesprochen worden war.

Nach Cybulski kommt für das Slaventum folgende Dreiheit in Betracht: „Gott oder der Geist der Vorsehung, die Welt oder die Völkergeschichte und Polen als die Nation, die den Geist des Slawenthums in sich am treuesten bewahrt hat und berufen ist, die zukünftige welthistorische Bedeutung des slawischen Volksstammes vorzubereiten. Durch diese Organe suchen die polnischen Dichter die Geschichte der Menschheit zu betrachten, zu sehen, wie sie ihrem Ziele entgegeneilt, und suchen nach diesen drei Momenten die Zukunft Polens anzubahnen. Der Dichter erscheint dann als der Berufene, als der von Gott mit seinem Geiste Erfüllte, der die Harmonie der Weltordnung anschaut, die Entwicklung der Menschheit auf allen ihren Stufen durchschaut, den Geist der Gegenwart athmet und den der Zukunft verkündet" (S. 254, II).

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet Cybulski die polnischen Dichter Słowacki und Krasiński: er sieht in Słowacki den schöpferischsten polnischen Dichter, dessen Standpunkt es sei, den „Kampf der Gegensätze, dieses göttliche und satanische Moment in der Entwickelung der Menschheit; diese Dialektik, welche die Vernunft allein im Stande ist zu punktiren, in ihre Momente zu zerlegen, aufzulösen und auszusöhnen" (II, S. 246).

Und von Krasiński sagt er, daß er sich ebenso auf den Geist des großen Schelling stütze wie Garczyński auf den Riesengeist Hegels (II, S. 260).

„Die unmittelbare Anschauung Schelling's ist bei Krasiński, das vernünftige Selbstbewußtsein dagegen bei Garczyński klar zu unterscheiden . . . Während in beiden Dichtern ihre philosophische Anschauung durch die in Deutschland genossene Bildung vermittelt und so der polnischen Poesie der Charakter eines erweiterten Weltbewußtseins zu Theil wird, bleibt dadurch das nationale Moment derselben nicht bloß ungeschwächt, sondern kommt vielmehr zu seiner absoluten Bedeutung, eben weil die Ideen, welche dies nationale Moment ausmachen, durch die geschichtliche Entwickelung der Menschheit ihre Bestätigung und Begründung finden" (S. 260/261).

Aber so hoch auch Cybulski im Grunde seiner Seele über die Aufgabe Polens in der Zukunft dachte, so lehnte er doch „die Apotheosierung des polnischen Volkes auf Kosten anderer, als des allein berufenen" ab (II, S. 269). Und das spricht

sehr für seine geistige Unabhängigkeit, verfiel doch selbst ein Cieszkowski dem Messianismus, wie wir aus der Analyse des 1. Bandes seines „Vater-Unsers" gesehen haben, maß also dem polnischen Volke unter den Völkern die Rolle des Messias zu . . . .

Nimmt man diese Vorlesungen als ein Ganzes, so kann man sagen: mit Hilfe des deutschen Idealismus, durch seine lebendige Aufnahme der Philosophie Hegels in seine Persönlichkeit hat Cybulski bereits in den vierziger Jahren seinen Hörern einen vortrefflichen Einblick in die polnische Literatur als Lebensäußerung des polnischen Volkes, seiner Dichter und seines Volksgeistes vermitteln können. Die Intensität seines polnischen Nationalgefühls, die die Vorlesungen durchweht, die Klarheit und das welthistorische Bewußtsein, die er dem deutschen Geiste verdankte, müssen diesen Vorlesungen etwas Hinreißendes, zu vernünftiger Tat Anspornendes gegeben haben, denn noch heute — in der Niederschrift, welche nicht als Buch gedacht ist — haben sie diesen Zug menschlicher Größe an sich, der außerordentlich sympathisch berührt, die Vernunft befriedigt und Hoffnungen auf die Zukunft erweckt.

Cybulski war Pole seiner Abstammung nach, deutscher Professor seiner Bildung und Lebensstellung nach, Mensch als Persönlichkeit: er war eine lebendige, bewußte und tatkräftige Brücke vom deutschen zum polnischen Volke.

Und es sei hier noch ausdrücklich hervorgehoben, was Cybulski selbst in der oben angeführten Stelle S. 260/1 betont: Die in Deutschland genossene Bildung, oder wie man auch sagen könnte, die Aufnahme des deutschen Idealismus, vornehmlich der Philosophie Hegels hat sein Polentum erst zur vollen Entfaltung gebracht, weil eingeordnet in das erweiterte Weltbewußtsein und die geschichtliche Entwicklung der Menschheit.

2. Jan Majorkiewiczs Geschichte der polnischen Literatur.

Während Cybulski sich in seinen Vorlesungen auf die neueste polnische Poesie beschränkte, unternahm es Jan Majorkiewicz in seinem Werke „Geschichte, Literatur und Kritik: Polnische Literatur in historischer Entwicklung" (Historya, literatura i krytyka. Literatura polska w rozwinięciu historyczném), das in Warschau 1847 erschien und 1850 eine zweite, hier herangezogene Auflage erlebte, einen Überblick über die gesamte polnische Literatur zu geben. Auch auf dieses Werk ist der Einfluß Hegels von entscheidender Bedeutung geworden, wenn er auch nicht offen anerkannt worden ist wie bei Cybulski.

Im Vorwort betont Majorkiewicz gegenüber seinen Vorgängern, die er als Materialsammler betrachtet, daß die Geschichte der Literatur eine organische Ganzheit sein müsse, in der eines aus dem andern als Ergebnis der Entwicklung des geistigen Lebens hervorgehen müsse . . .

Nicht mit dem Gedanken allein, so sagt er, noch auch mit dem Gefühl allein lebt der Mensch ein volles Leben. Wer bei den Formeln der kalten Analyse nicht zu seiner geistigen Nahrung kommt, sich vom Verstande lossagt und sich an die fieberhafte Synthese des Gefühls bindet, der weist das Licht zurück, unter dessen geistigem Einfluß das Gefühl, der Wille, die Tat wachsen und das Leben emporblüht. Wer dagegen vom Glauben nicht befriedigt wird und sich zugunsten des Verstandes vom Gefühl lossagt, der entsagt zugunsten des Lichtes der Wärme, als ob eins ohne das andere überhaupt bestehen könnte. — Diesen allgemeinen

menschlichen Grundsatz: Gedanke und Gefühl, der jetzt in unserer Literatur durchbricht, gilt es festzuhalten.

Ich habe in dieser Arbeit meine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den Inhalt und den Sinn, den Gedanken und die Vernunft, die sich in der Geschichte der Literatur entwickeln, gelenkt und kann mich deshalb nicht mit bibliographischen Daten aufhalten. Es kommt jetzt an auf die innere Bearbeitung des Gegenstandes. Ich habe die Schriftsteller und ihre Werke als Ausdruck bestimmter literarischer Richtungen angesehen und nur nach solchen geforscht, welche eine organische Bedeutung haben . . . So behandle ich auch den Gegensatz von Glauben und Unglauben, der durch unsere Literatur geht, als Ausdruck zweier polarisch entgegengesetzter Kräfte des Lebens der Gesellschaft . . .

In der Einleitung führt Majorkiewicz aus: Das höchste Problem des Lebens ist das Leben selbst, die Entwicklung aller Kräfte der Menschheit in der Weltgeschichte, also: der Gedanken und der Gefühle in Harmonie mit dem Willen, der Tat und dem gesellschaftlichen Leben . . . Die tiefsten Gedanken, die schönsten Gefühle verkümmern ohne diese Farbe des Lebens und sind für die Menschheit verloren . . .

Der Geist der Menschheit äußert sich theoretisch in Begriffen und Vorstellungen, praktisch im Leben selbst . . . Der Begriff verträgt sich allerdings nicht immer mit dem Gefühl des Menschen, welches ihn erwärmen soll; auch das Tun, das praktische Leben befriedigt nicht immer den Menschen, welcher deshalb das volle Leben des Gefühls und die innere Musik des Geistes sucht . . .

Das Gefühl ist der Mittelpunkt, durch den jeder Gedanke hindurchwandeln muß, um Tat werden zu können, um sich im gesellschaftlichen Leben zu verkörpern. Das Gefühl ist die wahre Konzentration des Gedankens und Willens . . . Das durch das Gefühl erwärmte menschliche Leben bildet das Schöne, in dem sich der Gedanke und das Tun, das Gute und Wahre wie in einem Brennpunkte vereinigen. Das Gefühl entfacht in der Seele des Menschen die Vorliebe für das Wahre und die Liebe zum universalen Guten und drückt sich aus in der Literatur.

Das höchste Problem der Literatur ist also das im Gefühl des Schönen konzentrierte Leben.

Im ersten Kapitel „Die drei Richtungen der polnischen Literatur" sagt Majorkiewicz unter Hinweis auf Cieszkowskis Prolegomena: ein Volk, dessen Literatur es zu behandeln gilt, ist nicht ein schwacher, gebrechlicher Mensch, sondern der allgemeine, vollkommene Mensch, in welchem alle seine Kräfte in der Entwicklung des Lebens erscheinen müssen . . . Das Selbstgefühl des Volkes in seinem Dasein, die Überzeugung, die es von sich hat, die Einheit des Begriffs und des Seins: das ist der Gegenstand der Literatur. Eigentlich drückt sich dieses Selbstgefühl nicht nur in der Literatur, sondern auch im politischen, rechtlichen und religiösen Leben aus. Die Literatur ist also nur ein Ausdruck dieses Selbstgefühls, dieses Selbstbewußtseins, aber doch ein Ausdruck des vollen Lebens und Inhaltes und muß bei der Schilderung der Gedanken und Gefühle auch die Taten, das politische, religiöse und gesellschaftliche Leben des Volkes berühren (S. 26/27).

Blicken wir auf jene Überlieferungen, Lieder, Sprichwörter des Volkes, auf jene Dialoge und Lobgesänge, auf den Unsinn aller Art, wie er sich in den Zeiten des Niederganges der Literatur bei uns einnistete, auf die Idyllen und Satiren, die Elegien und Fabeln, auf die wissenschaftlichen Bücher, die in Versen geschrieben sind, und die Prosa mancher Reimschmiede, so überkommt einen fast

die Verzweiflung bei dem Gedanken, daß es nötig ist, dies alles durch einen Geist zu verbinden, als eine organische Ganzheit zu erweisen, welche das Leben der Gesellschaft spiegelt (S. 27). Auf den ersten Blick erscheint dies alles als zufällig und ganz willkürlich. So verhält es sich jedoch nicht: es besteht schon in dieser ganzen Mannigfaltigkeit bis in die Philosophie hinein ein Gedanke, eine Inspiration des Lebens, ein Geist. — Der Gedanke kommt anfangs in wenigen Andeutungen in der Poesie, Theologie . . . zum Vorschein, erwacht aber bald mehr und mehr und wird dann fast allgemein zugänglich in den Schöpfungen unserer Dichter und Gelehrten. Vom 14. Jahrhundert an durchzieht die Tendenz zum Räsonieren fast alle unsere Werke von Bedeutung. In allen Zweigen der Literatur kreisten die lebendigen Säfte der erwachten Selbsttätigkeit des Geistes, so daß sogar die Spezialwerke unserer Literatur eine eigene Farbe bekamen. Die gleiche Selbsttätigkeit des Geistes trat auch in der Kritik der Reformatoren an den Formen und später den Grundlagen des historischen Seins, auf welchen die ganze Arbeit der Jahrhunderte beruht, hervor. Allerdings war dies eine extreme Geisteshaltung, ein Mißbrauch der Dialektik des Verstandes, obgleich sie den Menschen, welche ihr Ausdruck waren, Begeisterung verlieh. Daraus folgte, daß das Volk sowohl diese Menschen nicht begriff wie auch ihre Tendenzen nicht verstand, sie haßte, nicht der Stimme eines solchen Verstandes folgte, welcher sie vom Glauben losriß (S. 28).

Kein Wunder, daß die Jesuiten das Volk bestrickten, indem sie zu seinem Gefühl sprachen, wie die Reformatoren einst zu seinem Verstande sprachen. Es tritt das zweite Extrem auf und so wie lange Zeit der Glaube getadelt wurde, so später der Verstand. Dennoch zeigen sich die Früchte des Unverstandes im Leben und in der Literatur und den volkstümlichen Vorstellungen. Die Jesuiten trugen also zum Mißbrauch eines höchst unverständlichen Glaubens bei . . . So fiel der Geist des Volkes aus einem Extrem in das andere und das katholische Polen wurde in seinen Grundlagen erschüttert.

Es blieb nur ein Mittel, sich zu erheben aus dem Chaos in Literatur und Leben: die Allseitigkeit der Vorstellungen. Ihr Zeichen ist die Mannigfaltigkeit, welche in der Literatur seit den Zeiten Krasickis auftritt. Zahlreiche Richtungen von Vorstellungen und Anschauungen fingen damals an sich zu entwickeln. Es zeigte sich Bewegung, geistiges Leben, und die Rückkehr zur Religion, zum Glauben entwickelte sich neben dem Rationalismus und Unglauben. Keine Richtung von Vorstellungen hat mehr ausschließliche Bedeutung: die einen Begriffe breiten sich neben den anderen aus und rufen ein Nachdenken der Denkenden hervor, das sich beugt vor dem Grundsatz der Allseitigkeit (S. 29/30).

Ich verweise schließlich noch auf das Motto, das Majorkiewiczs Darlegungen im „Album Warszawskie" entnommen und seiner Behandlung der ersten Richtung der polnischen Literatur vorgesetzt ist:

Die Geschichte ist organisiert wie die Natur selbst und der Anfang, das rein physiologische Sein jedes Volkes bedeutet ein gewisses Band von Natur und Geschichte. Ein Volk ist nicht das Werk des Zufalls, sondern eine Folge der ganzen Notwendigkeit, welche sein Sein salbt und heiligt. — Der Geist des Volkes äußert sich in seiner Sprache, Religion, gesellschaftlichen Einrichtungen und Überlieferungen . . . Er wirkt nicht abgesondert, sondern ergossen in den Leib der einzelnen Menschen, welche eine gewisse Tendenz, einen Ton in einer gewissen allgemeinen Richtung und in jeder einzelnen Lage des Lebens äußern. Heute blicken wir im Geiste der christlichen Liebe auf die Verwirklichung der Ziele der Menschheit und der Absichten der Vorsehung einzig durch den Menschen, denn nur in ihm kann Wort und Leben, Gefühl und Tun sich konzentrieren . . . (S. 32).

Ich finde einen Einfluß Hegels — mag er direkt oder indirekt erfolgt sein — in einer Reihe von Symptomen: In dem Bemühen Majorkiewiczs nach dialektischer Auffassung der Geschichte der polnischen Literatur aus einer dialektischen Auffassung der menschlichen Seelenkräfte heraus; in seinem Streben, die literarischen Äußerungen des polnischen Volkes als ein organisches Ganzes aufzufassen, in dem der Volksgeist zur Erscheinung kommt, hindurchzusehen durch die äußere verwirrende Vielgestaltigkeit aller Lebensäußerungen des polnischen Volkes im Verlaufe seiner Geschichte auf die innere Einheit, die innere Vernunft seiner geistigen Entwicklung; in der Behandlung der anderen Lebensbereiche — der Religion, Wissenschaft, Politik . . . — als gleichfalls durchdrungen vom Volksgeist; ferner in der energischen Ablehnung der Anerkennung des Zufalls und der Betonung der inneren Notwendigkeit in der Entwicklung der geistigen Leistungen eines Volkes. Aber ich muß doch bemerken, daß Majorkiewicz nicht den Grad von literarischem Bewußtsein hat, der Cybulski auszeichnet. In den vierziger Jahren war durch die polnischen Philosophen, die durch Hegels und des deutschen Idealismus Schule gegangen waren: Libelt, Kremer, Cieszkowski . . . , aber auch durch Trentowski, Kraszewski u. a. durch Zeitschriften wie durch Bücher die Kenntnis der Philosophie Hegels unter den Gebildeten, vor allem unter den Gelehrten weit verbreitet worden. Die polnische Intelligenz schwamm, wenn ich mich so ausdrücken darf, im Elemente des deutschen Idealismus — und es mochte damals nicht immer notwendig erscheinen, auf seine tragende Kraft hinzuweisen. — —

Wenn ich den Einfluß Hegels auf Majorkiewicz festgestellt habe, so konnte ich natürlich nicht übersehen, daß seine Darlegungen über das Gefühl als die wahre Konzentration des Gedankens und Willens, über das volle Leben der Menschen im Gefühl, über das im Gefühl des Schönen konzentrierte Leben der Auffassung Hegels ganz entgegengesetzt sind. Wenn Lutosławski in seiner Übersicht über die polnische Philosophie (Überweg-Heinze, V. Bd., 1928, S. 303) davon schreibt, daß Majorkiewicz in seinem mir nicht zugänglich gewesenen Werk „Historia serca i rozumu" gegen Hegel sei, so kann das durchaus zutreffen. Nur ist damit nicht der oben aufgezeigte Einfluß Hegels auf Majorkiewicz aus der Welt geschafft.

V. Krasiński und der Hegelianismus

Einen tiefen Einblick in Krasińskis Wesensart gewinnt man aus seinem Drama „Die ungöttliche Komödie" (mit einem Nachwort von Dr. Karl Hollander in deutscher Übersetzung im Verlage von Gustav Kiepenheuer, Weimar 1917 erschienen):

Unsere Zeit, so könnte man aus dem dramatischen Geschehen ableiten, ist die antithetischer Gesellschaftsverhältnisse und einseitiger Menschen. Da stehen sich gegenüber: Graf Heinrich, der Erbe alten Blutes und eines dekadent gewordenen visionären Lebens, und seine Frau, die durch ihre Ehe mit Graf Heinrich aus ihrer Naivität herausgerissen wird und an Wahnwitz grenzende Anstrengungen macht, die ihm zugefallene geistige Begabung durch konzentriertestes Gebet auch auf sich und ihren Sohn Orcio herabzuziehen — und dabei wahnsinnig wird und stirbt. — Als Gegensatz zum Vater, der in rückwärts gewandtem Schauen sein Leben und seinen Inspirationsquell sucht, tritt uns sein Sohn Orcio entgegen: ein überzartes Kind, mit einem Schauen in die geistige Welt begabt, welches einen der Gegenwart und Zukunft zugewandten Charakter hat.

Dem Arzt, der Orcios Erblindung und eigenartiges geistiges Leben nur als einen „Fall" behandelt, wird die Kinderfrau gegenübergestellt, die ihre Augen

dem geliebten Kinde Orcio zu seiner Heilung hergeben möchte. — Diese aristokratische Gesellschaft, in welcher Graf Heinrich und der Arzt leben, ist reif zum Untergange. Ein brutaler Emporkömmling, Pankraz, revolutioniert die Massen gegen die Aristokraten — er tritt selbstbewußt Graf Heinrich entgegen, der sich seinen Ahnen verbunden weiß. Kraß stehen sie in ihrer Gegensätzlichkeit vor uns, unversöhnbar scheiden sie voneinander, um beide ihren Untergang zu finden. — In Orcio leuchtete wohl das Element der Synthese hinein in diese gegensätzliche Welt — aber es ist zu schwach in diesem nicht fest in der Welt stehendem Menschenkinde; es ist noch außerhalb der sozialen Sphäre — und tritt nur als Vision des Auferstandenen vor den über die Aristokratie schließlich siegenden Pankraz, so daß er mit dem ohnmächtigen Rufe „Du hast gesiegt, Galiläer" zusammenbricht und stirbt. — —

Auch der von mir bereits erwähnte historische Roman „Irydion" ist auf Gegensätzen aufgebaut. Der Geist der Rache, der Negation lebt in Irydion: Rom, den Feind von Hellas will er zerstören und zerstört alles, was ihm in den Weg tritt, oder was ihm brauchbares Mittel scheint. Noch ist nicht die Stunde der aufbauenden Neuschöpfung gekommen . . .

Krasiński schrieb die „ungöttliche Komödie" im Jahre 1833 und „Irydion" 1835. Seine Wesensart tritt in diesem Werke als geradezu prädestiniert hervor für Philosophien, die gegensätzliche Elemente in Welt und Mensch herausarbeiten und ihrer Synthese zustreben wie Schelling und Hegel.

Über seinem Leben (1812—1859) selbst lag eine tiefe Tragik: der große Gegensatz zwischen der Lebensrichtung seines Vaters, eines zarentreuen polnischen Generals einerseits, der den revolutionären Bestrebungen der Polen ablehnend gegenüberstand, und seiner eigenen glühenden Liebe zu Polen und seiner übermächtigen Sehnsucht nach Auferstehung des Polenreiches aus der russischen Knechtschaft und als Ganzes andererseits. Die Liebe des Sohnes zum Vater vermochte diesen Gegensatz nicht zu überwinden; an ihm zermürbte sich die schwache Gesundheit des Dichters. Eine Synthese war nicht möglich. — Die Haltung des Vaters brachte Zygmunt schon 1829, während seines Studiums, in einen Gegensatz zu seinen Kommilitonen und nötigte ihn ins Ausland zu gehen. Hier, in der Schweiz, in Italien, Deutschland und Österreich, setzte er seine Studien fort und machte sich auch mit Schellings Philosophie, namentlich seiner Geschichtsphilosophie, bekannt, die einen großen Einfluß auf ihn gewann. Als Krasiński Schelling kennen lernte, hatte dieser bereits seine geschichtsphilosophische Auffassung in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, die 1803, 1813 und 1830 erschienen, niedergelegt: In der achten Vorlesung stellt er der griechischen Religion als der Naturreligion die christliche als die geschichtliche Religion gegenüber und erklärt, daß sich Natur und Geschichte überhaupt wie die reale und ideale Einheit zu einander verhalten . . .

„Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christentum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidentum seiner Natur nach exoterisch, ebenso seiner Natur nach esoterisch."

„Mit dem Christentum mußte sich eben deswegen auch das ganze Verhältnis der Natur und der idealen Welt umkehren . . ."

Schelling spricht dann von drei Perioden der Geschichte, den Perioden der Natur, des Schicksals und der Vorsehung und weist selbst auf seine eigene frühere Darstellung im System des transzentendalen Idealismus zurück, in welcher er die dritte Periode als eine zukünftige ansah; ja in der „Methode des akademischen Stu-

diums" schrieb er: „Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wieder herstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt."

Diese Anschauungen Schellings sind mit großer Sicherheit nicht allein auf Krasiński, sondern auch auf Cieszkowski von bedeutendem Einflusse gewesen. Es kann im Rahmen dieser Arbeit meine Aufgabe nicht sein, hierauf näher einzugehen. Darauf hinweisen möchte ich nur, daß bei Schelling diese Perioden mit wenig historischem Material unterbaute Ideen sind, bei Hegel dagegen ein ungeheures Material die Grundlage seiner Geschichtsphilosophie bildet. Vielleicht kann man sagen: Cieszkowski suchte die Synthese der Schelling'schen Ideen und Hegels Geschichtsphilosophie in seiner Historiosophie oder wie man im Hinblick auf meine Einleitung sagen könnte: die Synthese des jüngeren und des älteren Hegels. — Solche Zusammenhänge mögen wieder darauf hindeuten, daß der Einfluß des Hegelianismus auf die Polen eigentlich ganz sachgemäß nur begriffen werden kann, wenn er auf dem Hintergrunde des Einflusses des gesamten deutschen Idealismus auf die Polen dargestellt werden könnte. Diesen Zusammenhang Krasińskis mit dem deutschen Idealismus oder den deutschen Idealisten überhaupt hat in sorgfältiger Weise Juliusz Kleiner in seinem Werke „Zygmunt Krasiński. Dzieje Myśli" (Krasińskis gedankliche Entwicklung) untersucht. Dabei kommen auch die Einflüsse Hegels und der Hegelianer und vor allem Cieszkowskis zur Geltung. Eine gedrängte, übersichtliche Zusammenfassung seiner Untersuchungen hat Kleiner selber in seinem deutschen Buche „Die polnische Literatur" (Handbuch der Literaturwissenschaft) gegeben. Er betrachtet Krasiński darin als einen bedeutenden Vertreter des Hegelianismus und des Neoschellingianismus auf dem Gebiete der Poesie: „Trotzdem sich — so schreibt er auf S. 51 — verschiedene Einflüsse mit dem Hegels vereinten und kreuzten, war Krasiński vor allem Hegelianer und die Hegelsche Dialektik war ihm der Schlüssel zum Verständnis des Weltalls. Er sah jedoch ein, daß diese im Grunde protestantische Philosophie schwerlich mit der Romantik und dem Katholizismus in Übereinstimmung zu bringen ist. Er sehnte sich daher nach einem höheren Standpunkt, in dem der Hegelianismus „aufgehoben" und mit seinen Gegensätzen zu einer höheren Synthese verschmolzen wäre. Die Polemik, die 1838 durch Heinrich Leos Angriff gegen die „Hegelingen" entfesselt worden, stärkte ihn in dieser Meinung, und sein Freund August Cieszkowski, der in seinen „Prolegomenen zur Historiosophie" Hegels System ergänzte, wies ihm den endgültigen Weg durch seine an Fichte anknüpfende Philosophie des Willens und der Tat. Als es endlich dem Dichter gelingt, das Schicksal seiner Nation in die Architektonik des weltumfassenden Entwicklungsprozesses einzuverleiben — da ist sein Pessimismus theoretisch überwunden."

Weiter behandelt Kleiner auch Krasińskis Stellung zum polnischen Messianismus, dem Glauben an die neue, kommende Epoche und an die göttliche Mission des Polentums. Er betrachtet den Messianismus als polnisches Gegenstück zu Fichtes Reden an die deutsche Nation, vorbereitet durch Herders Ideen über die dem Slaventum vorbehaltene geschichtliche Rolle: „Die eigentliche Blüte des polnischen Messianismus fällt erst in die vierziger Jahre, wobei die Neubelebung der napoleonischen Legende durch den Triumphzug von des Kaisers Gebeinen nicht ohne Einwirkung blieb. Und da bekehrt sich auch Krasiński zum neuen Glauben und gibt ihm eine philosophische Struktur im Sinne der Hegelschen Dialektik."

„Das eigentliche Subjekt der Weltgeschichte — so lehrt Krasiński im Anschluß an Hegel, an Schelling und an Cieszkowski — ist der Geist; aber anfangs

ist er bloß Geist in potentia und seine zwei Erscheinungsformen, die materielle und die physische, Körper und Seele oder Sein und Denken, haben eine ungleichmäßige, gesonderte Entwicklung. Daher die Bewußtlosigkeit der Natur; daher der Konflikt von Seele und Körper beim Menschen, daher das Wechselspiel vom Übergewicht der materiellen oder der psychischen Funktion, von Leben und Tod. Aber dieser Kampf soll nicht ewig währen. Einst soll das Sein identisch werden mit dem Denken, d. h. zum vollen Bewußtsein gelangen, das Denken identisch werden mit dem Sein, d. h. sich durch schöpferische Taten realisieren. Da wird der nicht mehr dem Tode unterliegende Geist wirklicher Geist, dem die Fülle von Bewußtsein und Schaffenskraft und eine stets höhere Heiligkeit eigen ist. Denn indem er bewußt und schöpferisch den höchsten Zielen zustrebt, wächst er in Gottähnlichkeit und erfüllt das Losungswort von Novalis: „Gott will Götter!"

„Diese überirdische, ununterbrochene Entwicklung soll die gesamte, durch die Bande der Solidarität vereinte Menschheit erreichen, nicht das Einzelindividuum. Die Menschheit aber ist ein harmonisches Ganzes von Nationen. Wie also durch das Christentum die Heiligung und Immortalisierung des Individuums errungen worden, so muß es zur Heiligung und Immortalisierung der Nationen kommen. Damit sich das Individuum heilig und unsterblich wisse, mußte Christus den Tod erleiden und auferstehen. Damit sich die Nation heilige und unsterblich wisse, mußte eine von den Nationen den Tod erleiden und überwinden. Das ist Polens Rolle in der Geschichte des Bewußtseins, in der „Phänomenologie des Geistes" (S. 54/55).

Das hier genannte Losungswort des Novalis „Gott will Götter" steht in Krasińskis Briefen an Cieszkowski[1]), die Josef Kallenbach herausgegeben und Adam Żółtowski eingeleitet hat, unter dem 28. Oktober 1843. Krasiński schreibt da u. a., daß die Menschheit durchaus noch nicht der höchste, absolute Zustand des Geistes sei, sondern daß sie sich verwandeln werde in den Zustand, den die Engel inmitten der Allwelt einnehmen, daß die Menschen durchdrungen sind von Göttern verschiedener Wesensart . . .

Bemerkenswert ist ein Aperçu Krasińskis über Preußentum und die Philosophie Hegels: Mir kam in diesen Tagen der Gedanke folgender Theorie über Preußen . . .: Der Orden der Kreuzritter war ein Zusammenfluß, die Identität zweier Widersprüche, der eisernen, materiellen Ritterschaft und der geistigen Kraft der allgemeinen Religion, wie jenes Zeitalter sie verstand. Die Zeitfolge verwandelte ihre Formen so wie jedes Wesen, welches in fortschrittlichem Leben vorrückt, aber ihr Inhalt änderte sich nicht. — Und welches ist die Idee des heutigen preußischen Staates? Nun, die gleiche Identität zweier Widersprüche, und zwar in ihrer natürlichen Reihenfolge: der physischen, militärischen Kraft der Bajonette und der geistigen Macht, wie unser Zeitalter sie versteht, der allgemeinsten zu unserer Zeit, der reichsten in künftigen Tagen, des Wortes der Philosophie. —

Das Käppchen vertauschte man mit dem Barett der Professors oder mit der Schlafmütze Hegels, das Mönchskleid mit der Toga Fichtes, den Helm des Großmeisters mit dem Tschako, das mit beiden Händen gehaltene Schwert gestaltete man um in Flintenlauf und Bajonett, aber dasselbe Verhältnis, dasselbe Gleichgewicht blieb zwischen Eisen und Geist. Die gleiche Stellung, die einst die Theologie zu den bewaffneten Brüdern einnahm, nimmt jetzt die Philosophie zur Landwehr und Landesverwaltung ein. Dasselbe Brandmal des Hochmuts, des Stolzes, der Kühnheit, des geistigen Glaubens in Verbrüderung mit physischen Gewichten und Lasten erhielt sich . . . Bevor Hegel in der Logik seine Widersprüche

[1]) „Listy Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego". Z autografów wydał Józef Kallenbach wstępem opatrzył Adam Żółtowski. Kraków-Warszawa 1912.

aufdeckte, vereinigte sie der historische Geist Preußens sichtbar auf dem Felde der Wirklichkeit mit sich. Hegels Logik ist preußische Logik, erhaben und trefflich — aber a posteriori und nicht a priori entstanden, denn sie beruht auf den vorangegangen Taten seines Volkes. Daß trotzdem diese seine Logik sich erweist als groß und wahr, wenigstens für unsere Tage, kommt darauf hinaus, daß Preußens Zukunft und Größe nicht dem Zufall . . . untertan, sondern sicher, folgerichtig, erweisbar ist . . .

Nach der Lektüre von Cieszkowskis „Gott und Palingenesie" begrüßt Krasiński, daß Cieszkowski tüchtig die Unzulänglichkeit des Standpunktes der Hegelianer, die im Reiche des Gedankens stecken geblieben seien, dargetan habe. Das Spiel der Wellen, die unter seinen Fenstern aus dem Meere hervortreten und dann wiederum in das Meer, das allgemeine Gewoge zurückkehren, vergleicht er mit den Auffassungen der Hegelianer über das Hervortreten der einzelnen aus dem objektiven Geiste und seine Zurückkehr in ihn . . . Nur die Außenseite der Natur, den objektiven Geist, erfaßten die Hegelianer, die Wellen und den Ozean, die Wolken und den Horizont, aber nicht das Wesen des Geistes, nicht Mensch und Gott (Brief vom 10. Sept. 1842).

Aus den Briefen Krasińskis geht hervor, daß er Cieszkowski als befangen von Berlin und dessen geistiger Atmosphäre betrachtete und ihn von ihr losreißen wollte. Seiner ganzen Wesensart nach strebte Krasiński über die Gedankensphäre — über das Steckenbleiben der Hegelianer im objektiven Geiste, gegen das er schrieb, hinaus in die höhere Anschauung, für die er in seinem „Psalm des Glaubens" den Ausdruck „duchowe poznanie" (geistige Erkenntnis) verwendete, wie er eigentlich lebenslang an der Grenze zwischen Geistesreich — Geisterreich — und Seelenleben wandelte.

Was konnte ihm denn in dieser Bewußtseinslage, die den allermeisten Menschen seiner Zeit fremd war, die Hegelsche Philosophie, deren Einfluß auf ihn Kleiner so betont, werden? Ich glaube, sie gab ihm das Rückgrat, eine gewisse Haltekraft und Orientierung im Sturm der geistigen Eindrücke, die auf ihn eindrangen.

VI. Libelts Erwachen an der Philosophie Hegels

1. Libelts Leben und Wirken

Die Idee der Tat oder die Tat als Tat, die bei Cieszkowski und Cybulski die entscheidende Rolle spielte, stand auch bei Karol Libelt in höchstem Ansehen. Libelt[1]) wurde am 8. April 1807 in Posen als Sohn eines Schuhmachers geboren. Die Anfänge seiner Bildung verdankte er seinem Vater und der Volksschule. Weil er sich durch ungewöhnliche Fähigkeiten hervortat, schickte ihn der Vater auf das Posener Gymnasium.[2]) Nach dem frühen Tode des Vaters mußte Karol seinen Unterhalt durch Stundengeben selbst verdienen, konnte aber gerade dadurch sein pädagogisches Talent entwickeln. In den Jahren 1826—1830 studierte er an der Universität Berlin Mathematik, Philosophie und Philologie und hörte auch Hegel, dessen Aufmerksamkeit er in hohem Grade auf sich zog. Hegel förderte

[1]) Vgl. den Artikel „Libelt" von W. Nehring in der Allg. Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber (Leipzig 1889) und die polnische Schrift von Dr. Andrzej Wojtkowski „Karol Libelt als Pädagoge", Poznań 1927.

[2]) Der Direktor des Gymnasiums war, wie Libelt selbst in der seiner Dissertation angefügten Vita berichtet, Johann Samuel Kaulfuß, der, wie von mir in der Einleitung erwähnt, für die Wendung des polnischen Geisteslebens von der französischen zur deutschen Orientierung kämpfte, aber später wegen seiner nationalpolitischen Propaganda mit der preußischen Regierung in Konflikt kommend versetzt wurde.

ihn nicht nur in wissenschaftlicher, sondern auch in materieller Hinsicht, indem er ihn einem Freunde als Mentor empfahl. Auf seinen Lehrberuf bereitete sich Libelt überaus gewissenhaft vor. Von der Regierung bekam er ein Stipendium mit der Bedingung, nach beendetem Studium den Posten eines Gymnasialprofessors im Großherzogtum Posen zu übernehmen. Im Jahre 1830 promovierte er an der Universität Berlin mit der Dissertation „De pantheismo in philosophia".

Als im November 1830 der Aufstand der Polen gegen die russische Herrschaft ausbrach, ließ Libelt die Aussicht auf Anstellung im Stich und eilte nach Russisch-Polen. Nach seiner Rückkehr mußte er eine Festungsstrafe in Magdeburg verbüßen und als Landwirt leben, da aus einer Anstellung im Schuldienste nichts wurde. Neben der Landwirtschaft betrieb er seine wissenschaftlichen Studien weiter und wurde Mitarbeiter der Zeitschrift „Przyjaciel Ludu" („Volksfreund"), betätigte sich auch bei der Gründung von polnisch-nationalen Vereinen. In den Jahren 1838—1841 lieferte Libelt viele Aufsätze und Besprechungen der Werke Trentowskis, Cieszkowskis und anderer für die „Literarische Wochenschrift" (Tygodnik Literacki). Um seinen geliebten Lehrerberuf ausüben zu können, siedelte er im Jahre 1840 nach Posen über und gründete hier ein Knabenpensionat. Dank der durch den König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen nach seiner Thronbesteigung gewährten Amnestie erreichte Libelt ein Jahr später die Erlaubnis zu öffentlichen Vorträgen über deutsche Literatur. Diese und spätere Vorträge hatten einen ungewöhnlichen Erfolg. Besonders wichtig wurde für sein Leben der Vortrag „Gedanke, Wort und Tat", den er wiederholt veröffentlichte. Den wesentlichen Inhalt fasse ich im folgenden kurz zusammen:

Der Geist erreicht mit Mühe über Gedanken und Wort hinaus den dritten und letzten Standpunkt, in dem er übergeht in die Wirklichkeit — in der Tat. In ihr kommt der Geist zu seiner vollständigen Erscheinung. Gedanke und Wort haben nur Wert und Macht als Vorstufen der Tat: die Gedanken vergehen in nichts, die Worte entfliehen mit dem Winde, allein die Tat bleibt wie ein unverwischbares Brandmal der Seele und geht in sie zu ewigem Leben über. Die Tat Gottes war die Erschaffung der Welt, der Mensch als Schöpfer schafft alles nur durch die Tat. Sie kleidet den Gedanken in einen Körper, in eine äußere Gestalt und gibt ihm damit die Wirklichkeit.

Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen einer Tat und einem Geschehen, Zufall oder Geschehnis und einer Tat ohne Überlegung. Ein Verlust oder Sieg auf dem Schlachtfelde würde an und für sich gleichgültig sein, wäre nur das blutige Schauspiel der Völker, wenn in diese Tat nicht der Geist des Zeitalters eindringen und sie erfüllen würde mit den Keimen unzähliger Folgen . . . . Die wirkliche Tat ist die Fülle des Geistes, der Hauch eines vollen Wissens und Willens, das Brennen eines lebendigen Gedankens.

Gedanke, Wort und Tat sind drei Stufen vor dem Altare Jehovahs, auf denen er zur Menschheit hinuntersteigt und auf denen der Mensch zur Unsterblichkeit hinaufsteigt. Erst durch die Tat wird der Mensch Gott in der Eigenschaft seiner Allmacht ähnlich, denn auch Gott leitete durch den Ausspruch seines unbeugsamen Willens, durch ein „Es werde!" den Gedanken und das Wort in die Wirklichkeit des neuen Menschengeschlechtes über, in der sich sein Geist abdruckt. Tat ist Vollständigkeit des Geistes, weil in ihr sowohl Gedanke wie Wissen steckt. Der Gedanke taucht bei einem Menschen auf, wird durch das Wort vielen Menschen zugänglich und gestaltet sich dann in der Tat. —

Die Sehnsucht nach einer Lehrtätigkeit wurde Libelt 1841 erfüllt, indem ihm vertretungsweise eine Stellung am Posener Evangelischen Gymnasium an-

vertraut wurde. Mit aller Kraft lebte er sich in seinen Beruf ein und erreichte auch eine sehr günstige Beurteilung seiner Tätigkeit. Aus ihr ging sein 1844 veröffentlichter „Leitfaden der Mathematik für Gymnasien" hervor. Trotzdem er auch in demselben Jahre sein Examen pro facultate docendi in Berlin nachholte, bekam er doch keine dauernde Anstellung, da er dem Kultusminister von seinem Vortrage „Gedanke, Wort und Tat" her, der radikaler gewesen war als der gedruckte Text, als gefährlicher Revolutionär galt.

Libelt wurde Mitarbeiter und Mitglied des Direktoriums des von Marcinkowski gegründeten Vereins für Unterrichtshilfe, der für die Entwicklung des Polentums Großes geleistet hat, und gab mit Moraczewski und vielen anderen angesehenen polnischen Gelehrten von 1843 an bis 1846 die Zeitschrift „Rok" heraus, welche recht wichtig für das polnische Geistesleben in Posen wurde. In Posen erreichte überhaupt das polnische Geistesleben in den vierziger Jahren einen Höhepunkt. Damals siedelten sich viele angesehene Polen im Posenschen an, wie z. B. auch Graf August Cieszkowski, und förderten dadurch die nationale Entwicklung des Polentums in Preußen, was z. B. Manfred Laubert („Die preußische Polenpolitik von 1772—1914", Berlin 1920) dadurch anerkannt hat, daß er schrieb: „Für einige Jahre wurde der Posener Winkel der Brennpunkt des gesamten Polentums auf geistigem Gebiet" (S. 76). Zu Libelts Mitarbeitern am „Rok" zählten u. a. auch Trentowski und Cieszkowski.

Eine Zusammenfassung seiner philosophischen Studien gab Libelt alsdann in seinem Werk „Die Lebensfrage der Philosophie. Über die Alleinherrschaft der Vernunft" (Kwestya żywotna filozofii.. O samowładztwie rozumu), das als der erste kritische Teil eines größeren Werkes „Philosophie und Kritik" (Filozofia i krytyka) im Jahre 1845 in Posen erschien.

Seine mannigfaltige nationale und politische Betätigung machte ihn schließlich zum Führer der polnischen Demokraten. Als solcher bereitete er auch den Aufstand von 1846 mit vor. Dabei wurde er aber verhaftet und mit vielen andern vor das Berliner Kammergericht gestellt, das ihn 1847 zu zwanzigjähriger Festungshaft verurteilte. Nach den Berliner revolutionären Ereignissen im März 1848 wieder freigelassen, entfaltete er 1848—1850 eine sehr intensive führende Tätigkeit für die nationalen und politischen Ansprüche des preußischen Polentums. Die Jahre 1848—1850 waren überhaupt seine schöpferischsten Jahre. Er veröffentlichte weitere Bände von „Philosophie und Kritik", gab seine kleineren Schriften heraus, ja sogar zehn Monate hindurch eine neue Zeitung.

Nach 1850 zog sich Libelt auf das Land zurück. Er arbeitete u. a. an seiner „Aesthetik", die 1854 in zwei Bänden erschien. In seinem Schaffen trat eine gewisse Ruhepause ein, als Folge von Erschöpfung und Krankheit. Trotzdem aber unterstützte er weiter die nationale Tätigkeit seiner Landsleute und wirkte auch über ein Jahrzehnt als Abgeordneter in der preußischen Kammer in taktisch kluger Weise. Der Tod seines Sohnes und seiner Frau (1863) erschütterten ihn außerordentlich. Auch der zunehmende Materialismus und der Rückgang der idealistischen Philosophie betrübten ihn sehr, brachten ihn jedoch nicht von seiner Überzeugung ab, daß von der Philosophie als der höchsten kulturellen Leistung der Völker doch die Rettung der Menschheit kommen könne und müsse. Das letzte Jahrzehnt seines Lebens verbrachte er ziemlich zurückgezogen, ohne sich aber vollständig dem Verkehre mit seinen Freunden zu entziehen. Er hielt auch noch öffentliche Vorträge in Posen, Krakau und Lemberg und schloß allmählich seine literarische Arbeit mit dem Dahinschwinden seiner Lebenskräfte ab. Er starb am 9. Juni 1875.

2. Polentum und deutsche Philosophie nach Libelt

Libelt hat sich über das Verhältnis des Polentums zum deutschen Idealismus und vor allem zur Philosophie Hegels im 1. Bande seines Werkes „Philosophie und Kritik": „Die Lebensfrage der Philosophie. Über die Alleinherrschaft der Vernunft" nach verschiedenen Richtungen hin geäußert. So schreibt er zu Beginn des vierten Kapitels:

Die aristotelische Auffassung, daß die Theorie das Höchste und Beste sei, wurde in der neuesten Philosophie von Hegel, den man nicht ohne Grund den modernen Aristoteles genannt hat, am intensivsten vertreten. Als Hegel mit der Fackel seines Denkens alle weiten Regionen des Geistes durchleuchtet, alle Wissenschaften unter das Tribunal seines Systems gestellt, alle Lebenserscheinungen des Geistes idealisiert und gezeigt hatte, daß alles, was ist, in seinem System widergespiegelt sei, und das System selbst sich aus allem, was ist, entwickelt habe; als er selbst der Schöpfer der dialektischen Methode geworden war, der vollkommensten, die es nur geben kann, da sie mit dem System selbst verwachsen ist, sich aus dem Inhalt selbst heraus entwickelt . . . als er das alles vollbracht hatte, wußte niemand und ahnte niemand, daß die Philosophie weitergehen könnte . . . . Dieses System betrachtete man als unerreicht und nicht angreifbar, da es auf alle Erscheinungen des Geistes, auf die Geschichte der Philosophie selbst gestützt sei. Man erachtete es als letztes Ziel der Gedanken, welches man nur in dieser Richtung entwickeln und vervollständigen könnte, welchem man eine andere Richtung nicht würde geben können . . . Hegels Philosophie schien ein architektonischer Grundriß für alle Zeiten und die folgenden Philosophen sollten nur auf diesen Fundamenten bauen. — Solch einer Ansicht war man und so urteilt die junge Schule der Hegelianer bis heute.

Auch das Polentum wurde aufmerksam auf die Philosophie, die in der Nachbarschaft ihre Zelte aufgeschlagen hatte. Und es konnte auch nicht anders sein. Anfangs befiel es die Verwunderung, es beugte sich im Staube auf der Schwelle des Tempels der Philosophie. Dennoch war die Zahl der neuen Jünger nicht groß . . . Bei der Jugend, die vom Auslande herkam, gehörte die deutsche Philosophie zum guten Ton, andere erblickten in ihr redlich einen Fortschritt und verbreiteten Nachrichten über sie. Die Alten wiederum beklagten, daß man sich die Köpfe mit Träumereien verdrehe, daß die wirklichen Wissenschaften untergingen und dergleichen. Es untersuchte niemand ernstlich, wie weit die deutsche Philosophie mit den völkischen Anlagen zusammenpasse und inwieweit man durch ihre Aneignung den Fortschritt und die Zukunft des Volkes befördern könne . . . In Niemandem erglimmte jene höhere Inspiration, welche in den Geist des Volkes hineinblicken und in ihm höhere Begriffe gewinnen könnte. Die ersten philosophischen Arbeiten der Polen wurden sogar nicht in der polnischen, sondern in deutscher Sprache geschrieben, weil diese Autoren zunächst nur an die deutsche Philosophie anknüpfen konnten. Ich behaupte nun nicht, daß es notwendig wäre, die Errungenschaften auf dem Gebiete der deutschen Philosophie von sich zu weisen, ich bin sogar der Meinung, daß man allein von ihnen aus und durch sie zum slavischen System durchdringen kann. Aber ich behaupte, daß jene Errungenschaften in das völkische Prinzip einverpflanzt werden müßten, damit so die Philosophie aus der Philosophie selbst, aber auch aus dem Volke heraus entwickelt werde und zum Eigentum des Volkes werden könne . . . .

Inmitten jenes Triumphes, welchen die Philosophie in Deutschland feierte, begann nun das junge Volk zu wetteifern in der Lehre der Klugheit, in welcher bisher einzig und allein die Deutschen maßgebend gewesen waren. Sein Auftreten mußte zugleich kritisch und jugendlich anspruchsvoll sein, fühlte es doch in seinem Schoß ein Erzittern der Zukunft, deren Szepter es ergreifen soll.

3. Libelts Stellung zur deutschen Vernunft-Philosophie und zur Philosophie Hegels

Libelts Stellung zur deutschen Vernunftphilosophie geht aus dem ersten Kapitel seiner „Lebensfrage der Philosophie" hervor:

Die Vernunft ist zwar — so führt er auf Seite 22 der I. Aufl. (18 der II. Aufl.) aus — das Wissen des mündig gewordenen Gedankens, ist aber doch nur eine Abstraktion und zwar deshalb, weil sie sich losriß von jeder Gestalt, von jeder materiellen Grundlage. Deshalb ist sie leblos, ist Leben in potentia, aber nicht lebendig, nicht Leben in actu. Unter diesem Gesichtspunkte sind nicht nur die absolute Idee Hegels als höchstes volles Wissen, als höchstes concretum, sondern auch die höchste Idee des Seins Abstraktionen.

Wenn das Dasein des absoluten Geistes Vernunft sein soll, so können auch seine höchsten Kategorien nur solche Kategorien sein, in denen noch kein Weg des Geistes aus sich selbst zur Gestalt, Tat und Leben vorhanden ist. Solche Kategorien sind Subjektivität, Objektivität und Subjekt-Objektivität. Die letzte ist nicht Person, wie dies die deutsche Philosophie haben will, sondern nur selbstbewußtes, absolutes Wesen. Wesen ist schon ausgefülltes Dasein, aber noch nicht Person. Auch der Begriff Gottes als Geist findet sich in der deutschen Philosophie nur dem Namen nach als Individualität und Persönlichkeit, Unsterblichkeit und ewiges Leben, aber nicht, was wesentlich wäre, als Schöpfung, Erlösung und Erleuchtung, die ausgedrückt sind in dem Begriff des einigen Gottes in drei Personen (S. 22/23 der I. Aufl.; S. 18 der II. Aufl.). Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele hat die Philosophie der reinen Vernunft ebenfalls nur dem Namen nach beantwortet, da sie diesen Kategorien einen ganz anderen Inhalt gegeben hat, wie besonders deutlich bei Michelet hervortritt. Ihm hat Ciezskowski in „Gott und Palingenesie" mit Recht vorgeworfen, daß er seine Begriffe taufe mit Namen aus der Dogmatik, welche etwas ganz anders bedeuten. — Und Michelet hat in der „Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie" dieses Verfahren auch zugegeben.

Libelt vertritt im Gegensatz zu Michelet die folgende Anschauung über das, was als Person gelten könne: Gott ist Person in seiner Schöpfer- und Willensmacht, als Gott der lebendige, überall gegenwärtige. Die ganze Materialität ist sein Kleid und in diesem Kleide erscheint er dem Menschen — bald im feurigen Busch, bald sich herablassend als Wolke auf das Heiligtum — durch Stimme und Wort sein Dasein kundgebend — hinabsteigend in feurigen Zungen — Mensch werdend — erscheinend in Gestalt einer Taube . . . Was auch immer hier die Phantasie des Volkes und die Kunst hinzufügte, eine tiefe Wahrheit liegt doch in diesen Gestalten: nämlich, daß der Geist als Person nicht begriffen werden kann, wenn er nicht im Stoffe begriffen werden kann, daß in dieser Verbindung der Materialität und Geistigkeit die Möglichkeit des lebendigen Gottes als sich selbst erkennende und wirkende Individualität oder Person beruht (S. 24 der I. Aufl., 19/20 der II. Aufl.). Alle Völker des Altertums verstanden unter Geist eine Gestalt in einem Leibe und bevölkerten mit solchen Gestalten den Himmel, die Erde und das Wasser, auch die Christen bevölkerten mit solchen Geistgestalten oder Personen die unsichtbare Welt. Ohne Gestalt ist keine Wirklichkeit der Person, keine Unsterblichkeit der Seele vorhanden und möglich. — In diesem Sinne ist auch der Mensch Person, da er nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen ist. — Eine Philosophie, die sich lediglich auf die Herrschaft der reinen Vernunft gründet, kann nicht wahr sein, weil sie hinsichtlich Gottes und der Unsterblichkeit zu Ergebnissen gelangt, die dem Glauben und den instinktiven Begriffen aller Zeiten widersprechen (S. 25 der I. Aufl., S. 21 der II. Aufl.).

Die Vernunft ernannte sich zum ganzen Wesen des Geistes und rechnete andere geistige Kräfte, wie Empfindung, Gedächtnis, Vorstellung zum Gegenstand der empirischen Psychologie. Und es ist natürlich, daß diese Eigenschaften aus dem Dasein des Geistes ausgeschaltet werden, wenn der Geist sich als stofflos und lediglich als Denken begreift. Und doch muß darauf hingewiesen werden, daß die Vernunft, die sich als absolut hinstellt, sich nur begreift durch das relative Individuum. Folglich sind die lebenden Menschen — die Menschen mit Seele und Leib — Gefäße der sich selbst erkennenden Vernunft. Wenn das so ist, dann steht die Vernunft ebenso unter dem Einfluß des Leibes wie Empfindung, Gedächtnis und Vorstellung. Die Vernunft wird also nur eine Eigenschaft des Geistes unter anderen sein. Das Wesen des Menschen besteht ebenso wenig aus dem Denken allein wie allein aus der Empfindung oder Vorstellung, sondern ist die Einheit aller dieser Vermögen zusammen. Eine Einheit, welche schon die deutsche Philosophie als Selbstbewußtsein bezeichnet. Allerdings begeht sie bei der Verwendung dieses Begriffes zwei Irrtümer: Einmal insofern sie dieses Bewußtsein lediglich der Vernunft zuschreibt, obwohl die Vernunft ohne Gedächtnis, Empfindung und Vorstellung nichts zu erkennen vermag; dann insofern sie einen Zustand des Geistes für den Geist selbst nimmt und daher aus diesem Zustande nicht zum Leben und zur Gestalt durchstößt, sondern erklärt: Geist und Vernunft ist ein und dasselbe, sein Leben ist Wissen, seine Ewigkeit ist die Ewigkeit der Wahrheit, seine Persönlichkeit ist sein Selbstbewußtsein in uns.

Nach diesen deutlich gegen Michelet gehenden Sätzen fährt Libelt dann fort: Die Philosophie der Vernunft muß aus ihrem Bereich alle Vorstellung ihrer Begriffe und Ideen ausschließen, sogar die höchste Idee ohne Vorstellung bleiben lassen. Es ist das wieder der jüdische Gott, welcher sich weder vorstellen noch durch ein Bild erkennen läßt. Die Philosophie, die das reine Denken zum Erkenntnisprinzip macht, hat eben in sich selbst kein Gestaltungsprinzip. Daß sie die Anschauung als der Idee nicht würdige Sphäre verschmäht, ist hinfällig, weil sie ja in das Wesen des Geistes außer der Vernunft überhaupt keine anderen Vermögen aufnimmt. Und doch sollte es ihr naheliegen, zu einer umfassenderen Auffassung zu gelangen, sagt doch Hegel selbst im § 3 der „Enzyklopädie": „Der Inhalt, der unser Bewußtsein erfüllt, von welcher Art er auch sei, macht die Bestimmtheit der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten usf. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild usf. sind insofern die Formen solchen Inhalts, welcher ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut usf. oder ganz unvermischt gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt Gegenstand des Bewußtseins. In dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann."

In diesem Ausspruch liegt eine tiefe Wahrheit. Was hier Hegel „Inhalt" nennt, ist Wesen des Geistes, das wirklicher ist als das bloße Wissen. Dieses Wesen des Geistes also manifestiert sich in allen diesen Formen des Gefühls, der Anschauung, des Gedankens, d. h. in allen oder umgekehrt erkennt sich in allen. Gehen wir also davon aus, daß nicht allein das Denken eine Manifestation des Geistes ist, sondern auch noch die anderen Formen unseres geistigen Lebens; ferner, daß die Objektivität des Geistes höher sein muß, wenn sich der Gedanke mit der Anschauung verbindet und sich in ihr weiß, wenn sich also Bild und Gedanke vereinigen, als wenn jede dieser Seiten abgesondert für sich ist.

So kritisch auch Libelt dem reinen Denken als Erkenntnisprinzip Hegels gegenübersteht, so positiv anerkennt er doch die Methode Hegels: Hegel führte in sein System die dialektische Methode ein oder erbaute vielmehr mit ihr sein System. Die dialektische Methode ist Hegels höchstes Verdienst. Sie ist der Eckstein der Philosophie, den die Philosophie der reinen Vernunft und die Philosophie überhaupt bisher vergeblich gesucht haben. Wer in dieser Methode nur einfachen Schematismus, leeren Formalismus sieht, der hat sie überhaupt nicht begriffen. Wer dagegen erkannt hat, daß sie mit der Philosophie selbst verwachsen ist, daß sie die Bewegung des Gedankens in sich selbst von Thesis zur Antithesis und jedesmal neuen Synthesis ist, wird nur schwer verstehen können, wie man sie des Formalismus beschuldigen kann. Diese Methode ist die einzig-lebendige und in jeder lebendigen Philosophie muß sie zur Geltung gebracht werden. Hegel wurde auf sie durch Solger[1]) gelenkt, welcher behauptete, daß die Philosophie Leben ist und folglich das Wort offenbaren kann. Die Unterhaltung dreier Persönlichkeiten, unter denen zwei gegensätzlicher Meinung sind und die dritte sie aussöhnt, ist die wahrste Methode der Philosophie. Hegel machte also nur den Übergang zu dem objektiven Gedanken selbst, welcher — da er der gleiche in den drei erwähnten Subjekten ist — selbst in sich die Behauptung, Verneinung und Verbindung . . . haben muß. Diese dialektische Dreieinigkeit wird überhaupt die Grundlage jeder Philosophie sein und ist die Erwerbung, der kostbare Nachlaß der Philosophie der reinen Vernunft (Auflage von 1874, S. 63).

Aus dieser Methode, welche die Gedanken in sich und durch sich durch ihre eigene Energie verbindet, ergibt sich der ganze Charakter des Hegelschen Systems, das bis zu den äußersten Enden der Philosophie: der sich selbst begreifenden Vernunft, dem Denken des Denkens in höchster, absoluter Potenz vordrang. Und eben dieser Charakter verlieh dem Hegelschen System die Bezeichnung des absoluten Idealismus. Wenn es eine Philosophie der Vernunft geben kann, dann besteht sie in dem System Hegels, das sich voll und ganz aus der Alleinherrschaft der Vernunft entwickelt. Diese Alleinherrschaft ist absolut und deshalb in sich berechtigt. Die erlangten Früchte dieser Philosophie dürfen nicht verloren gehen und müssen hineingetragen werden in die neue Philosophie. Die Einseitigkeit des Hegelschen Systems besteht nur darin, daß es anstatt der Herrschaft der Vernunft ihre Alleinherrschaft annahm; daß es alle anderen Elemente des Geistes ausstieß und in seinem Wesen nichts außer der Vernunft anerkannte. (S. 64/5).

Wir erkannten in unseren kritischen Betrachtungen über die Vernunft, daß sie selbst nicht die Kraft hat, aus sich heraus in die Erscheinung, in die Wirklichkeit hineinzugehen und zu Leben und Gestalt zu gelangen. Hegels Philosophie jedoch nimmt die Vernunft als volles Leben in der Bewegung, welche die Folge ihrer eigenen Energie ist, und in der Erscheinung der gesamten Wirklichkeit; er war der Überzeugung, daß gemäß dieser Dialektik und Spekulation die Welt der Erscheinungen und die Welt des Geistes sich entwickeln. Woraus zugleich folgt, daß die Philosophie und diese Entwicklung der objektiven Vernunft dasselbe ist . . . Und es ist dies sein großes Verdienst, daß er diese Dialektik des Gedankens im Anderssein, in den objektiven Verkörperungen des Geistes entdeckte (S. 65).

Wenn wir also schon annehmen, daß dieser dialektische Prozeß in der Natur der Geschichte usw. stattfindet, so ist doch etwas anderes die Frage, ob diese

[1]) Rosenkranz hat das Verhältnis Hegels zu Solger in „Hegels Leben" auf S. 322—325 behandelt: Solger wollte die Dialektik als Dialog darstellen, „wollte eine größere Objectivität der Erkenntnis durch die dramatische Entgegensetzung reflectirender Subjectivitäten erreichen." (W. K.)

Vernunft selbst von der Thesis zur Antithesis übergeht. Hegel meint eben, daß sie dies tut durch die Wirkung ihrer Energie. Dieser Ausdruck ist jedoch eine Täuschung. Wenn die Vernunft sogar Kraft wäre, so würde sie nichts ohne Stoff bewirken, in welchem sie sich als Kraft entwickeln kann. Aber die Vernunft ist nicht Kraft, sie ist allein Wissen, allein Gedanke, der sich begreift, die Energie des Wissens gibt uns daher keine Klarheit über die Sache. Trotzdem sehen wir, daß der Gedanke, die Vernunft, das Wissen uns Menschen bewegen aus uns herauszugehen. Aber könnten wir von Bewegung des Gedankens (ähnlich wie von Bewegung in der Welt) reden, wenn dieser Gedanke, diese Vernunft, dieses Wissen nicht in uns verkörpert wären, wenn es nicht Erinnerungen, Vorstellungen als Hilfskräfte der Seele gäbe? Die Bewegung des subjektiven Gedankens findet also statt vermittelst alles dessen, woraus wir geistig und körperlich bestehen. Wir müssen also notwendigerweise schließen, daß ähnlich die Bewegung des objektiven Geistes noch durch eine andere Kraft des Geistes stattfinden muß, welche einerseits sowohl die Thesis bildet und zur Gestaltung der Antithesis führt, andererseits vermittelt zwischen Vernunft und Erscheinung, also geistiger und materieller Natur zugleich sein muß; diese Kraft muß der Vermittler sein, durch den der Gedanke körperlich und das Absolute Welt wird (S. 66).

Dieses Medium ließ Hegel außer Acht, nachdem er es durch den Ausdruck der Energie der Vernunft losgeworden war. Und daraus ging der ganze Idealismus dieser Philosophie hervor. Denn sobald die Vernunft diese in sich schöpferische Kraft ist, dann stellt sich heraus, daß ihre Verkörperungen oder ihre Wirklichkeit, die Erscheinungen nichts anderes sein können als nur sie selbst, die ideelle Natur — ohne Gestalt und ohne Stoff, nur die reine Idee ohne Wirklichkeit. Diesen ganzen Prozeß des Überganges vom Gedanken in die Erscheinung fertigte Hegel mit dem Ausdruck: Anderssein (Äußerlichkeit) der Vernunft ab.

* * *

Ich habe hier Libelts Darlegungen wörtlich, wenn auch verkürzt, übersetzt, weil sie über ihren Inhalt hinaus — über die Ergebnisse seines Nachdenkens über die Philosophie Hegels — in sein gedankliches Ringen selbst hineinblicken lassen. Man könnte vielleicht eine den Gang der Überlegungen und seine Ergebnisse übersichtlicher herausarbeitende Darstellung geben, aber es würde dann gerade das Wesentliche verloren gehen: der Einblick in Libelts Verhältnis zur Philosophie Hegels. Er hat sich in sie mit aller Kraft eingebohrt und sich bemüht, sie bis zu ihren Grenzen zu ermessen. Indem er sich so gleichsam seiner selbst entäußerte und sich sozusagen in die Gestalt von Hegels Philosophie hineinbegab, weitete er sein eigenes Wesen aus. Dadurch gewannen bis dahin verborgene Schichten seines Wesens Spielraum und kamen in den Vordergrund. Als nun Libelt aus dem Gehäuse der Hegelschen Philosophie wieder zu sich zurückkehrte, wurde er sich dieser Kräfte bewußt, die er durch seine Hingabe an Hegels geistige Gestalt in sich freigelegt hatte: sagen wir seines Sinnes für die Gestalten des Geistes, der in ihm wirksamen Kraft der Vorstellung und Phantasie . . . .

Dieses für Libelts Entwicklung grundlegende Geschehen blieb ihm selbst aber im wesentlichen verborgen. Seine Reflexionen richteten sich auf die Ergebnisse dieses Geschehens, auf den fertigen Unterschied seiner Anschauungsweise von der Hegels. Diese Ergebnisse bzw. die Reflexionen über die Unterschiede werden von Libelt mit einer gewissen ermüdenden Gleichförmigkeit vorgebracht, die verhindern kann, auf die Untertöne seiner Aus-

einandersetzungen zu achten, aus denen mehr der unterbewußte Prozeß in ihm als die bewußten Ergebnisse seines Nachdenkens sprechen. —

Ein so geschlossenes System wie das Hegels ist eine geistige Gestalt, aus schöpferischem Denken geboren. Die Reihe der philosophischen Systeme der Menschheit kann man überhaupt als eine Reihe von Gestalten des schöpferischen Denkens der Menschen oder — wenn man mehr hegelisch reden will — des Denkens im Menschen betrachten.

Libelt lebte besonders intensiv die gestaltende Bildekraft des Hegelschen Systems, die Dialektik mit — deshalb hat er sie auch so sehr gepriesen. Er hat sich assimiliert, was in der Hegelschen Philosophie seinem Wesen gemäß war — und dann die Gestalt des eigenen Systems aufgebaut.

4. Von der polnischen Philosophie

Das Verhältnis der auf reine Ideen ohne Gestalt und der auf Gestalten hinstrebenden Geisteskraft beschäftigte Libelt sehr intensiv auch deshalb, weil er darin den Unterschied von deutschem und polnischem Volkswesen ausgesprochen sah. Aus dieser Auffassung heraus schrieb er auf S. 92 (der II. Aufl.) der „Alleinherrschaft der Vernunft" und zwar in der „Charakteristik der slavischen Philosophie": Das polnische Volk war niemals zugänglich für die Abstraktion, für diese Gestaltlosigkeit der reinen Vernunft, welcher sich mit solcher Liebe der kontemplative Geist der Deutschen hingibt. In unserem Volke hatte immer das Gefühl für die blinde Welt die Überhand, so daß der Volksgeist nicht zur Reflexion neigte. Wo auch immer die Tätigkeit des Geistes hervortrat, mußte sie plastischen Charakter haben.

Deshalb bekämpfte Libelt Hegels und der Hegelianer, namentlich Michelets Begriffe von Gott und der Unsterblichkeit der Seele. Er betrachtete sie als erwachsen aus dem Protestantismus, der Religion der Vernunft, welchem er den Katholizismus als eine Religion plastischer (religiöser) Begriffe, der Offenbarung gegenüberstellte. Überhaupt betrachtete er einen lebendigen, fortschreitenden Katholizismus als die slavische Religion.

Gott als Idee oder als Absolutes, so erklärt er auf S. 94, paßt so wenig zu unseren nationalen Begriffen wie die nur ideelle Unsterblichkeit der Seele. Beide Geistigkeiten müssen Geister, Personen sein, damit das Volk sie begreift. Alles, was losgerissen ist von aller Materialität, von aller Gegenständlichkeit des Geistes, die Idee der Herrschaft, die Idee der Sittlichkeit, die Idee des Wahren und dergleichen liegen unter dem Kreise der volkstümlichen Begriffe. Unser Volk konzentriert jede Abstraktion in einem Einzelwesen, in einer Person, weil es weiß, daß keine Abstraktion verstanden werden kann als tätig, schöpferisch, lebendig.

Ich möchte hier nur kurz bemerken, daß diese „Ideen" und „Anschauungen" Libelts viele Verwandtschaft mit denen Trentowskis zeigen, die ich oben behandelt habe, und daß Libelt selber Trentowskis Einfluß anerkannt hat. Aus meinen Analysen geht hervor, daß auch Libelt der Philosophie Hegels und der Hegelianer, in der das Generelle im Vordergrund steht, eine Philosophie entgegenstellt, die das Individuelle und die Person — beim Einzelmenschen wie bei Gott — betont. Daß er an allen „Personen" die Gestalt hervorhob und in vielerlei Wendungen den Ideen des absoluten Idealismus ihre Gestaltlosigkeit vorwarf, das war sein besonderer Beitrag neben der Kritik, die Trentowski, Cieszkowski an der deutschen Spekulation übten.

Libelt schloß den ersten Band von „Philosophie und Kritik" mit einer Untersuchung des polnischen Mystizismus als Überganges zur slavischen Philosophie: und zwar zog er den polnischen Messianismus, Mickiewiczs Pariser Vorlesungen

und die Lehre Towiańskis heran, nachdem er im vorletzten Kapitel Cieszkowski, Trentowski und andere Philosophen als „Schriftsteller, die den Übergang zur slavischen Philosophie darstellen" behandelt hatte.

In unserem Volke, so schreibt er, wie in jedem anderen Volke gibt es keine fertige Wissenschaft und Philosophie, sondern besteht ein besonderer, volksmäßiger Keim von Begriffen und Vorstellungen . . . Er ist nicht nur beim Volke, sondern auch bei der Intelligenz verborgen in den Formen des Gefühls und in den Gestalten der Vorstellung und Einbildungskraft — und als solche erste Anfänge kommen sie zum Vorschein in der Form der Poesie und des Mystizismus. In ihnen liegt also der Urbeginn der slavischen Philosophie. Nach dem untergehenden Abend der germanischen Philosophie müssen Männer auftreten, die mit ihren erquickenden Säften großgezogen sind, aber sich schon durch slavische Lebenselemente auszeichnen. Und diese Männer sind berufen, die wissenschaftliche Kenntnis der Zeit, in der sie selbst großgeworden sind, hineinzutragen in jene nationalen Wahrheiten, welche durch das Gefühl und die Vorstellung verpuppt sind.

Es zeigt sich hier die Einseitigkeit der beiden Richtungen, welche miteinander kämpfen, beide jedoch national sind: die der nachdenkenden Mystiker, welche unwissentlich die deutsche Philosophie verdammen und auf deren polnische Anhänger fluchen — — und die der nationalen Philosophen, welche in der Philosophie der Zeit ausgebildet sind und welche die mystischen Richtungen der polnischen Autoren für Verirrungen, Träume und sogar einen bösen Glauben halten. Wir waren bemüht darzutun, daß diese beiden Richtungen ein Übergang zur slavischen Philosophie sind, daß sie ihre beiden notwendigen Faktoren darstellen, nämlich den der Wissenschaft im allgemeinen und den der aufkeimenden nationalen Prinzipien. Erst nach dieser Ehe dessen, was schon die Menschheit erarbeitet hat, und dessen, was der slavische und insbesondere der polnische Stamm als Keim eines neuen Fortschritts des Geistes bewahrt und durch das Vorgefühl und den Mystizismus zum Wissen gebracht hat, werden die heute lebendigen Fragen auf die Höhe der philosophischen Erkenntnis gehoben: die Fragen der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele.

Diese Ausführungen enthalten den sehr wichtigen Hinweis Libelts auf die Notwendigkeit der spirituellen Ehe des Slaventums und namentlich des Polentums mit dem Deutschtum! Libelt selber war ein Beispiel dafür: das Sicheinleben in die Philosophie Hegels war für ihn die Voraussetzung für die Gestaltung seiner eigenen Philosophie gewesen.

5. Über die Phantasie oder Gestalten bildende Vorstellungskraft

Die Gestalten bildende Kraft der Seele, über die Hegel nach Libelts Meinung hinweggesehen hat, sieht Libelt in der Gestalten bildenden Vorstellungskraft, in der bildenden Phantasie. Er verwendet den polnischen Ausdruck „wyobraźnia" (Einbildungskraft) in einem erweiterten und verallgemeinerten Sinne und sagt in der Anm. auf S. 32 des II. Bandes von „Philosophie und Kritik" (II. Aufl.), daß man in der polnischen Sprache „Phantasie" durch „wyobraźnia" übertragen könne, sieht allerdings in seiner Ästhetik die wyobraźnia als Imagination, welche die Vorstellungen von der äußeren Welt in sich trägt und als Phantasie, welche diese Vorstellungen umgestaltet, an (S. 70/71 der Ausg. von 1875). Der Begründung seiner Philosophie der Phantasie oder der Gestaltbildung, wie man auch sagen könnte, widmete er den II. und III. Band von „Philosophie und Kritik": „System umnictwa czyli filozofii umysłowej". In der Vorrede von 1874 zu dieser neuen Philosophie und auch sonst nannte er sie kurz: „Morphologie".

Die Stellung der Gestaltbildungslehre innerhalb seiner geistigen Bestrebungen hat Libelt im Vorwort zu seiner „Ästhetik" dargelegt, aus dem ich deshalb das folgende anführe: Der Gedanke zur gründlichen Niederschrift eines Werkes über Ästhetik entstand aus Veranlassung meiner öffentlichen Vorlesungen über diesen Gegenstand im Jahre 1842 . . . Ich ließ mich bei dieser Arbeit von dem System der Ästhetik Hegels leiten, dessen Schüler ich war. Je mehr mich jedoch eigene Auffassungen beim tieferen Hineinblicken in die Sache erleuchteten, desto mehr fielen sie von den Auffassungen und Begriffen des Meisters ab. Ich habe mich dann überzeugt, daß es keine Möglichkeit gibt, sie miteinander in Einklang zu bringen, denn ich habe gesehen, daß der Unterschied in der Grundidee selbst besteht. Es enthüllten sich mir in der Kunst immer höhere Kräfte der bildenden Phantasie, ich habe sie dagegen im Geiste Hegels, dessen Wesen das Denken allein ist, nicht gesehen.

Ich sah keine Möglichkeit aus der Philosophie des reinen Denkens, deren Absolutes die Idee ist, zur Gestaltung der Kunst gelangen zu können. Das System Hegels offenbarte sich mir daher als ein Denken von der Kunst, aber nicht als eine Wissenschaft der Kunst; wie will man die Wissenschaft der Schöpfung erbauen, wenn nicht ausgehend von den Grundlagen der Kraft, welche schöpferisch ist?

Es war daher für mich nötig, die Arbeiten an der Ästhetik aufzugeben, als ich das System der Philosophie des reinen Denkens verwarf, und an die Erforschung der Kraft des Geistes zu gehen, die gestaltet und schafft. Das Ergebnis dieser Forschungen war die „filozofia wyobraźnia" (die Philosophie der Gestaltbildung) . . . („Philosophie und Kritik", II. Aufl., Bd. IV, S. I/II).

Meine Absicht kann hier nicht sein, Libelts System zu entwickeln. Ich will nur auf einiges aufmerksam machen: er betrachtet Vernunft (rozum), Phantasie (wyobraźnia) und Wille (wola) als die Dreieinigkeit der geistigen Kräfte, welche den Einzelgeist bilden, und stellt sich die Aufgabe, die Gleichberechtigung dieser drei Vermögen zu erweisen und zu seinem Teile die Philosophie der Phantasie auszubilden.

Die neueste deutsche Philosophie (und das ist die Hegels) — so schreibt Libelt — lebte sich aus in dem engen Kreise des bloß metaphysischen Gedankens, reichte aber durch ihn nicht hinein in die wirklichen Gebiete der geistigen Gestalten; trotzdem gab sie eine Philosophie der Geschichte, des Rechts, der Religion, Natur und Kunst heraus. Das sind Bezirke des Schöpferischen, richtige Gebiete der Phantasie als der schöpferischen und gestaltenden Macht. Ob das nun aus Voreingenommenheit oder aus geistiger Unreife geschah, jedenfalls wurde diese Macht der bildenden Phantasie, der Gestaltbildekraft von Hegel und den Hegelianern nicht anerkannt. — (S. 3.)

Libelt konnte also in seinem eigenen Sinne durchaus durch die Gestaltungen, die Gestalt der Philosophie Hegels angeregt werden zu Betrachtungen über geistige Gestaltungen, zu einer Gestaltenlehre, so daß also meine obigen Darlegungen sich aus Libelts Gestaltenlehre selbst heraus vertreten lassen. — Libelt, Cieszkowski und andere slavische Denker, die sich in die Philosophie Hegels einarbeiteten, konnten sich manches an ihr zum Bewußtsein bringen, was Hegel selbst im Drange des Schöpfertums nur hingestellt, aber nicht noch zugleich in allen seinen Beziehungen zum Bewußtsein gebracht hatte. Das geht ja allen Schöpfern und schöpferischen Leistungen so, ist auch Cieszkowski und Libelt selbst so ergangen. —

Wie die Philosophie des Denkens ihre Gewißheit auf den Satz „Ich denke" gründete, so muß nach Libelt die Philosophie der bildenden Phantasie ihre Gewißheit auf den Satz „Ich bilde" gründen. So wie es sicher ist, daß jeder Mensch „denkend" ist, so muß es auch gleich wahr sein, daß er „bildend" ist. Ohne Bild

der Vorstellung kann die Seele nicht denken, wie schon Aristoteles gesagt hat. Jeder stellt sich die äußeren Dinge vor, die er durch die Sinneseindrücke aufgenommen hat; stellt sich selbst und sich ähnliche Menschen, höhere und vollkommenere Wesen, ja schließlich Gott vor . . . Gott ist der Bildner, als solcher der Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Dinge. Nicht das, was Gott ist, stellt seine Macht dar, sondern, daß er der Schöpfer der Welt ist, daß er sie gebildet hat (S. 17/18).

Man kann Libelts Auffassung, daß Gott vor allem von sich sage: Ich bilde (wyobrażam), durch den Satz ausdrücken: Ich schaffe Urbilder . . .

Ich könnte mir vorstellen, daß jemand auf den Gedanken käme zu sagen: Daß Libelt sogleich bei der Begründung der Philosophie der bildenden Vorstellung auf Gott als Bildner, Urbildner zu sprechen kommt, verrät den Ausgangspunkt dieser neuen Philosophie: auf Libelt hat das monumentale Wort des Alten Testamentes in seiner Jugend unauslöschlichen Eindruck gemacht: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. (Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.) Dieses Wort, diese Vorstellung der Schöpfung nach dem Bilde, zum Bilde hat in Libelt fortgewirkt. Die Philosophie Hegels hat ihm später die Begriffe gegeben, das Selbstbewußtsein erweckt, die schöpferische Bildekraft in ihm freigelegt, die ihn befähigte, eine Philosophie dieses Bibelwortes zu begründen.

Es ist in diesem Zusammenhange sehr bedeutsam, daß Libelt in seiner „Ästhetik" zunächst die Vorstellungskraft behandelt als die Kraft, welche in unserer Seele die Bilder der Außenwelt erzeugt, die in unserem Gedächtnis leben und von denen wir zu Begriffen weiterschreiten, daß er aber sogleich aufmerksam macht auf die schöpferische Seite der Vorstellungskraft, die Phantasie, die den Eindrücken des Geistes selber geöffnet sei („Philosophie und Kritik", IV. Bd., S. 71). Der Geist in uns, so sagt er, ist ein Atemzug des Geistes des Schöpfers. Die Eindrücke des Geistes können daher nur solche sein, welche sich von Geist zu Geist beziehen und vor allem von Gott zum Menschen. Dieses Verhältnis der unmittelbaren Berührung des menschlichen Geistes mit dem Geiste von gleicher Natur in unserem Leben nennen wir Offenbarung, den Zustand unseres Geistes dagegen, in welchem sich diese Offenbarung vollzieht, Inspiration (S. 71).

Die Inspiration, dieser Ausdruck von großer Bedeutung, findet sich in allen Sprachen und zeugt durch seine Bedeutung von der unmittelbaren Verbindung Gottes mit dem Menschen. Der Ausdruck stammt aus den Zeiten, in denen die Menschen diese Verbindung zu fühlen und zu begreifen verstanden — aber in den darauf folgenden Zeiten der alleinherrschenden Macht der Vernunft wurde der Ausdruck vernachlässigt und aus dem Erbe der ideellen und materiellen Philosophie ausgerottet und blieb allein den Mystikern und kaum noch den Dichtern bekannt. Dieser Ausdruck kehrt zu seiner ursprünglichen Bedeutung zurück und baut eine neue Philosophie auf: die schöpferische Philosophie — die Philosophie der Tat.

Die Inspiration ist daher das, was die Schöpferkraft der Phantasie hervorruft und mit himmlischem Feuer anfacht . . . Als das Herabsteigen des Schöpfergeistes auf den geschaffenen Geist umfaßt sie das Herz, die Vernunft und die Vorstellungskraft. Alle Liebe, alle Einweihung und alles Tun fließen aus der Inspiration. Durch Inspiration erleuchten sich die Wahrheiten und erglänzen die Ideale der göttlichen Vollkommenheiten. Inspiration ist daher in der Religion, in der Wissenschaft, in der Geschichte . . .

Aber auch die geistigen Inspirationen müssen sich in materielle Gestalten einkleiden, anders würde sich die Geistigkeit in den Schöpfungen der Phantasie

nicht fassen lassen. Nur durch dieses Mittel der Einkleidung in endliche Gestalten und Formen können die geistigen Eindrücke in das Wissen des Menschen übergehen. Und in der Tat ist die wyobraźnia, welche zugleich imaginacya ist, die Vorratskammer der fertigen Formen und Gestalten, welche sie aus den Eindrücken der wirklichen Welt erworben hat, und erst in diesem Material führt die Schöpferkraft der bildenden Vorstellungskraft oder die Phantasie ihre Schöpfungen aus, welche durch den Hauch der Inspiration zum Leben erweckt sind. Alle Früchte der Phantasie können keinen anderen Urstoff haben. Die Eindrücke der äußeren, in der Imagination gesammelten Welt sind der Körper; der Geist — das, was diesen Körper im geistigen Original oder in der Kunst ausgestaltet, ist die Inspiration.

Ebenso wie man den Geist ohne Materie nicht begreifen kann, so kann man auch die Inspiration ohne Material, dessen sie sich bemächtigt hat, nicht begreifen. In demselben Augenblick, in dem sie auf uns niedergeht und die Vorstellungskraft berührt, erhellt sie sich durch ein Bild in der Seele des Künstlers und ist ihm ein Ideal, das er erst in die äußere Schöpfung umwandelt (S. 71—73).

Libelt hat hier in einer sehr anschaulichen Art das Gebiet dargelegt, an das heran, in das hinein er aus dem denkenden Bewußtsein hineinstrebte, das der Urbilder, mit denen uns die in dem Zustande der Inspiration uns begnadende Offenbarung beeindruckt. In dieses Gebiet des Schöpferischen strebte ja auch, wie ch dargetan habe, Trentowski — daher stammt Libelts und Trentowskis philosophische Verwandtschaft. Auch Cieszkowskis tätige, mystisch tätige Intuition sollte einen Bereich aufschließen, der weder sinnlich wahrgenommen noch spekulativ erdacht werden kann. Sie erstrebten die Erweiterung des Bewußtseins nach einer Welt hin, über eine Welt hin, die man im eigentlichsten Sinne des Wortes „geistige Welt" nennen kann.

Libelt bemüht sich den Zustand der Inspiration, in dem die geistige Welt die Seele des Menschen berührt und ihn mit Bildern begabt, nach seiner objektiven Seite — der Beeindruckung durch den Geist — und nach seiner subjektiven Seite — dem Material, in das sich der Geist eindrückt, in das die geistige Offenbarung sich kleidet, möglichst deutlich zu charakterisieren. Er betont ausdrücklich, daß Inspiration auch in der Wissenschaft vorhanden ist, wenn sie auch lange eigentlich nur noch den Mystikern zugänglich gewesen wäre. — Er erwähnt dabei leider nicht, daß in der Philosophie Hegels deutlich inspirative Erlebnisse zu erkennen sind. In unserer heutigen Sprache ausgedrückt kann man etwa so sagen: Hegels Grunderlebnis ist dieses: Wenn der Mensch sich seinem Denken hingibt, wie er es sozusagen in sich vorfindet, und es durch intensive Bemühungen ausbildet, wenn er vom passiven zum aktiven Denken übergeht, dann sein Denken auf dieses aktive Denken richtet, also in den Ausnahmezustand des Denkens des Denkens sich erhebt — — dann gibt es einen Augenblick gleichsam, in dem dem denkenden Menschen bewußt wird, daß eigentlich in ihm, in seinem Denken ein Denken denkt, das umfassend ist, Weltgedanken denkt. Es ist das das denkerische Erlebnis, daß im Ich-Denken ein Es-Denken auftaucht, daß der tätige Denker Zuschauer des in ihn hineinragenden Denkens wird: es denkt in mir — entringt sich dem denkenden Ich als Ausdruck dafür.

Dieses Erlebnis hat viele Schüler Hegels beseligt — und schöpferisch gemacht. Die einzelnen Vorstellungen und Begriffe fand Hegel vor; sie waren sein Arbeitsmaterial. Die neue Verbindung, die er ihnen gab, ihre philosophische Verwendung, die Gestaltung seiner Philosophie entstammte solchen Augenblicken, in denen er über sich hinauswuchs und in denen sich ihm Ideen offenbarten, die er in sein in ihm bereit liegendes Gedankenmaterial gleichsam einkleidete.

Der Form nach, wenn auch nicht dem Felde nach, ist das Erlebnis, das z. B. Hegel schöpferisch gemacht hat, das gleiche wie das, welches im Sinne Libelts den Künstler befruchtet.

Die hohe Verehrung, die Libelt lebenslang Hegel bewahrt hat, geht sicher darauf zurück, daß er an Hegel und in Hegels Philosophie dieses Element des Genialen intensiv kennen gelernt hat. Dadurch aber bildeten sich in ihm Gedankenformen, die er anwenden konnte auf die Philosophie der Gestaltbildung. Und so steckt — bei näherem Zusehen — der Einfluß Hegels auf Libelt viel tiefer als in der bloss äußeren Schülerschaft.

VII. Kremer und die Philosophie Hegels

1. Kremers Leben[1])

Józef Kremer wurde am 22. Februar 1806 in Krakau in einer ziemlich begüterten Familie geboren. Der Vater ließ sich eine gute Erziehung seiner Kinder angelegen sein, die gefühlvolle und religiöse Mutter wirkte tief auf die Herzen ihrer Kinder ein. Die Eltern haben auf Kremer als Menschen einen unauslöschlichen Eindruck gemacht, der sein ganzes Leben hindurch ihn getragen hat. Nach dem Besuche des Lyzeums von St. Anna in Krakau absolvierte er an der Universität Krakau einen zweijährigen philosophischen Kursus, hörte Vorlesungen bei Bandtke (Bandtkie) über alte und slavische Philologie, bei Czajkowski über Literatur, Jankowski über Philosophie u. a. Jankowski war ein Anhänger Kants. Kants Philosophie blieb indessen Kremer vollständig fremd, weil gar keine Verwandtschaft geistiger Art zwischen ihm und Kant bestand.

1824 reiste Kremer nach Italien, er erweiterte dadurch nicht nur sein Wissen, sondern bildete vor allem die in ihm veranlagten ästhetischen Fähigkeiten angesichts der vielen Kunstwerke schön aus.

Als Fach ergriff Kremer die Rechte, aber seine juristischen Studien hatten doch für seine Entwicklung nicht die Bedeutung seiner philosophischen Studien.

1828 fuhr Kremer nach Berlin, wohin die Jugend von allen Seiten kam, um Hegel zu hören; Hegels Philosophie hat einen großen Eindruck auf Kremer gemacht. Neben Hegel wurden auch andere Professoren für Kremer bedeutungsvoll: Schleiermacher, der durch seine Betonung des Gefühls als Gegengewicht gegen den das Denken betonenden Hegel wirkte, Carl Ritter, der Geograph, der in Kremer die Liebe zur Geographie als Wissenschaft erweckte, die Juristen Gans und Savigny, die Häupter der philosophischen und historischen Rechtsschule, Raumer u. a.

Von Berlin fuhr Kremer über Weimar, wo er Goethe huldigte, der ihn auch gnädig aufnahm, nach Heidelberg Dort hörte er die Rechtsgelehrten Mittermayer und Thibaut und den Historiker Schlosser.

Im Herbst 1829 reiste er nach Paris, wo schon die Vorstimmungen der Revolution lebten, aber auf Kremer ohne Einfluß blieben. Der Historiker Guizot und der Literaturhistoriker Villemain fesselten ihn, besonderen Eindruck machte auf ihn die Vortragskunst Victor Cousins. Der Inhalt von Cousins Vorlesungen war für Kremer nichts neues, da Cousin unter dem Einfluß der deutschen Philosophie stand, die Kremer aus erster Hand kennen gelernt hatte.

1830 kehrte Kremer über London nach Krakau zurück. Bis zum Jahre 1837 war er dann Hauslehrer bei den Skrzyńskis. Diese Zeit benutzte er zur Fort-

[1]) Vgl. Kap. 1 „Leben und Charakter Kremers" in Stanisław Brzozowskis kritischer Skizze „Józef Kremer als Schriftsteller, Philosoph und Aesthetiker" (Polnisch; Warschau 1902).

setzung seiner philosophischen und wissenschaftlichen Studien. Er gewann damals den Dichter Vincenz Pol zum Freunde und wurde Mitarbeiter der von Helcel gegründeten Wissenschaftlichen Vierteljahrsschrift, deren philosophische Abteilung er leitete und in der er seine Abhandlung „Philosophischer Abriß der Wissenschaften" veröffentlichte.

1837 wurde Kremer Leiter einer Privatschule; als Lehrer wirkte er durch sein ganzes Wesen sehr günstig auf seine Schüler. 1837 erschien auch sein erstes Buch: „Phänomenologie des Geistes".

Kremer wurde Mitglied der Krakauer wissenschaftlichen Gesellschaft und trug in ihr u. a. vor über die Methode und das System der physischen Geographie und die Stellung Ritters in der Geographie (1841), über den Zusammenhang der Philosophie der Inder mit ihrer schönen Kunst (1843), über die Grundlagen der jetzigen Naturphilosophie. — 1843 veröffentlichte er den ersten Band seiner „Briefe aus Krakau", 1844 eine Analyse von Schillers „Jungfrau von Orleans" . . .

Seine Vermählung mit Marja Mączyńska im Jahre 1844 brachte ihm Sonne und ruhiges Glück in sein Haus.

Als 1846 Jankowski, Kremers einstiger Lehrer, der Professor der Philosophie an der Universität Krakau, starb, wurde Kremer vertretungsweise mit der Professur bedacht — und zwar vertretungsweise nur deshalb, weil er nicht Doktor der Philosophie war . . . Erst auf Grund des 1849 veröffentlichten ersten Bandes seiner „Systematischen Erklärung der Philosophie" wurde er Doktor der Philosophie — und 1850 Professor der Philosophie an der Universität Krakau und Professor der Ästhetik und Kunstgeschichte an der Krakauer Kunstschule.

1855 unternahm Kremer eine zweite Reise nach Italien, wohin er sich sehnte, um seine Eindrücke aufzufrischen. Diese Reise hat er in einem umfangreichen Werk verarbeitet.

Er hat nicht nur vielerlei Werke über Philosophie und Ästhetik veröffentlicht, sondern auch eine rege Mitarbeit an Gesellschaften zur Förderung der Wissenschaften und Künste geleistet. Als sich 1872 die Krakauer Wissenschaftliche Gesellschaft in die Akademie der Wissenschaften umwandelte, gehörte Kremer zu ihren 12 Gründern. Er wurde Direktor der historisch-philosophischen Klasse und Vorsitzender der philosophischen Kommission . . .

Kremer starb am 2. Juni 1875. Sein Leben war von seiner Jugend an im ganzen genommen sehr glücklich gewesen und ruhig und ohne Sorgen ums tägliche Brot, in innerer Harmonie und in Gleichgewicht mit der äußeren Welt verlaufen.

Ein schönes Denkmal hat Libelt dem Wirken Kremers auf S. 29/30 seiner „Aesthetik" („Philosophie und Kritik", IV. Bd. Ausg. von 1875) gesetzt:

„Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die „Briefe aus Krakau" bei uns die ersten gründlicheren und klareren Auffassungen von der Schönheit und der Kunst geweckt haben. Es ist dieses weder das System noch die Philosophie der Ästhetik. Der gelehrte, hinsichtlich der deutschen Philosophie und ihrer Theorien über das Schöne ungemein erfahrene Verfasser wählte vielmehr die Form der Briefe, um in ihnen ausführliche und gründliche ästhetische Ausführungen sowohl über die Merkmale und Eigenschaften des Schönen als auch über die Künste, namentlich die plastischen, über verschiedene Epochen und Völker hin zu machen . . . Und in der Tat war diese leichte und unsystematische Form die geeignetste, um in dem wenig mit der Ästhetik vertrauten (polnischen) Volke auch den Geschmack für die schönen Dinge zu erwecken, ihre Bedeutung, Charaktere und Stile bekannt werden zu lassen und allgemein die Liebe zu dem auch die Gefühle des Herzens und die Erhabenheit des Geistes hoch adelnden Gegenstand anzuregen. Wer auch immer von uns in das Heiligtum einzutreten

verlangt, in welchem die Verehrung der Göttin des Schönen stattfindet, muß zunächst diesen kleinen wundervollen Vorsaal durchschreiten, mit welchem Józef Kremer in seinen Briefen — wie mit ebensovielen korinthischen Säulen — den Umkreis um das eigentliche Heiligtum schmückte . . . Und fürwahr, es wird keine vergebliche noch ermüdende Arbeit des Lesers sein, denn der Stil des Buches ist wahrhaft ästhetisch und so rein polnisch, daß aus ihm ein Hauch der goldenen Literatur des Sigismundischen Zeitalters heraus zu fühlen ist, an welcher der Verfasser seine Feder geschult hat.

In demselben ästhetischen Geiste ist des Verfassers „Reise nach Italien" und sein Werk „Das alte Griechenland und seine Kunst, insbesondere die Bildhauerkunst" geschrieben . . . Die Charakteristik, namentlich der griechischen Bildhauerkunst, ist auserlesen . . .

2. Kremers Erinnerungen an Hegel

Eine sehr ansprechende Schilderung seiner persönlichen Eindrücke von Hegel hat Kremer in seiner Abhandlung „Die trefflichsten philosophischen Lehren von der Seele vor dem kritischen Gericht unserer gegenwärtigen Philosophie"[1]) gegeben, die in der „Warschauer Bibliothek" im Januar-Februar 1867, auch als Sonderdruck erschien und in die „Vermischten Schriften" der Werke übernommen wurde. Sie zeigt die reife Schilderungskunst Kremers und mag als ein Probestück seines vielbewunderten Stiles genommen werden:

„Es ist bereits sehr lange her," so beginnt Kremer, „denn es war schon im Jahre 1828, als ich als ein zwanzigjähriger Jüngling am Ende des Winters zum Studium nach Berlin kam . . . Die Berliner Universität erschien mir als eine geistige Lehrstätte, an der man nur sich hinzusetzen und entgegenzunehmen brauchte, was Gott gab. Und tatsächlich glänzte damals die Berliner Universität mit Leuchten voll großen Ruhmes in der Wissenschaft. In jeder Fakultät, in jedem Zweige der Wissenschaft leuchteten Menschen, von denen die breite Welt sprach, von denen ich noch in Krakau Tag und Nacht träumte. Hauptsächlich sollte ich mich in der Rechtswissenschaft ausbilden, denn ich glaubte noch, daß diese Wissenschaft mein Lebensberuf sein werde. Weil ich jedoch zum Glück vor dem Verlassen Krakaus die juristische Doktorprüfung abgelegt hatte, fühlte ich mich in Berlin leicht ums Herz, froh und frei. Nichts drückte mich. Ich konnte mir daher die Vorlesungen auswählen und lernte, was das Herz begehrte. Schon einige Jahre früher hatte mich allerdings die Philosophie wie mit einer geheimnisvollen Magie bezaubert, und daher lockten mich auch in Berlin die Vorlesungen der einen dieser Berliner Universitätskoryphäen — nämlich Hegels.

Hinter dem Berliner Universitätsgebäude breitete sich der ziemlich große Platz aus, welcher mit schattigen Bäumen bepflanzt war und daher einst hieß und gewiß auch heute noch heißt: der Universitätswald. Dort tummelten sich zwischen den Vorlesungen bunte Gruppen schnurrbärtiger Jugend mit der Mappe unter dem Arm, mit der Pfeife im Munde, mit dem Stock in der Hand und mit einer kleinen rappeligen Mütze auf dem Kopf. Hier und dort ging nachdenklich hinter einer Gruppe ein riesiger Schäferhund und hörte sich die gelehrten Dispute seiner Herren und ihre Urteile über die Professoren an.

Es war etwa am dritten Tage meiner Ankunft in Berlin, als ich mit einigen Stammesbrüdern durch den Wald ging, Larifari faselnd. Auf einmal flogen an der Grenze der letzten Bäume wie auf ein Kommando die Burschenmützen und

[1]) Najcelniejsze filozoficzne nauki o duszy przed sądem krytycznym obecnéj nam filozofii.

verneigten sich wiederum nähere Gruppen. Eine etwas gebückte Gestalt eilte an uns vorbei, ihre langen Hände herunterhängend, das Gesicht blaß, weiß wie Schnee. Wer war das? fragte ich. „Das war Hegel" antworteten die jungen Kommilitonen. Damals sah ich zum erstenmal diesen Menschen, dessen Namen der laute Ruhm schon über Europa hin getragen hatte und dessen Lehre bei uns eine allgemeinere Aufnahme gefunden hat als irgend eine frühere Philosophie.

Von allen Vorlesungen Hegels hat bei uns vielleicht am meisten seine Vorlesung über die Philosophie der Geschichte gewirkt, weil sie sich auf dem Boden der allgemeinen Geschichte, also auf einem für die Hörer nicht fremden Gegenstande bewegte. Diese Vorlesungen fanden im Winter zwischen 6 und 7 Uhr abends statt. Der Anblick des erleuchteten Saales war wunderlich. Auf den Bänken eine Menge Jugend, insbesondere polnischer, mit geröteten, frischen Gesichtszügen, voller Leben und Stolz; auf dem Katheder hinter dem Stuhle Hegel wie eine Erscheinung aus anderen Welten. Das Gesicht blaß ohne einen Tropfen Blut, die Augen geschlossen, die Bewegungen der Hände wie die eines in schaukelndem Wasser Schwimmenden . . . Sobald er zu sprechen begann, wurde es wie mäuschenstille, hörte man nur noch das Geräusch der schreibenden Federn, lauschten wir in andächtiger Anspannung jedem Wort. Dieser oder jener von uns hatte schon ein Theaterbillett gekauft und das Theater fing um sieben an, aber Hegel verlängerte seine Vorlesung und in dem so nahen Theater — denn es liegt gegenüber der Universität — sollte gerade an diesem Abend Ludwig Devrient in irgend einer Rolle Shakespeares, als Shylock im Kaufmann von Venedig oder als Richard III. oder als Falstaff oder Lear auftreten — — und Devrient war in diesen Rollen der Meister: in ihnen übertraf er alle seine Vorgänger und kam kein Nachfolger ihm gleich. Obwohl unsere jungen Herzen bei dem Gedanken an Shakespeare und das dramatische Spiel des großen Schauspielers zitterten, hätten wir dennoch gern dem Theater entsagt und wären versunken geblieben in den Vortrag Hegels, selbst wenn er seine Vorlesung bis Mitternacht verlängert hätte.

Denkt ihr vielleicht, daß die persönliche Gabe der Rede das Urteil der Hörer bezauberte? Keineswegs. Hegel sprach nicht glatt, nicht fließend, fast bei jedem Ausdruck krächzte er, räusperte sich, hustete, verbesserte sich ständig, kehrte zu den bereits ausgesprochenen Sätzen zurück, suchte mit Mühe im Kopf nach einem passenden Ausdruck; seine Sprache war nicht metallisch, eher hölzern, fast grob. Seine Vorlesung war eher ein Monolog, es schien, als vergäße er seine Hörer, als spräche er selbst zu sich, als sei er mit seinem Geiste ganz allein. Seine Rede war wie ein lautes Fürsichalleindenken, eine Arbeit und ein Ringen des Geistes mit sich und eine ständige schwierige Mißgeburt des G e i s t e s. Oft sprach er einen Ausdruck aus, um einen in der Tiefe seines Wesens geborenen Gedanken vorzubringen, aber der Ausdruck schien ihm nicht geeignet, daher räusperte er sich von neuem und zerbrach sich den Kopf, dann brachte er einen zweiten schon treffenderen Ausdruck aus sich heraus, aber auch dieser befriedigte ihn noch nicht, also tauchte er noch einmal in sich unter und sodann brachte er den dritten Ausdruck hervor — und der war allerdings von höchster Vollkommenheit, . . . denn dieser Ausdruck war die wirkliche, lebendige Verkörperung seines tiefsten Gedankens. Dieser Ausdruck selbst war schon allein ein Kunstwerk. Es ereignete sich auch das, daß zeitweise eine satirische Bemerkung seinem Munde entschlüpfte oder ein fluchendes Wort, das seine Gegner schlug; es war das ein mörderischer Sarkasmus, welcher am nächsten Tage die Stadt durcheilte und darauf ganz Deutschland und mit dem er die flachen, wenn auch lauten Schriftsteller erschlug. Ich könnte viele solcher Beispiele anführen. Ich habe sie in meinen Heften notiert.

Oft jedoch, wenn er sich räusperte, hielt er in seinem Vortrag inne; es war zu erkennen, daß sein Gedanke untertauchte in die Tiefe der Welt; also stöhnte er, sein Geist litt schwer und rang in abschüssigen Tiefen; bis er von neuem angesichts unser an die Oberfläche, an das Tageslicht kam und im Triumph die teuren Perlen hervorbrachte, welche er in den dunklen Abgründen des Alls erbeutet hatte.

In solchen Augenblicken der Inspiration war er von großer Poesie, in solchen Augenblicken sprach er glatt und seine Worte fügten sich zu einem Bild voller unvorhergesehenen Zaubers zusammen. In solchen Augenblicken überzog eine rosenfarbene Wolke, eine Röte des Entzückens sein blasses, kreideweißes Antlitz — wie eine Blüte aus den Tiefen des Geistes selbst. So versteht ihr, daß Hegel, obwohl seine Vorlesung sich nicht auszeichnete durch die Zierden einer guten Rede, dennoch mit magischer Kraft die Zuhörer gefangennahm und festhielt, insbesondere, da alle wußten, daß ein Mensch zu ihnen sprach, dem die breite Welt Huldigungen und Ehrerbietung bezeugte. Obgleich es feststeht, daß die ungleich größere Hälfte der Hörer die Gesamtheit des Systems nicht zu erfassen vermochte, so verstand sie doch seine einzelnen Anschauungen und diese waren so tief und außergewöhnlich, so einleuchtend, daß sie genügten, unsere Aufmerksamkeit anzufeuern und zu bezaubern.

Auch außerhalb der Schule wogen die Ansichten Hegels wie Urteilssprüche und galten als höchste Wahrheiten in allen Richtungen des Wissens und des Lebens. Ob ein neues und berühmtes Bild aus der Werkstätte eines berühmten Malers herauskam oder ob eine neue vielversprechende Erfindung die Aufmerksamkeit der Industriellen auf sich lenkte, ob irgend ein genialer Gedanke in den Wissenschaften in die gelehrte Welt einschlug oder das Fräulein Sonntag im Konzert sang, in allen Fällen fragte eben Berlin: was denkt Hegel darüber? Manchmal bildeten einige seiner Worte eine treffende Rezension. Spontini, der damalige Berliner Komponist, führte eine neue Oper auf. Der nach seiner Ansicht gefragte Hegel antwortet: „Es war soviel Skandal auf der Bühne und im Orchester, daß ich die Musik nicht gehört habe.“ Hegel war kein Pedant, er liebte witzige Gespräche und spielte vollkommen Whist; er war daher auf Gesellschaften ein gesuchter Gast und seine Worte und Witze, welche anspruchslos beim Tee vorgebracht wurden, durchliefen am nächsten Tage die fanatisierte Stadt. In jedem Jahre erhielt Hegel am 27. August, dem Tage seines Geburtstages, von nah und fern, sogar von den äußersten Grenzen Deutschlands in Prosa und Poesie Beweise der Huldigung, des Lobes und des Gedenkens sowie bedeutungsvolle Gaben. Auch über die Grenzen Deutschlands hinaus nahmen sein Ansehen und sein Ruhm große Maße an, wie das das Verhältnis von Victor Cousin zu Hegel beweist. Und Cousin war damals und ist auch heute noch der bekannteste Philosoph Frankreichs. Cousin ist in seinen Briefen an Hegel von der tiefsten Ehrfurcht und herzlicher Verbundenheit mit ihm beseelt . . .

Und daher ist es leicht verständlich, daß der lernenden Jugend Hegel als ein Halbgott erschien. Insbesondere unsere Polonia drängte sich um sein Katheder wie an einen Weisheitsaltar (Libelt, Helcel, Dworzaczek, Cybulski und viele mehr). Eine große Zahl polnischer Jünglinge, insbesondere aus dem Großherzogtum Posen, studierte zu jener Zeit in Berlin; sie bildete fast die Hälfte aller Hörer Hegels und nahm in dichter Schar einen großen Teil der Bänke ein. Wer von uns an den Vorlesungen Hegels nicht teilnahm, war eine erzböse Ausnahme, wurde von den Landsleuten verachtet, denn sie hielten ihn für einen stumpfsinnigen Kopf, von dem das Vaterland keine große Freude zu erwarten hatte. Es herrschte die Mode, fast die Manie, nicht nur über wichtige Dinge, sondern

sogar über unbedeutende, sich in den spekulativen Formeln Hegels zu unterhalten. Die Wände des Universitätsgebäudes waren mit solchen Formeln in Kreide oder Bleistift beschrieben. Sogar die jungen Ärzte, welche doch der ganzen Richtung ihrer Wissenschaft gemäß sich an Tatsachen der Wirklichkeit, der Erfahrung halten mußten, schwuren auf die transzendentalen Abstraktionen Hegels."[1])

Diese Erinnerungen Kremers an Hegel, die ich fast ungekürzt ins Deutsche übertragen habe, zeigen uns eindrucksvoll den unmittelbaren Eindruck und Einfluß Hegels auf Kremer als Menschen. Sie ergänzen die Darlegungen Cybulskis, die ich im ersten Abschnitt angeführt habe, auf das trefflichste.

3. Kremers erste Veröffentlichung und Auseinandersetzung mit Hegel

An die Öffentlichkeit trat Kremer mit der Abhandlung „Philosophischer Abriß der Wissenschaften" (Rys filozoficzny umiejętności), die in der „Gelehrten Vierteljahrsschrift" (Kwartalnik naukowy) in den Jahren 1835/36 erschien.

Da diese Arbeit Kremers nicht aufgenommen worden ist in die „Werke" Kremers und mir nicht zugänglich geworden ist, stütze ich mich auf die Inhaltsangabe, welche Henryk Struve in seinem Buch „Leben und Arbeiten Josef Kremers als Einleitung in seine Werke" („Życie i prace Józefa Kremera. Jako wstęp do jego dzieł", Warszawa 1881) gegeben hat.

Kremer behandelt seinen Gegenstand in drei Hauptteilen: I. Die Grundlagen der Logik, II. Die Grundlagen der Philosophie der Natur, III. Die Grundlagen der Philosophie des Geistes.

Weil die jetzige Philosophie, so beginnt er, insbesondere die, welche unter dem Namen der Berliner Schule bekannt ist, die allgemeine Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf sich gezogen hat, halten wir es für angebracht, ein allgemeines Bild der Philosophie dieser Schule im Geiste ihres Begründers, Hegels, zu geben. Und zwar unter Anwendung der dem neuesten Stande der Wissenschaft entsprechenden Grundsätze. Wenn wir uns hinsichtlich der grundsätzlichen Gedanken auf die Werke Hegels stützen, welche dieses System entwickeln, und auf mündliche Auslegung und Vorträge des heute nicht mehr lebenden Lehrers, so bewahren wir uns dennoch jede Freiheit sowohl hinsichtlich der Art der Auslegung des ganzen Gegenstandes als auch hinsichtlich ihrer inneren Gestalt . . . (S. 78).

Kremer will die Philosophie Hegels anpassen an die hauptsächlichsten Grundsätze der Wissenschaft und die in Einzel-Wissenschaften enthaltenen Wahrheiten auf die abstrakten Gewißheiten anwenden, weil er hofft, es werde sich so der Leser leichter von bekannten zu unbekannten Dingen führen lassen.

Dieses Programm ist unzweifelhaft der Hegelschen Denkart und Denkrichtung entgegengesetzt. — Und Struve glaubt diese Wendung Kremers zu den Spezialwissenschaften als ein Ergebnis seiner Bekanntschaft mit dem Standpunkt Comtes ansehen zu können, den Kremer während seines Aufenthaltes in Paris werde kennen gelernt haben. Für Struve „unterliegt es keinem Zweifel, daß jene selbständige Stellungnahme, welche Kremer in dieser seiner ersten Arbeit in bezug auf Hegel einnimmt, den Einfluß der französischen Gelehrsamkeit auf unseren Denker zeigt. Während der Zeiten, in denen in Deutschland die Philosophie des Idealismus durch die ersten drei Jahrzehnte des laufenden Jahrhunderts herrschte, entwickelten sich die Spezial-Wissenschaften nicht selbständig, sondern unterlagen blind den allgemeinen Anschauungen Schellings und Hegels; in

[1]) „Werke" XII. Bd., S. 36—41.

Frankreich dagegen, wo die Philosophie eine solche Hegemonie über die anderen Wissenschaften nicht besaß, blühten die Spezialstudien auf dem Felde der geschichtlichen, politischen und der Natur-Wissenschaften. Diese Forschungen, die hauptsächlich in der Akademie der Wissenschaften angestellt wurden, waren Kremer gut bekannt und führten ihn gewiß auf jenen Gedanken der Anwendung der philosophischen Grundsätze verschiedener Wissenschaften . . ." (S. 78/9).

Im ersten Teil der Abhandlung „Grundlagen der Logik" entwickelt Kremer nicht den Inhalt der Logik, sondern gibt einige allgemeine Hinweise auf die dialektischen Grundsätze Hegels, der sich auf die Ableitung des Gedankens von der These durch die Antithese zur Synthese stützt. Ausgehend davon, daß alle Kenntnisse, welche eine Frucht der moralischen Kräfte des Menschen sind, ein Bild der Gesellschaft darstellen, welche sie ausgebildet hat, kommt Kremer zu der Folgerung, daß um so mehr die Wissenschaften und auch die Philosophie ein getreues Abbild ihres Zeitalters sein müssen. „Die Berufung der Philosophie ist nämlich, daß sie — als auf dem Gipfel der geistigen Arbeiten stehend — die Sammlung der menschlichen Kenntnisse mit einem Knoten des Gedankens umschließt" (S. 80).

Kremer behandelt dann die beiden Wege, die zum Verständnis der Philosophie führen: Der eine beginnt mit den ersten Keimen der Geschichte und geht durch die abgelaufenen Jahrtausende der Entwicklung des Denkens bis zur heutigen Philosophie. Der zweite ist die innere Geschichte der einzelnen Seele, deren Epochen den großen Epochen der Geschichte entsprechen, so daß der Geist in der Zeit des Aufblühens seiner Kräfte auf gleicher Höhe wie das Zeitalter steht und Zeitgenosse der Philosophie ist . . .

Kremer kommt weiter auf die Bedeutung des Gedankens für die Ausbildung der Menschenwürde und Freiheit inmitten der Sinneswelt zu sprechen, auf das Vordringen des Gedankens von den vorübergehenden Erscheinungen zu den Gesetzen, auf die Macht der Abstraktion und die Geburt der Kritik aus dem Gedanken selber . . . Das leitet ihn dazu hin, darauf die Aufmerksamkeit zu lenken, daß in der Philosophie der Gedanke sich selbst durch sich selbst erfaßt, sich selbst gegenübertritt . . . und daß allein die unmittelbare Bewegung des Gedankens selber zeigen kann, wessen der Gedanke fähig ist. „In der unmittelbaren Verwirklichung dieser Bewegung des Gedankens beruht gerade das Wesen der Philosophie Hegels" (S. 82).

Und so wird für Kremer das Ziel der Philosophie dieses: „die subjektiven Wahrheiten oder die Werke der Vorstellung, des Gefühls und anderer Mächte, welche von der Macht der Vernunft abweichen, in objektive Wahrheiten oder in notwendige und allgemeine Begriffe umzuwandeln". Die stürmischen Mächte der sinnlichen Eindrücke müssen schweigen, wenn der Geist im reinen Lichte des Gedankens die Dinge betrachten will (S. 82).

Die sinnlichen Eindrücke, im allgemeinen der subjektive Inhalt des Geistes, der verschieden ist vom abstrakten, objektiven Gedanken, besitzt seine Rechte, welche Kremer schon im Namen jenes realistischen Prinzips, von dem wir gesprochen haben, keineswegs verneint. Die Abstraktion darf nach seiner Ansicht nicht neue Gegenstände bilden, im Gegenteil, sie muß die Gegenstände, die durch die Eindrücke, Gefühle usw. gegeben sind, bewahren. Die ganze Aufgabe des philosophischen Gedankens beruht nur auf der Richtigstellung der ursprünglichen irrigen Auffassung von der Sache, die unter dem Einfluß der sinnlichen Eindrücke erzeugt wurde. „Wenn also", sagt Kremer, „die Ursachen des Fehlers keineswegs die Gegenstände des Denkens sind, sondern vielmehr die irrige Auf-

fassung des Geistes bei ihrer Vergleichung, so ist es notwendig, ihn zu ändern und gleichwohl den ganzen vergangenen Inhalt zu bewahren" (S. 82).

Die Vernachlässigung dieser Wahrheit ist nach Kremer die hauptsächliche Ursache der Mängel der Abstraktion: Es gibt zu viele Menschen, die nicht dessen eingedenk sind, daß das einzige Ziel alles Denkens die Wirklichkeit sein muß. Man muß bedenken, daß für den Geist kein Vorteil daraus erwächst, dass die verglichenen Gegenstände sich ganz ähnlich sind, daß im Gegenteil die Vorstellung von ihnen um so vollkommener wird, je größer die Unterschiede dieser Gegenstände sind. Der Begriff von den Gegenständen gelangt zur höchsten Stufe der Gewißheit, wenn die Verschiedenheit der Gegenstände die äußersten Grenzen erreicht, wenn die Verschiedenheit sich zum Widerspruch verwandelt. Er behandelt dann diese beiden Begriffe und den sie einigenden dritten Begriff im Sinne der Dialektik Hegels und geht auch in dessen Geist auf die Identität von Gedanke und Sein ein.

Auch bei der Behandlung der Philosophie der Natur stützt sich Kremer wesentlich auf das System Hegels, aber wie in der Logik ist er (nach Struve) bestrebt, es dem zeitgenössischen System der Naturwissenschaften anzupassen. So ist seine Naturphilosophie eine verkürzte populäre Darstellung der Naturphilosophie Hegels geworden. Kremer geht dabei auf das Verhältnis des Menschen zur Natur ein, weist auf die ursprüngliche Einheit des Menschen mit der Natur hin und beruft sich dafür auf die Mythologie aller Völker, welche ein gewisses Hellsehen gewesen sei. „Erst als der Gedanke aufwuchs und die Verbindung mit der Natur zerriß, versteinerte ihr lebendiges Antlitz zu dem geheimnisvoll auf uns herabblickenden Antlitz der Sphinx" (S. 85).

Es gilt also die Natur wieder einzuschließen in den Bereich des Geistes, sie mit der Glut des Gedankens zu erwärmen; dann wird die alte Sphinx wieder von neuem von sich sprechen. Allerdings muß man dabei vermeiden, lediglich dem Geiste die Aufstellung der allgemeinen Gesetze der Natur zu überlassen — man würde sich in die Steppen des Idealismus verlieren —, aber auch lediglich sich unter das Joch der Erfahrung zu beugen . . . Daraus folgt, daß allein die Verbindung der Erfahrung mit dem logischen Schließen der Weg zum Erkennen der Natur ist (S. 85).

Bei der Behandlung der Philosophie des Geistes geht Kremer nach Struves Angaben ganz in den Spuren Hegels: er stellte sich nur die Aufgabe, Hegels Anschauungen zu verkürzen und zu verdeutlichen. Wohl belebte er seinem ganzen Wesen nach die abstrakten Deduktionen mit herzlicher Wärme und ihre Ableitung mit farbigen Bildern der Phantasie, aber die Gedanken und Begriffe, welche Inhalt und Leib des schönen Kleides bilden, sind die treueste Widerspiegelung seines Vorbildes (S. 86/7). Struve meint allerdings, daß Kremer dabei seine allgemeinen Grundsätze über die Notwendigkeit der gegenseitigen Vervollständigung der erfahrungsmäßigen Forschungen und der Vernunft ganz außer acht gelassen habe.

4. Kremers Stellung zu Hegel in seiner „Systematischen Darlegung der Philosophie" (1849—1852)

Vierzehn Jahre, zwei Lebensstufen nach dem „Philosophischen Abriß der Wissenschaften" von 1835/36 veröffentlichte Kremer den ersten Band seines Werkes „Systematische Darlegung der Philosophie" („Wykład systematyczny filozofii"), der die Phänomenologie und Logik enthielt, dem 1852 der zweite Band folgte, welcher die Philosophie der Natur und des Menschengeistes enthielt (Kremers „Werke", Bd. I und II, 1877).

Schon im Vorwort des ersten Bandes kommt Kremer auf sein Verhältnis zur Philosophie Hegels zu sprechen, so daß ich näher darauf eingehen werde. Das Werk geht, wie er berichtet, auf die Ausarbeitung der zweiten Auflage der „Phänomenologie des Geistes" zurück, die selbst ein Sonderabdruck eines Teiles seines „Philosophischen Abrisses" war. Unter der Hand hat sich ihm die einstige Phänomenologie in die „Systematische Darlegung" verwandelt. Dabei ist ihm dann zum Bewußtsein gekommen, daß der Standpunkt der Phänomenologie, den er einst von Hegel übernommen hatte, nicht mehr ausreichend sei.

Mag nun auch, so führt er aus, die wissenschaftliche Welt von der Unzulänglichkeit des ursprünglichen Systems Hegels überzeugt sein — niemand wird jedoch bestreiten können, daß seine Philosophie von so ungeheuerer Bedeutung ist, von so kraftvoller Macht des Genies seines Schöpfers zeugt, daß sie auf alle Zweige des menschlichen Wissens Einfluß hatte; kein Wunder daher, daß inmitten des Gebietes der Philosophie selbst das Element seines Geistes weiter lebt, daß es noch lange die Unterlage sein wird, auf welcher sich die Schulen und künftigen Systeme aufbauen werden.

Es würde sich also vor allem ziemen darzulegen, worin ich in diesem Buche von den Grundsätzen des Meisters abweiche und die Gründe dieser Abweichung darzutun. Freilich würde jede genauere Rechtfertigung ein besonderes Werk erfordern . . .

„Weil die Philosophie eine strenge wissenschaftliche Ganzheit ist, aus welcher ihre Einzelwissenschaften herauswachsen, kann man erkennen, daß jede dieser Wissenschaften für sich betrachtet ein Bruchstück ist, das keine Grundlage unter sich hat. Indem ich also beabsichtige, dieses Werk der breiteren Öffentlichkeit zu widmen, insbesondere den jungen Liebhabern der Philosophie, beschloß ich diese Wissenschaft als Ganzheit darzustellen, welche alle ihre Zweige umfaßt. Ich stützte mich in dieser Hinsicht auf die Enzyklopädie Hegels, indem ich sie gemäß meinem eigenen Standpunkt umänderte. Denn wenn ich sogar andere einzelne, wenn auch wichtige Fehler übersehe, komme ich doch zu dem Ergebnis, daß die absolute Idee nicht befriedigen kann, wenn sie als das letzte Ziel der Philosophie angesehen wird. Ebenso wie diese unpersönliche Idee das von der Wahrheit des christlichen Glaubens erfüllte Herz nicht befriedigt, so reicht sie auch nicht für den philosophischen Gedanken aus, welcher sich mit der ganzen logischen Strenge entwickelt. Die absolute Idee ist nicht die letzte Kategorie der Logik, nicht das letzte Wort der Philosophie. Der höchste Gipfel der menschlichen Weisheit ist nicht die Abstraktion, sondern die absolute Person — Gott" (S. II/III).

„Meine Hauptaufgabe war daher diese Wahrheit vorzubringen; — ein solcher Gedanke hatte den Haupteinfluß auf den Gang des Inhalts meines ganzen Werkes wie seiner Teile.

Der erste Teil enthält die Phänomenologie, die einleitende und vorbereitende Wissenschaft, die vor uns das Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen ausbreitet und von dem sinnlichen Bewußtsein, das materielle Gegenstände zum Inhalt hat, auf immer höhere Stufen des Bewußtseins, schließlich zum Gegensatz des sinnlichen Bewußtseins, nämlich zur allgemeinen, absoluten, unpersönlichen Vernunft — zur Idee aufsteigt.

Der zweite Teil ist demgemäß die Enthüllung dieser absoluten Vernunft. — Die hier behandelten Wissenschaften sind beinahe den Wissenschaften entsprechend, die in die Enzyklopädie Hegels eingeschlossen sind, wenn auch nicht vollständig. Dieser zweite Teil bringt wieder durch seine letzte Enthüllung aus sich

den dritten Teil: die Theosophie hervor, welche die beiden ersten eint. Hier ist die absolute Vernunft eine einzige, allgemeine und absolute Person" (S. III.).

Trotzdem wir in der polnischen Literatur die „Myślini" (Trentowskis) besitzen, habe ich der Logik eine ausführliche Darstellung gewidmet, da aus ihr alle Teile der Philosophie ihre Kraft und Begründung schöpfen, da sie ferner in sich den wichtigsten Teil der früheren Metaphysik enthält und da es schließlich für mich notwendig ist, meinen Standpunkt logisch auszubauen. Indem ich mich nun auf die Kategorien Hegels stützte, wich ich doch von ihnen ab, insoweit dieses der leitende Gedanke meiner ganzen Arbeit erforderte. Daher wird schon im ersten Abschnitt der Logik, nämlich bei der Behandlung des Seins und ausdrücklicher noch bei der des Wesens im zweiten Abschnitt, vorzüglich aber bei der Erörterung des Begriffs im dritten Abschnitt die Abweichung hervortreten.

* * *

Aus diesem Vorwort von 1849 ergibt sich, daß Kremer durchaus bemüht war mit Hegel mitzugehen, soweit es ihm irgend möglich war. Er betrachtete Hegel als den „Meister", von dem er nur abweicht, wenn es ihm die Sache zu erfordern scheint. In dieser Hinsicht kann man ihn am ehesten mit Karl Rosenkranz vergleichen, der mit größter Hingabe an Hegels Lehre Freiheit und Selbständigkeit verband und gegenüber denen, die das Hegelsche System des Pantheismus anklagten, aus Hegels Schriften heraus die Auffassung vertrat, daß Hegel ebensosehr die Transzendenz Gottes über die Welt hinaus wie die Immanenz Gottes in der Welt lehre.

Wie weit Kremer mit der Denkweise Hegels mitging, zeigen seine Darlegungen über das absolute Bewußtsein in den §§ 41—43 der Phänomenologie.

„Wenn die absolute Vernunft die Vernunft in allen Bewußtseinen ist, dann fließen sie alle durch die Vernunft in ihr . . . zusammen. Die absolute Vernunft ist gerade deshalb absolut, weil sie ohne Beziehung zu den Merkmalen und verschieden gestalteten Inhalten ist, welche die Menschen untereinander kennzeichnen; sie ist also ohne Beziehung zu dem, was der Mensch Kraft seiner natürlichen Individualität, kraft der Gefühle, also auch der Vorstellung und anderer Kräfte seiner Persönlichkeit ist, sie ist also völlig unabhängig von dem, was die Persönlichkeit des Menschen bedeutet, sie ist nicht nur menschliche Vernunft, Vernunft dieser denkenden Wesen, welche jetzt existieren, einst waren oder sein werden, sondern sie besteht in sich unabhängig von jedem unter ihnen und also unabhängig von ihnen allen, sie besteht in sich und durch sich, ist Substanz, ist Vernunft der Welt, Vernunft des Allseins. Doch wohnt diese absolute Vernunft auch im Menschen, jedoch nicht deshalb, weil sie irgend eine ausschließliche Kraft seines Geistes wäre, eine gewisse menschliche, von ihm persönlich erworbene Vernunft, sondern deshalb, weil der Mensch ein Wesen ist, weil er zur Welt gehört; also diese absolute Vernunft, welche die Welt und alle Wesen durchdringt, durchdringt auch den Menschen, d. h. sein Bewußtsein und meldet sich in seinem Denken, erwacht in seiner Vernunft, ist anwesend in seinem Geiste. Sie ist im Menschen nicht deswegen, weil sie vom Menschen abhinge, sondern vielmehr deshalb, weil der Mensch von ihr abhängt; sie ist im Menschen, jedoch nicht deshalb, weil der Mensch sie durch sich umfaßte, sondern vielmehr deshalb, weil sie den Menschen umfaßt, weil sie wie in allen Wesen, so auch im Geist des Menschen weilt."

§ 42.

„Weil der Gedanke das Tun der Vernunft ist, ist der absolute Gedanke das Tun der absoluten Vernunft. Das Allsein der Natur und das der Welt des Geistes sind die verkörperten Gedanken dieser absoluten Vernunft."

§ 43.

„Wenn die absolute Vernunft sozusagen alles Sein durchdringt, wenn sie zugleich die Vernunft der Welt und aller Wesen ist, also auch des Menschen (§ 41) — so ergibt sich, daß nicht nur der Mensch, sondern auch jedes andere Sein ein Ausdruck dieser absoluten Vernunft ist, daß sie das Wesen alles Seins ist, daß also ebendieselbe absolute Vernunft, welche im Gedanken des Menschen steckt, wenn auch ohne sein Wissen, zugleich sich in alles Sein kleidet, sowohl in die materiellen nicht denkenden Dinge wie in den geistigen Erscheinungen. Wenn also . . . der Mensch aus sich allen jenen aufgenommenen Inhalt, welcher sein persönliches, besonderes Merkmal ist, hinauswirft, wenn er durch diese Befreiung von diesem Inhalt sich gerade befreit von seinen persönlichen, besonderen, vergänglichen Merkmalen und dadurch sich verallgemeinert; — dann tritt auch diese absolute Vernunft, welche auf dem Boden dieses Inhaltes ist, ans Licht hervor, dann also wird das Denken des Menschen nicht mehr sein persönliches, besonderes Denken sein, sondern das Denken der absoluten Vernunft, absoluter, reiner Gedanke (§ 42) — dann erwacht im Menschen die absolute Vernunft, welche seine Wahrheit und die aller Dinge ist." („Werke", I. Bd., S. 59/60.)

Die in diesen Darlegungen behauptete Unabhängigkeit der absoluten Vernunft von den menschlichen Persönlichkeiten würde z. B. Michelet nicht anerkannt haben, denn für ihn gehörten absoluter Geist und menschliche Bewußtseine auf das engste zusammen, wäre der absolute Geist ohne eine Menschheit eben nicht absoluter Geist.

Viel stärker tritt die Abweichung Kremers von Hegels Denkweise hervor in der Ablehnung der Identität der absoluten Idee mit der Welt; er schreibt z. B. auf S. 234 des ersten Bandes: „Wir sehen, daß die Idee in Einheit mit der objektiven Welt ist; aber diese Einheit . . . ist nicht Identität. Die Idee als Subjekt und Ziel ist, wenn sie auch in Einheit mit dem Allsein als ihrem Objekt und Mittel ist, doch nicht identisch mit dem Allsein — es ist diese Wahrheit von allergrößter Bedeutung . . .

Über die Einheit schreibt Kremer z. B. im § 209 (II. Bd., S. 7 ff):

„Wir nennen den Geist Einheit des Gedankens oder des denkenden Subjekts und des Objektes oder des Seins deshalb, weil der menschliche Geist über sich, über sein eigenes Sein zu denken vermag — weil er also gleichzeitig denkendes Subjekt und Objekt, über welches er denkt, sein kann; daß er also daseiender Gedanke und denkendes Sein ist . . .

„Achten wir ferner darauf, daß dieses Sein, dieses Objekt, nicht nur der Geist selbst sein kann, sondern auch ein anderes Objekt (die äußere Welt...); dann übertragen nämlich wir diesen Inhalt in unseren Geist, machen ihn uns zu eigen und bilden so die Einheit des Geistes als des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts. Ähnlich geschieht es durch die Kraft des Willens, wenn wir handeln, wenn wir uns in der Wirklichkeit durch irgend ein Objekt ausdrücken; dann nämlich gießen wir wieder unseren Inhalt, unseren Gedanken in dieses Objekt; dann werden wir also ebenfalls sprechen können von der Einheit unseres Wesens als einer solchen des Subjekts und des Objekts.

„Doch trotz solcher Einheit unseres Gedankens, unseres Subjektes und des Seins oder des Objektes sagen wir nicht, daß unser Gedanke und das Objekt identisch seien; — trotz dieser Einheit wird immer ein gleich kräftiger Unterschied beider Seiten bestehen.

„Erwägen wir dennoch, woher diese Einheit kommt. Gott hat gemäß seiner ewigen Weisheit die ganze Welt und den menschlichen Geist geschaffen; daher müssen auch der Gedanke des Menschen und der Gedanke Gottes als alle geschaffenen Dinge ausdrückend miteinander verwandt sein, und diese Verbindung zwischen unserem Geiste und der Welt ist der Grund, daß wir die in sie gelegten Gedanken erraten können, daß wir Gegenstände schaffen und ebenso unsere Gedanken in der Welt verwirklichen können. Gott, welcher den Gedanken, die Welt und zugleich den Menschen erschaffen hat, goß in den menschlichen Geist die Möglichkeit und die Pflicht, seine Werke zu erkennen und zugleich die Möglichkeit und die Pflicht, nach seinen höchsten Wahrheiten zu handeln.

„Hieraus ergeben sich folgende Folgerungen: je kräftiger der Mensch seinen Gedanken entwickelt, desto höher steht er als Subjekt, desto fähiger wird er zur Erkenntnis des höheren Inhalts und zur Einwirkung auf den höheren Gegenstand, und sodann wird auch dadurch die Einheit des Subjekts oder des Denkens und des Objekts oder des Seins eine höhere. Auf dieser Steigerung beruht die Entwicklung des menschlichen Gedankens; denn diese Steigerung, obwohl immer höher, wird niemals beendet; denn wenn der Mensch die höchste Stufe dieser Entwicklung erreichen könnte, dann würde jene Einheit sich schon in der höchsten und absoluten Macht verwirklichen; dann würde der Mensch schon durch seinen Gedanken das Allsein zu umfassen vermögen, dann würde er es nach der ganzen Ewigkeit begreifen, dann würde auch sein Gedanke, Wille werdend, gleichzeitig Schöpfung werden; dann würde sein Gedanke, sein eigenes Wesen, obgleich es von dem Allsein verschieden wäre, dieses durchdringen und aus dem Nichts hervorrufen. Das vermag jedoch der erschaffene Geist nicht, dieses vollendet einzig Gott, welcher handgreiflich die ganze Welt und die Gedanken durch seine ewige Weisheit auf den Armen trägt.

„Aber gerade hieraus ergibt sich, daß — wenn der Mensch die Wahrheit in ihrer ganzen Unendlichkeit nicht zu erkennen vermag, auch seine Weisheit nur eines der niederen Glieder jener Wahrheit sein kann — und wenn wir daher von der absoluten Wahrheit (der absoluten Vernunft) sprechen, so nehmen wir sie immer in menschlicher Bedeutung, soweit wir unsere menschliche Vernunft kennen . . ."

„Erwägen wir (schließlich), was geschehen wird, wenn wir den Gedanken und das Sein für identisch ansehen, wenn wir den Unterschied vergessen, welcher diese beiden Seiten trennt; dann werden wir Gedanke und Sein, Subjekt und Objekt in einem Chaos zusammenfließen sehen; der Mensch wird seinen Gedanken für identisch mit der Welt erachten, es werden sich vermischen und in einem Chaos zusammenfließen die Begriffe von Gott, Welt, Mensch, Geist, Natur usw. — diese Verwirrung wird geradezu aus sich den Pantheismus hervorbringen . . ."

Der Inhalt dieser Ausführungen Kremers ist unzweifelhaft gegen Hegel gerichtet, wie Kremer selber später bemerkt hat. (Vgl. „Werke", Bd. XII, S. 70 Anm.) Es mag deshalb sogleich angeschlossen werden, was Kremer auf S. 315 dieses zweiten Bandes über die Philosophie Hegels schreibt:

„Das Hauptmerkmal dieser Philosophie, die das Zeichen des Pantheismus an sich trägt, ist vor allem das Ersticken aller Glieder in der abstrakten Allgemeinheit, in der absoluten Idee, welche alles aus sich herausbringt, aber nicht gestattet, daß irgend etwas neben ihr bestehe; welche alles, was einzeln, individuell, in sich verschluckt, welche also die Vernunft ist, die höchste Macht, aber selbst nicht Einzelheit, Eins ist; sie ist noch nicht sich selbst wissende Vernunft, die sich mit sich herumträgt, ist nicht Person. Auch an diesem Mangel der Einzelheit, aus ihrer Ertränkung in der Allgemeinheit, in der Abstraktion, ist zu erkennen, daß diese Philosophie ihrem eigenen Grundsatz zuwider, sich nicht erinnert, daß jeder wirkliche Begriff in sich drei Elemente enthält, nämlich die Allgemeinheit, die in diese Allgemeinheit eingeschlossene Besonderheit und die Einzelheit, d. h. daß jene Allgemeinheit trotz der in ihr eingeschlossenen Besonderheit, Einzelheit sein muß, d. h. ein einzelnes Wesen; statt eines solchen Begriffes hält sich diese Philosophie ausschließlich an die Allgemeinheit. Wo also der Mensch hier in keiner Hinsicht als Einzelheit (Selbstheit) begriffen wird, so gelangt diese Philosophie auch auf ihrem höchsten Höhepunkt nur zur Abstraktheit, zur unpersönlichen Idee, welche nicht Einzelheit, ein einzelnes Wesen, d. h. Person ist.“ Die Auffassung Kremers von der Parallelität zwischen dem Menschen und dem Kosmos zeigt seine Abwendung von Hegels Lehre von der Gegenwart Gottes im Menschen, von der Identität von Vernunft und Individualität in der reinen Persönlichkeit, die Kremer im „Philosophischen Abriß“ noch vertreten hatte. Hegels Auffassung, daß das Wissen Gottes vom Menschen — Wissen des Menschen von Gott ist und daß der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, nur der Geist Gottes selbst ist, ist sozusagen ein Mysterium der Philosophie.

In Hegel ist die Philosophie reine Philosophie geworden, die alles fremde Wesen abgetan und die Gedankenwelt rein als solche erfaßt hat — und insofern war sie epochemachend. (Vgl. die letzten Seiten seiner Geschichte der Philosophie „Werke“, XV. Band.) Sie war die damals höchste Gestalt des Geistes, aber sie ist natürlich nicht die letzte. Dieses reine Phänomen, wenn ich so sagen darf, hat Hegel der Menschheit erarbeitet; es bleibt ihr unverloren, wenn auch immer neu zu erringen. Es war die welthistorisch notwendige Apotheose des reinen Gedankens, die Erhebung des menschlichen selbstbewußten Denkens ins Absolute, die Verwirklichung des Weltdenkens im Menschengeiste — als solches Phänomen nur von wenigen in Reinheit zu erreichen und zu bewahren. Die Rückfälle in das „fremde Wesen“ waren häufig, aber auch die Vorstöße in das „fremde Wesen“.

Es ist sehr schwer, hier Maßstäbe anzulegen. Wie wir bereits aus der bisherigen Darstellung gesehen haben, lag in den polnischen Idealisten, die sich der Philosophie Hegels hingaben oder sich mit ihr auseinandersetzten, eine allgemeine, wie sie glaubten, volkmäßige Tendenz, nicht beim absoluten Idealismus in dem Sinne der reinen Gedankenphilosophie stehen zu bleiben.

Bei Kremer hat nun wohl zu seiner Abwendung vom absoluten Idealismus beigetragen, daß die Lehren des Christentums durch seine Mutter sich tief seiner Seele einverwoben hatten — und daß er auf die Dauer nicht mit den Anschauungen Hegels bzw. mit den Teilen der Philosophie Hegels zusammenleben konnte, die diesen eingewurzelten christlichen Lehren widersprachen oder zu widersprechen schienen. In dieser Hinsicht ist der Hinweis von Brzozowski (S. 63/64) auf eine Stelle in Kremers „Briefen aus Krakau“

(„Werke", Bd. IV, S. 115) wichtig, in der Kremer sagt: Bevor die Philosophie zu ihren Resultaten kam, lebten diese Resultate schon längst im Herzen eines jeden in der Form des Gefühls, des Glaubens und der Religion.

Prinzipiell setzt ja auch Hegels Philosophie voraus, daß die Menschheit schon auf der Stufe des Gefühls, in der Form der Religion denselben Gehalt erreiche, den sie auf der Stufe des Denkens, in der Form der Philosophie hat, wie Hegel selber z. B. in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Enzyklopädie" ausgeführt hat: „Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen. Der Gehalt ist derselbe . . ." Ich erinnere noch daran, daß Libelt sich auf den § 3 der Enzyklopädie bezog, in dem stark betont wird, daß der unser Bewußtsein füllende Inhalt ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut usf. oder ganz unvermischt gedacht wird.

Individuell ist nun das Problem, ob die Philosophie freischaffend ihre Gedanken entwickelt, oder aber ob sie gleichsam hinschielt auf den im Gefühl und in der Religion vorhandenen Inhalt. Man könnte auch sagen, ob die Philosophie als reines Phänomen ausgebildet wird oder als gedankliche Umschreibung und Ableitung der Gefühlsinhalte und des religiösen Lebens.

Ein mehr oder minder starkes christliches Lebensgefühl brachten alle Polen mit, die sich der Philosophie Hegels eröffneten, und Trentowski, Cieszkowski und die anderen, welche ich behandelt habe, waren sich auf der Höhe des Lebens bewußt, im Einklang mit dem wahren Christentum zu stehen, so wie sie es eben verstanden.

Die wesentliche Bedeutung der Aufnahme der Philosophie Hegels durch die polnischen Denker ist nicht die, daß sie Hegelianer in einem mehr oder minder großen Maße werden, sondern daß sie mehr oder minder selbständige Philosophen wurden. Die Philosophie Hegels verhalf ihnen zu ihrem Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, zum Selbstbewußtsein und zur Selbsttätigkeit. Es ist doch ganz charakteristisch, daß sie eine slavische oder polnische Philosophie begründen wollten oder zu begründen glaubten: Keiner von ihnen hat sich durch Aufnahme der Philosophie Hegels unfrei geworden gefühlt.

Nun ist allerdings noch ein Punkt zu betrachten, der in diesem Zusammenhange sehr wichtig ist: wir haben feststellen können, daß bei Trentowski, Cieszkowski, Krasiński, Libelt u. a. eine Tendenz besteht zu einer übergedanklichen Erfassung des Christentums, die ihrer Natur nach nicht „Gefühl" und „Religion", auch nicht „Denken" und „Philosophie", sondern „Schauen" und „Geisterkenntnis" wäre . . . Eine solche Erkenntnis wäre nicht angewiesen auf Verarbeitung traditionell oder historisch gegebenen „fremden Wesens", sondern würde — bei voller Entfaltung — rein aus sich ihren Inhalt hervorbringen und damit ein reines Phänomen werden.

Für Hegel war Christus eine historisch gegebene Persönlichkeit, deren Lehre und Bedeutung spekulativ zu behandeln war. Für die von den polnischen Idealisten angestrebte Erkenntnis wäre Christus eine im Geiste zu suchende Persönlichkeit, wie sie als solche, um ein welthistorisches Ereignis heranzuziehen, Paulus vor Damaskus geschaut hat.

Diese drei Elemente spielen bei den polnischen Hegelianern eine Rolle: die Überlieferung, die Spekulation und das mystische Schauen.

In Kremer lebten die religiösen Traditionen und Gefühle von seiner Kindheit an; durch die Aufnahme der Philosophie Hegels wurde er mit dem spekulativen Standpunkt gegenüber dem Christentum bekannt und verbunden; durch seinen Anschluß an das polnische Geistesleben im Zeitalter des Idealismus und Hegelianismus trat er der mystischen Strömung nahe. Schließlich dokumentierte er dieses dritte Element in seinen späteren Werken durch seine Zustimmung zu den Bemühungen Immanuel Hermann Fichtes.

Eine Scheu vor diesem dritten Element ist allerdings heute noch in sehr starkem Maße vorhanden — und deshalb ist es um so nötiger, in dieser Arbeit den ganzen Hintergrund des Strebens der polnischen Idealisten aufzuzeigen.

5. Kremers spätere kritische Stellung zu Hegel

Einer eingehenderen Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels hat sich Kremer in seinem Aufsatz von 1867: „Die vortrefflichsten Lehren von der Seele", aus dem ich den oben aus dem Polnischen übersetzten Bericht über seine Erinnerungen an Hegel entnommen habe, unterzogen. Und zwar findet sie sich unter der Überschrift „Pantheismus" im XII. Bande der „Werke" auf den Seiten 69—79. Ich bringe hier einen Auszug unter Übersetzung der wichtigsten Stellen, so daß wir erkennen können, wie Kremer im letzten Jahrzehnt seines Lebens zu Hegels Philosophie stand.

Der Pantheismus, so beginnt er, fand seine reifste Ausbildung in der Philosophie Hegels, dessen System die glänzendste Erscheinung der neuesten Philosophie ist. Wenn wir daher die Fehler der Philosophie Hegels aufzeigen, welche die tiefste und am meisten vollendete Theorie unter allen pantheistischen Theorien ist, so überzeugen wir damit zugleich den Leser von den Fehlern aller anderen Lehren, die auf dem Pantheismus beruhen. Zur leichteren Beurteilung der Philosophie Hegels werden wir also einen ganz allgemeinen Umriß von ihr geben, und zwar sowohl nach ihrem Inhalt als auch nach ihrer Form, allerdings weniger in streng wissenschaftlicher als vielmehr in möglichst zugänglicher Gestalt.

„Nach der Philosophie Hegels ist die absolute Idee die Meisterin des Alls. Die absolute Idee allein ist ausschließlich die Wahrheit. Alle Wesen sind lediglich ihre Erscheinung, sind nur ihre Maske. Was also individuell ist, hat keine Bedeutung . . ., ist ein vorübergehender Schatten ohne Wahrheit. Die absolute Idee hat nämlich kein Selbstbewußtsein, kein Wissen von sich, ist daher nicht Person, folglich keine absolute Persönlichkeit, ist nicht Gott. Die absolute Idee hält sich in der Natur und im Menschen als in ihren Erscheinungen auf. Die Weltgeschichte ist die Arbeit und die Erscheinung der absoluten Idee. Der Wille der historischen Menschen, der Wille des Volkes hat nur insoweit Bedeutung, als dieser Mensch, als dieses Volk ein Ausdruck, ein Werkzeug der Idee ist. Die absolute Idee muß sich daher mit Notwendigkeit in der Geschichte der Welt sogar gegen den Willen der Menschheit verwirklichen. Die in den Menschen eintretende absolute Idee erlangt in ihm erst das Wissen von sich selbst. Im Menschen ist daher ganz ausschließlich die absolute Idee die ausschließliche Wahrheit allein, alle anderen Eigentümlichkeiten, die in ihm weilen, muß man als Erscheinung ohne Bedeutung ansehen. Wenn daher der Mensch seine ganze Individualität

aus sich heraussetzt, wenn er sich seiner ihm eigentümlichen Besonderheiten entledigt . . ., die ihn von allen andern Menschen unterscheiden . . .; wenn er dann in sich einzig und allein den allgemeinen, ewigen Inhalt, nämlich jene ausschließlich allein reine, absolute Idee zurückbehält, dann wird der Mensch selber jene reine, aber schon von sich wissende absolute Idee. Dann vermag der Mensch . . . in den Tiefen seines eigenen Wesens aus sich heraus . . . die absolute Idee und damit auch . . . die ewige Wahrheit des Alls zu entwickeln. Diese Entwicklung . . . bildet die Philosophie. Die Glieder dieser sich entfaltenden Idee sind Teile des Systems der Philosophie und jeder folgende Teil ist eine höhere Stufe, und der letzte Teil des Systems, d. h. die höchste Stufe ist gerade die, auf welcher der menschliche Gedanke zur Philosophie vordringt, auf welcher die absolute Idee dazu kommt, sich selbst anzuerkennen und zu erkennen." (S. 70/71.)

Kremer geht dann auf die Hauptgliederung des Hegelschen Systems ein und gibt eine ganz kurze Darstellung der Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.

Von der Logik sagt er u. a.: „Es ist ersichtlich, daß die Logik in der Bedeutung, wie sie uns Hegel gegeben hat, keineswegs die Logik im alltäglichen Sinne ist, denn sie ist nicht die Lehre vom menschlichen Denken, das sich im Kopfe des Menschen vollzieht, sondern sie ist eine Wissenschaft vom Gedanken, welche zugleich der Gedanke, die Vernunft des Alls ist, welche Gesetz und Puls der Allwelt (Logos) ist." (S. 71.)

Etwas näher bespricht Kremer die drei Stufen der Philosophie des Geistes und er geht dann auf die dialektische Methode ein: „. . . Die von Hegel angewandte Methode . . . verbindet sich eng mit dem metaphysischen Inhalt seiner Philosophie . . . und beruht auf der Trichotomie, d. h. auf dem Schema der Dreifaltigkeit, welches die ganze Folge der Erörterungen . . . in allen Einzelheiten beherrscht. Diese Schematisierung der Wissenschaft ist der Grund dafür, daß Hegel bisweilen sehr gewaltsam die Schlußfolgerungen und die Tatsachen in solche schon fertigen Rahmen hineinpreßt, und so wird diese Methode ein Hindernis des freien Denkens und zugleich die Ursache der Verrenkung der Tatsachen." (S. 72.)

Kremer erörtert alsdann die Frage, ob Hegels Philosophie die allgemein bekannte und augenscheinlichste psychologische Tatsache, welche sich in jedem Menschen mit Notwendigkeit wiederhole, nämlich die der Individualität, aufklären könne. Diese Tatsache bedeutet, so schreibt er, „daß jeder Mensch ein besonderes, persönliches, gleichsam originales Individuum ist, das ausschließlich ihm allein dienende Merkmale, einen ihm allein eigenen Inhalt hat. Aber was wichtiger ist: es bedeutet diese Individualität, daß jeder Mensch nicht nur ein solches Individuum ist, sondern, daß er von sich selber weiß, daß er ein solches Individuum mit eigenem, originalem Inhalt ist, der ihn von allen anderen menschlichen Individuen unterscheidet." (S. 74.)

Kremer meint, schon nach seiner kurzen Erklärung der Metaphysik und Methode Hegels könne man von vornherein erraten, daß Hegels Philosophie diese Tatsache der Individualität nicht zu erklären vermöge, sie vielmehr zu beseitigen trachten müsse: „Denn der Erklärung dieser Tatsache steht jene absolute Idee hinderlich entgegen, welche nach ihm die einzige Wahrheit, die einzige, ausschließliche Pulsader der Welt, der einzige, wahre, im Menschen weilende Faktor ist . . ." (S. 74.) Kremer geht dann dazu über, die Art und Weise darzulegen, in der Hegel nach seiner Meinung das individuelle Wis-

sen des Menschen von sich selbst als einer individuellen Einheit auffaßt; er betont dabei, daß Hegels Standpunkt gegenüber der Individualität genau aus dem Gesamtstandpunkt seiner Philosophie hervorgehe:

„In jedem Menschen ist die absolute Idee als allgemeiner Atem des Alls vorhanden, woraus folgt, daß — da alle Menschen der Ausdruck einer und derselben Idee sind — auch die individuelle Verschiedenheit der Menschen nur scheinbar ist. Daß die Individualität die Menschen unterscheidet . . ., ist bedeutungslos. Gleichwohl stammt diese Individualität der Menschen aus der Verbindung der absoluten Idee mit der Körperlichkeit, mit den verschiedenen Anlagen ihres Leibes. Der Leib, die Leiblichkeit, die Materie, ebenso das ganze Individuum sind nur eine leere, unwahre . . . Erscheinung, welche vergänglich ist, demnach ist auch die Individualität eine Täuschung . . . Daher auch, sagt Hegel, bezeichnen sich alle Menschen, die sich benennen wollen, durch „ich", alle Iche sind gleich (ich = ich), denn ein und dieselbe Idee ist in allen vorhanden und spricht in ihnen allen von sich, ist in ihnen ausschließlich das Sichselbstwissen.

„Hierauf erwidern wir, es ist wahr, daß jeder von uns, der an sich denkt, der sich selbst fühlt, sich selbst „ich" nennt. Aber dennoch ist dieses Fürwort kein metaphysischer Allgemeinbegriff, es hat gar nicht eine einförmige Bedeutung bei allen Menschen; dieses Fürwort . . . drückt vielmehr in jedem Menschen eine völlig besondere Welt aus, einen originalen Inhalt, ein völlig eigentümliches Individuum, das sich von den anderen menschlichen Individuen unterscheidet (es ist also nicht wahr, daß ich gleich ich wäre).

„Fragen wir Hegel: Wenn es wahr ist, daß der Mensch eine Verkörperung der absoluten Idee ist, wie kommt es, daß ihm die Idee gar nicht bekannt ist, daß er nichts von einem solchen Inhalt in sich weiß, von dieser absoluten Idee, welche . . . sein allein wahres Wesen darstellen soll? Die Philosophie Hegels sagt zum Menschen: Du wähnst, du seiest du selbst, dein eigenes individuelles Einzelwesen, aber du irrst dich, deine Annahme ist nur . . . eine Täuschung; du bist nicht du, sondern die absolute Idee und das, was in dir bangt, sich erfreut, sich betrübt, fühlt, dein Gewissen, deine Innerlichkeit usw., das alles ist nur eine nichts bedeutende Erscheinung; deine originale persönliche Eigentümlichkeit . . ., deine Individualität ist Täuschung und nur eine Angelegenheit deines Körpers und eine Folge der Vereinigung der absoluten Idee mit deiner Leiblichkeit." (S. 75.)

Zu dieser Darstellung des Verhältnisses Hegels zur Individualität des Menschen sei wenigstens kurz bemerkt, daß Kremer augenscheinlich mehr die Auffassungen mancher Schüler Hegels vorbringt als die Hegels selber. Hegel vertrat nicht eine so orientalische, wie ich nahezu sagen möchte, Haltung gegenüber der Einzelwesenheit des Menschen, er stand dazu viel zu kräftig in der Wirklichkeit seiner Zeit darin, wie ja Kremer selber aus seinen Erinnerungen an seine Berliner Studienzeit ersehen läßt. Man muß allerdings, um auch das wenigstens anzudeuten, bei Hegel unterscheiden zwischen den Formeln seiner Philosophie und dem Unterstrom, dem Ton oder den Tönen, die zwischen oder unter den Gedankenformen erklingen. Hegel verband eben höchste spekulative Begabung mit realistischem Lebensgefühl. Eine Formulierung der Stellung der Philosophie Hegels zur Individualität, die auf viele Polen eingewirkt hat, die aber Kremer hier nicht nennt, war ja die Michelets, auf die Cieszkowski, Libelt u. a. sich bezogen,

wie wir gesehen haben. Und es ist paradox, daß eine so originale Persönlichkeit wie Michelet, der zeitlebens den Vertretern der Gleichmacherei, den Bürokraten ein Dorn im Auge war, in seinen Werken den größten Wert darauf legt, daß der einzelne Mensch sich völlig durchdringe mit der Vernunft — mit „der absoluten Idee", die er „die ewige Persönlichkeit des Geistes" nannte —, die in allen Subjekten ein und dieselbe ist, deren Werkzeuge die einzelnen Menschen sind, welche die ewige Persönlichkeit des Geistes gleichsam imprägnieren mit dem, was sie als einzelne sich erarbeiten... Dieses Paradoxon wäre sozusagen eine lebensmäßige Bestätigung der Dialektik. Es wird leider in der Literatur viel zu wenig darauf gesehen, wie lebenstüchtig die Hegelianer waren, wie zahlreich die ausgesprochensten Persönlichkeiten unter ihnen auftraten, mit welchem Enthusiasmus sie sich zu Werkführern des Absoluten machten . . . Ich erinnere noch an meine Ausführungen über „Cieszkowski und die Hegelianer" und kehre zu Kremer zurück, der auf die an Hegel gerichtete Frage folgendes antwortet:

„Wenn die Sache sich so verhielte, wie die Philosophie Hegels behauptet, wenn dieses Gefühl unserer Individualität nur eine Täuschung wäre, so hätte die Philosophie Hegels erkennen lassen müssen, wie diese wunderliche Täuschung entsteht, so hätte sie uns erklären müssen, wie es kommt, daß wir meinen, etwas anderes zu sein als wir in Wirklichkeit sind. Hegel hat niemals diese unsere angebliche Täuschung erklärt, auch nie erklären können und daraus allein geht schon die Fehlerhaftigkeit seiner ganzen Theorie, seines ganzen Systems und namentlich seiner Anschauungen über die Seele hervor.

„Achten wir darauf, daß dennoch dieses Gefühl der Individualität, welches er „Täuschung" nennt, sich so energisch im Menschen vernehmen läßt, in ihm so mächtig ist, daß er kämpft, daß er, durch diese Individualität geleitet, ringt. Die ganze Geschichte beweist, daß der Mensch sein Leben aufs Spiel setzt, um diese seine Individualität zu erhalten." (S. 75.)

Kremer beruft sich in der weiteren kritischen Erörterung auf das Werk „Anthropologie" von Immanuel Hermann Fichte, den er als Philosophen sehr hoch schätzt . . ., und meint, „daß Hegel, wenn nicht jene metaphysische absolute Idee, wenn nicht dieses enge, gewalttätige, trichotomische Schema der Methode wären, gewiß . . . zu der Überzeugung gelangt wäre, daß die Seele selbst infolge ihrer Individualität den ihr entsprechenden Körper, in welchem sie sich verkörpert, baut, sich zu eigen macht und sich selbst gestaltet. Denn Hegel selbst gibt zu, daß der Geist seine individuelle Eigentümlichkeit in der Leiblichkeit ausdrückt, nämlich in der Physiognomie, in der Bewegung, in dem Silbenmaß, in der Mimik, in den Gesten des Körpers — und gleichermaßen sagt er ausdrücklich, daß der Körper ein künstlerisches Werk der Seele ist." (S. 76/77.)

Aus diesen Auseinandersetzungen Kremers mit Hegel oder besser dem Hegelianismus geht hervor, daß er sich seit der „Systematischen Darstellung der Philosophie" von 1849—1852 vom Hegelianismus dem spekulativen Theismus, dem Spiritualismus und der Anthroposophie Immanuel Hermann Fichtes und dessen Kreises zugewendet hat. Er ist damit auf seine Weise den Weg von der generellen Philosophie zur Ichlehre gegangen, den vor ihm Trentowski, Cieszkowski, Libelt u. a. gegangen sind. — Er hat in diesem Aufsatz von 1867 selber eine Darstellung der Entwicklung der Philosophie von Hegel zu Immanuel Hermann Fichte gegeben, der wir uns nunmehr zuwenden werden.

6. Kremer über die Entwicklung von Hegel zu Immanuel Hermann Fichte

In der gleichen Abhandlung, in der Kremer 1867 in so schöner Weise seine Erinnerungen an Hegel veröffentlichte, gab er unmittelbar an diese anschließend einen Überblick über die Geschichte der Philosophie Hegels nach Hegels Tode. Er weist zunächst darauf hin, daß die Schüler und Freunde Hegels nach dem Tode des Meistes sich verwaist fühlten und das Bedürfnis hatten, dauerhafte Grundlagen für die Wirksamkeit der Philosophie Hegels zu schaffen und daß sie auf den Gedanken kamen, seine sämtlichen Werke herauszugeben.

Diese Ausgabe, so führt Kremer aus,[1]) trug jedoch nicht dazu bei, den philosophischen Anschauungen Hegels Dauer zu verleihen, gab vielmehr der Kritik Gelegenheit zu genauerer Erklärung der schwachen Seiten seines Systems.

Schon früher, in dem Schoße der Schule selbst, traten wichtige Unterschiede auf . . . ; es dauerte nicht lange, so wuchsen diese Unterschiede zu feindlichen Parteien sich aus — und diese miteinander Kämpfenden brachten, wie das immer zu sein pflegt, ihre schwachen Seiten aneinander ans Tageslicht und trugen dazu bei, die gemeinsamen Pfeiler der Schule zu untergraben. Nicht lange danach trat auf allen Seiten ein Insichgehen ein. Während die einen Schüler Hegels die Fehler seiner Lehre erkannten und sich bemühten sie zu verbessern, verzweifelten andere am ganzen System und rückten deutlich von ihm ab, sagten sich los von ihm und wurden seine Gegner (S. 42.)

Ich bin der Ansicht, daß die Gründe für den Niedergang der Philosophie Hegels zweierlei Art waren.

Zur ersten Art gehören die allgemeinen Gründe, welche das gebildete Publikum abschreckten, sich auf tiefere Studien überhaupt auch nur einzulassen. Ich rechne zu ihnen in erster Linie die pantheistische Atmosphäre, in welcher die Philosophie Hegels lebte und atmete. Diese pantheistische Richtung reizte den gesunden, ehrlichen Instinkt und berührte das Gefühl für die ewigen Wahrheiten . . ., die im Herzen der Menschen . . . leben, schmerzhaft. — Zu ihnen sind weiter zu rechnen die Aussprüche und Darstellungen der Philosophie Hegels, welche geradezu den Resultaten der Wissenschaften, welche auf die Erfahrung gestützt sind, namentlich der Naturwissenschaften zuwider laufen. Es ist nicht zweifelhaft, daß Hegel bei seiner Arbeit über die Naturphilosophie den frischesten Resultaten der Naturwissenschaft gewachsen war, aber darin fehlte, sich nicht auf die allgemeinen Grundsätze und allgemeinen Wahrheiten zu beschränken, welche schon unbestrittene Axiome für die Naturwissenschaften selbst sind, sondern sich auf Einzelheiten einzulassen, welche sich zu früh nach der Niederschrift seines Buches veränderten, insbesondere infolge der ungeheuren und plötzlichen Fortschritte der Naturforschung. Daher entdeckten auch in kurzer Zeit nach der Veröffentlichung seiner Naturphilosophie die Naturforscher eine Menge fehlerhafter Behauptungen, welche nicht übereinstimmten mit den frisch entdeckten Tatsachen. Diese Fehler und Mängel der Naturphilosophie Hegels reizten um so mehr, als sie . . . in dem Tone eines Urteils ausgesprochen waren, das einer höheren unfehlbaren Weisheit gewiß ist.

Dazu kamen Ursachen zweiter Art, welche das Ansehen der Philosophie Hegels untergruben. Tiefere Denker, berufene Philosophen sahen sich meistens

[1]) „Werke" (Dzieła), 12. Bd., S. 42 ff.

gerade durch jenen Widerstreit mit ihrer pantheistischen Richtung und durch den Widerspruch dieser Philosophie zu den klaren Tatsachen der Wirklichkeit dazu angereizt, zu gründlichen und ins Einzelne gehenden Studien des ganzen Systems zu schreiten. Bald hernach entdeckten sie auch in ihm selbst Fehler und Unzulänglichkeiten und schlugen los, hauptsächlich auf seine Logik, welche der Grund des ganzen Systems war, und beleuchteten die Fehler in seiner spekulativen Rechnung.

So erkannte man von allen Seiten die hauptsächlichen und entscheidenden Fehler der Philosophie Hegels.

Es ist daher nichts Wunderbares, daß tiefere Denker einsahen, man müsse bei der Arbeit auf dem Gebiet der Philosophie sich der Methode der Naturwissenschaft nähern, welche in ständiger Beobachtung die Augen offen hielt und Schritt für Schritt in freier, aber gewissenhafter Arbeit und mit frischem, auf wirkliche Tatsachen gestütztem Verständnis sich leuchtende Resultate erarbeitete . . .

Man konnte sich. . . auf diesem neuen Wege noch anderen, erwärmenden Hoffnungen hingeben: Wenn jenes fehlerhafte Verfahren und die transzendentalen und abstrakten Spekulationen die Philosophie Hegels zum Pantheismus und zu den das gesunde Gefühl für das Heilige so abstoßenden und zugleich den wirklichen Tatsachen zuwiderlaufenden Resultaten führten, dann werde — so sagte man sich — das eigene nüchterne Verfahren, welches mit den Tatsachen und mit der Erfahrung rechnete, gewiß jenen entgegengesetzte Resultate hervorbringen, welche einig mit dem Glauben sind und die geheimnisvollen erhabenen Zeichen bestätigen, die im Herzen des Menschengeschlechts sich befinden.[1]) Obgleich eine zahlreiche Schar von Philosophen in diesem Sinne arbeitete und arbeitete, muß man doch vor allem eines bedeutenden Mannes sich erinnern, welcher an ihrer Spitze stand: und das ist Immanuel Hermann Fichte. Zunächst war er ein Schüler Hegels, später entfernte er sich von ihm und strebte mit seinem bedeutenden Willen und anerkannten Talent und in dauerhafter, gründlicher Arbeit danach, der Philosophie die auserwählteste Richtung zu geben. Fichte ist ein Sohn jenes hochberühmten Johann Gottlieb Fichte, welcher einstmals Epoche in der Wissenschaft machte . . . (S. 43).

* * *

Über das Verhältnis der Naturphilosophie Hegels zur modernen Naturwissenschaft ist noch nicht das letzte Wort gesprochen worden. Goethes Farbenlehre z. B., auf die sich Hegel gestützt hat, ist durch die Naturwissenschaften nicht widerlegt worden, wie Rudolf Steiner in seinen Ausgaben der Naturwissenschaftlichen Werke Goethes in Kürschners Deutscher Nationalliteratur und in der Großherzogin-Sophie-Ausgabe von Goethes Werken gezeigt hat.

Immanuel Hermann Fichte[2]) und seine Freunde, deren Organ die „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" war (die auch Cieszkowski verfolgt hat, wie ich in seiner Bibliothek feststellen konnte), haben trotz der Wendung zur Naturwissenschaft, von der Kremer spricht, nicht dem Schicksal

[1]) Ich mußte an dieser Stelle ein furchtbares Satzungetüm Kremers vereinfachen, das beweist, daß auch ihm nicht immer die Durchformung seiner Darstellungen völlig gelungen ist, so sehr man seinen Stil in Schilderungen bewundern mag.

[2]) Vgl. den Abschnitt „Eine vergessene Strömung im deutschen Geistesleben" in Rudolf Steiners Buch „Vom Menschenrätsel" (5.—8. Tausend, Berlin 1918).

entgehen können, von den bloßen Naturforschern übersehen und ganz vergessen zu werden — — und auch in der Philosophie selber unbekannt zu werden. Trotz ihres Kampfes gegen die Philosophie Hegels teilten sie doch deren Schicksal — eine Generation später. Sie waren eben Idealisten, die in geistiger Hinsicht zu Anschauungen gelangten, die der modernen Naturwissenschaft garnicht lagen — und auch nicht den Neukantianern . . . Sie tauchen ja erst in unseren Zeiten aus der Vergessenheit auf, nachdem auch Hegels Philosophie wieder aufgetaucht ist.

VIII. Die Abwendung der Polen vom Idealismus

1. Libelts Rückblick auf die Wendung des polnischen Geisteslebens vom Idealismus zum Materialismus

Sigismund Krasiński starb im Jahre 1859. Cieszkowski zog sich nach dem Tode seiner Frau im Jahre 1861 von der öffentlichen Wirksamkeit im preußischen Abgeordnetenhause zurück und schuf in der Stille an seinem „Vater Unser" weiter. Trentowski starb 1869. Libelt und Kremer verließen den Schauplatz ihrer irdischen Wirksamkeit im Jahre 1875. Diese Todesjahre polnischer Idealisten sind ein Symptom für die Wendung des polnischen Geisteslebens vom Idealismus (von der geistig orientierten Weltanschauung) zum Materialismus, die mit der allgemeinen Wendung des europäischen Geisteslebens in den naturwissenschaftlich fundierten Materialismus zusammenging.

Diese entscheidende Veränderung des Geistes der Zeit beschäftigte Libelt sehr, als er an die zweite Auflage seiner „Alleinherrschaft der Vernunft" heranging. Ein Jahr vor seinem Tode schrieb er das Ergebnis seiner inneren Rechenschaft darüber in seinem Vorwort zu dieser Auflage nieder.

Mit einer verhaltenen Wehmut berührte er die Tatsache, daß die polnischen Denker, welche in ihren Schriften eine neue Ära der slavischen Philosophie begründet hätten, gestorben oder gealtert seien, oder aus physischen und materiellen Gründen ihre Werke nicht weitergeführt hätten. Auch er sei gehemmt worden durch die Notwendigkeit, als Landwirt fern von den Mittelpunkten des wissenschaftlichen Lebens für die täglichen Notwendigkeiten zu sorgen . . . und sei nicht dazugekommen, seine philosophischen Werke auszubauen und zu ergänzen und könne nunmehr wegen seines Alters seine Werke nicht einmal mehr durch einen Abriß der Philosophie des Willens vervollständigen, an dem ihm sehr viel gelegen wäre . . .

Libelt fühlte sozusagen den Tod herankommen — und dadurch gewann dieses Vorwort von 1874 eine allgemeine, symptomatisch besonders wertvolle Bedeutung. Deshalb will ich ihm eine Analyse widmen:

Die geistige Lage — so führt Libelt aus — ist in unserer Zeit eine solche geworden, daß zweifellos der Augenblick nahe ist, in dem man erklären wird, daß die gegenwärtige Zeit nicht nur nicht den Beruf zur Philosophie habe, so wie sie Plato, Cartesius, Kant, Hegel begriffen, sondern daß mit ihrer vorübergegangenen Herrschaft sie selbst — diese schlechte Lehre — überhaupt ein Ende genommen habe. Denn so wie die Astrologie vor der Astronomie weichen mußte, wie die Alchymie vor der Chemie, so meint man, müßten die phantastischen philosophischen Systeme vor der Entwicklung der Naturwissenschaft weichen. Wenn die Philosophie in der Vergangenheit noch etwas bedeutete, so leugneten doch Gegenwart und Zukunft sie ab und würden sie verdrängen.

Daß diese Auffassung die Meinung der Allgemeinheit unserer Intelligenz geworden ist, läßt sich nicht verkennen. Die wirkende Richtung unserer Zeit ist materiell und es ist nicht mehr nötig, wie das einst Johann Śniadecki tat, die Jugend vor den geistigen Träumereien eines Kant zu warnen. Die ganze Schule der französischen Enzyklopädisten und Positivisten, der englischen Darwinianer und der deutschen Materialisten, von denen ich nur Büchner, Haeckel und Karl Vogt nenne, ist einig in der Verdammung der idealistischen Philosophie. Nach dem Tode Hegels und Schellings, nach den vergeblichen Bemühungen Michelets, der mit seiner Zeitschrift „Der Gedanke" noch die Reste der idealistischen Richtung des Hegelianismus stützte, verstummte unlängst die Stimme dieser deutschen Philosophie. Kein neuer Denker erschien, der durch die Macht des Genius und der Lehre sich einen Namen gemacht und frische Keime des vorwärtsschreitenden Gedankens geschaffen hätte.

Bei diesem Stande der Dinge entsteht wirklich die bedeutsame Frage, ob noch ein intellektuelles Bedürfnis für eine Neuauflage meiner philosophischen Schriften vorhanden ist, deren erster Band in Posen im Jahre 1845, also vor bald dreißig Jahren erschien.

Im vorhinein glaube ich nicht voreingenommen zu sein gegen die heutigen, ausschließlich materialistischen Richtungen. Ich anerkenne sie im Gegenteil als eine notwendige Folge teils der sich entwickelnden Naturwissenschaften, teils des allgemeinen gesellschaftlichen Triebes nach mehr materiellem als moralischem Wohlstand. Sie sind für die Allgemeinheit sogar überaus nützlich . . ., beruht doch schon auf den positiven Wissenschaften die Kenntnis der Heimat, welche auch die Philosophie nicht entbehren kann. Wir teilen nur weder ihre Einbildungen, die mitleidig, wenn nicht verächtlich auf die Philosophen als auf Menschen, die im Wahnsinn träumen, schauen, noch ihr über die Philosophie selbst verhängtes Scherbengericht, als wäre sie für immer aus dem Gebiet der Wissenschaft vertrieben . . .

Bei der Widerlegung dieser materialistischen Behauptungen kommt Libelt darauf zu sprechen, welches Glück es für ihn gewesen sei, persönlich große ausländische Denker kennen gelernt zu haben, die er habe bewundern müssen wegen ihrer umfangreichen und ins einzelne gehenden Kenntnisse auf den verschiedensten Gebieten des empirischen Wissens: ihre Werke selbst sind ein Beweis dafür. Wenn Oken in den Naturwissenschaften, Kant in der Physik, Schelling in der Philosophie der Offenbarung den spekulativen Gedanken auf die äußeren Erscheinungen der Geistigkeit anwandten, wenn Hegel sein ganzes System auf sie begründete und die Philosophie der Religion, des Rechts, der Natur, der Kunst, der Geschichte und der Entwicklung des philosophischen Gedankens selber herausgab — — kann man dann zugeben, daß diese wissenschaftlichen Gegenstände, welche sie von ihrem Standpunkt aus behandelten, ihnen fremd oder wenig bekannt waren, daß sie lediglich träumerische Phantasien ausspannen? . . . Nichts ist leichter als diese Denker auf Widersprüchen zu fangen, sobald die Grundlagen widerspruchsvoll sein können, von denen sie ausgehen. (S. X.)

* * *

In diesen Darlegungen Libelts ist die Erfahrungsgrundlage der Philosophie Hegels durchaus anerkannt und gewürdigt. So viele Berührungspunkte Libelt auch mit Trentowski haben mochte, in dessen Fehler, die Erfahrungsgrundlage von Hegels Philosophie zu übersehen, ist er nicht verfallen.

* * *

Der Einfluß der Philosophie — so fährt Libelt fort — erstreckte sich auf das gesellschaftliche, religiöse, wissenschaftliche, ja sogar politische Leben und überschritt die Grenzen der Länder und Völker. Hegel und Schelling beeinflußten nicht nur Deutschland, sondern auch Frankreich durch Cousin, Polen durch Gołuchowski, Kremer und viele andere.

Niemand sollte das übersehen können, aber unentwegt behaupten die Materialisten, daß Denken, Geistigkeit, Seele, Gott, Schöpfung . . . Träumereien sind, daß es nur Naturkräfte und ihre Entwicklung gebe.

Die Folgen dieser materialistisch-positivistischen Richtung sind schrecklich: Kraft geht vor Recht — und das ist das höchste Dogma, vor welchem man sich jetzt beugt. Wehe der Menschheit, wenn der materialistische Glaube dieses Geschlechtes allgemein würde; die Zerstörung aller Zivilisation und Kunst . . . wäre unvermeidlich. Glücklicherweise ergreift diese Richtung nur die Intelligenz, nicht die Massen, die religiös sind und sein werden — und verändern sich die gesellschaftlichen Richtungen wie Ebbe und Flut... Die Realität wird wieder dem Idealismus weichen, der Materialismus der Geistigkeit . . .

Darin besteht die Notwendigkeit der Idealität, d. h. des Handelns des Geistes in uns, daß wir ohne sie weder zu einem Wissen der geistigen, noch zu einem solchen der äußeren Welt gelangten. Je nachdem nun der Philosoph mehr den ideellen oder den reellen Standpunkt vertritt, entsteht der Unterschied der Anschauungen und sogar der Gegensätze zwischen ihnen.

Wer glaubt, daß das ein gelegentliches Zufallsspiel von Systemen ist, irrt völlig. In allen diesen Schulen, auch in ihren Gegensätzen, atmet ein- und derselbe unabhängige Geist, denn er entwickelt sich durch die genialen vielseitigen Gedanken zu immer größerer Höhe und Fülle. Und es war Hegel nicht schwer, wahrlich deutlich zu zeigen, daß die Geschichte der Philosophie eine Entwicklung der logischen Idee in allen ihren Kategorien ist. Die Unendlichkeit des Inhalts sowohl der Materie wie des Geistes eröffnete im Verlauf der Zeitalter einen unendlichen Fortschritt des Gedankens, des ideellen wie des reellen.

In Anbetracht der Lebenskraft dieser Entwicklung, welche — wenn nicht hier, so dort — erwacht und erscheint und niemals stirbt noch einschläft, kann man darauf hoffen, daß der herrschenden Richtung des Gedankens zum Empirismus, Positivismus, ja sogar groben Materialismus eine Reaktion in umgekehrter Richtung folgen wird. Und das wäre eine Veranlassung zur intellektuellen Notwendigkeit der Erinnerung — nach nahezu dreißig Jahren — an die philosophischen Schriften idealistischen Zuschnitts trotz des Übergewichtes des heute allmächtigen Realismus. (S. XVII.)

Noch ein anderer Grund hat den Autor zu dieser Herausgabe bewogen: meine Schriften entfernen sich nicht so weit von der empiristischen, derzeitigen Richtung. Sie stehen nicht selten auf dem Scheidewege zwischen Idealismus und Realismus. Der Übergang von ihnen zum Realismus ist sogar leichter als zu der rein-idealistischen Richtung der Philosophie, wie es die deutsche war. Obgleich ich Schüler Hegels bin und eine unauslöschliche Verehrung und Achtung für seine Lehre habe, bin ich doch nicht blind in meinen Werken hinter ihm hergegangen. Ich urteilte und urteile bis heute, daß er in der idealistischen Philosophie erfüllt hat, was man mit der Vernunft erfüllen konnte; daß er die Phasen des Geistes in allen geistigen Verkörperungen der menschlichen Gesellschaft

entdeckt und gezeigt hat; daß er sie gezeigt hat in der Religion, in der Geschichte, in der Entwicklung der Philosophie selbst; daß er die Metaphysik in Logik umgewandelt und alle philosophischen Forschungen der Phänomenologie des Geistes unterstellt hat; daß er schließlich die dialektische Form des Vortrages verband mit seiner sich zur Idee entwickelnden Methode. Die Alleinherrschaft der Vernunft erreichte bei ihm die höchste Macht. Die Vernunft erfüllt alles und daher sein Satz: „Alles was ist, ist vernünftig;" die ganze Natur ist Vernunft, die Menschheit ist Vernunft, der menschliche Geist ist Vernunft in der Endlichkeit, Gott Vernunft in der Unendlichkeit. Alle Zeiten und Räume lösen sich auf in der Vernunft. (S. XVII/XVIII.)

Über diese Alleinherrschaft der Vernunft mußte man hinauskommen. Meine Forschungen gingen demgemäß dahin, aus der Dreieinigkeit der Mächte, welche die Einheit des gesamten Geistes ausfüllen: der Vernunft, der Vorstellung — Phantasie und des Willens die Wissenschaft der Phantasie als des gestaltenden Prinzips auszubilden; also die Morphologie oder die Wissenschaft, welche in die Entstehung und Offenbarung aller Formen: in der Welt, in der Menschheit und in Gott eindringt. Als solche anerkennt sie die Allmacht der Vernunft und erleuchtet durch deren Fackel ihre eigenen Forschungen. Aber damit die Vernunft aus der Alleinherrschaft auf den Standpunkt der Gleichberechtigung mit der Phantasie und dem Willen kommt, damit sie bildende Formen herausfindet und in sie die Vernunftideen gleichsam wie in Schatten und Gestalten kleidet, vermeidet sie die reine deutsche Spekulation und im besonderen die Hegelsche und nähert sich den Erscheinungen der realen Welt. Wenn etwas den Abgrund ausfüllen kann, der sich insbesondere jetzt zwischen Geist und Materie, zwischen Idealität und Realität geöffnet hat, so fürwahr nicht einseitige Richtungen des menschlichen Forschergeistes in idealistischem oder realistischem Zuschnitt — der Abgrund würde nur noch tiefer, — sondern nur morphologische Gedanken, welche die Geistigkeit nicht in vernunftmäßige Abstraktionen auflösen, sondern sie in Formen fassen und schließlich nach der Persönlichkeit des Geistes streben, des endlichen sowohl wie des unendlichen.

2. Die Heranbildung der Antithese zum Idealismus und Hegelianismus

Man muß sich darüber klar sein, daß der Abwendung der Polen vom Idealismus und Hegelianismus ähnliche Ursachen zugrunde liegen, wie der Abwendung der Deutschen vom Idealismus und der Lehre Hegels. — Der deutsche Idealismus war eine geistige Strömung, die zu ihrer Zeit als eine neue Stufe in der geistigen Entwicklung der Menschheit betrachtet wurde. Ein unerhörter Reichtum an bedeutenden Menschen auf den mannigfaltigsten Gebieten des Lebens trat auf und brachte einen gewissen Höhepunkt des deutschen Geisteslebens hervor — dann aber erschöpften sich die Kräfte und eine andere Richtung, ja auch ein anderer Menschenschlag, wie man wohl sagen könnte, trat an die Stelle des Idealismus und der Idealisten. — Mit diesem Umschwung, diesem Umschlagen in den Materialismus war nun keineswegs ein endgültiges Urteil über den Idealismus gesprochen. An sich lagen in dem deutschen Idealismus noch zahllose Möglichkeiten der Weiterbildung, der Metamorphose; es fehlten zunächst die Menschen, die sie hätten ergreifen und verwirklichen können.

Denken wir doch nur daran, welch ein Sturz in den Abgrund der historische Materialismus im Vergleich zur Geschichtsphilosophie Hegels war: bei Hegel sind die generellen Menschen, die Übermenschen, die Volksgeister, ja eigentlich der Weltgeist, Träger der Geschichte, nicht die Menschen; auch die Heroen sind Organe der Volksgeistinspirationen. — Bei Marx und Engels werden untermenschliche Produktivkräfte, um es kurz zu sagen, Träger des geschichtlichen Fortschritts. Marx übernahm von Hegel nichts als die Formen des Denkens — im äußerlichsten Sinne, die Weltanschauungsrichtung, die bei Hegel mit der Dialektik verbunden war, konnte er nicht innehalten.

Weder bei Hegel noch bei Marx — so muß man feststellen — ist eigentlich der Mensch der Träger der Geschichte: bei jenem sind es Götterwesen gleichsam, bei diesem dämonische Naturkräfte. Aber man muß im Sinne der Philosophie Hegels selber sogleich hinzufügen: es muß eine Synthese möglich werden, welche die Einseitigkeiten von Hegel und Marx überwindet. — In den ersten Generationen nach Hegels Tode konnte ein solcher Überwinder nicht auftreten und erst mußte sich gegen Hegels idealistische Geschichtsphilosophie die materialistische Geschichtsauffassung von Karl Marx und Friedrich Engels ausleben, ehe eine neue Stufe weltgeschichtlicher Betrachtung auftreten konnte. — Es folgte in der deutschen Geistesgeschichte überhaupt etwas wie ein Gegenschlag gegen den Idealismus: z. B. trat an die Stelle von Goethes und der Naturphilosophen lebendiger Art, sich dem Lebendigen zu nähern, eine äußerliche Betrachtung der Formen und ihres Wandels, die von England her nach Deutschland importiert wurde, der Darwinismus. Das riesige Material der modernen Naturforschung soll gar nicht geleugnet werden — geistig beherrscht wurde es von den Naturforschern durchaus nicht. Eine solche Steigerung der geistigen Kräfte, wie sie notwendig wäre zur geistigen Durchdringung der naturwissenschaftlichen Tatsachen — fehlte .

Im politischen Leben — dasselbe tragische Schauspiel.

Die allgemeine Wendung Deutschlands zur Naturwissenschaft und Technik spiegelt sich auch in der Geschichte der Schule Hegels in tragischer Weise, wie Libelt angedeutet hat. Daß Michelet, Cieszkowski, Libelt u. a. diese Zeit als Idealisten (im weitesten Sinne) gleichsam durchhielten, ehrt ihre geistige Selbständigkeit — die Zeit ging mehr und mehr andere Wege. Man muß diese Entwicklung allerdings wirklich dialektisch betrachten, darf nicht mit verwässertem Idealismus sich über den Ernst der Sachlage täuschen.

Die Korrektur des Idealismus, von deren Notwendigkeit die Polen Cieszkowski, Trentowski, Libelt, Krasiński u. a. schrieben, kam anders, als sie ersehnt hatten: es wurde überhaupt das Streben vom geistigen Leben ab auf das politische und noch mehr das Wirtschaftsleben, die Naturwissenschaft und Technik gewendet. Diese wurden für das neue Zeitalter, wenn man so will, der Lebensausdruck.

Die Korrektur des Lebens fegte ja auch in Polen den Idealismus oder Messianismus, wie diese Strömung ja auch genannt wurde, beiseite.

Es ist überaus charakteristisch, daß Libelt 1874 aus der Überschrift des ersten Bandes von „Philosophie und Kritik" den Haupttitel der Auflage von 1845: „Die Lebensfrage der Philosophie" fortließ. In der Tat: die Probleme, die er in diesem Buch behandelte, waren für

das damals aufsteigende Geschlecht nicht mehr „die Lebensfrage der Philosophie". Der frühere Untertitel „Die Alleinherrschaft der Vernunft" kam mit dem Zusatz „und die Symptome der slavischen Philosophie" in den Vordergrund. Er klingt wesentlich akademischer — und die Lebensfragen der Generation von 1830—1863, der Zeit zwischen den Revolutionen der Polen, waren nicht mehr aktuell. Die Messianisten konnten mit akademischem Interesse behandelt, in dicke Wälzer eingesargt werden: sie waren nicht mehr lebendig für die Seelen einer anderen Zeit.

Betrachten wir einmal unbefangen die Bestrebungen der polnischen Messianisten: durch mystisch tätige Intuition wollte Cieszkowski, durch geistige Erkenntnis Krasiński, durch Wahrnehmung Trentowski, durch inspirative Erleuchtung der Vorstellungskraft Libelt . . . den Bereich des gewöhnlichen Bewußtseins sprengen und in einen geistigen Bereich eindringen oder mit ihm inniger verbunden werden, in dem das wahre, reale, geistige Ich des Menschen und sein Schicksal leben, in den die Toten eingehen und in dem sie verklärt werden oder aus dem sie zu neuer Inkarnation auferstehen. Einen Bereich, in dem der Mensch sich eingliedert in die Stufenfolge der Wesen, die bis an den Thron der Gottheit reicht, in dem die Vorsehung oder der Plan der Weltgeschichte erkennbar wird und pankosmische Gesichtspunkte über die tellurischen herrschen . . . Das alles war in der Form genialer Einblicke diesen Menschen erreichbar geworden, von ihnen eingekleidet in die idealistische Sprache und Philosophie ihrer Zeit — aber das Problem, die Aufgabe war damit nicht beseitigt: diese für die Masse unerhörten Erlebnisse mannigfaltiger Art, die einzelnen Wenigen zuteil geworden waren, umzuschmelzen in einen Weg für die Allgemeinheit des Polentums und der Menschheit . . .

Wie wird das faustische Erleben im deutschen Volke, wie das messianistische Erleben im polnischen Volke Allgemeingut? Das ist eine reale Frage. — Und es ist eben eine Tatsache, daß in jenen Jahrzehnten keine Brücke zwischen den „Erlebnissen" der Wenigen und dem Leben der Vielen gefunden werden konnte. Deshalb erschienen Idealismus, Hegelianismus und Messianismus als eine Phantasmagorie, als ein blendender Schein ohne Wirklichkeitsgrundlage.

Äußerlich gesehen war auch der Rückschlag auf die hochgespannten Hoffnungen der Polen in politischer Hinsicht — sei es vom Westen her, insbesondere von Frankreich . . . . oder durch Revolution, die sie 1863 erlebten, als Rußland wieder triumphierte und es für die Polen Rußlands galt, die nationale Existenz überhaupt zu retten — ein Rückschlag für ihre messianistische Richtung. Es begann die Abwendung zu „positiver", „organischer" Arbeit in Russisch-Polen und eine vermehrte positive wirtschaftlich-nationale Arbeit in Posen und positive politisch-nationale Arbeit in Galizien.

Unter dem Einfluß einer Reihe von Denkern, Schriftstellern und Dichtern wie Ochorowicz, Swiętochowski, Prus . . . und der Krakauer historischen Schule wurde jede „Spekulation" verdammt, die naturwissenschaftlich-realistische Richtung gefördert . . . An die Stelle der Philosophie trat die Ausbildung der „Einzeldisziplinen" der Philosophie.

Kantianer, Schüler Lotzes, Brentanos, Sigwarts, Machs und Avenarius', Simmels, Rehmkes . . . lehrten auf den Kathedern in Polen — keine Hegelianer mehr . . . Das heißt also unter Vermittlung Deutschlands, auf dessen Universitäten diese Männer studiert hatten, wurde dem westlichen Geistesleben mehr und mehr Spielraum in Polen eingeräumt. Wäre in

Deutschland der Idealismus weiter gepflegt, umgebildet und gesteigert worden, so hätte auch in Polen der Messianismus als die geistig orientierte nationale Weltanschauung weiter entwickelt und gesteigert werden können. Wäre in Deutschland der Weg gefunden worden, hätten ihn die Polen betreten und ihr Geistesgut vor dem zeitweiligen Untergang gerettet! Da das in Deutschland nicht geschah, wurde die Ausbildung der Antithese zum Messianismus und Hegelianismus in Polen unvermeidlich.

* * *

Der Blick der polnischen Hegelianer und Messianisten, die ich behandelt habe, ist auf den reifen, bewußten Menschen gerichtet, der nach Epochen der Erfahrung und Vernunft zur „Wahrnehmung", nach Epochen des Gefühls und des Denkens zur mystisch tätigen Intuition oder geistigen Erkenntnis, zur Erleuchtung seiner Vorstellungskraft und Phantasie gelangt — auf den Menschen also, der in seinem Selbstbewußtsein auf den höchsten Standpunkt gelangt ist, der nach der geschichtlichen Entwicklung möglich geworden ist.

Eine ganz andere Blickrichtung zeigt Henryk Struve, den ich bereits öfters herangezogen habe, in seinem Werk Zur Entstehung der Seele. Eine psychologische Untersuchung — das im Jahre 1862, also in kritischer Zeit in Tübingen im Verlage der H. Lauppschen Buchhandlung erschienen ist. Ich ziehe es nur als Zeitsymptom heran:

Struve findet, daß man das Wesen des Menschen in dem schon gewordenen und tätigen Leben, in dem fertig entwickelten Menschen nicht finden könne, weil es sich da in seine eigene Erscheinung und eigene Tätigkeit gehüllt habe und nicht mehr unmittelbar zu erfassen sei. Er will deshalb zurückgehen auf die Keimkräfte, die Urelemente des gewordenen Menschen, sagen wir seine Werdekräfte. Und er meint nun, daß in engster Verbindung mit den physischen Faktoren der Menschwerdung psychische Faktoren stehen, und zwar der männliche Faktor als vorherrschende Denktätigkeit, der weibliche Faktor als vorherrschende Gefühlstätigkeit. Und er glaubt, daß die ersten Ansätze der psychisch-genetischen Entwicklung, wie sie durch die Verbindung dieser beiden Faktoren gegeben sind, unter den Begriff der Willensbildung (S. 90) fallen. „Das Denken und Fühlen im Sinne unseres gewordenen Denkens und Fühlens tritt im Kinde noch ganz zurück . . . Das eigentliche psychische Leben des Kindes ist dagegen ein unbestimmtes Streben, welches sich klar und deutlich als individueller Wille geltend macht." (S. 91/92.)

Und Struve sagt weiter: „Die Willensbewegung . . . ist das unmittelbare Ich der Tat, weil hier die beiden die Seele bildenden psychischen Faktoren in innigste Verbindung treten, zusammen wirksam sind und so zur Tätigkeit des ganzen Menschen werden; während das Gedanken- und Gefühlsleben einseitige psychische Bewegungen sind, die den Menschen nur teilweise in Anspruch nehmen und nur dadurch ihre wahrhaft menschliche Bestimmung zu realisieren vermögen, daß sie, gleichmäßig und harmonisch sich verbindend, in Wille und Tat übergehen." (S. 94/95.) Nach der Konstitution des Willenszentrums als des Begegnungsgebietes des reinen Denkens und Fühlens im kindlichen psychischen Organismus „geht die weitere Entwicklung der Seele auf demselben Wege der fortschreitenden Verbindung des reinen Denkens und Fühlens vor sich" (S. 96), und zwar bis zu einem Punkte der „Sättigung", wenn ich einmal so sagen darf. Darüber

hinaus bleiben beide Kräfte für sich in gesonderter Tätigkeit und mehr äußerlicher Verbindung miteinander.

Am gewordenen, ausgebildeten Menschen finden wir diese Kräfte als zwei gesonderte Iche: als den Gedanken oder das Ich, das über sich selbst denkt (das „subjektliche" Ich) und als das Gefühl oder das Ich, über das gedacht wird (das „objektliche" Ich), so daß man auch sagen kann: unsere Seele ist die reale Verbindung des Denkens und Fühlens als der Tätigkeiten des subjektlichen und objektlichen Ichs, die sich dann im Willen verbinden. „Die ganze Seele will nur, wenn und was sie in einem Momente denkt und fühlt; wo die Seele die Fähigkeit nicht besitzt, in einem Momente zu denken und zu fühlen, da fehlt ihr auch die Fähigkeit, zu wollen: sie wird nur eine denkende oder eine fühlende Seele sein, aber nicht eine wollende. Und wie der Wille der unmittelbare Ausdruck der inneren Einheit der ganzen Seele ist, so ist es auch nur der Wille, der den ganzen Menschen in der Einheit seines Denkens und Fühlens nach seinem eigentlichen Werte der Außenwelt gegenüberstellt und ihn als das erscheinen läßt, was er einheitlich und wesentlich ist. —" (S. 109.)

Wortmäßig erinnern diese letzten Ausführungen Struves an Cybulskis Darlegungen über die Vereinigung des Denkens und des Gefühles in der Tat, die er im Anschluß an Garczyńskis Ideen in „Wacławs Taten" gegeben hat. In der Sache jedoch besteht ein riesiger Unterschied: Cybulski war noch von seiner Begeisterung für Hegels Philosophie her durchdrungen von dem Zusammenhange des Menschendenkens mit dem Weltdenken, der Vernunft usw., den Struve nicht mehr kennt. Struve scheint die Philosophie Hegels abgetan. Das Pneumatische in Hegels Lehre ist verschwunden und nur psychische Kräfte sind geblieben.

„Tat" im Sinne Cieszkowskis und seiner Zeitgenossen war die Verwirklichung der höchsten Erlebnisse, die sie sich errangen, im Zustande der Intuition, der Wahrnehmung, der inspirativen Erleuchtung usw., nicht sinnlich-seelisches Geschehen; „Taten" waren für sie nicht „Fakten" der somatisch-psychischen Natur des Menschen. In ihnen allen war ein ausgesprochener Sinn für die Trichotomie, die Dreigliederung des Menschen in Geist, Seele, Leib — und damit für das Pneumatische oder Spirituelle der wirklichen Tat.

Es liegt mir ganz fern, Struve als Materialisten zu bezeichnen, wenn ich seine Blickrichtung in diesem Werk von 1862 derjenigen der Messianisten entgegensetze. Aber der Vorklang des naturwissenschaftlichen Zeitalters in seiner Schrift ist doch recht deutlich, wie eben Libelts Vorrede von 1874 ein Nachklang des idealistischen Zeitalters war. Struve hat in den schwersten Jahrzehnten des polnischen Geisteslebens, von 1863 bis 1903, die Philosophie als Professor an der Universität Warschau vertreten und durch seine zahlreichen Schriften wesentlich zur methodischen Ausbildung der Philosophie in Polen beigetragen, so wie in jenen Jahrzehnten auch in Deutschland methodisch gearbeitet wurde. Die Hegelsche Dialektik als Methode der Philosophie hat er abgelehnt, wie aus seinem eigenen Referat über sein oben herangezogenes Hauptwerk „Kritische Einleitung zur Philosophie" in seiner Abhandlung „Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre. 1894—1904" im XVIII. Bande des Archivs für Geschichte der Philosophie (Berlin 1905) hervorgeht. (Vgl. S. 57.) Als Losung hat er ausgegeben: „Vorwärts mit Kant!" (S. 63.)

* * *

Die nationalen und politischen Bestrebungen der Polen von den zwanziger bis in die sechziger Jahre hatten zum Ziel die Wiederherstellung eines unabhängigen, nationalen Staates als eines politischen Leibes des Volksgeistes. Der Staat war dabei nicht als Selbstzweck, sondern als eine Form für den Inhalt gefaßt, den der Volksgeist und die Menschheit aus der Vorsehung heraus dem polnischen Volke einverleiben wollen . . . Volk und Staat werden also als etwas betrachtet, was übermenschlichen Zielen diente . . ., um — paradox gesprochen — seine Mission innerhalb der Menschheit auszuführen . . .

Die Sehnsucht nach dem nationalen Staate lebte in der materialistischen Epoche zwar fort, aber sie wurde sozusagen irdischer, wenn man will praktischer im Sinne der neuen Zeit. In Russisch-Polen galt es nach 1863 für die polnischen Patrioten, wenigstens den Boden, die Erde für die polnische Nation möglichst vor dem russischen Zugriff zu sichern. Aber so „positiv" konnten nicht alle jungen Polen leben. Es war kein Wunder, daß viele von ihnen auf revolutionäre Ideen und Betätigungen sich einließen, die der sozialen Verbesserung der Welt, nicht der nationalen Erneuerung gewidmet waren.

Typisch für das Hineingleiten begeisterungsfähiger junger Polen in die sozial-revolutionäre Propaganda ist das, was Stanisław Brzozowski in seinem Roman „Flammen" mit dem Untertitel „Aus den hinterlassenen Aufzeichnungen des Michael Kaniowski" geschildert hat. (Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Polnischen von Leon Richter. Verlag von Rich. Bong. Berlin 1920. 2 Bände.)

Solche jungen Leute empfanden die ältere Generation als Spießbürger, zwar ehrenwerte Aristokraten, aber ohne Leben und Kraft, sich dem immer schlimmer wütenden zaristischen Despotismus entgegenzustellen . . .

Kaniowski, der Held des Romans, schreibt von seinem Vater als einem Hegelianer, ohne näher anzugeben, was er von Hegel aufgenommen habe . . ., nennt ihn einen Mann mit klarem Kopfe, doch ohne nationales Empfinden. Erst sehr viel später — nach furchtbaren Erlebnissen — lernt er den Wert dieses Hegelianers erkennen, als es „zu spät" geworden ist.

Kaniowski geht nach Petersburg, um Naturwissenschaften zu studieren, was schon bezeichnend ist, und kommt mit russischen und polnischen Studenten und Menschen in Berührung, in denen Ideen und Impulse der radikalen Hegelianer nachklingen, die oft von Alexander Herzen und Michael Bakunin, dem Kritiker Belinskij und deren Stellung zur Wirklichkeit sprechen, von Führern der russischen Intelligenz also, die intensiv vom Hegelianismus durchdrungen waren.

Er bleibt nicht unbekannt mit dem polnischen Messianismus der Mickiewicz, Krasiński usw., aber die Emigrationsliteratur scheint ihm den Willen zu zersetzen und zu vernichten.

Prinzipiell ist er der Meinung, daß es sich nicht darum handele, in irgend einer Idee aufzugehen, irgend eine Idee zu verwirklichen — eine den Menschen beherrschende Form — sondern darum, daß lebendige, wirkliche Menschen das Leben mit allen seinen Formen beherrschen, daher die überlieferten Formen zu zerbrechen streben. (I., S. 242.)

Diese Lebenshaltung geht gegen Hegel, den Idealismus und Messianismus.

Kaniowski begeistert sich für den russischen Philosophen Lavrov, der daran erinnert habe, daß der Inhalt der geschichtlichen Aufgabe, wenn sie

gelöst werden sollte, zum Lebensinhalt von Menschen werden müßte, die bewußte Schöpfer der Geschichte werden wollen, nicht aber die Geschichte als etwas ansehen, was sich ohne das Wissen des Menschen hinter seinem Rücken vollzieht. Lavrov habe also in einer Zeit der Mechanisierung sogar derjenigen Formen des geistigen Lebens, bei denen die Selbständigkeit am allermeisten notwendig sei, der Geschichte, die Prinzipien der menschlichen Selbständigkeit verteidigt und auf die Übernahme der Verantwortung für alles das hingewiesen, woran der Mensch teilnehme. (I., S. 273/4.)

Auch das ist gegen einen einseitigen Hegelianismus gerichtet.

Im Auslande lernt Kaniowski einen deutschen Naturwissenschaftler kennen, der die Lehre Darwins zu einer Sozialkritik benutzt und an einer „zoologischen Kritik Hegels" arbeitet:

Hegel sagt: alles ist verständig. Das könnte sehr tief sein und sehr weit führen, wenn Hegel beim Denken nicht die Augen schließen würde. Mein Verstand ist aus allem entstanden . . . Der Gedanke ist nicht etwa vom Himmel oder aus dem Sternenäther heruntergefallen, sondern aus all dem schlüpfrigen Gallert, aus dem auch Quallen und Spinnen hervorgewachsen sind. Und so ist in den Gedanken der Menschen fast noch nichts anderes als tierische Kategorien . . . (I., S. 307/9.)

Da haben wir die Antithese zu Hegel in ihrer gröbsten Form, wobei ich noch ganz von der „zoologischen Ausdrucksweise" der zoologischen Kritik Hegels absehen will.

Kaniowski gelangt zu einer ganz negativen, zerstörerischen Lebenshaltung. Ihn und seine Genossen hält schließlich nur noch die fixe Idee, den Zaren Alexander II. umzubringen. Sie werden in Wahrheit besessen von dieser Aufgabe, die sie sich gestellt haben, und verlieren dabei ihr Menschentum. Die Konzentration alles Sinnens und Denkens, aller physischen und intellektuellen Kräfte, die sie vollbringen, ist Tat im äußerlichsten Sinne des Wortes, aber nicht „Tat" im Sinne Hegels und der polnischen Messianisten.

IX. Von der Erneuerung des Interesses für Hegel in Polen

Es ist nicht zu bestreiten, daß es in der ersten Generation nach Libelts und Kremers Tode im Jahre 1875 einzelne Menschen in Polen gegeben hat, die Hegel kannten und schätzten, seien es ältere Menschen aus der messianistischen Epoche oder jüngere Menschen unter dem Einfluß dieser älteren . . . Eine Strömung des Hegelianismus war das nicht mehr. Über Hegel ist auch in dieser Zeit mancherlei veröffentlicht worden — aber ein „Impuls" zur Erneuerung des Hegelianismus wurde nicht daraus.

Einen wirklichen Anstoß zur Beschäftigung mit Hegel brachte die hingebungsvolle Arbeit, welche Graf August Cieszkowski der Jüngere (geb. 1861) durch die Herausgabe des nachgelassenen Manuskriptes des „Ojcze-Nasz" seines Vaters von 1899 an, durch die Übersetzung der deutschen und französischen Werke seines Vaters ins Polnische und die Neuherausgabe der deutschen Schriften seines Vaters leistete. Damit erst wurde Cieszkowskis Lebenswerk seinem Volke zugänglich.

Nach der Jahrhundertwende begann ein neues Interesse am einstigen polnischen Hegelianismus und Messianismus, das gefördert wurde durch Veröffentlichung von Briefwechseln der Idealisten (z. B. Krasińskis, Cieszkowskis Busenfreund), von Biographien und Studien. Daraus wurde aller-

dings nicht sogleich eine „Strömung", auch noch keine „Erneuerung" des Hegelianismus und des Idealismus—Messianismus selber, sondern nur eine Anregung.

Für die Verbreitung von Kenntnissen über die polnischen Messianisten und damit auch über den Hegelianismus in Polen hat in seinem Lande wie auch im übrigen Europa viel Wincenty Lutosławski (geb. 1863) getan. Und zwar sowohl durch die Veröffentlichung einer großen Reihe von Abhandlungen und Werken in polnischer Sprache und in den europäischen Weltsprachen als auch durch seine Dozententätigkeit in vielen Ländern, die ihn 1919 als Professor nach Wilna führte.

Er sagt von sich, daß er bestrebt gewesen sei, „die messianistische Weltanschauung synthetisch zu begründen und in Beziehung zur allgemeinen Entwicklung der europäischen Philosophie zu setzen" . . . Er hat in deutscher Sprache eine Reihe von Aufsätzen und Werken verfaßt, darunter „Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung" (Helsingfors 1898) und „Seelenmacht, Abriß einer zeitgemäßen Weltanschauung" (Leipzig 1899). Charakteristischer läßt aber sein Werk „Volonté et liberté" (Paris 1913) seine Stellung in der polnischen Philosophie erkennen. Deshalb werde ich davon ausgehen.

Lutosławski sieht im Materialismus und Idealismus einseitige Richtungen. Er lehnt Hegels „Idealismus" ab, so groß auch sein Einfluß bis in unsere Zeit gewesen sein möge. Eine primitive Form der Überwindung der Einseitigkeiten des Materialismus und Idealismus ist ihm der Pantheismus, ihre wirkliche Überwindung der Spiritualismus. Er allein bringt nach ihm die konkrete Persönlichkeit und die freien Willensakte zur Geltung, die von Materialismus und Idealismus vergessen wären. In seiner höchsten Form wird ihm der Spiritualismus zum Eleutherismus: ihn vertritt, wer ein klares und unerschütterliches Bewußtsein von der Realität seines Eigenwesens, seines ewigen Geistes, von der Macht des Einzelwillens hat.

Trotz aller Bekämpfung des Idealismus als einseitig operiert Lutosławski in der Methode mit dem Dreischritt Hegels, so, wenn er z. B. gemäß dem slavischen Geiste als dem Geiste der Synthese die Gegensätze versöhnen will, die aus dem jahrhundertelangen Kampf zwischen dem lateinischen und germanischen Geiste entstanden sind, oder wenn er den psychophysischen Parallelismus einerseits und die Lehre vom Unbewußten andererseits bekämpft, um den Willen als das Wesen des Menschen zu retten.

Lutosławski stellt den Willen als das wesentliche und herrschende Element im Seelenleben dar. Er wirke hinein in die Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle, in Körper und Seele als in sein Tätigkeitsfeld, ja über den Körper hinaus. Bei der Erörterung der Möglichkeiten der Willensausbildung greift Lutosławski zurück auf die Erfahrungen der christlichen Heiligen, der indischen Yogi, der Gesellschaften für psychische Forschung und den Bereich der sogenannten okkulten Fähigkeiten. Er bestätigt damit auf seine Weise die Tendenz, die ich im polnischen Messianismus aufgezeigt habe: nämlich die zum Überschreiten der Grenzen des Sinnes — und des Gedankenbewußtseins.

Immer wieder kommt Lutosławski mit großer Verehrung auf Cieszkowskis Philosophie, insbesondere dessen Willenslehre zu sprechen; ja er stützt sich nach seiner eigenen Angabe (Anm. p. 137) für das Kapitel VI „Les antinomies de la volonté" wesentlich auf Cieszkowskis Lehre in dem Manuskript der dritten und sechsten Bitte des „Vater-Unsers", das er, wie

er im Vorwort sagt (p. X und XI), Gelegenheit hatte, in Wierzenica zu studieren. — Und damit ist ihm auch auf diesem Wege das Denken Hegels nahegekommen, das in Cieszkowski lebte.

Im 10. Kapitel behandelt er den polnischen Messianismus als die nationale Weltanschauung der Polen und hebt drei Gesichtspunkte als wesentlich für ihn hervor:

1. Die Anerkennung der spirituellen Hierarchie, die Über- und Unterordnung der Geister, ihres wechselseitigen Einflusses, namentlich des Aufstieges der Geister in höhere Ordnungen mit Hilfe der bereits höher stehenden Geister.

2. Die besondere Wertschätzung der Zusammenarbeit der Geister gleicher Wesensart untereinander, des nationalen Zusammenwirkens der einzelnen: dabei wird die Nation als geistige Einheit von dem Volke als einer natürlichen Einheit unterschieden. — Lutosławski betrachtet die nationalen Unterschiede als hervorgehend aus geistigen Inspirationen, die von anderen Geistern vielleicht auf einem anderen Stern herrühren mögen, von denen die geistigen Unterschiede intensiver entwickelt sein mögen als hier auf Erden. (p. 265/66.) — Er hat eine denkbar hohe Meinung von der Mission der Nationen für die Menschheit. Der Nation zu dienen ist ihm der beste Gottesdienst. Die Nationen und nicht die Individuen sind ihm die wahren Glieder der Menschheit — übrigens kein originaler Gedanke: Hegel hat ihn seiner Philosophie der Geschichte zugrundegelegt.

3. Die Lehre von der Reinkarnation, von dem wiederholten Erdenleben des Menschen.

Ich muß auf Lutosławski schon deshalb zu sprechen kommen, weil man immer wieder auf ihn stößt, wenn man sich in deutscher Sprache über polnische Philosophie unterrichten will: so hat er in der 9. Auflage von Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie" den Abschnitt „Die polnische Philosophie" bearbeitet und in der 12. Auflage hauptsächlich den polnischen Messianismus und die auf ihn folgende Zeit. Diese Darstellung von 1928 konzentriert in sehr interessanter Form seine früheren Darlegungen im 10. Kapitel von „Volonté et liberté". Aber Lutosławski arbeitet mehr die allgemeinen Grundgedanken der polnischen Messianisten und Hegelianer heraus als die besonderen Grundgedanken der einzelnen Denker, so daß der Leser letzten Endes wenig mit dieser Darstellung anfangen kann. — Lutosławski bespricht auch in der deutschen Zeitschrift „Archiv für Geschichte der Philosophie" die polnischen Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Diese referierende Tätigkeit hindert ihn nicht, im Überweg-Heinze, also einem Nachschlagewerke, folgenden exaltierten Passus über das Verhältnis des Messianismus zum polnischen Nationalleben zu bringen: „Der polnische Messianismus ist eine Weltanschauung, zu deren Entwicklung nicht nur Denker, sondern auch Dichter und der religiöse Mystiker Towiański beigetragen haben, und die zahlreiche Vertreter auch außerhalb aller literarischen Einflüsse hat, da sie in einer so eigentümlichen Weise dem Charakter der polnischen Nation entspricht, daß jeder echte Pole schon in seinen Taten Messianist ist. Wenn er über das Leben nachdenkt und seine Weltanschauung auszudrücken sucht, dann ist seine Übereinstimmung mit den nationalen Dichtern und Denkern ungesucht und natürlich, eine selbstverständliche Folge des gemeinsamen Geistes, der sie alle beseelt, und zugleich eine Bestätigung der dem Messianismus eigentümlichen Auf-

fassung des nationalen Lebens als einer mystischen Wirklichkeit, die von den Einzelnen so erlebt wird, daß die inneren Erlebnisse eines jeden ihm besonders zur Mitwirkung an dem gemeinsamen Werk befähigen. So bilden Menschen, die oft einander garnicht kennen, eine geistige Gesellschaft, die ohne alle äußeren Regeln und Beziehungen zweckmäßig zusammenwirkt, als ob sie ein Geheimbund von Eingeweihten wäre, die einer einheitlichen Leitung gehorchen. Aber diese Leitung ist unsichtbar, unfaßbar und unergründlich, da die Polen sich jeder materiellen Organisation ganz besonders widerspenstig zeigen und äußerlich den Eindruck von Anarchie und Gesetzlosigkeit auf den fremden Beobachter machen können. Deswegen ist es schwer, das Wesen des Messianismus in einer fremden Sprache fremden Lesern zu erläutern, und es ist so selten geschehen, daß der Messianismus, obgleich er hauptsächlich in Paris entstanden ist, bisher so gut wie gar nicht in Europa bekannt ist." (S. 306.)

Solchen Exaltationen begegnet man in Lutosławskis Werken vielfach, so z. B. in seinem Discours vom 8. Nov. 1901 „Mickiewicz l'un des initiateurs de l'humanité".

Lutosławski ist kein Hegelianer, ich habe ihn hier jedoch behandelt, weil er eben mit dazu beigetragen hat, die Aufmerksamkeit wieder auf den Messianismus zu lenken — vor allem aber deshalb, weil man an ihm gut die Atmosphäre studieren kann, die in Polen bei der Beschäftigung mit dem Messianismus leicht entsteht und die man kennen muß: ein Gemisch von Wissenschaftlichkeit und Überschwänglichkeit, welches einer zeitgemäßen Fortbildung des einstigen Hegelianismus und Messianismus allerdings mehr hinderlich als förderlich ist. Denn man muß sich doch über folgendes klar sein:

Die polnischen Hegelianer der idealistischen Epoche, welche aus dem Gedankenbereich in eine höhere Wirklichkeit hinein strebten und die Grenzen des gewöhnlichen Bewußtseins zu überschreiten suchten, konnten den Bereich ihrer neuen Anschauungen von der Stellung des Menschen im Reiche des Geistes und der Geister, von der weltgeschichtlichen Bedeutung der Nationen, von den wiederholten Erdenleben des Menschen u. a. natürlich den Menschen des gewöhnlichen Bewußtseins nicht handgreiflich vorzeigen oder schlüssig beweisen, wie Objekte der Sinneswelt. Was die mystische Intuition an Erkenntnissen schafft, kann eingekleidet werden in das spekulative Denken, um in Cieszkowskis Ausdrucksweise zu reden, läßt sich aber nicht unmittelbar als solche in ein anderes Bewußtsein übertragen. Der Akt der Inspiration, wie sie Libelt beschreibt, ist ein intimes Erlebnis im Allerheiligsten des Menschen, das nur in seinen Folgen, den sichtbaren Schöpfungen, zutage tritt . . . Die Wahrnehmung Trentowskis ist mit dem „Ich" verbunden . . . Das Streben dieser Hegelianer führt also in Bereiche, in denen nicht mehr die feste allgemeine Sicherheit der Sinneswelt vorhanden ist, sondern der Einzelne als Vorkämpfer auf unbekanntem Gelände dasteht und sich orientieren muß. Er ist begreiflicherweise vielen Täuschungen ausgesetzt, ehe er zu einem wirklichen, sicheren Überblick und Einblick in die neue Welt gelangt. Es wird alles darauf ankommen, daß er inneren Halt habe, sein volles Bewußtsein wahre und klar und deutlich die neuen Eindrücke seinem früheren Horizonte eingliedere, mit andern Worten, daß er sein Denken wie ein Organ der Sicherheit weiter bewahre und in sein Denken die neuen Eindrücke übertrage.

Nun hatten die polnischen Hegelianer Cieszkowski, Libelt u. a. den Vorzug, durch die strenge Schule der Philosophie Hegels gegangen zu sein, die

sich ja vielfach in Gebieten bewegt, die für die allermeisten Menschen keinen Boden unter den Füßen haben. Die Denkkraft, die aufgewendet werden muß, um sich auf den Höhen der Hegelschen Philosophie zu halten, wurde für die polnischen Hegelianer eine Art tragende Kraft, eine Art geistigen Rückgrates bei ihren Grenzüberschreitungen, wenn ich so sagen soll. Was das Fehlen dieser strengen Schulung bedeutet, kann man an der exaltierten Geistesart des Adam Mickiewicz erkennen, nämlich den Ichverlust: in dem Werke „Die Ahnen" von Mickiewicz verliert der Held Konrad — das dichterische Abbild des Mickiewicz — in einer himmelstürmenden Exaltation sein Ich und wird besessen. Und Mickiewicz selber war in den vierziger Jahren von Towiański wie besessen, einem Menschen mit höheren Erlebnissen, der aber nicht in der Lage war, ihre geistigen Hintergründe zu übersehen.

Das Auftreten des Messianismus innerhalb des polnischen Volkes zeigt nun unzweifelhaft eine Tendenz oder auch eine Begabung des polnischen Volkes für geistige Erlebnisse an, aber auch die Notwendigkeit, dieser Tendenz innere Sicherungen einzuweben, die bewahren vor dem Abgleiten in Illusionen und Täuschungen aller Art. Und aus der Tatsache, daß die besonnensten Messianisten Hegelianer waren, kann man ersehen, wie wichtig das Studium Hegels für die Polen war — und ist.

Es war in diesem Zusammenhange sehr wichtig, daß im Jahre 1904 Graf Adam Żółtowski (geb. 1881) sich in den polnischen Hegelianismus hineinstellte durch seine Münchner Dissertation „Graf August Cieskowski's ‚Philosophie der Tat'. Die Grundzüge seiner Lehre und der Aufbau seines Systems." Posen, Leitgeber 1904.) Diese Arbeit konnte Żółtowski dank seiner Verbundenheit mit Graf August Cieszkowski dem Jüngeren, dem Sohne Cieszkowskis, zu einer Einführung in Cieszkowskis Lebenswerk nach dem damaligen Stande der Herausgabe des nachgelassenen „Vater-Unsers" gestalten. Es war allerdings für Żółtowski nicht möglich, im Rahmen seiner Dissertation auf die Frage der mystisch tätigen Intuition usw. bei Cieszkowski wirklich einzugehen.

Żółtowski ist dem Gegenstand seiner Dissertation immer treu geblieben und neben Graf August Cieszkowski dem Jüngeren derjenige gewesen, welcher am meisten für die Verbreitung von Kenntnissen und Erkenntnissen über Cieszkowski in Polen getan hat.

Durch die intensive Beschäftigung mit Cieszkowski wurde Żółtowskis Aufmerksamkeit auf die Philosophie Hegels gelenkt. Er widmete ihr ein besonderes Studium und veröffentlichte bereits im Jahre 1907 sein Buch „Über die Grundlagen der Philosophie Hegels. Erster Teil: Grundsätze, Methode und erste Abschnitte der Logik" („O podstawach filosofii Hegla. Część pierwsza: zasady, metoda i pierwsze ustępy logiki"), das in Krakau erschien. Mit diesem Werk war Żółtowski selbst jedoch bald nicht mehr zufrieden und deshalb veröffentlichte er im Jahre 1910 im Verlage der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Krakau das Werk „Die Methode Hegels und die Grundlagen der spekulativen Philosophie" („Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej"). Er hat in dem Vorwort sich selbst über die Geschichtspunkte seines Werkes ausführlich ausgesprochen: Er sagt so:

„Die vorliegende Abhandlung ist die Frucht mehrjährigen Nachsinnens über die Philosophie Hegels.

Ich stand einstmals gewissermaßen unter ihrem Zauber. Deswegen entstand das Streben, diesen Zauber vor mir selbst zu rechtfertigen. Und daher

stammte auch gleichzeitig die Empfindung, daß die innere Macht dieser Methode allem überlegen ist, was zu ihrer Verteidigung gesagt werden könnte.

Es konnte sich also nicht um neue Argumente handeln. Sondern es war notwendig, die Theorien Hegels zu erklären, sie in einer für unsere Zeit verständlichen Sprache darzulegen und vor allem den kritischen Gesichtspunkt zu berücksichtigen, ohne welchen es heute unmöglich ist, jemanden zu überzeugen.

Übrigens konnte ich denselben meistens Hegel selbst entnehmen . . ."

Żółtowski weist im Vorwort u. a. auf die Kantische Philosophie hin, die er in den letzten Abschnitten seines Werkes behandelt, namentlich auf das Verhältnis der Theorie Kants zu dessen persönlicher Überzeugung und gelangt dabei zu interessanten allgemeinen Betrachtungen über das Verhältnis dieser beiden Seiten in den Philosophien.

Auf S. VIII macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß die Kritik Kants einst billig und vielleicht auch zutreffend gegen die formalistischen Räsonnements und die naiven Begriffe der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts gerichtet war — — aber sich nicht völlig beziehen und sich nicht anwenden läßt auf die aus allen jenen Engen befreite „absolute" Idee Hegels.

Er betont auf S. IX, daß er sich zwar darüber klar sei, einen wenig populären und manchem wenig aktuell erscheinenden Gegenstand zu behandeln, daß er aber doch sich bewußt sei, weder einer überlebten noch gleichgültigen Sache zu dienen.

Am Schlusse dieses Vorwortes, das Żółtowski als überzeugter Hegelianer erweist, widmet er dem Grafen August Cieszkowski dem Jüngeren schöne Worte der Dankbarkeit und der Freundschaft und bezeugt damit erneut die enge Verbundenheit seiner Cieszkowski- und Hegel-Studien.

Das wissenschaftlich gediegen gearbeitete Werk kann man wohl als die Grundlage der neueren Hegel-Studien in Polen bezeichnen.

Żółtowski war vor dem Weltkriege Privatdozent an der Universität Krakau und erstreckte seine Studien auch auf die Freunde und Zeitgenossen Cieszkowskis, auf Krasiński u. a. Daher konnte er zu den Briefen Krasińskis an Cieszkowski, die von Kallenbach im Jahre 1912 herausgegeben wurden, eine ausführliche und sehr interessante Einleitung schreiben, aus der die Verschiedenheit der beiden Freunde und ihre Einheit in der Freundschaft deutlich wird.

Nach dem Weltkriege wurde Żółtowski Professor der Philosophie an der Universität Posen. Er besorgte eine Neuausgabe des von Cieszkowskis Sohn aus dem Manuskript vervollständigten „Ojcze-Nasz" und schrieb dazu ein einleitendes Vorwort. In ihm kommt die enthusiastische Verehrung Żółtowskis für den Verfasser des „Ojcze-Nasz" erneut zum Ausdruck. Er preist es, daß die gewaltigen Veränderungen, die der Weltkrieg mit sich gebracht hat, viele Hindernisse hinweggeräumt haben, die dem Verständnis des „Ojcze-Nasz" noch vor dem Weltkriege entgegenstanden — und hebt die außerordentliche Bedeutung des Werkes für die neue, von der Zeit geforderte Verbindung der Philosophie mit der religiösen Inspiration hervor.

„Die Philosophie", so sagt er, „mußte sich in der neuesten Zeit von der religiösen Inspiration loslösen und sich verselbständigen, um ihre Kräfte auszuprobieren, um zu reifen, um sich selbst zu entdecken und zu erfassen. Man muß voreingenommen sein, um nicht zu sehen, was sich in dieser Richtung vollzog. Aber das Bewußtsein, das in sich heranwächst, wächst nur zu seinem Gegenstande heran. Daher dieser universale Charakter der Philosophie He-

gels, ihre Beschäftigung mit dem Recht, der Geschichte, der Kunst und Religion. Und dennoch reichte in der entscheidenden Stunde die Begeisterung des deutschen Gedankens nicht aus."

„Gemäß der tiefen Konzeption Fichtes bricht dort, wo der Flug des Gedankens aufhört, nicht das Nichts an, sondern beginnt vielmehr das absolute Sein. — Die Philosophie hat nicht das Recht, nur zu vernichten und zu zerlegen, vielmehr muß sie das, was sie erfaßt, im Inhalt bereichert und in der Form vertieft zurückgeben. Der Gedanke zehrt seinen Gegenstand auf, wächst aber nicht in ihn hinein . . . Daher ist es klar, daß die Philosophie den religiösen Inhalt auf ihre Weise erfaßt und unverzüglich als eigenen Inhalt annimmt. Es genügt nicht, die Religion durch richtige Logik zu ergreifen, wie das Hegel tat. Die verstandene religiöse Idee ist die anerkannte religiöse Idee. Die wirkliche Philosophie der Religion ist daher die, welche aufhört über die Religion zu reden, vielmehr selbst eine wahrhaft religiöse wird. Das ist die Aufgabe, welche der polnische Gedanke in Cieszkowski gelöst hat." (S. IX.)

In diesen Ausführungen klingt vieles an, was die polnischen Hegelianer einst am reinen Idealismus Hegels ausgesetzt haben.

„Wir sind der Ansicht," schreibt Żółtowski auf S. X, „daß die religiösen Ideen Cieszkowskis einen geeigneten Boden finden werden. Denn nach der im dritten Band des Werkes so beredt verteidigten These kann der Mangel an Religion in der Menschheit nur ein vorübergehender sein, ist er immer ein Zustand der Krankheit und Gebrechlichkeit, aus welchem heute gerade die tiefsten Seelen und Geister herauszuwachsen beginnen. Man hat, und gewiß mit Recht, den Mangel an intensiver und tiefer Kultur in Polen beklagt. Hier ist der Schritt getan, welcher vielleicht viele Versäumnisse der Vergangenheit wieder gutmachen kann."

Żółtowski vertraut darauf, daß nach dem „unverdienten Erfolg der brutalen Lehren Nietzsches" und „dem unheilvollen Einfluß der grob behauenen Beweisführungen Marxens" die hellen, tiefen und von Ausgeglichenheit erfüllten Betrachtungen Cieszkowskis früher oder später eine anziehende Kraft zeigen, daß sie den Gedanken berühren und zum Herzen sprechen werden. (S. XII.)

„Und gerade in der polnischen Seele ist eine gewisse Milde, ein gewisses Gefühl des Maßes, ein gewisses Bedürfnis nach Eintracht. Vertrauen wir darauf, daß diese nationale Seele sich selbst in den Werken einer solchen Inspiration wie dem „Vater-Unser" erkenne. Möge sie sich begeistern für „die Herrlichkeit der Erbauung", von der diese Bücher auf jeder Seite sprechen." (S. XII/XIII.)

Aus den Hinweisen Żółtowskis auf die Unzulänglichkeit der Kraft des bloßen Gedankens . . . und auf den hohen Wert der religiösen Inspiration des Gedankens und noch mehr bald aus dem ganzen Ton der Einführung in das „Vater-Unser" können wir erkennen, daß dieser moderne polnische Hegelianer sich den Tendenzen der polnischen Hegelianer der idealistischen Epoche angeschlossen hat.

Im Jahre 1923 veröffentlichte Żółtowski das umfangreiche Werk „Die Philosophie Kants, ihre Dogmen, ihre Täuschungen und ihre Ergebnisse" („Filozofja Kanta jej dogmaty, złudzenia i zdobycze") im Verlage der Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in Posen. (Poznańskie towarzystwo przyjaciół nauk. Prace komisji filozoficznej. Tom II.) Er hat darin die Ideen des Vorwortes und der letzten Kapitel seines

Buches über die Methode Hegels von 1910 ausgebaut. Żółtowski betont, daß die Auffassungen und Auslegungen Kants sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts außerordentlich geändert haben, daß Kants Philosophie vom historischen Standpunkte aus sich als einer der mächtigsten Anstöße zur metaphysischen Spekulation erwiesen hat, daß aber die neukantianischen Schulen sie als eine Art durchdachter Theorie des Empirismus betrachten . . . Er geht davon aus, daß in Kants Philosophie eben verschiedene Seiten vorhanden sind, die es gelte, unvoreingenommen zu untersuchen. Und er macht von vornherein darauf aufmerksam, daß Fichte und Schelling darauf ausgingen, den transzendentalen Idealismus Kants logisch zu entwickeln, und daß Hegel gewissen Kapiteln von Kants Theorie des Bewußtseins seine Bewunderung nicht versagt habe. —

Neuerdings hat Żółtowski u. a. über Platons Parmenides, das Erkenntnisproblem in der Philosophie der Neuzeit, über Gedanke und Vorstellung in der Philosophie Cieszkowskis gearbeitet und die Briefe Krasińskis an Delfina Potocka im Jahre 1930 herauszugeben begonnen.

Żółtowskis Wirken für ein neues Verständnis der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel in Wort und Schrift, namentlich seine Bemühungen, Hegels Philosophie in wissenschaftlicher Weise den Polen wieder nahe zu bringen, sind nicht umsonst gewesen. Das Interesse für Hegel hat sich bedeutend verstärkt, Żółtowskis Werke werden vielfach angeführt und als Maßstab des Urteils verwendet. Sicherlich verdankt z. B. Bohdan Chrzanowski für sein von mir herangezogenes Buch über Trentowskis „Analytik", wie aus den zahlreichen Bezugnahmen auf Żółtowski hervorgeht, vieles dem Wirken Żółtowskis.

* * *

Es ist zu hoffen, daß das Studium der Philosophie Hegels sich in Polen ausbreiten und dazu beitragen wird, einerseits die materialistischen Tendenzen, die mit der modernen Naturwissenschaft in Polen wirksam geworden sind, zu überwinden, andererseits in die Tendenzen des polnischen Geistes zum Überschreiten des gewöhnlichen Bewußtseins nach Inspiration, Intuition, Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis hin, Klarheit, Bewußtseinssicherheit und Wissenschaftlichkeit hineinzubringen. Hegels Philosophie hat sich für die Hegelianer der idealistischen Epoche als eine philosophische Grundlage erwiesen, von der aus sie in der Richtung ihres Volksgeistes weiter zu dringen suchten und in die sie ihre „Erlebnisse" kleideten.

Was Hegel z. B. in der Logik als Organismus der reinen Ideen aus dem deutschen Geiste herausgearbeitet hat, das ist für immer der Menschheit und damit auch dem polnischen Geistesleben erworben. Jede Zeit, jedes Volk und jeder Einzelne wird allerdings eine solche Errungenschaft immer von neuem sich einverleiben müssen, wie das auch mit den früheren Errungenschaften des philosophischen Strebens der Menschheit geschehen ist.

Möge also in der polnischen Seele und dem polnischen Geistesleben die Inspiration, die der Philosophie Hegels zugrundeliegt, immer aufs neue innere Form und Haltekraft der Inspiration geben, die den Polen aus ihrem Volksgeiste kommt.

Nachwort

Als an mich die Aufforderung Herrn Professor Tschižewskijs erging, im Rahmen des Werkes „Hegel bei den Slaven" den Teil „Die Polen und die Philosophie Hegels" zu bearbeiten, war ich mir völlig klar darüber, daß der Ausführung dieser Aufgabe sich mannigfaltige Schwierigkeiten entgegenstellen würden. Das literarische Material für eine solche Darstellung ist schwer zugänglich, sodaß Vollständigkeit noch unmöglich zu erreichen ist. Zu dem kommt, daß auf den hier in Frage kommenden Leserkreis besonders Rücksicht zu nehmen ist. Ein rein historisches Interesse dürfte wohl nur bei Wenigen vorauszusetzen sein. Nach meinen Erfahrungen kann für den hier behandelten Gegenstand eine Aufgeschlossenheit nur dann erreicht werden, wenn er mit einer gewissen Ausführlichkeit nahegebracht wird, ohne daß dabei auf eine Kenntnis des polnischen Geisteslebens beim Leser gerechnet wird.

Aus diesen Gründen habe ich mich entschließen müssen, Analysen der Hauptwerke, welche in Frage kommen, zu geben, und zwar im engsten Anschluß an den polnischen oder deutschen Text der Originalwerke. Eine Reihe von Autoren habe ich nicht behandeln können, da ich mich an den vorgeschriebenen Umfang der Arbeit halten mußte. Bei den literarischen Hinweisen habe ich mich auf die nur irgend erreichbare Literatur beschränken müssen. Auf diesem Gebiete steht der wissenschaftlichen Forschung noch eine sehr große, aber auch sehr dankbare Aufgabe bevor. Gerade die Beteiligung deutscher Forscher an den Studien über die polnische Philosophie, namentlich über die polnischen Idealisten, würde nach vielen Richtungen hin bedeutsame Erkenntnisse mit sich bringen können, ist doch die deutsche geistige Entwicklung selbst in den letzten Jahrzehnten auf manchen Gebieten, wenn auch noch nicht allgemein durchgreifend, zu der Einsicht gelangt, daß das Geistesgut der deutschen idealistischen Epoche längst noch nicht ausgeschöpft, geschweige denn zu seiner vollen Weiterentwicklung gekommen ist.

Ich kann auf diese Zeitfrage des deutschen Geistes in dieser Untersuchung natürlich nicht besonders eingehen; wenn auch die persönliche Auseinandersetzung mit ihr die Voraussetzung dafür ist, daß ein l e b e n d i g e s Verhältnis zu dem polnischen Hegelianismus erreicht werde.

Durch mein eigenes Leben habe ich noch eine gewisse Verbindung mit der Tradition des deutschen wie auch des polnischen Hegelianismus gewonnen: Ich war jahrelang Hörer der Vorlesungen der „letzten Säule des Hegelianismus" in Deutschland, Professor Adolf Lassons, an der Berliner Universität. Lasson war noch persönlich mit dem polnischen Hegelianer Graf August Cieszkowski durch die Philosophische Gesellschaft verbunden. Ferner brachten mich meine Studien über die polnische Philosophie in freundschaftliche Verbindung mit dem Sohne Graf August Cieszkowskis, Herrn Grafen August Cieszkowski dem Jüngeren in Wierzenica, dem Wohnsitze seines Vaters. Hier gelang es mir auch im Nachlaß Cieszkowskis Materialien und Briefwechsel aufzufinden, die mich außerordentlich eindrucksvoll in die Zeit des lebendigen Hegelianismus zurückversetzten.

Wertvoll wurde mir auch die persönliche Bekanntschaft mit Herrn Prof. Grafen Adam Żółtowski (Posen), der dem Hause Cieszkowski freundschaftlich nahesteht und der wesentlich zur Erneuerung des Hegelianismus in Polen in unserer Zeit beigetragen hat. — Ich begleite diese Arbeit mit dem innigen Wunsche, daß sie an ihrem Teile dazu beitragen möge, Brücken zwischen dem deutschen und polnischen Geistesleben zu schlagen, im Sinne jener Weltoffenheit, die der deutsche Idealismus in sich trug.

Namenverzeichnis.

(Der Name Hegel ist fortgelassen worden.)

Inhalt.

D. Čyževs'kyj (Tschižewskij):

Hegel in Rußland

Vorbemerkung

Der Einfluß Hegels ist bei allen slavischen Völkern recht bedeutend, wie der Leser dieser Sammelschrift aus den in ihr enthaltenen Artikeln ersehen mag. Dieser Einfluß wächst aber eigentümlicherweise gegen Osten: Während die Hegelsche Philosophie in der Geistesgeschichte der Čechen nur zu recht mäßiger Bedeutung gelangte, hat sie auf die bedeutendsten Vertreter des slovakischen Geistes einen starken Einfluß ausgeübt, bei den Vertretern der Blüteperiode der polnischen Literatur und Philosophie hat sie tief eingeprägte Spuren hinterlassen und bei den Ostslaven nimmt sie während des ganzen letzten Jahrhunderts in geradezu beispiellosem Maße eine vorherrschende Stelle ein.

Der Einfluß Hegels in Rußland bildet vielleicht den Höhepunkt der aus Deutschland kommenden Einflüsse im russischen Geistesleben überhaupt. Er zieht sich ununterbrochen vom Anfang der dreißiger Jahre bis zu unserer Gegenwart hin, wobei man, ohne zu zögern, von einem ständigen Wachsen und vor allem von einer ständigen Vertiefung dieses Einflusses reden darf. Er überragt sogar den Einfluß der beiden anderen großen Schwaben: den Schillers und Schellings, die in Rußland für den Dichter und den Philosophen galten. Doch wird wenig damit gewonnen, wenn man die Bedeutung und Wirkung eines Philosophen „quantitativ" messen will. Viel wichtiger ist es festzustellen, welche Stelle ein Denker im System des russischen Geisteslebens einnimmt. Die folgende Skizze einiger wichtiger Strukturmomente in der Entwicklung des russischen Geisteslebens soll diesem Zwecke dienen.

Seit der Petrinischen Reform am Anfang des XVIII. Jahrhunderts waren es vorwiegend zwei westeuropäische Völker, die entscheidend auf das russische Geistesleben einwirkten: die Franzosen und die Deutschen. Die Einflüsse der beiden Kultursphären berührten und kreuzten sich mannigfaltig. Der Kampf des französischen und des deutschen Einflusses miteinander hat eine sehr verwickelte Geschichte. Bald überwog der eine, bald der andere in der Politik, am Hofe, unter dem Adel, innerhalb der allmählich entstehenden dünnen gebildeten Schicht . . . Aber bald kam doch eine klare und wichtige Scheidung zum Vorschein: Auf der Seite der französischen Kultur standen Aufklärertum, Rationalismus, politischer Radikalismus, auf der Seite der deutschen — Mystik, spekulative Philosophie, Romantik . . . Diese Scheidung der französischen und der deutschen Elemente im russischen Geistesleben ist bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts hin zu bemerken. Sogar der Slavophile Kireevskij hat die große Bedeutung der deutschen Kultur für Rußland darin erblickt, daß sie die französische Aufklärung verdrängt und vernichtet hat (Werke, 1861, II, 331).

Der deutsche Idealismus wurde Anfang des XIX. Jahrhunderts nach Rußland gebracht, zunächst — wie es scheint — erblühte er auf ukraini-

schem Boden. Die erste russische Übersetzung Kants („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten") erschien in Nikolajev 1804. Im selben Jahr wurde ein Anhänger Fichtes, Johann Baptista Schad, als Professor der Philosophie nach Charkiv berufen, wo er bis zum Jahre 1816 wirkte und einen bedeutenden Einfluß auf seine Umgebung ausübte.[1]) 1805 kehrte der Ukrainer Daniil Kavunnyk-Vellanśkyj aus Jena, wo er bei Schelling studierte, zurück und wurde Professor an der Petersburger Medizinischen Akademie. Gleichzeitig — in bedeutenderem Ausmaße aber erst etwas später — verbreitete sich der Einfluß Schellings auch in der Ukraine (Kyjiv, Charkiv, Odesa). Während die Wirkung Kants und Fichtes nur gering war, stieg der Einfluß Schellings bald ins Ungeheure und schon vor den zwanziger Jahren finden wir in Petersburg und bald auch in Moskau begeisterte Anhänger des Philosophen, nicht nur in akademischen Kreisen, sondern auch unter der gebildeten Jugend, die auf ihren eigenen, von der akademischen Wissenschaft unabhängigen Wegen die Befriedigung ihrer geistigen Interessen suchte. Als Anfang der dreißiger Jahre die Hegelsche Philosophie zum ersten Male in Rußland festen Fuß faßte, konnte man schon von einer wenn auch nur kurzen Tradition des deutschen Idealismus in Rußland sprechen.

Aber eigentlich läßt sich diese Tradition noch weiter zurück verfolgen, da in Rußland auch diejenigen Ahnen des deutschen Idealismus, die man immer vergißt, wenn man vom deutschen Idealismus spricht, und die doch unbestreitbar Urahnen und Wegbereiter des deutschen Idealismus waren, Eingang gefunden hatten. Wir denken dabei an die deutschen Mystiker. Die mystische Literatur — vor allem auch die deutsche — wurde in breiten Kreisen der russischen und ukrainischen Leser schon in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts ganz heimisch (in der Ukraine schon früher).[2]) Vor allem fällt die große Verbreitung der Originalschriften und der (handschriftlichen und sogar gedruckten) Übersetzungen vom „philosophus teutonicus" auf, der das Denken Schellings und Hegels befruchtet hat; Jakob Boehme (und seine Anhänger) gehörten zu den beliebtesten mystischen Schriftstellern im Rußland jener Zeit. Man darf aber auch die andren deutschen Mystiker nicht vergessen. Ein Blick in die Bibliotheken einiger für die mystische Literatur interessierter ostslavischer Leser würde uns etwa folgendes bekannte Bild zeigen:

Da stehn in Pergament und Leder
vornan die frommen Schwabenväter:
Andreä, Bengel, Rieger zween,
samt Oetinger sind da zu sehn.

Gerade Oetinger, dessen Bedeutung in der Geschichte des deutschen Denkens bis jetzt unterschätzt worden ist, darf wohl auch zu den Vorgängern Schellings und Hegels in Rußland gezählt werden.[3])

---

[1]) Vgl. meine Notiz darüber in meinen „Literarischen Lesefrüchten", „Zeitschrift für slavische Philologie", 1931, Bd. VIII, 1/2.

[2]) Darüber — in meinen Schriften zur Geschichte der ukrainischen und russischen Philosophie, die ich hier nicht zu nennen brauche. Deutsch — in meinem (sich in Vorbereitung befindlichen) „Abriß einer Geschichte der Philosophie bei den Ostslaven". Zur Information über die in Rußland bekannte mystische Literatur — siehe zahlreiche Arbeiten zur Geschichte der russischen Freimaurerei, gut informierend etwa G. Vernadskij: „Zur russischen Freimaurerei unter Katharina II." (Russkoe masonstvo v carstvovanie Ekateriny II). St. Petersburg 1917.

[3]) Über Oetinger in Rußland handelt eine (unveröffentlichte) Arbeit von Fritz Lieb.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir den ganzen Umkreis der Gedanken des deutschen Idealismus, die bei Boehme und Oetinger angedeutet werden, hier auch nur kurz zur Darstellung bringen. Wir bringen nur ein paar Zitate, aus welchen an der antithetischen Art des Denkens die Verwandtschaft der deutschen Mystiker und der großen Vertreter des deutschen Idealismus klar hervortritt:

„So muß ein Widerwille sein: denn ein heller und stiller Wille ist wie ein Nichts, und gebieret nichts" (Vom dreifachen Leben, I, 36). „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden. Denn so es nicht hat, das ihm widerstehet, so gehts immerdar von sich aus und gehet nicht wieder in sich ein: so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand" (Die hochteuere Pforte, I, 8 ff., 17). Dieselbe Antithetik finden wir auch bei Oetinger: „Alles, was geworden ist, ist in seinem Innersten als ein unsichtbares Band der Kräfte zu concipiren, welche in einer Wirkung und Gegenwirkung miteinander streiten und im innersten Zusammenfluß blitzend auseinander gehen und sich wieder in eben das Centrum, aus welchem sie sich zerteilet, zusammenfügen. Und das nennt Pythagoras den Brunnen der ewigen Natur, woraus Alles entstehet, was worden ist und werden wird" (Philosophie der Alten, 1762, II, 37 f.), oder: „Das Conscienz entstehet aus den Unterschieden. Es muß die Kreatur etwas unterschiedenes von Gott haben, ein eigen Etwas; und wenn dies eigene Etwas sich nicht in Gott vereinbart, so entsteht das Nein. Eine hat nichts in sich, daß es wollen kann, es duplire sich dann, daß es zwei seie, in der Zweiheit empfindet es sich selbst durch Unterschiede, daraus Natur oder Activum und Passivum entsteht. Man kann nicht anders denken, als daß ewige Eine sich in Begierde seiner selbst einführe — — — Wenn der ewige Wille Gottes nicht selber aus sich ausginge, so wären alle Kräfte nur eine Kraft, so möchte auch keine Conscienztia sui, kein Mitwissen seiner selbst, sein" (Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, 1776, 449 f.).[4]) Dieselben Gedanken leben in der Philosophie des deutschen Idealismus fort. Denn Schelling lehrt: „Ewig erzeugt sich der Gegensatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegensatz von der Einheit verzehrt, um immer neu aufzuleben" und für Hegel „ist die notwendige Entzweiung ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich".

Man könnte wohl, um die geistige Wahlverwandtschaft, die den ostslavischen Geist immer von neuem zu den großen Vertretern des deutschen Idealismus zurückkehren läßt, weiter in die Vergangenheit hinein zu verfolgen, noch auf die Philosophie der „Areopagitica" hinweisen. Denn die „Areopagitica" sind seit dem XIV. Jahrhundert durch Jahrhunderte hindurch bei den Ostslaven die beliebtesten kirchenväterlichen Schriften gewesen, — durch die „Areopagitica" wurde dem slavischen Osten die Philosophie des großen antiken Vorgängers Hegels, des Proklus, zugänglich, mit ihrer Antithetik und mit ihrer mystisch-dialektischen Bewegung des Geistes.

Wie wir sehen werden, sind diese Gedanken über die Vorbereitung des Einflusses des deutschen Idealismus durch die deutsche und altchristliche Mystik keine willkürlichen Konstruktionen, denn die Zusammenhänge des

[4]) Daß das „Wörterbuch" Oetingers in Rußland bekannt und sogar in einer russischen Übersetzung gedruckt worden ist, beweist F. Lieb in seiner oben zitierten Arbeit.

deutschen Idealismus mit der christlichen Mystik alter und neuer Zeiten kamen auch in der geschichtlichen Entwicklung des russischen Hegelianismus mehrfach zum Vorschein.[5])

Der bedeutendste Vertreter der ostslavischen Mystik, der eigentümliche Philosoph Skovoroda (1722—1794), dessen ganzes Gedankensystem von einer sui generis Dialektik beherrscht ist, gehört auch in die Entwicklungslinie, die in Rußland von der Mystik zum deutschen Idealismus hinführt.[6]) Denn Skovoroda baute gerade auf den Traditionen der deutschen, aber auch der altchristlichen westlichen Mystik auf, und die westliche christliche Mystik klingt doch bei manchem Vertreter der deutschen Mystik (etwa Gottfried Arnold und Oetinger) wieder an.

Jedenfalls kann man behaupten, daß sich im Geistesleben Rußlands — bis in unsere Gegenwart hinein — die deutsche Mystik und der deutsche Idealismus als innerlich tief miteinander verwandte und einander unterstützende Kräfte ausgewirkt haben. Bei der Darstellung der Schicksale der Hegelschen Philosophie in Rußland werden wir oft Gelegenheit haben, die gleichzeitige Auswirkung dieser beiden geistigen Kräfte zu beobachten.

A. Die russischen Hörer Hegels

1.

Schon der oben erwähnte ukrainische Philosoph Vellanśkyj hat Hegel in Jena hören können. Doch wissen wir nichts bestimmtes darüber. Die literarische und pädagogische Tätigkeit Vellanśkyjs zeigt jedenfalls den ausschließlichen Einfluß Schellings und der romantischen Naturphilosophie.

Es ist ein Zufall, doch ein sehr bezeichnender, daß der erste Schüler Hegels, der von den Philosophiehistorikern als ein solcher angesprochen wird,[1]) wenn auch kein Russe, so doch ein russischer Staatsangehöriger war. Dieser Schüler war ein estländischer Baron, Boris von Yxküll. Ein gewesener russischer Offizier in den Befreiungskriegen, war er in Heidelberg zur Zeit, als Hegel dort Professor war, dessen Hörer. Er hatte in Heidelberg Hegel persönlich kennen gelernt und in ihm einen einfachen und schlichten Mann gefunden. Als er jedoch anfing, seine Bücher zu studieren und seine Vorlesungen zu besuchen, mußte er zugestehen, daß er weder in den Büchern, noch in seinen eigenen Vorlesungsnachschriften etwas verstehen konnte. Nach dem Rat Hegels nahm er dann regelrechte Stunden in der Hegelschen Philosophie bei einem Schüler Hegels. Wahrscheinlich ging es jetzt besser, denn Yxküll wurde ein treu an Hegel hängender Schüler: die Logik Hegels begleitete ihn auf seinen weiten Reisen — durch Skandinavien, Rußland und den Orient; der persönliche Verkehr mit Hegel wurde brieflich fortgesetzt. Yxküll hat übrigens später die Bekanntschaft Hegels mit Franz von Baader, den er in Rußland kennen gelernt hat, vermittelt. Ein Brief Hegels

[5]) Die Zusammenhänge der deutschen Mystik mit der Hegelschen Philosophie werde ich in einer besonderen Arbeit erörtern. Bemerkungen zum Thema „Der deutsche Idealismus und die deutsche Mystik" in A. Koyrés Boehmebuch.

[6]) Siehe meine Arbeiten über Skovoroda, deutsch unter anderem „H. S. Skovoroda. Ein ukrainischer Philosoph" in „Der Russische Gedanke", 1929, II und „Skovoroda-Studien", „Zeitschrift für slavische Philologie", Bd. VII ff.

[1]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VIII, Teil I, 2. Auflage, 1911, S. 118 f.

an Yxküll[2]) enthält einige Zeilen, die seine Einstellung dem russischen Staat gegenüber zeigen. Bekanntlich hat Hegel die russischen Truppen, die an dem Befreiungskriege teilnahmen, ohne besondere Begeisterung in Nürnberg gesehen, — „Tschuwaschen", „Kirgisen", „Kalmuken", die in der russischen Armee einem Westeuropäer besonders in die Augen fielen, schienen ihm keine berufenen „Befreier" Europas sein zu können. Wir besitzen übrigens mehrere Darstellungen der orientalisch-russischen Truppen aus jener Zeit (sogar einer Gruppe orientalischer Angehöriger der russischen Truppen vor den Toren Nürnbergs), die die psychologische Grundlage der Verstimmung Hegels verständlich erscheinen lassen.[3]) Doch nach einigen Jahren änderte sich seine Einstellung Rußland gegenüber. Davon zeugt der Brief an Boris von Yxküll, in dem er auch Rußland die Möglichkeit zugesteht, einen Ehrenplatz in der Weltgeschichte einnehmen zu können.

„Sie sind so glücklich," schrieb Hegel, „ein Vaterland zu haben, das einen so großen Platz in dem Gebiete der Weltgeschichte einnimmt und das ohne Zweifel eine noch viel höhere Bedeutung hat. Die anderen modernen Staaten, könnte es den Anschein haben, hätten bereits mehr oder weniger das Ziel ihrer Entwicklung erreicht; vielleicht hätten mehr den Kulminationspunkt derselben schon hinter sich, und ihr Zustand sei statarisch geworden; Rußland dagegen, schon vielleicht die stärkste Macht unter den übrigen, trage in seinem Schoß eine ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur. Sie haben das persönliche Glück, durch Ihre Geburt, Ihr Vermögen, Ihre Talente und Kenntnisse, bereits geleistete Dienste die nähere Anwartschaft zu haben, in diesem kolossalen Gebäude eine nicht bloß untergeordnete Stellung einzunehmen".

Hegel weist hier eben nur auf die Möglichkeit hin, daß Rußland mit der Zeit eine seinem natürlichen Reichtum und seiner politischen Macht entsprechende Stelle in der Entwicklungsreihe der welthistorischen Gestalten des Geistes einzunehmen vermöchte. Was er so in einem privaten Briefe auch schon mit einer gewissen Vorsicht ausdrückt, sagt er mit größerer Vorsicht letzten Endes auch in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; denn es handelt sich für ihn eben nur um eine Möglichkeit, es handelt sich um die Geschichte der Zukunft. Hegel drückt sich bekanntlich darüber in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte folgendermaßen aus: „Wir finden nun außerdem im Osten von Europa die große slavische Nation, deren Wohnsitze sich im Westen der Elbe entlang bis an die Donau erstreckten; zwischen sie hinein haben sich dann die Magyaren (Ungarn) gelagert; in der Moldau und Wallachei und dem nördlichen Griechenland sind die Bulgaren, Serben und Albanesen ebenso asiatischen Ursprungs und in den Stößen und Gegenstößen der Völkerschaften hier als gebrochene barbarische Reste geblieben. Es haben zwar diese Völkerschaften Königreiche gebildet und mutige Kämpfe mit den verschiedenen Nationen bestanden; sie haben bisweilen als Vortruppen, als ein Mittelwesen in den Kampf des christlichen Europa und unchristlichen Asien eingegriffen, die Polen haben sogar das belagerte Wien von den Türken befreit, und ein Teil der Slaven ist der westlichen Vernunft erobert worden. Dennoch aber

[2]) Dieser Brief ist von Rosenkranz in Prutz' Historischem Taschenbuch 1843 abgedruckt. Hegel erwähnt Yxküll übrigens in den beiden Briefen an Hinrichs — vom 4. IV. 1822 und vom 9. IV. 1822 („Hegel-Archiv", herausgegeben von G. Lasson, Bd. I, Heft 2, S. 42 u. 44).

[3]) Vgl. meinen Aufsatz „Hegel und die französische Revolution" (ukrainisch) in den „Wissenschaftlichen Abhandlungen des Ukrainischen Pädagogischen Institutes in Prag", Bd. I, Prag, 1929, S. 469 ff.

bleibt diese ganze Masse aus unserer Betrachtung ausgeschlossen, weil sie bisher nicht als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten ist. Ob dies in der Folge geschehen werde, geht uns hier nicht an; denn in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu tun."

Der Brief Hegels an Boris von Yxküll blieb meines Wissens den russischen Hegelverehrern vollkommen unbekannt, obwohl er schon 1843 zum ersten Male veröffentlicht wurde. Doch waren die Gedanken dieses Briefes im Zusammenhange der Hegelschen Gechichtsphilosophie so natürlich, daß die slavischen Hegelianer sehr oft dieselben Gedanken entwickeln, eine Geschichte der Zukunft konstruieren, in welcher die Slaven, oder das eine oder andere slavische Volk eine besonders ehrenvolle Stelle einnehmen. Was Hegel nur als Möglichkeit vorschwebte, eine Möglichkeit, für deren ausführliche Behandlung er keinen Platz in seiner Philosophie der Geschichte finden konnte, wird von den slavischen Hegelianern oft ins System der Weltgeschichte als ein zentrales Glied hineingestellt, — die Slaven werden als dasjenige Volk anerkannt, das in der Reihenfolge der Gestaltungen des Geistes sogleich an der nächsten Stelle nach den Germanen (mit welchen Hegel seine Philosophie der Weltgeschichte abschließt) auftreten solle, um vielleicht das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen.

Dieser Gedankengang war aber bei den russischen Hegelianern keineswegs zentral, war nicht das Hauptthema ihres Hegelianismus. Ihre philosophischen Studien und philosophischen Interessen waren, wie wir sehen werden, vorwiegend theoretisch gerichtet. Diejenigen russischen Hegelianer, die sich dem praktischen Interesse, irgendwelchen politischen Bestrebungen hingaben, slavophile Tendenzen verfolgten, wurden dadurch meist nicht nur von der Hegelschen Philosophie, sondern von der Philosophie überhaupt weit abgeführt. Wer bei der Philosophie bleiben wollte, blieb damals bei der Theorie, bei dem Schauen und Verstehen der Wirklichkeit und hielt sich vom praktischen Leben fern. Man war schon damals in Rußland nicht so naiv, daß man von der Philosophie die unmittelbare Lösung der praktischen Fragen erwartete. Die Revolution von 1848 hat viele russische Hegelianer ins politische Leben hineingerissen, — sie sind aber fast ausnahmslos für die Philosophie verloren gegangen. Erst viel später hat sich in der einen oder anderen Form eine engere Verbindung zwischen Theorie und Leben anzubahnen begonnen, das heißt — die Philosophie wurde nicht durch die praktische Betätigung verdrängt, sondern vermochte sich mit ihr auf diese oder jene Weise zu vereinigen. Diese Änderung hing mit entscheidenden Umschwüngen in den inneren Verhältnissen Rußlands zusammen. Wenn in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts sich diejenigen russischen Philosophen, die von der Philosophie zum Leben zurückkehren wollten, meist ganz von der Philosophie trennen mußten, so liegen die Ursachen nicht im russischen (oder slavischen) Nationalcharakter, wie manche meinen.[4]) Darüber werden wir aber noch später mehrmals zu sprechen haben.

[4]) Die Versuche, in der Philosophie der Slaven einen besonders ausgeprägten Zug zur Praxis zu sehen, lehnen wir aufs entschiedenste ab. Diejenigen Russen (bzw. Slaven), die die Philosophie mit der Praxis verwechselt oder vermengt haben, waren eben keine wirklichen „Philosophen". Sicher waren es auch diejenigen nicht, die von der Philosophie die unmittelbare Lösung der praktischen Lebensaufgaben erhofft und erwartet haben. Die Darstellungen der „slavischen Philosophie", in welchen die theoretischen Denker nicht zu finden sind, werden zusammengezimmert, indem man die wirklichen Denker fortläßt und durch Politiker, religiöse Reformatoren, soziale Schwärmer usf. ersetzt. Auf solche Weise kann man jede beliebige im voraus als richtig angenommene Charakteristik der slavischen Philosophie leicht rechtfertigen!

2. Ivan Kireevskij

Ende der zwanziger Jahre erschien in Berlin eine größere Gruppe junger Russen, die sich alle an der Berliner Universität immatrikulieren ließen. Zum größten Teil waren es Stipendiaten der russischen Regierung, die sich für eine Lehrtätigkeit an den Hochschulen vorbereiten sollten, zum Teil reisten sie aus eigener Initiative. Unter den aus eigenem Antrieb Gekommenen befanden sich unter anderen die Brüder Kireevskij, die später die Hauptvertreter des russischen Slavophilentums wurden. Ivan Kireevskij,[5]) der spätere Philosoph der Slavophilen, hatte so Gelegenheit, Hegels Vorlesungen zu hören und Hegel persönlich kennen zu lernen.

Das Interesse für die deutsche Philosophie brachte Kireevskij aus Rußland mit. Sein Stiefvater A. A. Elagin, war einer der ersten Kant-Leser und Kant-Verehrer in Rußland, — das Interesse für Kant war in ihm in Deutschland geweckt worden, wo er während der Napoleonischen Kriege als russischer Offizier war. Wir wissen, daß er für die Kantische Philosophie förmlich begeistert war, daß er aber dann von Kant zu Schelling überging und die Werke Schellings nicht nur las, sondern auch zu übersetzen versucht hat („Briefe über Dogmatismus und Kritizismus", die Übersetzung ist aber nicht erhalten). Von Hegel hatte man damals in Moskau jedenfalls schon gehört, denn in den ersten Briefen des jungen Kireevskij aus Berlin wird der Name Hegels als ein gut bekannter genannt. Kireevskij zweifelt zuerst, ob er Hegel hören soll, denn zugleich mit Hegel liest auch der berühmte Geograph Ritter (Brief v. 15./25. II. 1830). Hegel sagt angeblich in seinen Vorlesungen nichts Neues im Vergleich mit seinen Büchern („Handbüchern"[6]). Der Eindruck, den Hegels Vorlesungen auf ihn machten, war zuerst kein guter: „Hegel spricht unerträglich, hustet fast bei jedem Wort, verschluckt die Hälfte der Laute und spricht mit einer zitternden, weinerlichen Stimme kaum die zweite Hälfte zu Ende aus." Doch bald wird Ritter doch für Hegel aufgegeben. Kireevskij hört bei Hegel Geschichte der Philosophie: „Um fünf Uhr habe ich Hegel gehört, der Geschichte der Philosophie liest und heute Decartes zu Ende brachte und Spinoza angefangen hat. Ich beginne mich mit seiner garstigen Art zu dozieren zu versöhnen: seit einiger Zeit habe ich für ihn meinen Ritter aufgegeben, der mit ihm zu gleicher Stunde liest. Ich ziehe vor, Hegel zu hören, weil er alt ist, bald sterben wird und dann wird man nicht mehr erfahren können, was er von jedem der neuen Philosophen denkt" (am 3./15. III. 1830). Doch haben die Werke Hegels Kireevskij mehr begeistern können als seine Vorlesungen, — er rät dem Stiefvater, sich die Enzyklopädie Hegels anzuschaffen: „Lieber Vater! Bestellen Sie, wenn sie in Moskau nicht zu haben ist, die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften von Hegel. Dort finden Sie so viel Interessantes, wie in der ganzen modernen deutschen Literatur zusammen nicht. Sie ist schwer zu verstehen, aber es lohnt sich".

Bald hatte Kireevskij auch Gelegenheit, Hegel und seine Schüler persönlich kennen zu lernen. Am 14./26. März schreibt er um Mitternacht einen

---

[5]) Geboren 1806, gestorben 1856.

[6]) Wahrscheinlich hat A. Koyré diese Stelle in seinem vorzüglichen Buche „La philosophie et le probléme national en Russie au début du XIX. siècle", Paris, 1929, S. 172 f. im Auge, wenn er davon spricht, daß Kireevskij von Hegel nichts Neues gehört habe (was er in Rußland nicht schon gewußt hätte?). Wir glauben dagegen einwenden zu dürfen, daß der Satz Kireevskijs wahrscheinlich nach den Worten seiner Studienkollegen geschrieben ist, — denn Hegel las im Wintersemester 1829/30 Geschichte der Philosophie, die man in keinem damals schon gedruckten „Handbuch" von ihm finden konnte.

Brief nach Hause: „Soeben von Hegel zurückgekehrt, beeile ich mich, Euch zu schreiben, um mit Euch meine heutigen Eindrücke zu teilen, obwohl ich nicht weiß, wie ich die bis jetzt von mir nicht erlebte Stimmung des Geistes ausdrücken soll, die zwangsläufig und wie ein Zauber bei dem Gedanken: ich bin von den ersten Denkern Europas umgeben! sich meiner bemächtigt hat. Das ist die Geschichte meiner Bekanntschaft mit Hegel. Ich konnte mich lange nicht entscheiden, ob ich zu ihm gehen sollte oder nicht. Wozu? dachte ich. Was habe ich von einem förmlichen, fünf Minuten langen Besuch? Die Verehrung, die Teilnahme usw. seitens eines Unbekannten können gar kein Interesse für ihn haben, wo er so viele Verehrer unter den Berühmten hat. Trotzdem wollte ich ihn gern sehen. Aber damit mein Besuch nicht zu einer einfachen konventionellen Bedeutungslosigkeit würde, habe ich ihm vorher einen ausgezeichnet höflichen Brief geschrieben . . . In diesem Briefe habe ich um Erlaubnis gebeten, ihn besuchen zu dürfen. Er antwortete am selben Tag in einer sehr netten französischgeselligen Manier und bestimmte die Stunden, zu welchen ich ihn zu Hause treffen kann. Am nächsten Tage bin ich morgens bei ihm gewesen. Das Gespräch war interessant, tief und trotzdem sehr leicht; in solchem Maße ist das Tiefe für ihn natürlich und leicht geworden. Jedem Gegenstand des Gesprächs gab er unmerklich eine Wendung zur Allgemeinheit, alles spielte auf das ganze System des neuen Denkens, des Denkens Hegels an. Ihr könnt Euch vorstellen, wie weit und wie eng zugleich ich mich dabei fühlte. Die Folge dieses Gesprächs oder, besser gesagt, die Folge dieser Güte war, daß mich am nächsten Tage ein Bote von ihm weckte mit einer Einladung von Hegel für den Abend, für morgen oder übermorgen oder für Sonntag, oder falls Sie an diesen Tagen vergeben sind, so bestimmen Sie die Zeit nach ihrem Wunsch; Herr Professor möchte es aber im voraus wissen, denn es werden dazu noch mehrere andere [Gäste] eingeladen. Was kann netter sein als das? Ich habe Freitag gewählt, weil das der nächste freie Tag war, obwohl ich freilich alle möglichen Geschäfte gerne für einen Abend bei Hegel aufgegeben hätte. Jetzt bin ich [von Hegel] soeben zurückgekehrt, wo außer dem Hausherrn und seiner Frau und seiner Verwandten Frau Generalin von..., den Namen habe ich vergessen, noch folgende Herren waren": — Gans, Michelet, Hotte (sic! ist sicherlich Hotho gemeint), Raupach, ein reisender Amerikaner. „Den ganzen Abend war das Gespräch lebendig und allgemein, obwohl ich meist mit Hegel selbst allein sprach. Gastfreundlicher, liebenswürdiger und gütiger als er zu sein, ist unmöglich". Auch später hat Kireevskij Hegel einige Male gesehen, — er „war für mich besonders durch seine Individualität belehrend" — das ist leider alles, was wir weiter von Hegel aus den Briefen des jungen Studenten erfahren.

Kireevskij teilt uns aber auch etwas über die Hegelianer, die er bei Hegel kennen lernte, mit. Gans kannte er freilich schon früher, aus Vorlesungen, die er bei ihm hörte, — „Gans ist ausgezeichnet beredsam, klug und nett auf dem Katheder . . .", er hat viele Jahre in Paris gelebt, „was in jedem seiner Worte zu spüren ist: in seinem wohlanständigen Glanz der Darstellung und in der ungenügenden Gründlichkeit der Kenntnisse. Aus seinen Vorlesungen kann man selten eine neue Tatsache erfahren — — — Dafür hat man ununterbrochene Seitenblicke auf allgemeine Gedanken, Seitenblicke, die unangemessen sind und die ermüdend würden, wenn er sie nicht durch sein Feuer und seine Beredsamkeit zu verschönern wüßte". Von Gans schreibt Kireevskij nach dem Besuch bei Hegel: „Gans, der Euch aus meinen Brie-

fen bekannt ist, und der in der Gesellschaft ebenso liebenswürdig ist, wie auf dem Katheder beredsam, und damit ist viel gesagt." Kireevskij charakterisiert kurz auch andere Anwesende: „Michelet, Professor der Philosophie, ein kluger und gelehrter Kerl. Er hat mir versprochen, mir einen Brief nach Paris an einen seiner Schüler und Freunde zu geben, welchen kennen zu lernen, wie er sagt, interessant für mich sein würde." „Hotho, Professor der deutschen Literatur (mit ihm sprach ich weniger, obwohl ich manches an ihm bemerken konnte, was mir gefiel)." „Raupach, den ich einst so gerne hatte und mit welchem ich jetzt einen Streit über Rußland hatte. Gans, der Zeuge bei dem Streit war, blieb auf meiner Seite. Es handelte sich darum, ob die Russen Energie haben. Ihr könnt Euch vorstellen, daß Raupach mir danach nicht mehr gefiel. Lassen wir den Patriotismus beiseite, aber ist es höflich, solche Meinungen in Anwesenheit eines Russen zu äußern? Mir ist es freilich gelungen, kalt Blut zu bewahren, und deswegen konnte ich überzeugend sprechen."

Kireevskij hat sich mit Gans und Michelet am selben Abend und auch an späteren Tagen noch unterhalten. Obwohl er auf den Inhalt seiner Gespräche in seinen Briefen nicht näher eingeht, verdienen diese doch hier mitgeteilt zu werden, als lebendige Zeugnisse vom Hegelianischen Kreis jener Zeit in Berlin. „Nach dem Abendessen gingen wir alle zu Fuß nach Hause. In der Aufregung des Gesprächs mit Gans und Raupach ging ich zu weit mit ihnen, weit von meiner Wohnung . . . Gans war aber so gut, mich bis zur Ecke meiner Straße zu begleiten. Worüber sprachen wir? werdet Ihr fragen. Von der Politik, von der Philosophie, Religion, Dichtung usf.; ausführlich kann ich aber das Gespräch nicht beschreiben, weil das alles nur Einzelheiten waren, die von vorübergehendem Interesse waren, zu welchen das Allgemeine nur in weiter Beziehung stand. Morgen gehe ich zu Gans, übermorgen zu Michelet". Nach einigen Tagen schreibt Kireevskij wieder über die beiden Hegelianer. „Ich habe einige Male Gans, Michelet und Hegel gesehen". Gans „kann als Vertreter der Deutschen unserer Zeit gelten; sein Gespräch ist besonders unterhaltend, sachlich, lebendig und sogar scharfsinnig. Michelet hat meine Meinungen wenig verdaut. Er ist ein Schüler und Anhänger Hegels, aber, wie es scheint, versteht er nur das, was Hegel selbst gesagt hat; was unmittelbar aus seinem System folgt, das ist für Michelet noch unklar, und er scheut sich, wie es scheint, seine Meinung vor seinem Lehrer zu äußern, wenn er noch nicht sicher weiß, ob sie übereinstimmen werden oder nicht. Der größte Teil unserer Gespräche oder besser gesagt unserer Dispute endete so: Jawohl! Sie können vielleicht recht haben, aber diese Meinung gehört vielmehr zum Schellingischen als zum Hegelischen System. Diese Worte, die einige Male wiederholt wurden und dabei noch ungerecht (weil die Meinung, die ich äußerte, mit den Grundthesen des Hegelschen Systems in voller Übereinstimmug steht), diese Worte allein zeigen schon den Menschen. Trotz unserer Gespräche haben wir einander gut kennen gelernt, und vor dem Abschied hat er mir seine Dissertation über das Verbrechen und die Strafen mit der Aufschrift: Nobilissimo viro Jean v. Kireevskij geschenkt". „Hegel hat mir einen Brief nach Paris an einen Freund von ihm gegeben und bat mich, Cousin zu grüßen" (20. II. — 4. III. 1830).

So endeten die persönlichen Beziehungen Kireevskijs zu Hegel und seinem Kreis. Über diese Zeit spricht wahrscheinlich Košelev, als er unter allen möglichen philosophischen Standpunkten, zwischen welchen der junge Kireev-

skij schwankte, auch den Hegelianismus nennt.[7]) Kireevskij reiste von Berlin nach München, wo sein Bruder Petr an der Universität studierte, und trat dort in Beziehung zu Schelling. Wenn auch die Schellingsche Philosophie einem Slavophilen mehr als die Hegelsche zu sagen hatte, so hat doch Ivan Kireevskij die Hegelsche Philosophie nicht ohne weiteres und restlos verlassen. An seinen Schriften sehen wir, daß er Hegel auch ernstlich studiert hat und seiner Philosophie gegenüber keinesfalls eine rein ablehnende Einstellung hatte.

*

Die philosophischen Schriften Kireevskijs, das Feinste, was das ältere russische Slavophilentum auf philosophischem Gebiete hervorgebracht hat, gehören alle einer späteren Zeit an. Es ist sehr schade, daß die meisten originellen, interessanten Gedanken, die von Kireevskij selbst stammen, nur andeutungsweise mitgeteilt werden. Seine Stellungnahme aber zur europäischen Philosophie seiner Zeit hat Kireevskij deutlich genug ausgesprochen.

Hegel ist für Kireevskij gewissermaßen die höchste Stufe der europäischen Philosophie. In seinen Artikeln, die in den dreißiger und vierziger Jahren geschrieben worden sind, sieht Kireevskij in der Hegelschen Philosophie die Philosophie jener Zeit. Die philosophische Lage seiner Gegenwart stellt Kireevskij auf folgende Weise dar:[8]) Die Hegelsche Philosophie ist vorherrschend; doch ist sie so verbreitet, daß sie die Bestimmtheit der Umrisse zu verlieren beginnt. „Man muß beachten, daß das Wort Hegelianismus [jetzt] mit keiner bestimmten Denkart verbunden ist, mit keiner bestimmten Richtung. Die Hegelianer stimmen miteinander nur in der Methode des Denkens überein und noch mehr — in der Ausdrucksart; während die Folgerungen ihrer Methode und der Sinn des Ausgedrückten oft gerade einander entgegengesetzt sind. Noch zu Lebzeiten Hegels standen die praktischen Folgerungen seiner Philosophie und der seines genialsten Schülers Gans gänzlich im Gegensatz zueinander. So war die Richtung des Denkens bei Hegel und bei manchen seiner Anhänger extrem aristokratisch; andere Hegelianer predigen rücksichtslosen Demokratismus; es gab auch einige, die aus denselben Voraussetzungen die Lehren des fanatischesten Absolutismus folgerten. In religiöser Beziehung halten einige am Protestantismus im strengsten alten Sinne des Wortes fest und weichen weder vom Sinn noch vom Buchstaben der Lehre ab; die anderen dagegen gehen bis zur sinnlosesten Gottlosigkeit. In Bezug auf die Kunst begann Hegel selbst mit dem Widerstand gegen die neueste Richtung, indem er den Romantismus rechtfertigte und die Reinheit der Kunstrichtung forderte; viele Hegelianer halten sich auch jetzt an diese Theorie, die anderen aber predigen die neueste Kunst im äußersten Gegensatz zur romantischen und anerkennen die äußerste Unbestimmtheit der Formen und Vermischung der Kunstarten. So ist das Hegelsche System in seinem Schwanken zwischen den entgegengesetzten Richtungen bald aristokratisch, bald demokratisch, bald gläubig, bald gottlos, bald preußisch, bald plötzlich türkisch, bald endlich französisch — es hat in Deutschland verschiedenen Charakter und hat nicht nur auf diesen entgegengesetzten äußersten Punkten, sondern auch auf allen Zwischenstufen zwischen

[7]) A. Koševev: Memoiren („Zapiski"), Berlin, 1884.

[8]) Die Werke Kireevskijs werden nach der Ausgabe von Koševev zitiert, Moskau, 1861, Band und Seite.

ihnen je eine besondere Schule von Anhängern [Hegels] geschaffen, die sich bald nach rechts, bald nach links neigen. Darum kann nichts ungerechter sein, als einem Hegelianer die Meinungen eines anderen zuzuschreiben, was zuweilen auch in Deutschland geschieht, öfters aber in den anderen Literaturen, wo das System Hegels noch nicht genügend bekannt ist. Auf Grund dieses Mißverständnisses geschieht den meisten Anhängern Hegels vollkommen Unrecht. Denn ganz natürlich verbreiten sich die extremsten, ungeheuerlichsten Gedanken, wie sie bei einigen Hegelianern vorkommen, am schnellsten unter dem erstaunten Publikum, wie etwa Beispiele zu weit gehender Kühnheit oder grotesker Eigenart; man kennt nicht die ganze Elastizität der Hegelschen Methode und schreibt ohne böse Absicht allen Hegelianern zu, was vielleicht von einem einzigen stammt" (II, 9 f.)[9])

Jedenfalls erkennt Kireevskij dem Hegelianismus die größte Bedeutung in der Gegenwart zu und zählt Hegel selbst — neben Schelling[10]) — zu denjenigen Denkern, die den bisherigen Entwicklungsgang der Philosophie nicht nur äußerlich abschließen, sondern auch auf die höchst mögliche Stufe der Vollendung gebracht haben, über die bis jetzt kein Denker hinauszukommen vermochte. Auch die Hegelianer leisten nützliche und positive philosophische Arbeit, die aber durchaus nicht über die Thesen und die Schlußfolgerungen der Hegelschen Philosophie hinausführt. „Wenn man von den Anhängern Hegels spricht, so muß man diejenigen von ihnen, die sich mit der Anwendung der [Hegelschen] Methode auf die anderen Wissenschaften beschäftigen, von denjenigen unterscheiden, die seine Lehre auf dem Gebiete der Philosophie weiter entwickeln. Unter den ersteren gibt es einige Schriftsteller, die eine bemerkenswerte Kraft des logischen Denkens besitzen; unter den letzteren gibt es bis jetzt keinen einzigen besonders genialen, keinen einzigen, der sich auch nur zu einer lebendigen Auffassung der Philosophie erheben konnte, welcher weiter vorgedrungen wäre als zu ihren äußeren Formen und — wenn auch nur einen — frischen Gedanken ausgesprochen hätte, der nicht einfach den Schriften des Lehrers entnommen wäre. Erdmann hat freilich zuerst eine selbständige Entwicklung versprochen, dann aber war er volle vierzehn Jahre nicht müde, immer von neuem dieselben Formeln umzuwandeln. Dieselbe äußere Formalistik füllt die Werke von Rosenkranz, Michelet, Marheineke, Hotho, Rötscher, Gabler, obwohl der letzte außerdem ein wenig die Richtung seines Lehrers und selbst seine Ausdrucksweise verändert — entweder deshalb, weil er ihn wirklich so versteht, oder aber, weil er ihn so verstehen will, indem er die Genauigkeit seiner Äußerungen zugunsten des äußeren Wohlergehens der Schule opfert.[11]) Werder hat eine Zeitlang den Ruf eines besonders begabten Denkers genossen,[12]) solange er nichts veröffentlicht hatte und wurde nur durch seine Lehrtätigkeit vor den Berliner Studenten bekannt; als er aber die Logik herausgab, die voll ist von in ein abgetragenes, aber ausgesuchtes Gewand gekleideten loci communes und alten Formeln und von schwülstigen Sätzen,

---

[9]) Kireevskij selbst hat anderswo — freilich der westlichen Philosophie überhaupt und nicht dem Hegelianismus im besonderen — vorgeworfen, daß sie einen Stirner hervorgebracht hat. Stirner war übrigens im Rußland der vierziger Jahre vielleicht mehr bekannt als in Deutschland!

[10]) Daß man Kireevskij für einen Schellingianer bzw. für einen von Schelling tief beeinflußten Denker hält, ist nur ein Mißverständnis.

[11]) Hier wird sicher auf die theologischen Streitigkeiten in der Nachfolge Hegels angespielt (der persönliche Gott, die Unsterblichkeit).

[12]) Werder war Lehrer mehrerer Russen in Berlin; siehe unten B. I, 4.

bewies er, daß die Lehrerbegabung noch keine Sicherheit für den Wert des Denkens bietet. Der wahre, einzig echte und reine Vertreter des Hegelianismus bleibt bis jetzt immer noch Hegel selbst und nur er allein, obwohl vielleicht niemand mehr als er selbst in den Anwendungen mit dem Hauptprinzip seiner Philosophie in Widerspruch steht" (II, 10—11). Der abschließende Charakter des deutschen Idealismus in der Geistesgeschichte Europas ist Kireevskij auch in Verbindung mit dem Auftreten der Kritiker der Hegelschen Philosophie klar geworden. Trendelenburg nimmt er nicht ernst (II, 11). Aber auch die Berliner Vorlesungen Schellings bedeuten für ihn keinesfalls den Beginn einer neuen Epoche in der Entwicklung der Philosophie, sie sind vielmehr der Abschluß der vorhergehenden und nur eine bloße Ahnung der Zukunft. Der Triumph der Hegelianer „bei dem angeblichen Mißerfolg Schellings . . .[13]) war nicht ganz gerechtfertigt. Wenn es auch wahr ist, daß das neue System Schellings in der Eigenart, in welcher es von ihm dargestellt worden ist, wenig Anklang im heutigen Deutschland gefunden hat, so hatte trotzdem seine Widerlegung der früheren Systeme und vor allem desjenigen Hegels eine tiefe und mit jedem Tage wachsende Wirkung" (II, 8). Freilich „verbreiten sich die Meinungen der Hegelianer immer weiter in Deutschland, entwickeln sich in der Anwendung auf die Künste, Literatur und alle Wissenschaften (mit Ausnahme noch der Naturwissenschaften); es ist wahr, daß sie fast populär geworden sind". Die Kritik Schellings bedeutet aber die Vorahnung eines neuen Zeitalters. „Viele hervorragende Denker beginnen schon das Ungenügende dieser Art der Philosophie zu erkennen und fühlen klar die Notwendigkeit einer neuen Lehre, die auf den höchsten Prinzipien begründet werden muß, obwohl sie noch nicht klar sehen, von welcher Seite aus sie eine Antwort auf dies nicht zu übertönende Bedürfnis des strebenden Geistes erwarten sollen" (II, 9). „Die jüngste deutsche Philosophie aber gehört ebenso sehr Schelling wie Hegel. Sie wurde von Schelling begonnen, von ihm auf ihren Grundlagen begründet und durch ihn und Hegel zusammen in das allgemeine Bewußtsein Deutschlands eingeführt. Hegel galt längere Zeit für einen Schüler und Anhänger Schellings. Ihm gehört ihre (der jüngsten deutschen Philosophie. D. Č.) Entwicklung, die alle Gebiete der Wissenschaft umfaßt und eine abgerundete Vollendung des wissenschaftlich aufgebauten Systems darstellt. Schelling konnten eben deswegen die Grenzen des Hegelschen Systems bewußt werden, weil es auch sein eigener Gedanke war. — Die Autorität Schellings und noch mehr sein offensichtliches Recht in bezug auf die Grenzen des rationalen Denkens — haben augenscheinlich in Deutschland das unbedingte Vertrauen zu den Schlußfolgerungen der letzten Philosophie erschüttert. Hegelianer gibt es freilich noch und wird es noch lange geben, weil der ganze Charakter der heutigen Bildung ihrer Richtung entspricht. Aber wenn der Gedanke auf der höchsten Höhe seiner Entwicklung sich seiner Unzulänglichkeit bewußt wird, so ist schon eine neue Richtung möglich. Die Mehrheit, die die Menge bildet, kann noch lange bei den sich überlebenden Überzeugungen bleiben; das frühere Feuer der Überzeugung kann man ihr aber nicht einblasen. Der berühmte Erdmann nennt sich den letzten Mohikaner von den Schülern Hegels. Die neuen philosophischen Berühmtheiten sieht man aber nicht, — und sie sind auch noch kaum möglich" (II, 321—22).

Deswegen kann Kireevskij in den russischen Hegelianern seiner Zeit nur noch Epigonen sehen. Um die Mitte der vierziger Jahre sah die russische

[13]) Gemeint sind die Vorlesungen Schellings an der Berliner Universität 1841.

Philosophie nach Kireevskij so aus: „. . . .reden Sie mit einem Denker, deren wir jetzt so viele haben: Sie werden beim ersten Blick merken, daß alle seine Meinungen auf der Annahme beruhen, die Philosophie Hegels sei die höchste Wahrheit; daß er (der russische Denker. D. Č.) eines ablehnt, anderes anerkennt," so handelt, sogar so und nicht anders fühlt, das geschieht nur deswegen, weil diese Art zu denken und zu handeln sich in Übereinstimmung mit demjenigen System befindet, von welchem er mehr als von jeder anderen Wahrheit überzeugt ist und welche er seinem intellektuellen und tätigen Leben zu Grunde legt. (II, 215.) „Wir lesen den deutschen Gedanken in der deutschen Sprache. Deshalb haben sich die philosophischen Gedanken bei uns sehr stark verbreitet. Es gibt keinen Menschen, der sich nicht in den philosophischen Termini ausdrückte; es gibt keinen Jüngling, welcher nicht über Hegel sprach; es gibt fast kein Buch, keinen Zeitschriftenartikel, wo der Einfluß des deutschen Denkens nicht bemerkbar wäre; zehnjährige Buben reden von der konkreten Objektivität" (II, 214 f.).

*

Schon aus den oben angeführten Zitaten merkt man, daß die Einstellung Kireevskijs Hegel gegenüber zwiespältig ist. Einerseits ist Hegel für Kireevskij ein großer Philosoph, andererseits lehnt er seine Philosophie als Ganzes aufs entschiedenste ab. Hegel ist ihm eben nur die letzte und höchste Möglichkeit des westlichen Denkens, dem er ein System der russischen Weltanschauung gegenüberstellen will. Dieses System hat Kireevskij leider nur in Andeutungen gegeben („leider", da schon diese Andeutungen viel Interessantes und Wertvolles enthalten). Das westliche Denken hat er aber eingehend kritisiert, diese Kritik gipfelt in einer Auseinandersetzung mit Aristoteles und Hegel.

Hegel ist für Kireevskij Vertreter des Rationalismus, das heißt des Glaubens an das abstrakte Denken (II, 282). Als solcher steht er in der Tradition der Scholastik und des Aristotelismus (II, 284 ff.). „Die Grundüberzeugungen des Aristoteles sind mit den Überzeugungen Hegels — — — durchaus identisch. Und diejenige Art des dialektischen Denkens, die gewöhnlich für eine ausschließliche Eigentümlichkeit und für eine eigenartige Entdeckung Hegels gehalten wird, war noch vor Aristoteles das auffallende Eigentum der Eleaten, so daß man bei der Lektüre des Platonischen Parmenides den Eindruck hat, in den Worten des Schülers Heraklits den Berliner Professor selbst über die Dialektik als von dem Hauptberuf der Philosophie, der ihre wahre Aufgabe ist, sprechen zu hören, den Berliner Professor, der in der Dialektik die Zauberkraft sieht, die jeden bestimmten Gedanken in einen ihm entgegengesetzten verwandelt und aus ihm wieder eine neue Bestimmung gebiert, den Professor, der die abstrakten Begriffe des Seins, Nichtseins und des Werdens als den Anfang des das ganze Sein und das ganze Wissen umfassenden Denkprozesses setzt — — Der Unterschied des neuen Philosophen von den alten liegt nicht im Hauptgesichtspunkt, — — nicht in einer besonderen Denkart, sondern einzig und allein in der vollendeten Fülle der systematischen Entwicklung und im — Reichtum an geistigen Erfindungen" (II, 292). „Es scheint, daß der Geist eines westlichen Menschen eine besondere Verwandtschaft mit dem des Aristoteles hat. — — — Hegel ging einen anderen Weg und stand außerhalb des Aristotelischen Systems; er traf aber im letzten Resultat mit ihm zu-

sammen, — in der grundlegenden Einstellung der Vernunft, der Wahrheit gegenüber. Er hat ein anderes System gebaut, aber so, wie es Aristoteles selbst hätte bauen können, wenn er zu unserer Zeit auferstanden wäre und wenn er, ohne die Höhe, auf welcher die menschliche Vernunft zu seiner Zeit stand, zu ändern, unter seinem Gesichtspunkte die Fragen der heutigen Bildung betrachten würde. Die Schüler Hegels, die die Aristotelische Terminologie durch ihre eigene ersetzt hätten, würden in seinem System eine — obwohl nicht vollständige, aber doch getreue — Abbildung des Systems ihres Lehrers erkennen. Die Stimme der neuen Welt klingt wie ein Echo der vergangenen . . ." (II, 292 f.). Kireevskij wirft der Aristotelischen — und also auch der Hegelschen Philosophie vor, sie habe die ästhetischen und ethischen Elemente des menschlichen Wesens verdrängt. Das System des Aristoteles habe „die Ganzheit des geistigen Selbstbewußtseins zerrissen und die Wurzel der inneren Überzeugungen des Menschen außerhalb des ästhetischen und des ethischen Sinnes in das abstrakte Bewußtsein der denkenden Vernunft verlegt" (II, 296). Die Folge dieser Beschränkung des geistigen Lebens auf die rationale Sphäre war das Entstehen des auf sich selbst gestellten und nicht über sich selbst hinausgehenden Menschen (II, 297).

Den Vorwurf des „abstrakten" Denkens, den Kireevskij zuweilen gegen Hegel gerichtet hat, nimmt er eigentlich zurück. Er gibt in den letzten Jahren seines Lebens eine Darstellung der Hegelschen Methode, die diejenigen Züge des Hegelschen Denkens hervorhebt, die seiner Meinung nach einen bleibenden Wert haben — das ist die Unterscheidung des Verstandes und der Vernunft und die Lehre von der Konkretheit. „So vermengt sich die Vernunft in dem Sinne, wie sie die letzte Philosophie versteht, nicht mit dem logischen Verstand, der in der formalen Verkettung der Begriffe liegt, und sich in syllogistischen Schlüssen und Beweisen bewegt. Die Vernunft in ihrer letzten Eigenart folgert ihr Wissen nach den Gesetzen der vernünftigen Notwendigkeit nicht aus dem abstrakten Begriff, sondern aus der Wurzel des Selbstbewußtseins selbst, wo das Sein und das Denken sich zu einer absoluten Einheit vereinigen. Ihr Denkprozeß besteht nicht in der logischen Entwicklung, die sich in abstrakten Schlüssen bewegt, sondern in einer dialektischen Entwicklung, die vom Wesen des Gegenstandes selbst ausgeht. Der Gegenstand des Denkens, der vor dem Blicke der Vernunft steht, verwandelt sich selbst aus einer Art in die andere, von einem Begriff in einen anderen, und wächst ständig zu einer immer vollkommeneren Bedeutung. Indem die Vernunft den Gegenstand ihres Denkens anschaut, erblickt sie in ihm einen inneren Widerspruch, der seinen früheren Begriff vernichtet. Dieser Widerspruch, der negative Begriff, erschließt, indem er der Vernunft vorschwebt, ebenso seine Unzulänglichkeit und deckt in sich die Notwendigkeit einer positiven Grundlage, die in ihm verborgen liegt, auf, die auf solche Weise schon als die Vereinigung der positiven und der negativen Bestimmung zu einem Konkreten erscheint. Dieser neue Begriff aber deckt in seiner Reihe — kaum daß er der Vernunft als ein letztes Ergebnis des Bewußtseins erscheint — schon in diesem seinen Anspruch auf die endgültige Selbständigkeit seine Unzulänglichkeit auf und zeigt seine negative Seite. Diese negative Seite führt wieder eine positive mit sich, die wieder demselben Verwandlungsprozeß unterworfen ist, bis endlich der ganze Umkreis der dialektischen Entwicklung des Gedankens abgeschlossen ist, des Gedankens, der vom ersten Anfang des Bewußtseins bis zum allgemeinen und reinen Denken, das zugleich auch die allgemeine Substanz ist, sich

erhebt. Hier erfüllt sich das Bewußtsein durch denselben dialektischen Prozeß mit der ganzen Entwicklung des Seins und des Denkens wie die sich selbst identische Erscheinung der verwirklichten Vernünftigkeit und der seiner selbst bewußten Substanz. — Dadurch, daß die philosophische Vernunft ihr letztes Wort ausgesprochen hat, gab sie auch dem Geiste die Möglichkeit, seine Grenzen zu erkennen.

Durch denselben dialektischen Prozeß, welcher der Vernunft zum Aufbau ihrer Philosophie diente, wurde dieser dialektische Prozeß derselben analytischen Betrachtung unterworfen und erschien vor dem vernünftigen Bewußtsein wie die bloß negative Seite des Wissens, die nur die mögliche und nicht die wirkliche Wahrheit umfaßt, und die als Ergänzung für sich ein anderes Denken fordert, das nicht nur hypothetisch, sondern positiv sich selber erkennt und das eben so hoch über der logischen Selbstentwicklung steht, wie ein wirkliches Geschehnis über der bloßen Möglichkeit" (II, 319—320).

„Dies Bewußtsein der Grenzen und der Unzulänglichkeit des letzten Ausdrucks des philosophischen Denkens stellt jetzt die höchste Stufe der geistigen Entwicklung Europas dar" (ebenda). Aber mehr als dies Bewußtsein (als sein Vertreter werden außer Schelling noch manchmal Baader und Krause genannt) sieht Kireevskij im westlichen Denken nicht. Er selbst stellt als Schlagwort der russischen Philosophie die Idee der „Konkretheit" auf, eine Idee, die ohne Zweifel von der Hegelschen Philosophie angeregt worden ist, die aber nicht bloß in der intellektuellen Sphäre bleiben soll. Kireevskij will überhaupt eine Philosophie, die sich nicht bloß auf das Denken stützt, sondern auch auf dem Gefühl, auf dem Herzen (z. B. II, 343), auf dem Willen (z. B. I, 89), auf dem Glauben aufgebaut werden soll. „Die deutsche Philosophie kann sich bei uns nicht einwurzeln. Unsere Philosophie soll sich aus unserem Leben entwickeln, aus den Zeitfragen, aus den Hauptinteressen unseres Volks- und Privatlebens erwachsen" (I, 33). „Jetzt kann es weder Voltaires, noch Jean-Jacques, noch Jean Pauls, noch Schellings, noch Byrons, noch Goethes — — noch ausschließlich Hegels Anhänger geben (mit Ausnahme vielleicht derjenigen Hegelianer, die wahrscheinlich nie Hegel gelesen haben, und unter seinem Namen ihre eigenen Meinungen aussprechen); jetzt muß sich ein jeder seine eigene Denkart bilden, und, wenn man diese Denkart nicht aus dem Ganzen des Lebens nimmt, so bleibt man bloß bei Phrasen, die aus Büchern entlehnt sind" (II, 57). — Leider hat Kireevskij selbst, wie gesagt, die „neue" Philosophie, die „russische" Philosophie, die ihm vorschwebte, nicht entwickelt.

Was es auch mit der russischen Philosophie auf sich haben mag, Kireevskij hat in der deutschen Philosophie und dem deutschen Geistesleben eine natürliche Vorstufe zu der russischen Philosophie gesehen. Zunächst in einem negativen Sinne — „Wenn Rußland Schelling und Hegel nicht kennen gelernt hätte, wie hätte die Herrschaft Voltaires und der Enzyklopädisten in der russischen Bildung vernichtet werden können?" (II, 331.) Aber — vielleicht auch im positiven Sinne; denn das deutsche Denken ist dem russischen besonders zugänglich und kann auch auf russischem Boden besonders fruchtbar werden. „Vielleicht haben diejenigen recht, die behaupten, daß wir Russen Hegel und Goethe besser verstehen können als die Franzosen und Engländer" (II, 34). Bei den russischen Schriftstellern, die unter französischem Einfluß stehen, „finden wir keine Gedanken", statt Gedanken gibt es bei ihnen nur loci communes, denn die Franzosen haben

selbst keine Gedanken, sondern entleihen die Gedanken bei den Deutschen und Engländern, „dagegen finden wir in den Werken der (russischen) Schriftsteller, die von deutschen Denkern genährt sind, fast immer etwas Beachtenswertes, wenn auch nur einen Schatten des Gedankens, wenn auch nur ein Streben zum Denken“ (I, 34).

Dies Programm des geistigen Anschlusses an Deutschland hätte Kireevskij freilich später nicht mehr unterschrieben. Doch sehen wir daraus, wie weit die deutschen geistigen Einflüsse im russischen Denken damals reichten.[14])

3.

Neben Kireevskij hörten Hegels Vorlesungen in Berlin noch andere Russen. Sie alle waren Stipendiaten der russischen Regierung, die sich alle auf die Lehrtätigkeit an russischen Universitäten vorbereiteten. Die bedeutendsten von ihnen waren Redkin und Nevolin.

Petr Redkin,[15]) aus einer ukrainischen Gutsbesitzersfamilie stammend, studierte am Nižyner Lyzeum, wurde 1829 nach Berlin geschickt, hört dort Savigny, Hegel und Gans, wird 1835 Professor an der juristischen Fakultät in Moskau, welche er aber 1848 verläßt; nach einer darauffolgenden Beamten- und Schriftsteller-Laufbahn wird er Professor in Petersburg (1863—1876); noch bis in die späten Jahre seines langen Lebens ist er literarisch tätig.

Redkin stand auch den jüngeren russischen Hegelianern nahe, er war persönlich eng mit den Kreisen Stankevičs und Herzens verbunden,[16]) er war einer der eifrigsten Kämpfer für die Hegelsche Philosophie in den Petersburger Salons der „vierziger Jahre“.[17]) An der Universität genoß er großes Ansehen, als guter Lehrer, der lebendig und energisch vortrug, der von der Liebe zu Wissenschaft, Wahrheit und Recht beseelt war und der, was damals auch großen Eindruck auf die Studenten machte, mit ihnen freundlich und entgegenkommend verkehrte.[18]) Einer seiner Schüler hebt die positiven und negativen Seiten von Redkins Vortrag hervor.[19]) „Ich suchte den lebendigen Inhalt und erhielt eine formelle und ausführliche Darstellung der allgemeinen Forderungen der Wissenschaft . . . Redkin war kein Mensch von großem Geist und bedeutendem Talent. Ganz der Hegelschen Philosophie ergeben, vermochte er nicht immer den theoretischen Gedanken auszudrücken und verfiel oft in äußersten Formalismus. Der Aufbau eines jeden Prinzips in drei Entwicklungsstufen war für ihn ein unbedingtes Dogma, und weil jede von diesen Stufen ihrerseits in drei Unterstufen sich entwickelte, so entstand ein komplizierter Schematismus, der die jungen Köpfe ganz verwirrte und oft keinen wesentlichen Inhalt hatte. So entwickelte sich bei ihm die Grundquelle des Rechts, der Wille, in siebenundzwanzig Stufen, und eine jede von diesen Stufen sollte ihre eigene Bestimmung haben und der Ursprung eines besonderen Zweiges der Jurisprudenz sein“. An diesem auf die Spitze getriebenen Schematismus lassen sich aber für die damalige russische Hoch-

[14]) Ich möchte noch auf die Schwierigkeiten, die die Übersetzung Kireevskijs macht, hinweisen. „Um“ bedeutet bei ihm bald „Geist“, bald „Vernunft“, „otvlečennyj“, bald „abstrakt“, bald „theoretisch“. Man muß also immer den Kontext im Auge behalten.

[15]) Geboren 1808, gestorben 1891.

[16]) Siehe unten B. I, passim.

[17]) Außer den in B. I angeführten Belegen vgl. Herzens Werke, III, XIII, passim.

[18]) Granovskijs Brief an Stankevič vom 25. XI. 1839.

[19]) B. Čičerin, Erinnerungen, a. a. O., I, 37 f.

schule auch durchaus positive Seiten sehen: „Man muß anerkennen, daß dieses Fegfeuer sehr nützlich war. Wir gewöhnten uns an die logische Konsequenz des Denkens und an die innere Verbindung der philosophischen Begriffe. Vor uns entstand ein Abriß der juridischen Wissenschaft, nicht wie ein totes Verzeichnis, sondern wie ein lebendiger Organismus, der mit höheren Prinzipien erfüllt war. Da der Professor ganz von dem darzustellenden Gegenstande erfüllt war, so konnte er seine Begeisterung auch auf seine Zuhörer übertragen. Er gab den Gedanken den Anstoß zu philosophischer Bewegung; wir strebten danach, die höchsten Prinzipien des Seins zu erkennen und wurden von Liebe zu den ewigen Ideen der Wahrheit und des Guten entzündet . . ." Auch später noch war Redkin von der „Atmosphäre längst vergangener Zeiten" umgeben, er war „ein Mensch, der ganz in der Zeit der großen Gedankenbewegung lebte" . . . Daß sein philosophischer Glaube und das Lebensgefühl, das er sich von seinen Berliner Jahren her bewahrt hatte, ihm einen inneren Halt gaben, sagt er selbst in seinen Briefen . . .[20])

Der persönliche Einfluß Redkins war vielleicht noch bedeutender als sein Einfluß als akademischer Lehrer.[21]) Als Schriftsteller trat er hauptsächlich auf juristischem Gebiete hervor. Philosophische Bedeutung haben neben einer Darstellung der Hegelschen Logik[22]) seine umfangreichen Vorlesungen über die Geschichte der Rechtsphilosophie (7 Bände 1890 ff., nur Antike, unbeendet). Einen dauernden Wert hat dieses umfangreiche Werk schon seiner guten Darstellung und seiner klaren Übersetzung der Texte wegen.

In der ersten Zeit seiner Lehrtätigkeit strebte Redkin eine gewisse Annäherung der Hegelschen Philosophie an die positive Religion an.[23]) Daß er Versuche machte, mit Hilfe der Hegelschen Philosophie das Dasein Gottes zu beweisen, hören wir von vielen Seiten. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens (von den 60er Jahren an) merkt man bei ihm eine gewisse Wendung zum Positivismus, die jedoch allem Anschein nach nicht sehr stark war und die Grundpfeiler seiner wissenschaftlichen Weltanschauung unberührt ließ. Seine systematischen Ansichten wurden jedenfalls schon in den ersten Jahren seiner Tätigkeit ausgearbeitet. Seine Geschichte der Rechtsphilosophie steht auf Hegelschem Boden.[24])

Ein nicht weniger bedeutender Vertreter der Hegelschen Rechtslehre war Konstantin Nevolin,[25]) der aus dem Gouvernement V'atka stammte, an der Moskauer Geistlichen Akademie studierte, 1829 nach Berlin ging und dort, freilich nicht in dem Maße wie Redkin, rein philosophische Interessen äußerte. Nevolin wurde 1834 Professor in Kiev, spielte dort eine große Rolle auch als Organisator und Rektor dieser neuen Universität, ging 1843 als Professor nach Petersburg und starb frühzeitig 1855. Als Verfasser einer — in ihrer Art ersten — „Juristischen Enzyklopädie" (2 Bände, 1839 bis 1840) nimmt er einen bedeutenden Platz unter den russischen Rechts-

[20]) „Russkij Archiv", 1902, III, z. B. S. 192 ff., 207 u. a.

[21]) Čičerin, a. a. O., 52, Granovskij an die Schwestern vom I, 1840, an Stankevič vom 26. XI. 1839.

[22]) In „Moskvit'anin", 1841, IV, 8; diese Darstellung ist eine durchaus abgeschlossene Arbeit, obwohl in der Literatur behauptet wird, der Artikel sei unbeendet geblieben.

[23]) Vgl. I, B, ebenfalls Herzen, XIII, 184, III, 326.

[24]) J. Janeff („Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", a. a. O.) schildert Redkin (S. 54 f.) nach den obenzitierten Bemerkungen von Čičerin. Diese Schilderung paßt aber auf das große Werk Redkins kaum!

[25]) Geboren 1806. gestorben 1855.

gelehrten ein.[26]) In dieser Enzyklopädie ist vielerorts der Einfluß Hegels recht bemerkbar, auch eine besondere Darstellung der Hegelschen Rechtsphilosophie wird gegeben. Von seinen Biographen wird sein starker Einfluß auf seine Studenten hervorgehoben. Manchmal scheint dieser Einfluß auch etwas tyrannische Formen angenommen zu haben, wie wir etwa aus einer regelrechten Klage erfahren, die ein gewisser Grinevič an Professor Pogodin richtete: Nevolin habe ihn gezwungen, die Kiever Universität zu verlassen, da er nicht „eine blinde Begeisterung für das Hegelsche System zeigte" (1842).[27]) . . . Jedenfalls war Nevolin selbst kein blinder Nachgänger Hegels.

Der dritte einflußreiche Hegelianer, der in Berlin freilich erst nach dem Tode Hegels studierte,[28]) war der Altphilologe Dmitrij Kr'ukov (1809—1845), der 1832 nach Berlin kam und von der Hegelschen Philosophie ganz ergriffen wurde. Als glänzender Professor hat er auch in den Moskauer Zirkeln und Salons der damaligen Zeit eine große Rolle gespielt, — wir finden seinen Namen in fast all den zahlreichen Erinnerungen über die philosophische Bewegung der „vierziger Jahre". „Der Kluge, Lebendige, Begabte, ein tiefer Kenner der Philosophie und der Antike" — nennt ihn Boris Čičerin.[29]) Auf den berühmten Historiker S. Solov'ev hat Kr'ukov als Lehrer „einen starken Eindruck gemacht". Seine Vorlesungen, die „hauptsächlich auf Hegel fußten", bewogen Solov'ev zu philosophischen Studien. Kr'ukov „warf sich auf uns mit einer Unmenge von neuen Ideen", „hat uns in Staunen versetzt, beunruhigte unsere Köpfe, hat uns gepflügt und geeggt . . . und besäte uns mit gutem Samen, wofür ihm ewiger Dank gebührt".[30]) Ein ewiges Thema der Diskussionen zwischen Kr'ukov und Chom'akov war der Anfang der Logik, „Sein" und „Nichts" . . .[31]) Kr'ukov starb frühzeitig 1845.[32])

Eine Reihe anderer russischer Juristen studierte in Berlin noch vor dem Tode Hegels, eine Reihe kam gleich nach Hegels Tode dorthin. Ich werde mich hier darauf beschränken, nur ihre Namen zu nennen.

Die beiden wohl bedeutendsten aus dieser Gruppe sind Aleksej Blagoveščenskij und Vasilij Znamenskij, die beide 1800 geboren wurden, 1829 nach Berlin kamen, 1834 Dissertationen in Rußland verteidigt haben und beide im nächsten Jahre starben.[33])

Sergej Baršev (1808—1882) studierte in Berlin nach 1831 und wurde in Moskau Professor für Strafrecht. Savva Bogorodskij (1804—1857) studierte in Berlin 1829 ff., verteidigte 1835 eine Dissertation über die „Philosophie des Strafrechts bei den alten und neuen Völkern", war 1835—54 Pro-

[26]) Vgl. auch die Disseration Nevolins „Von der Rechtsphilosophie bei den Alten" („O filosofii zakonodatel'stva u drevnich"), 1835, 106 S.

[27]) Barsukov, VI, 252.

[28]) Übrigens sind die Daten der Berliner Jahre bei einigen der genannten Gelehrten nicht ganz sicher; jedenfalls haben alle sich mit der Hegelschen Philosophie beschäftigt und alle haben jedenfalls noch die lebendige Atmosphäre, die Hegel in Berlin umgab, dort gefunden . . .

[29]) Erinnerungen, a. a. O., I, S. 6.

[30]) „Vestnik Evropy", 1907, IV, 444, 454, 445; vgl. Herzen, III, 449.

[31]) Vgl. Čičerin, op. cit., einen Brief von N. Pavlov „Russkij Archiv", 1897, I, 563.

[32]) Seine Schriften, die für uns in Betracht kommen: „Vom tragischen Charakter der Geschichte Tacitus'" (in „Moskvit'anin", 1841), eine in Leipzig unter dem Pseudonym „Dr. Da Pellegrino" erschienene Arbeit „Andeutungen über den ursprünglichen Religionsunterschied der Römischen Patricier und Plebejer" (Leipzig 1842).

[33]) Die Dissertation Blagoveščenskijs: „Geschichte und Methode der juristischen Wissenschaft im XVIII. Jahrhundert", die Dissertation Znamenskijs: „De philosophica juris civilis tractandi ratione per comparationem jurium diversarum gentium instituenda".

fessor in Kiev. — Petr Kalmykov (1808—1860) studierte nach 1828 in Dorpat, 1830 ff. in Berlin, war 1835—1860 Professor in Petersburg, wo er unter anderem Rechtsphilosophie vortrug. — Nikita Krylov (1807—1879), der berühmte Professor des römischen Rechts, hat 1831—34 in Berlin studiert. Allerdings war, wie auch etwa bei Baršev, der Einfluß Hegels in seinen Vorlesungen sicher nicht groß.[34]) — Aleksej Kunicyn (1807—1883) studierte in Berlin und war Professor 1835—62 in Charkiv, 1866—74 in Odesa. — Sergej Ornatskij (1806—1884) kam 1829 nach Berlin, verteidigte 1835 eine Dissertation „De certitudine juridica", war 1835—43 in Kyjiv, 1846—48 in Charkiv, 1848—51 in Moskau Professor, — Aleksandr Fedotov-Čechovskij (1806—1892) studierte 1831—34 in Berlin, wurde 1835 Professor des römischen Rechts in Kiev, 1838 in Charkiv. — Die Frage, wieweit der Einfluß des Hegelianistischen Berlins sich auch in der Forschungs- und Lehrtätigkeit dieser Juristen ausgewirkt hat, harrt noch der fachmännischen Untersuchung.

B. Die vierziger Jahre

Die „vierziger Jahre"*) stellen einen der bedeutendsten Abschnitte in der russischen Geistesgeschichte dar. In den mannigfaltigen Erscheinungen des geistigen Lebens jener Zeit kam der russische Geist zum ersten Mal im neuen Rußland zum Selbstbewußtsein: nicht mehr ein bloßes In-der-Tration-Stehen, aber auch nicht mehr eine blinde Nachahmung des Westlichen, nicht eine fraglose Sichselbstauflösung in der europäischen Welt — bedeutete diese Zeit des Selbstbewußtseins.[1]) Das gebildete Rußland (ein Jahrhundert nach den Petrinischen Reformen!) stand ja auch nicht mehr in der alten Tradition; eine bloße Übernahme der westlichen Kultur und der westlichen Ideale schien nach dem Aufschwung des russischen geistigen Lebens (Literatur!) und nachdem Rußland (in und nach den Befreiungskriegen) eine der ersten Machtstellen in der europäischen politischen Welt gewonnen hatte, nicht mehr möglich.

Die Frage „Wohin?" mußte nun beantwortet werden. Zwei geistige Kräfte standen an der Wiege des russischen nationalen Selbstbewußtseins: die griechisch-orthodoxe Religiosität und die deutsche Philosophie (Romantik und Hegel). Ich unterstreiche: die Religiosität — und nicht die Kirche, nicht die Theologie, da es eine russische Theologie damals eigentlich nicht gab und die Kirche eine abgeschlossene Weltanschauung nicht besaß. So stand auf der einen Seite — das unmittelbare religiöse Empfinden, das lebendige religiöse Erlebnis — und auf der anderen — die großzügigsten Systeme der neuzeitlichen Philosophie. Diese beiden Kräfte standen einander keinesfalls unbedingt feindlich gegenüber. Bald bekämpften, bald halfen sie einander. Auch die Lösungen, die am Ende dieser Zeit von einzelnen Vertretern und einzelnen Richtungen des russischen Geisteslebens gegeben wurden, waren sehr verschieden.[2]) Die deutsche Philosophie war aber, als diese Periode zu Ende ging, von ihren bedeutendsten Adepten meist

[34]) Vgl. jedoch Erinnerungen S. Solov'evs, a. a. O.

*) Die Bezeichnung „vierziger Jahre" ist chronologisch nicht ganz korrekt; die Zeit, die unter diesem Namen bekannt ist, erstreckt sich von 1835—1848. Auch das nur „ungefähr"!

[1]) An Einzelversuchen, diese Fragen zu stellen und zu lösen, fehlte es auch früher nicht, doch waren es eben nur Einzelversuche.

[2]) Auch schon für jene Zeit ist es ein vollkommen unzulängliches Verfahren, den ganzen Reichtum der russischen Geistesrichtungen in die Antithese „Westler-Slavophilen" hineinpressen zu wollen, wie es leider gewöhnlich geschieht.

verlassen. Der äußere Druck der beispiellosen kulturellen Reaktion des Nikolaischen Zeitalters, der etwa in der Abschaffung des philosophischen Unterrichtes an den Universitäten und im Verbot auch der bloßen Erwähnung der Namen von Philosophen in der Presse gipfelte, war eine der Ursachen. Aber auch die innere Unsicherheit, der Zweifel am Beruf der Philosophie, die mit der — zum Teil auf Einflüssen aus dem Westen beruhenden (Hegelsche Linke) — „Radikalisierung" der Stimmung des gebildeten Rußlands zusammenhingen („Radikalisierung" in Anführungszeichen, damit man sie mit dem philosophischen Radikalismus des Denkens, einer durchaus positiven Haltung nicht verwechsele!) haben dazu beigetragen. Der tiefste Grund der allmählichen Abwendung von der Philosophie lag aber in der inneren Haltung ihr selbst gegenüber, darin, daß die Philosophie fast ohne Ausnahme für die ganze Generation (die einzige Ausnahme war vielleicht Stankevič, der aber — symbolisch bedeutsam — schon 1839 starb) nur ein Mittel, nur ein Werkzeug war, das einem bestimmten Zwecke dienen und nicht Selbstzweck sein sollte. Die Absage an die Philosophie oder die Abwendung von ihr, die bei den bedeutendsten Vertretern der vierziger Jahre sich bemerkbar machte, ist deshalb kein Zufall, sondern lag in der Richtung des Weges, auf welchem sie zur Philosophie gekommen waren.

Gegen 1848 ging die Welle des vom deutschen Idealismus ausgehenden Einflusses stark zurück. Sie hinterläßt aber zahlreiche Elemente des Hegelianismus (und anderer Richtungen) als dauernde Bestandteile im russischen Kulturgut; bleibenden Wert haben auch einige Einzelleistungen des russischen Hegelianismus (so die Sprachphilosophie Konstantin Aksakovs); philosophisch interessant sind auch einzelne Schritte der russischen Hegelianer auf dem Wege zum politischen Radikalismus (M. Bakunin, Herzen). Die größte Bedeutung hat aber der Hegelianismus jener Zeit in der Geschichte der russischen Wissenschaft (vor allem der Geschichts- und der Rechtswissenschaft)[3]) und der rusisschen Bildung. So ist der russische Hegelianismus der „vierziger Jahre" nicht so sehr eine philosophische wie eine kultur- und geistesgeschichtliche Angelegenheit.

I. Die Zirkel der russischen Hegelianer der vierziger Jahre

1.

Die vierziger Jahre sind die Zeit des Aufblühens der literarischen und philosophischen Zirkel und Salons in Rußland. Kreise von Freunden, die sich für Philosophie interessierten, gab es in Rußland auch früher schon (schon die Freimaurer-Kreise im XVIII. Jahrhundert; ein paar Zirkel noch im zweiten und dritten Jahrzehnt des XIX. Jahrhunderts), jetzt wurden sie aber zu den einflußreichsten Zentren des geistigen Lebens.[1]) Das Leben dieser Kreise ist für uns vielfach ungreifbar, da die täglichen Zusammentreffen, flüchtigen Gespräche von Freunden und Bekannten nicht fixiert und

[3]) Diese Seite der Wirkung des russischen Hegelianismus zu erforschen, habe ich mir nicht zur Aufgabe gemacht; eine solche Aufgabe wird auch erst gelöst werden können, wenn die Geschichte der russischen Wissenschaft von Fachgelehrten gründlich bearbeitet werden wird, — zur Zeit ist die Geschichte der russischen Wissenschaft erst im Werden.

[1]) Über die „literarischen Zirkel und Salons" siehe jetzt zwei Veröffentlichungen in russischer Sprache (beide enthalten ausgewählte Texte und Kommentare) — „Literaturnye kružki i salony", herausgegeben von M. Aronson und S. Rejser, Leningrad, 1929 und das gleich betitelte, von N. Brodskij herausgegebene Buch, Moskau-Leningrad, 1930. Die zweite Veröffentlichung ist gründlicher und zuverlässiger.

meist auch später nicht nach der Erinnerung dargestellt worden sind. Und vor allem sind die späteren geschriebenen Erinnerungen in dem einen oder anderen Sinne tendenziös.

Engere Studentenkreise sind selbstverständlich eine ganz natürliche Erscheinung des Universitätslebens. Doch wurden die Mitglieder dieser Kreise in Rußland zu anderen Zeiten meist entweder durch gemeinsame Universitätsfachstudien, oder aber durch politische Interessen zusammengeführt. Jetzt stand aber die Philosophie im Mittelpunkt des Interesses. Einer der intelligentesten Studenten hat um 1825 selbst in Moskau, dem späteren Zentrum philosophischer Interessen, bei den Studenten nie den Namen eines Philosophen erwähnen hören.[2]) Die Lage änderte sich Mitte der dreißiger Jahre und fast gleichzeitig an verschiedenen Universitäten. Alle bedeutenden studentischen Zirkel, die in der Geschichte des russischen Hegelianismus, ja der russischen Philosophie überhaupt, eine entscheidende Rolle gespielt haben, befanden sich aber in Moskau.

Der erste Zirkel dieser Art bildete sich um den jungen Studenten Stankevič, wohl schon 1831.[3]) Man muß sich den Kreis um Stankevič zunächst als eine Gruppe seiner nächsten Freunde vorstellen, die der Reiz, der Charme seiner Persönlichkeit um ihn zusammenhält. Bald steht ihm das eine, bald das andere Mitglied dieses Kreises näher. Anfangs mehr literarisch interessiert, wendet sich Stankevič bald auch der Ästhetik und dann der theoretischen Philosophie zu, in der er sich zunächst mit Kant und Schelling beschäftigt. Gespräche über diese Themata gemeinsamer Interessen, manchmal auch gemeinsame Lektüre (so liest Stankevič mit Kl'ušnikov zusammen Kant und Schelling) nehmen die Mitglieder dieses (keinesfalls irgendwie äußerlich organisierten) Zirkels um so mehr gefangen, als sich dem Kreise im Laufe der Zeit bald dieser, bald jener geistig bedeutende junge Mensch anschließt: die Dichter Krasov und Kl'ušnikov, die späteren Sprachwissenschaftler Petrov und Boďanskij, die glänzenden und temperamentvollen Belinskij und Konstantin Aksakov treten dem Kreise bei. Manche Mitglieder verlassen den Kreis wieder, meist, da sie von Moskau fortgehen. 1834 beendet Stankevič seine Studien, kehrt aber im nächsten Jahr wieder nach Moskau zurück. Damals näherte sich auch Michail Bakunin dem Kreise. Granovskij lernt Stankevič 1836 kennen. Man liest deutsche und russische Bücher, man schickt einander Bücher und eigene Werke, man bespricht die neueren Erscheinungen der russischen Literatur; wenn eines der Mitglieder von Moskau fort ist, werden die Beziehungen zu den anderen durch brieflichen Verkehr aufrecht erhalten. Von Schelling geht man zu Kant, von Kant zu Fichte über. 1837 kommt man auf Hegel.

Neben dem Kreise Stankevičs bestand eine Zeitlang unter den Studenten der Moskauer Universität um Herzen und Ogarev ein zweiter Kreis, der damals mehr für den französischen Sozialismus, anderseits auch für die religiösen Probleme interessiert war. Der Name Hegels wurde aber auch in diesem Kreise zuweilen genannt.[4]) Der Kreis Herzens lebte mehr in den ge-

[2]) Pirogov, Erinnerungen („Russkaja Starina", 1885, I).

[3]) Vgl. den Hinweis bei A. Kornilov: Die jungen Jahre Michail Bakunins (Molodye gody Michaila Bakunina), Moskau, 1915, 118.

[4]) Vgl. die Aussage Herzens vor dem Untersuchungsrichter (über die „Herr-Knecht" Beziehung bei Hegel), vgl. auch den phantastischen Plan der Freunde, Ogarev und Herzen, „nach Berlin zu reisen, um mit dem damals schon verstorbenen Hegel eine Zeitschrift herauszugeben" (zit. bei Annenkov, Literarische Erinnerungen — Literaturnyja vospominanija. St. Petersburg, 1909, weiter als „Annenkov" zitiert, S. 112).

wöhnlichen Formen der Geselligkeit, mit Gastmählern und Weinabenden, während der Kreis Stankevičs mehr die Form einer Arbeitsgemeinschaft hatte. 1834 löst sich der Herzensche Kreis auf, da mehrere seiner Mitglieder, vor allem Herzen selbst und Ogarev, aus Moskau ausgewiesen worden waren.

1837 reist Stankevič ins Ausland. Sein Kreis zerfällt jedoch nicht, sondern erfährt eine gewisse Erweiterung. So kommt z. B. der junge und begabte M. Katkov hinzu, der sich auch literarisch betätigt. Auch Redkin steht dem Kreise nahe.[5]) Der Zirkel lebt damals gewissermaßen ein Doppelleben — in Petersburg und Moskau. An erster Stelle steht jetzt zweifellos M. Bakunin. Stankevič herrschte über die Mitglieder des Kreises durch seine von allen anerkannte, auf der inneren Kraft seiner Persönlichkeit beruhende Autorität, Bakunin versuchte ein Diktator des Kreises zu werden. „Bakunin . . . ordnete alle in verschiedene Stufen ein — nach Hegel. K. S. Aksakov stellte er auf die Stufe der Schönseeligkeit, die unterste Entwicklungsstufe; sich selbst ernannte er zum verklärten Geist — zur höchsten Stufe; alle anderen befanden sich in der Reflexion. Außer Bakunin blieben aber alle zusammen in der Sphäre der Abstraktion".[6]) Erst die Abreise Bakunins, dann Katkovs und Botkins ins Ausland dämpfte das Leben des Kreises.[7])

Herzen nahm am Leben des Kreises Stankevičs 1840 teil, als er für kurze Zeit nach Petersburg kam, von wo aus er dann zum zweiten Male in die Provinz ausgewiesen wurde. Herzen hat diese Zeit später mit dem ihm eigenen Glanz und Witz dargestellt.[8]) „Die neuen Freunde haben mich empfangen, wie man Emigranten und alte Kämpfer zu empfangen pflegt . . . mit ehrenvoller Nachsicht, mit der Bereitschaft, einen in den eigenen Bund aufzunehmen, aber zugleich ohne in etwas nachzugeben, immer darauf hinweisend, daß sie das Heute und wir schon das Gestern vorstellen, und eine unbedingte Annahme der Hegelschen Phänomenologie und Logik fordernd — und dabei in ihrer Auslegung. Sie haben aber diese Werke fortwährend ausgelegt; es gibt keinen Paragraphen in allen drei Teilen der Logik, in zweien (sic!) der Ästhetik, in der Enzyklopädie usf., welcher nicht durch verzweifelte Diskussionen einiger Nächte erstürmt wurde. Menschen, die einander liebten, hatten sich für Wochen und Wochen entzweit, weil sie in der Definition des ‚übergreifenden Geistes' nicht übereinstimmten, man nahm die Meinung über die ‚absolute Persönlichkeit und ihr An-sich-Sein' als eine Beleidigung. Alle, auch die unbedeutendsten Broschüren, die in Berlin und anderen Kreis- und Bezirksstädten der deutschen Philosophie erschienen, in welchen Hegel auch nur erwähnt wurde, wurden bestellt, in einigen Tagen so durchgelesen, daß die Blätter Flecken und Löcher bekamen und herausfielen . . . Wie hätten all diese vergessenen[9]) Werders, Marheinekes, Michelets, Ottos, Vatkes, Schallers, Rosenkranze und selbst Arnold Ruge . . . [vor Rührung] geweint, wenn sie wüßten, welche Kämpfe und Feldzüge sie in Moskau auslösten . . ., wie sie gelesen und wie sie gekauft worden sind" (XIII, 12). „Die jungen Philosophen . . . haben eine konventionelle Sprache angenommen, sie übersetzten nicht ins Russische, sondern übertrugen Wort für Wort, wobei sie noch der Einfachheit wegen alle lateinischen Worte in crudo ließen, ihnen nur die griechisch-orthodoxen Endungen und die sieben russischen Fälle

[5]) Granovskijs Briefwechsel, II, 378.

[6]) Ivan Aksakov in „Ruś", 1881, Nr. 8, vgl. Kornilov, a. a. O.

[7]) Vgl. J. Panaev: Literarische Erinnerungen (Literaturnye vospominanija). Leningrad, 1928, 311.

[8]) Weiter werden Herzens Werke in der Ausgabe Lemkes, Petersburg, 1919 ff. zitiert.

[9]) Geschrieben in den 50er Jahren.

gaben" (Ebenda). Kein Wunder, daß ein alter Astronomieprofessor die Sprache der russischen Hegelianer „eine Vogelsprache" nannnte.

1842 kehrte Herzen endgültig nach Moskau zurück. Er schließt sich den Moskauer Hegelianern an, an deren Spitze damals Granovskij stand (XIII, 99). Bald wird das Haus Herzens zum Zentrum eines engen Freundeskreises: „Unser kleiner Zirkel versammelte sich bald bei dem Einem, bald bei dem Anderem, meistens bei mir. Bei Gesprächen, Scherz, Abendessen und Wein ging der intensivste, der lebendigste Austausch von Gedanken, Neuheiten und Kenntnissen vor sich; jeder gab das Gelesene und Erfahrene wieder, die Diskussionen brachten eine allgemeine Ansicht hervor und das, was jeder für sich ausgearbeitet hatte, wurde gemeinsames Gut. Es gab auf keinem Wissensgebiete, in keiner Literatur, in keiner Kunst eine bedeutende Erscheinung, auf welche nicht einer von uns gestoßen wäre, und die nicht gleich allen mitgeteilt wurde" (XIII, 101). Botkin, Redkin, Kr'ukov, Ketscher, Galachov, Granovskij, Korsch, der berühmte Schauspieler Ščepkin, Namen, die Herzen selbst nennt, zeigen, daß hier auch die etwas ältere Generation in das Leben der Zirkel einbezogen wurde. Der Kreis zerschellte an der allmählichen Radikalisierung Herzens und vor allem an seiner Neigung zum Materialismus und Atheismus erst 1846.[10])

Auch die Generation, die 1840—42 noch auf der Universitätsbank saß, glich in der Stimmung der älteren: „jeder hätte damals den Studenten K. D. Kavelin verstanden und mit ihm vollkommen sympathisiert, wenn er erzählte, er habe mehr als das halbe Jahr dazu gebraucht, um nur die Einleitung zur [Rechts]philosophie Hegels zu lesen und zu verstehen" — erzählt ein damaliger Moskauer Student, der Dichter Polonskij.[11]) Für Apollon Grigor'ev war die Moskauer Universität die „Universität des geheimnisvollen Hegelianismus mit seinen schweren Formen und der strebenden, vorwärtstreibenden Kraft".[12]) Man hörte damals in Moskau über Hegel auch vom Katheder mehr als früher, — außer Redkin, der etwas zu trocken war, und Kr'ukov, der die klassische Philosophie las, hörte man jetzt die Weltgeschichte bei Granovskij.[13]) Es bildet sich allmählich ein Studentenkreis, der bald zur Hegelschen Philosophie übergeht. Apollon Grigor'ev — der spätere Schellingianer, Šenšin-Feth,[14]) — der spätere Schopenhauerianer, die zusammen wohnten, bilden das Zentrum dieses Kreises, zu welchem auch eine Reihe der später bedeutendsten Vertreter der russischen Kultur gehören: der schon erwähnte Dichter Polonskij, der Jurist Kavelin, der russische Historiker S. M. Solov'ev, Ivan Aksakov, der Slavist Kalajdovič, Fürst Čerkasskij, N. M. Orlov . . .[15]) Neben Hegel standen im Umkreise der Interessen auch neue Namen — Schelling, Carlyle, Emerson, Renan . . .[16]) — „Die kleinen Zimmer waren vom Lärm der Gespräche, Diskussionen und Lachausbrüche erfüllt. Dabei — keine Spur von irgendwelchen sozialen Fragen. Es kamen nur theoretische und allgemeine Fragen auf: z. B. wie man nach Hegel die Beziehung der Vernünftigkeit zur Wirklichkeit zu verstehen habe" — erzählt

[10]) Annenkov, 284.

[11]) Seine „Erinnerungen" in „Niva. Monatliche Ergänzungshefte", 1898, XII, 652.

[12]) Grigor'ev: Werke, herausgegeben von Savodnik, I, Moskau, 1915, S. 3.

[13]) Grigor'ev: Erinnerungen (Vospominanija), Moskau-Leningrad, 1930, 77, 400.

[14]) Vgl. das Gedicht Feths „Student", ebenda, 597 f., Feth: Die jungen Jahre meines Lebens (Molodye gody moej žizni). Moskau, 1893.

[15]) Vgl. über einzelne Mitglieder — unten B. X.

[16]) Geršenzons „Russkie Propilei", Bd. I, dort die Notizen Orlovs „Von Gott" (213 bis 217). Mit diesem Kreise verkehrte auch I. Turgenev (ebenda 212).

Feth. Nach einem Jahr wurde — unter dem Einfluß von Redkin — „der Name Hegels bei uns oben so populär, daß der Diener Ivan, der uns zuweilen ins Theater begleitete, und der an jenem Abende ein bißchen zu viel getrunken hatte, nach der Vorstellung statt Grigor'evs Wagen den Wagen Hegels rief . . ."[17])

Um Grigor'ev und einen früh verstorbenen Student Nemčinov bildete sich etwas später noch ein anderer „philosophisch-aesthetischer Kreis", zu welchem unter anderen der Dichter Ostrovskij, Kol'upanov und Edelson, der spätere Anhänger Benekes gehörten. In diesem Kreise „herrschte" Grigor'ev, der „damals die literarische Laufbahn erst begonnen hatte und ein reiner Hegelianer war; darum sprach er so tief und kompliziert, daß ich die Hälfte nicht verstand", bekennt Kol'upanov.[18]) „Das genügte, damit alle ihn für eine Quelle der Weisheit hielten". In dem Kreise las unter anderen Ostrovskij einzelne Szenen aus seinem Lustspiel „Bankerott" vor, die dort auch besprochen wurden. Der Kreis Nemčinovs leitete kurze Zeit die Zeitschrift „Moskvit'anin". In philosophischer Beziehung ging der Zirkel nicht über den Hegelianismus hinaus; man hegte unbestimmte Sympathien für den Sozialismus, aber rein theoretisch; vom Streit innerhalb der Hegelschen Schule war diesem Zirkel nichts bekannt, „von Feuerbach hatte man keine Vorstellung . . ."

Das alles spielte sich in Moskau und Petersburg ab . . . — In Moskau war damals „jeder Mensch" Hegelianer — „ich bin auch Hegelianer, wie er, wie alle in Moskau", in Moskau gab es „nur Hegelingen mit ihren Abstrakten" . . .[19]) Mit der Hartnäckigkeit einer geistigen Epidemie verbreiteten sich die Zirkel auch in der Provinz. Über diese wissen wir aber leider weniger Bescheid, da die Mitglieder der Provinzzirkel meist nur knappe Erinnerungen hinterlassen haben und da vieles ungedruckt oder aber in der Provinztagespresse verschollen ist.[20])

Einen engen Kreis bildeten die Brüder Bakunins, die von 1836 ab das Gymnasium in Tver' besuchten, sich viel mit Hegel beschäftigten und sogar den Lehrern als Hegelianer bekannt waren. Das Interesse für Hegel hat sich in diesem Familienkreise für immer erhalten.[21])

In Kazan' sammelte sich schon 1838 ein Zirkel um einen Bibliothekar der Universitätsbibliothek, N. I. Vtorov. „Meist haben wir in der Wohnung Vtorovs gearbeitet" — schreibt ein Mitglied dieses Zirkels — „im Gebäude der Universität. Nicht selten haben wir uns in dem Raum der Bibliothek selbst eingesperrt und dort arbeiteten wir ungestört bis nach Mitternacht, lasen Schiller, Goethe und andere Dichter, übersetzten Herder (wir waren die Ersten, die seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" [ins Russische] übersetzt haben), oder aber wir studierten Kant und Hegel". Interessant ist, daß die Kazaner das Studium Hegels von der Phänomenologie her begannen „als von einem Hauptwerk, von welchem seine anderen Werke abhängig seien". „Wir saßen ganze Nächte hindurch bei einer Seite und bemühten uns, in den Sinn der verwickelten Sprache dieses Denkers einzu-

[17]) Vgl. die oben zit. Erinnerungen von Feth.

[18]) N. P. Kol'upanov in „Russkoe Obozrenie", 1895, IV, 532 f.

[19]) Grigor'evs Schauspiel „Zwei Egoismen", a. a. O. Vgl. Pisemskij, Werke, XV, 1884, S. 262.

[20]) Vgl. z. B. die Hinweise auf nicht veröffentlichte Erinnerungen in der Geschichte der Charkiver Universität von Bahalij, a. a. O.

[21]) Vgl. Kornilov, I, 250 ff., 256 u. a.; auch Herzen, Werke XIV, 649 (ein Polizeibericht aus dem Jahre 1843).

dringen" . . . Die „Arbeit" beschränkte sich nicht auf die Lektüre, sondern man sprach und diskutierte auch.[22]) — Von einem anderen Kazaner Kreise von Hegelianern wird aus dem Jahre 1842 berichtet — zu diesem Kreise gehörten der Historiker und Philosoph N. A. Ivanov, Professor der Geschichte und Hegelianer, der Professor der Mathematik Kotel'nikov und auch „ein paar Deutsche" (unter ihnen wohl Lindegren): „sie kamen von Zeit zu Zeit zusammen und lasen und kommentierten Hegel; diese Versammlungen wurden auch von einigen Studenten besucht . . .".[23])

In Charkiv entstand um 1833 ebenfalls ein philosophisch interessierter Zirkel (Kant wird im Zusammenhang mit diesem Zirkel erwähnt, aber auch Interesse für Hegel kann man vermuten); zu diesem kleinen Zirkel gehörte der als ukrainischer Dichter bekannte Rozkovšenko, einer der Begründer der ukrainischen Ethnographie, Sreznevskij u. a. . . .[24]) In den vierziger Jahren, als unter anderen auch der jüngere Bruder Stankevičs kurze Zeit in Charkiv studierte, bildete sich ein Kreis von jungen Leuten, die sich auf die Professur vorbereiteten und sich „hauptsächlich mit philosophischen Fragen beschäftigten. Alle sprachen von Hegel, Fichte, Schelling".[25])

In Kyjiv ist mir kein ausgesprochen hegelianistischer Zirkel bekannt. In den Kreisen der ukrainischen nationalen Bewegung war das Interesse für die Hegelsche Philosophie, wie es scheint, gering, dagegen kann man starke Einflüsse der romantischen Philosophie finden.[26]) Ein Kreis muß sich um Prof. Kostyr' gebildet haben.[27]) Die Mitglieder der Cyrill-Methodius-Gesellschaft kannten Hegel wahrscheinlich nur oberflächlich, hegten jedenfalls für ihn keine Sympathie.[28]) Nach 1849 hat aber der bekannte Dichter Leskov in den Kiever Jugendkreisen von „Kant, Hegel, von den Gefühlen des Schönen und des Erhabenen" gehört.[29]) Das Interesse für die Philosophie des deutschen Idealismus war bei den Studenten in Kyjiv ganz natürlich, da dort auch mehrere Professoren der Universität bezw. der Geistlichen Akademie den Standpunkt der deutschen Philosophie vertraten.[30])

In Nežin beschäftigte sich ein Kreis von Studenten, welchem unter anderen der spätere Kyjiver Professor Lašn'ukov angehörte, mit der Hegelschen Philosophie.[31])

2.

Vielen fällt es heute vielleicht schwer, sich in die geistige und seelische Atmosphäre der damaligen russischen philosophischen Zirkel einzufühlen. Als „enthusiastisch", „eschatologisch", „phantastisch", „romantisch" hat man

[22]) Aleksandrov-Dol'nik, „Russkij Archiv", 1877, III, 59 f.

[23]) M. Korbut: Die Kazaner Universität im Laufe von 125 Jahren (Kazanskij Universitet za 125 let). Kazan'. 1930, I. 76, 107; E. Bobrov: Menschen und Taten (Dela i l'udi). Dorpat. 1907, 194.

[24]) „Aus den ersten Jahren der . . . Tätigkeit Sreznevskijs" (Iz pervych let naučno-literaturnoj dejatel'nosti Sreznevskago). St. Petersburg, 1888, 6.

[25]) Erinnerungen von F. Nesluchovs'kyj, „Istoričeskij Vestnik", 1890, IV.

[26]) Vgl. meinen „Abriß einer Geschichte der Philosophie in der Ukraine" (ukrainisch), Prag, 1931.

[27]) Über ihn vgl. unten B. X.

[28]) Vgl. mein eben zitiertes Buch; vom linken Hegelianismus wußte man jedenfalls in diesem Kreise. Vgl. meinen Aufsatz „Ševčenko und D. Strauss". „Zeitschrift für slavische Philologie", 1931, VIII, 3—4, 368 ff.

[29]) Werke (Marx), 1903, Bd. XXXI, S. 5.

[30]) Siehe unten B. IX.

[31]) Ikonnikov, a. a. O., 357 f.

diese Atmosphäre bezeichnet. Alle diese Worte passen nicht ganz zu der „transzendentalen Jugend des philosophischen Geistes" der damaligen russischen Hegelianer. Nur einige kleine Striche zur Charakteristik dieser eigentümlichen Geistesverfassung:

Die Lektüre der philosophischen Werke ergriff die damaligen russischen Leser mit solcher Gewalt, daß man sich heute kaum noch eine Vorstellung davon machen kann. So kam es, daß die Elemente des deutschen Idealismus gleich in das Denken, die Sprache, sogar in die Ausdrucksformen der Erlebnisse eingingen. Wie ein russischer Platoleser, der unter dem Eindruck von Platos Dialogen „eine Woche lang unbeschuht umherging und auf der Flöte spielte",[32]) so will der junge Ogarev unter dem Einfluß der deutschen Philosophie jeder Liebe zu einer Frau ausweichen: — „ich darf mich nicht der Liebe hingeben: mein Leben ist der höheren, universalen Liebe gewidmet . . ., ich werde meine Liebe auf dem Altar des Weltgefühls als Opfer darbringen".[33]) Er berichtet später über eine Fehlgeburt seiner Frau an seine Freunde mit den Worten: „es wurde ein totes Kind geboren, mit einem solch traurigen Gesicht, daß ich es bis heute nicht vergessen kann . . . Meine Frau ist gesund. Eigentümlich ist die Dialektik des Schicksals — sie ändert das Leben, zerstört die Möglichkeit des sittlichen Fortschritts" usf.[34]) Die „Dialektik des Schicksals" macht aber diesen allzu großen Ernst der jungen Hegelianer zuweilen etwas komisch: eine mehrstündige Diskussion mit Belinskij brach der junge Turgenev, da er hungrig wurde, ab. — „Wir haben noch nicht die Frage nach der Existenz Gottes gelöst" — rief ihm empört Belinskij entgegen — „und Sie wollen essen!"[35])

Man kann aber nicht leugnen, daß dieser Ernst dem jungen Sucher eine große innere sittliche Kraft verleihen konnte: Stankevič, Granovskij, V. Botkin, Belinskij, genau so wie K. Aksakov und andere haben sich für Werkzeuge der höheren Mächte gehalten und bemühten sich, sich auf der entsprechenden sittlichen Höhe, in der ihrem höheren Beruf entsprechenden sittlichen Reinheit zu halten.[36]) Und wenn das auch nicht allen gelang, so darf doch die Bedeutung dieser Geistesverfassung nicht negativ eingeschätzt werden!

Herzen hat jedenfalls nicht ganz Recht, wenn er die Stimmung der jungen Hegelianer geistreich und witzig, aber etwas oberflächlich in folgender Weise schildert: „Die jungen Philosophen haben sich nicht nur die Sprache, sondern auch den Verstand verdorben; die Einstellung dem Leben, der Wirklichkeit gegenüber wurde schulmäßig, buchmäßig . . . Alles, was in der Tat unmittelbar war, jedes einfache Gefühl wurde in die Sphäre der abstrakten Kategorien erhoben und kehrte von dort ohne einen Tropfen lebendigen Blutes als ein blasser algebraischer Schatten zurück. Darin lag aber doch eine gewisse Naivität, da das alles aufrichtig war. Ein Mann, der in Sokolniki spazieren ging, ging, um sich einem pantheistischen Gefühl seiner Einheit mit dem Kosmos zu ergeben; wenn er unterwegs irgendeinen etwas angeheiterten Soldaten oder ein gesprächiges Weib traf, so sprach der Philosoph nicht einfach mit ihnen, sondern bestimmte die Volkssubstanz in ihrer unmittelbaren und zufälligen Erscheinung. Selbst eine Zähre, die aus dem Auge rollte, wurde

[32]) Maksymovyč an Pogodin, am 16. III. 1841, Barsukov, VI, 129.
[33]) Annenkov, 103.
[34]) Annenkov, 140.
[35]) Turgenev, a. a. O.
[36]) Annenkov, 105.

genau eingeordnet: auf das ‚Gemüt' oder auf das ‚Tragische im Herzen' bezogen" (XIII, 13).

Turgenev griff in seinem „Hamlet des Ščigrover Bezirks"[37]) die Zirkel noch schärfer an — er stellt dort einen Menschen dar, der „von der Reflexion aufgefressen wird", in welchem „nichts Unmittelbares blieb" (I, 393); sein Held beschuldigt die Zirkel, daß sie die innere Falschheit und falsche „Verinnerlichung" begünstigen, daß statt zu ernster Arbeit die jungen Menschen zu fruchtlosen Gesprächen, Schönrednerei, Faulheit, zur gegenseitigen Begeisterung der minderwertigen Menschen erzogen würden, — mit einem Wort behauptet er, —

Gefährlich ist's, den Leu zu wecken
und schrecklich ist des Tigers Zahn,
doch der Schrecklichste der Schrecken —
das ist ein Zirkel in der Stadt Moskau — — — (I, 399 f., Turgenev zitiert falsch).

Doch, das sagt eben nur der Held Turgenevs, der ein „von Natur" schwächlicher und zur Reflexion veranlagter Mensch ist (I, 404). In seinem „Rudin" hat Turgenev die Bedeutung der philosophischen Zirkel auch ganz anders beurteilt — „Philosophie, Kunst, Wissenschaft, das Leben selbst — das waren für uns bloß Worte, vielleicht sogar Begriffe, anziehende, schöne, aber zerrissene, isolierte". In den philosophischen Gesprächen erlebte man das Gefühl, daß man die allgemeine Verbundenheit und das Gesetz der Dinge erfaßt hat, — „eine harmonische Ordnung beherrschte alles . . . alles Zerrissene vereinigte sich, wuchs vor uns wie ein Bau, alles wurde licht, der Geist wehte überall . . . Nichts blieb sinnlos, zufällig; in allem äußerte sich die vernünftige Notwendigkeit und Schönheit, alles erhielt eine klare und zugleich geheimnisvolle Bedeutung; jede Einzelerscheinung des Lebens klang wie ein Akkord und wir selbst fühlten uns in heiliger Ehrfurcht, in süßem Erzittern des Herzens als die Gefäße der ewigen Wahrheit, als ihre Werkzeuge, die zu etwas Großem berufen sind . . . Das ist doch nicht lächerlich?" (IV, 480 f.). „Wenn ich mich unserer Zusammenkünfte erinnere, so ist . . . doch in ihnen viel Schönes, sogar Rührendes . . . In den Augen eines jeden — Begeisterung, die Wangen erröten, das Herz schlägt, und wir sprechen von Gott, von der Wahrheit, von der Zukunft der Menschheit, von der Dichtung . . . Eine schöne Zeit war das, und ich will nicht glauben, daß sie verloren ist" (IV, 482 f.).

Und der sonst so kühle und zurückhaltende Čičerin schreibt über die Moskauer Zirkel mit beinahe begeisterten Worten: „Die schwüle Atmosphäre eines geschlossenen Zirkels hat sicherlich ihre Schattenseiten; was soll man aber tun, wenn man die Menschen nicht in die freie Luft hinaus läßt? Sie waren die Lungen, mit welchen damals der von allen Seiten eingeengte russische Gedanke atmen konnte. Und wie viel frische Kräfte gab es in diesen Zirkeln, welche Lebendigkeit der geistigen Interessen, wie haben sie die Menschen einander angenähert, wie viel Kräftigendes, Ermunterndes, Aufregendes gab es dort! Selbst die Verschlossenheit verschwand, wenn auf einer gemeinsamen Arena Menschen entgegengesetzter Richtungen mit gegenseitiger Schätzung und Achtung zusammenkamen."[38])

[37]) Weiter werden Turgenevs Werke in der russischen Berliner Ausgabe von 1922 zitiert.
[38]) Čičerin, Erinnerungen. Die vierziger Jahre (Vospominanija. Moskva sorokovych godov). Moskau 1929, 6.

Man hat — das muß man anerkennen! — in den Zirkeln auch ernst gearbeitet. Diese Arbeit ging meist nicht in den Versammlungen der Zirkel vor sich, sondern jeder las seinen Hegel für sich allein, oft auf dem Lande in den Ferien. Diese Lektüre wurde ganz ernsthaft betrieben. Wir besitzen eine Reihe von Heften aus jener Zeit, in denen einzelne Werke Hegels exzerpiert, ausgeschrieben und zusammengefaßt worden sind. Man las Hegel fleißig und wiederholt. Mindestens die ernsteren Interessenten.[39]) Da Hegel aber nur deutsch zugänglich war, so machte man Zusammenfassungen und Darstellungen für die der deutschen Sprache Unkundigen: eine solche Zusammenfassung der Hegelschen Ästhetik hat z. B. Katkov für Belinskij verfertigt. Zuweilen studierte man zu zweit: wie Kľušnikov und Stankevič, so arbeiten später Aksakov und Samarin zusammen . . .[40])

3.

Was in einsamer Arbeit oder aber in den Zirkeln an philosophischen Kenntnissen gewonnen und an eigenen Gedanken erarbeitet wurde, wurde auch in die literarischen Salons getragen. Der zweite Zirkel Herzens war überhaupt selbst schon ein Salon. Die eigentlichen Salons, wo die philosophischen Kämpfe ausgefochten wurden, vereinigten aber nicht nur Hegelianer (bzw. Menschen mit der einen oder anderen einheitlichen Ansicht), sondern waren eben Kampfplätze verschiedener Weltanschauungen . . . Literarische Salons gab es auch früher schon in Rußland — „dort herrschte vormals Puškin, dort lachte Griboedov" . . . (Herzen, XIII, 139). Jetzt wurden es „philosophische Salons" (aber man hatte auch schon früher in den russischen Salons von Schelling und von der philosophischen Romantik gehört).

Jetzt kamen andere Menschen und andere Gespräche auf. Der berühmte Literaturhistoriker Buslaev erinnert sich eines Abends, an dem er in einer slavophilen Familie um 1842 zu Gast war: „auf dem Diwan sitzen nebeneinander Čaadaev und Chom'akov und sprechen lebhaft miteinander; der erste in ruhiger Pose, der andere dreht sich aber fortwährend herum und ergänzt seine schnelle Rede mit den Gesten beider Hände. Für Chom'akov bedeutete das Sprechen — Diskutieren. Darin war er ein unermüdlicher Kämpfer; seine Kämpfe konnte er geschickt und angriffslustig in die Unendlichkeit hinausziehen. Wenn der Gegner begann, ihm zuzustimmen, griff er irgendein Wort oder Versprechen auf, lenkte das Gespräch ab und erschien mit einem neuen Waffenvorrat, gab der Diskussion eine andere Wendung und wiederholte die Angriffe so lange, bis der Gegner entkräftet war. Am Fenster, neben den Damen saß ein mir unbekannter Herr (Herzen, D. Č.). . . . Er war (wohl nur an diesem Abend. D. Č.) ruhig und langsam in den Bewegungen und nicht gesprächig, nur manchmal redete er ein paar Worte mit der Hausfrau oder gab dem greisen A. I. Turgenev eine kurze Antwort, der mit gesenktem Haupt und den Händen auf dem Rücken im Zimmer hin und her ging und, da und dort stehenbleibend, die Sprechenden anhörte. Der leichte Lärm der lebendigen Gespräche wurde zuweilen durch die lauten

[39]) Man muß, wenn man die Lektüre einzelner Hegelianer nach den Tagebüchern, Briefwechseln, Notizen verfolgt, zu dem Schluß kommen, daß die etwa von Kireevskij (II, 215 f.) oder N. Gil'arov-Platonov (Werke, Moskau, 1899, I, 313 f.) aufgestellte Behauptung, die russischen Hegelianer hätten Hegel wenig gelesen, durchaus falsch ist.

[40]) Vgl. unten, passim.

Ausrufe K. S. Aksakovs unterbrochen, der in dem anderen Zimmer eine feurige Rede hielt."[41])

„Die Diskussionen begannen von neuem auf allen literarischen und nicht literarischen Abenden, an welchen wir zusammentrafen — und das war zwei- oder dreimal wöchentlich. Am Montag versammelten wir uns bei Čaadaev, Freitags — bei Sverbeev, Sonntags — bei A. P. Elagina", — erzählt Herzen (XIII, 142). „A. S. Chom'akov disputierte bis vier Uhr nachts, nachdem er um neun begonnen hatte; K. Aksakov verteidigte wütend Moskau, das von niemand angegriffen wurde; . . . Redkin deduzierte den persönlichen Gott ad majorem Hegelii gloriam; Granovskij erschien mit seiner ruhigen, aber entschiedenen Rede; alle konnten sich dort noch an Bakunin und Stankevič erinnern; Čaadaev, sorgfältig gekleidet, mit seinem zarten Wachsgesicht, reizte die Aristokraten und Slavophilen mit seinen spitzigen Bemerkungen, die immer in eine originelle Form geprägt und absichtlich kühl waren; der junge Greis A. I. Turgenev tratschte niedlich über alle Berühmtheiten Europas von Chateaubriand und Mme. Recamier bis zu Schelling und Rahel Varnhagen; Botikin und Kr'ukov genossen pantheistisch die Erzählungen von Ščepkin; und Belinskij fiel manchmal wie ein Feuerwerk hinein, alles verbrennend, was im Wege war" (XIII, 139).

Einen anderen Salon, das Haus des Schriftstellers N. Pavlov und seiner Frau, der Dichterin Karoline Pavlova,[42]) schildert Čičerin in ähnlichen Farben — „Am Donnerstag versammelte sich bei ihnen die ganze zahlreiche literarische Gesellschaft der Hauptstadt. Hier entspannen sich bis in die tiefe Nacht hinein lebendige Diskussionen: Redkin gegen Ševyrev, Kavelin gegen Aksakov, Herzen und Kr'ukov gegen Chom'akov. Hier erschienen auch die Brüder Kireevskij und der damals noch junge Jurij Samarin. Ein ständiger Gast war Čaadaev, mit seinem wie eine Hand kahlen Kopf, mit vornehmen Manieren, mit gebildetem und originellem Geist und mit seiner ewigen Pose. Das war die glänzendste literarische Gesellschaft Moskaus. Alle Fragen, philosophische, historische und politische, alles was die höheren Köpfe der Gegenwart beschäftigte, wurde in diesen Versammlungen besprochen, wo die Gegner in voller Ausrüstung, mit ihren entgegengesetzten Ansichten, mit dem Vorrat des Wissens und mit dem Reiz der Beredsamkeit erschienen. Chom'akov führte damals einen harten Kampf gegen die Hegelsche Logik . . . Zu deren Verteidigung trat Kr'ukov auf, der kluge, lebendige, begabte, ein tiefer Kenner der Philosophie und des Altertums. Wenn er nur im Salon erschien, immer gut gekleidet, elegantissimus, wie ihn die Studenten nannten, entbrannte sofort der Streit um Sein und Nichts. Ebensolche heiße Diskussionen wurden um die Hauptfrage der russischen Geschichte, um die Reformen Peters des Großen geführt. Um die Gegner bildete sich ein Kreis von Zuhörern; das war ein richtiges Turnier, in welchem sich das Wissen, der Geist, die Schlagfertigkeit zeigten, und welches umso größere Anziehungskraft ausübte, als es — den Verhältnissen jener Zeit entsprechend — die literarische Polemik ersetzte; bei der damals herrschenden Zensur konnte nur ein unbedeutender Bruchteil der in diesen Gesprächen aufgewühlten Ideen, und dieser nur auch andeutungsweise, mit Auslassungen, in die Presse kommen."[43])

[41]) Buslaev, Erinnerungen, „Vestnik Evropy", 1891, VI, 295—6.
[42]) Das Haus hat Herzen in seinen Erinnerungen absichtlich nicht erwähnt
[43]) Čičerin, a. a. O., 5 f.

Ein paar kurze Inhaltsangaben einiger Diskussionen auf den rein philosophischen Abenden sind in Briefen Samarins an Aksakov enthalten. Samarin gibt kurz die Themata der einzelnen Kämpfe an: „gestern gab es viel Diskussionen. Die Hauptkämpfe: 1. Ševyrev mit Kr'ukov darüber, ob man zum Gott Hegels beten kann! Ševyrev wurde gut zu Boden geworfen. 2. Ševyrev mit Redkin über den ursprünglichen Zustand des Menschen. Redkin diskutierte ausgezeichnet. Ševyrev hat seinen schmachvollen Rückzug mit Geschrei und allgemeinen Sätzen gedeckt, er wäre aber völlig untergegangen, wenn nicht Dmitriev sich eingemischt und Redkin auf die Seite gelenkt hätte. 3. Die Diskussion zwischen Redkin und Dmitriev über dasselbe Thema — — 4. Endlich mein Streit mit Orlov, dem es eingefallen ist, vor mir sein System zu entfalten. Und mir, dem bescheidenen David, gelang es, den schrecklichen Goliath zu stürzen".[44]) Samarin erzählt auch von einer Diskussion im Hause Sverbeevs über Schiller. Ein anderes Mal spricht der junge Samarin mit der Dichterin Pavlova selbst — sie erzählt ihm, daß sie mit Aksakov darüber diskutierte, „ob Hegel in Jesus den Sohn Gottes anerkennt", worauf Aksakov mit „ja" antwortete. Samarin sprach mit ihr „über den Faust, über die Franzosen, über die Sand, von der Unsterblichkeit der Seele, von Hegel, von Liebe usf. Sie hat mir einige Bruchstücke aus der vor kurzem in drei dicken und schweren Teilen erschienenen Philosophie Lammenais' vorgelesen . . . Wir sprachen auch sehr lange über die Unsterblichkeit der Seele, über die Erschaffung der Welt, dann gingen wir zu Ševyrev über . . ."[45]) Manchmal kam es aber auch zu kleinen Konflikten. So notiert Herzen in seinem Tagebuche: „gestern der Abend bei Elagina. Da waren beide Kireevskij, Dmitriev und Unsinn (sic!) . . . Kireevskij steht coeur et âme für seine Überzeugung, er ist intolerant, antwortet unhöflich und frech, treu seinen Prinzipien und ist, selbstverständlich, einseitig . . . M. Dmitriev ist ein Mensch ganz anderer Art: . . . gemäßigter Liberaler, mäßig geistreich, Romantiker à la Casimir Delavigne, Klatscher und Oberprokuror . . . Man kam auf die „Otečestvennyja Zapiski" und Belinskij zu sprechen. Kireevskij beurteilte ihn mit empörter Verachtung, Dmitriev — mit einem Witz . . . Ich warf ihnen ebenso scharf meine Meinung zugunsten der „Otečestvennyja Zapiskij" entgegen. Es trat Schweigen ein. Sogleich wurde das Gespräch gewechselt. Als ob bei einer Hymne an Gott ein Atheist die Stimme erhoben hätte. Nur Elagina war auf meiner Seite" (am 22. XI. 1842, III, 60).

Bei der Beurteilung der Salons muß man von denselben Voraussetzungen ausgehen wie bei den Zirkeln. Auch dort pulsierte das geistige Leben, das sonst — vor allem in der Journalistik nicht — keinen Weg ins Freie fand.

4.

Die Studienreisen der Stipendiaten der russischen Regierung[46]) waren der Auftakt zu einer regelrechten Pilgerschaft russischer Hegelianer aus eigener Initiative nach Berlin. Das Berliner Leben dieser russischen Hegelianer ist eine interessante Seite der Geschichte des russischen Hegelianismus. Stankevič kam im Oktober 1837 nach Berlin und fand dort schon seinen liebsten Freund Neverov und Granovskij. 1840 kommt M. Bakunin nach

[44]) Samarins Werke, Bd. XII, 20—21.

[45]) Ebenda, XII, die beiden Briefe an Aksakov aus den Jahren 1840—41.

[46]) Siehe über die Stipendiaten: A. 3 und B. IX. Eigentümlicherweise waren die Stipendiaten der „vierziger Jahre" nicht mehr auf der Höhe (vgl. Stankevičs Briefwechsel, Moskau, 1914, S. 191).

Berlin und 1840 I. Turgenev. Stankevič reist 1839 nach Italien, Granovskij und Neverov kehren nach Rußland zurück. Auch einige andere Studenten, zuerst russische, dann deutsche (Menzer[47]), Brügemann und Müller werden erwähnt) stehen dem engeren Kreise nah. Die alten und neuen Freunde (Turgenev lernt alle erst in Berlin kennen) leben in enger Gemeinschaft miteinander, besuchen zum Teil gleiche Vorlesungen, lesen und arbeiten zusammen. Nicht an diesen Kreis angeschlossen haben sich (aus persönlichen Gründen) Katkov und Ogarev.

Wie man über Berlin, „das neue Athen", damals in russischen Kreisen urteilte, das geht aus den Seiten hervor,[48]) die 1838 der Berliner Universität von einer Moskauer Zeitschrift gewidmet wurden: „Preußen habe in sich sozusagen alle sittlichen Kräfte Deutschlands konzentriert und ist der Vertreter des Volksgeistes des ganzen Deutschland". „Die Berliner Universität sei das Zentrum der deutschen Bildung. Der beste Beweis dafür ist, daß dorthin die neueste Philosophie in der Gestalt des großen Hegel aus Jena (sic!) herüberkam und von da aus mit ihren lichten Strahlen das ganze Deutschland beleuchtete. Die russischen Professoren, die in Berlin studierten, gestillt von der gründlichen, tiefen und zeitgemäßen Lehre, vertraut mit dem Geist der neuesten Philosophie, — sie tragen ein ganz neues Element in die (Moskauer) Universität, das ihr neues Leben verleihen sollte; Berlin ist nicht nur Vertreterin der Bildung Preußens, nicht nur der Bildung ganz Deutschlands, sondern die Aufbewahrerin der Eleusischen Mysterien und des heiligen Feuers des neuesten Wissens, es ist Vertreterin der Bildung des ganzen Europa —". Die russischen Professoren kamen „zur Berliner Universität in dem interessantesten Zeitalter der Wissenschaft, als die junge machtvolle Generation, die durch den Begründer der neuesten Philosophie, durch Hegel, gebildet war, tätig an der Anwendung seiner tiefen, weltumfassenden Ideen auf allen Gebieten des Wissens arbeitete. Eine wunderbare Zeit, der Anfang des neuen machtvollen und unendlichen Lebens".

Man besucht oft Vorlesungen in dem einen oder anderen Fach — besonders bevorzugt wurden die Vorlesungen Rankes, des Geographen Ritter, Savignys, die Kollegs der klassischen Philologie. Vor allem besucht man aber die Vorlesungen der Hegelianer, einige von ihnen erfreuten sich der besonderen Vorliebe der jungen Russen: Werder, Gans, Vatke . . . Die äußere Eleganz des Vortrags spielte beim Besuch der Vorlesungen Gans' sicherlich eine gewisse Rolle. Bei Werder war seine Persönlichkeit anziehend, seine Jugend, sein lebendiges Interesse für Dichtung und Theater, etwas Unbenennbares, was ihn mit dem romantischen Zeitalter verbindet . . .[49]) „Professor-Schauspieler" wird er genannt — aber das gefiel gerade.[50]) Alle Freunde treten zu Werder auch in persönliche Beziehungen, sie nehmen bei ihm regelrechte Privatstunden, besuchen ihn oft und schließen sich seinem Bekanntenkreise an. Am innerlichsten waren die Beziehungen Werders zu dem fast gleichalten Stankevič und dann zu Granovskij. Turgenev war noch trotz seiner kolossalen Gestalt ein halbes Kind, Neverov — nur ein treuer Trabant Stankevičs, Bakunin konnte Werder

[47]) Vielleicht ist Menzzer, der Verfasser eines Artikels über die Philosophie der Mathematik in den „Deutschen Jahrbüchern", 1842, NNr. 196—8 gemeint.

[48]) „Moskovskij Nabl'udatel", 1838, V, 2.

[49]) Vgl. Max Lenz' Geschichte der Berliner Universität, II, 1, S. 484 f., II, 2, S. 288.

[50]) Fürst V. Odoevskij an Kraevskij am 29. VI. 42, bei Sakulin, V Odoevskij, Moskau, 1912, I, 1, 383.

durch seine „Rücksichtslosigkeit“ „erfrischen“.[51]) Stankevič ist für Werder begeistert: „ein seltener Mensch. Er ist dreißig Jahre alt, aber naiv wie ein Kind. Ihn freut alles. Die ganze Welt sieht er wie ein eigenes Gut an, auf welchem ihm gute Menschen ständig Überraschungen bereiten. Es ist unmöglich, ihn um diese Ruhe und Klarheit der Seele nicht zu beneiden, um diese ewige Harmonie mit sich selber. Gespräche mit ihm haben auf mich eine wohltätige Wirkung . . . Es wird mir besser und ich selbst werde besser.“[52]) Daß darin auch eine gewisse innere Selbstgenügsamkeit lag, zeigt die Charakteristik, die Werder von einer russischen Dame erfuhr: „er ist ein ausgezeichneter Mensch, doch es ist schade, daß er nur mit sich selber bekannt ist“.[53]) Ogarev sieht in dieser Art Werders seine Schattenseite — „Ich glaube, ich werde ihn gern haben, ich fürchte aber, daß er in der Wissenschaft bei der Orthodoxie stehen geblieben ist und in solchem Maße ruhig im Glauben an die Zukunft ist, daß die ganze Wirklichkeit ihm ein Gespenst zu sein scheint, von welchem es sich nicht lohnt, auch nur zu sprechen.“[54]) Die „Logik“ Werders,[55]) die bald erschien, bereitete den Freunden jedoch eine gewisse Enttäuschung,[56]) da sie unselbständig und unbedeutend war.

Ein paar russische Familien (Frolov's, Bakunins Schwester Varvara), ein paar deutsche Familien werden besucht. Zu dem Kreise der näheren deutschen Bekannten der Russen gehörten unter anderen Varnhagen von der Ense und Bettina von Arnim. „Bettina“ wird zum Symbol einer romantischen Stimmung, besser — zum Symbol eines ganzen Zeitalters. Bakunin nimmt Abschied von der Philosophie, von der Dichtung, von seiner Berliner Zeit und geht zum politischen Radikalismus und zur revolutionären Betätigung über — mit einem Brief . . . über Bettina![57]) Turgenev sieht den Untergang der „romantischen, phantastischen, philosophischen“ Zeit Deutschlands in der Gestalt der alternden Bettina.[58]) In den russischen „vierziger Jahren“ in dem Sinne, in welchem wir den Ausdruck hier gebrauchen, war Bettina eine Gestalt, deren Verbindung mit der Romantik und mit Goethe ihr eine symbolische Bedeutung verlieh.

Die Bekanntschaft mit Werder entsprach auch dem Interesse der jungen Russen an der deutschen Dichtung und der deutschen Kunst, vor allem am Theater, das sie alle fleißig besuchten. Stankevič — in Berlin, wie auch in Deutschböhmen, in Italien und anderswo — schaut sich mit Freude das Volksleben an; alle Freunde machen in den Ferien längere Reisen, besehen die Städte, die Museen, die Kunstdenkmäler. Stankevič besucht in Bonn J. H. Fichte,[59]) M. Bakunin — in Halle Schaller,[60]) an dem ihm freilich eine „charakterlose Unbestimmtheit“, die „in seinem ganzen Wesen durchschimmert“, nicht gefällt.

---

[51]) Kornilov: Die Wanderjahre Michail Bakunins (Gody stranstvij Michaila Bakunina). Leningrad, 1925, 84.

[52]) Stankevič, Briefwechsel, 187 f.

[53]) Annenkov, 443; vgl. Turgenev in „Vestnik Evropy“, 1899, 11.

[54]) „Russkaja Mysl'“, 1890, IX, 7—8.

[55]) Erschien 1841. Negative Beurteilung der Logik Werders — bei Kireevskij, II, 10.

[56]) Interessant ist, daß Pogodin auf einer seiner Auslandsreisen eine Vorlesung von Werder besuchte (1846) und selbstverständlich unbefriedigt blieb („Russkij Archiv“, 1883, I, 107).

[57]) Kornilov, II, 28, 232 f.; I, 178, 343, 347, 410, 416, 463, 533, 562, 593, 614 f.

[58]) Siehe unten, B. VI. Vgl. Belinskijs Briefe, I, 191; auch Herzen XXII, 149.

[59]) Ebenda.

[60]) Kornilov, II, 83, 89.

Turgenev erinnerte sich wohl an seine Berliner Zeit, als er in die Seele seines Helden in seiner Novelle „Faust" die Erinnerungen an Berlin hineinlegt: „an alles: Berlin, Studentenzeit, Fräulein Klara Stich, Seidelmann in der Rolle Mephistopheles, die Musik Radziwills und alle und alles. . . . Lange konnte ich nicht einschlafen: die ganze Jugend kam wieder und stand vor mir wie ein Gespenst". (VI, 176.) Auch Turgenevs Rudin erzählt über seine Studentenjahre in Heidelberg und Berlin (IV, 441) und ist ganz „in der deutschen Dichtung, in der deutschen romantischen und philosophischen Welt" verwurzelt. (IV, 469.) In der russischen Literatur ist aber wohl die stimmungsvollste Darstellung der Berliner Eindrücke der russischen Studenten in einem Berliner Brief von M. Katkov zu finden, der als Hegelianer nach Berlin kam und dort von Schelling bekehrt wurde.[61]) Katkov schildert die Werder, Vatke und Marheineke von den Studenten dargebrachte Serenade mit einem Fackelzug. Ein für Rußland ungewöhnliches Bild einer „Feier der Wissenschaft", eines freien Ausdrucks der Stimmung der Jugend, in welchem Katkov besonders den schönen Fackelzug, die Musik und den Klang des von Hunderten von Stimmen gesungenen Studentenliedes hervorhob, was alles „den geistigen Bund fest und lebendig machte" — das konnte den russischen Leser ins Herz treffen. Nach der letzten Vorlesung Werders war Katkov tief erschüttert: „Der betäubende Ausbruch des Beifalls und der Rufe durchzog den Hörsaal und begleitete den Professor. Das war ein wunderbarer Augenblick! Wer an ihm teilgenommen hat, der wird ihn nie vergessen. Alle diese Menschen, die einander fremd waren, verschiedener Charaktere und Stämme, alle flossen in eine große Familie zusammen; auf allen Gesichtern brannte die Begeisterung — in den Augen aller leuchteten Tränen oder glimmte Feuer. Alle fühlten sich in einem neuen Elemente: die Seelen berührten einander in einem gemeinsamen Geiste . . ."

Und noch 1857 kommt — der damals schon von der Hegelschen Philosophie abgefallene — Apollon Grigor'ev, der Slavophile geworden war, nach Berlin. Berliner Stimmungen enttäuschen ihn maßlos, — er sieht im Berliner Leben überall nur die Jagd nach der Lust und dem Gewinn. Und doch — „vor einem Gebäude soll man den Hut abnehmen (was ich auch getan habe) — vor der Universität. Von dort klang durch die ganze Welt das Wort der königlich gekrönten Hegel und Schelling".[62])

5.

Es ist noch auf das Übergreifen des Hegelianismus, auf seine Abspiegelung in der „unphilosophischen" Sphäre hinzuweisen. Wie Ogarev über die unglückliche Entbindung seiner Frau hegelianistische Überlegungen anstellen konnte, so finden wir Ähnliches bei vielen Vertretern der Zeit. Herzen hört eines Abends den Gesang eines Bauern — „ein unendliches Lied . . . Die Zeit verging und er sang . . . traurig, schwermütig. Was bewegt ihn zum Singen? Das ist der Geist, der aus der schwülen, prosaischen Sphäre des Proletariats sich hinausreißt, mit diesem Lied tritt er unbewußt ins Reich Gottes, in die Welt der Unendlichkeit, des Schönen . . ." (Tagebuch, 1842, III, 32.) Eigene und oft ganz und gar „unphilosophische" Erlebnisse werden von unseren Hegelianern philosophisch beleuchtet und nach bestimmten Kategorien geordnet: die Verliebtheit oder gar die sinnliche Leiden-

[61]) „Otečestvennyja zapiski", 1841, XVI. „Berliner Neuheiten" (Berlinskija novosti),
[62]) Grigor'ev. Materialien zu seiner Biographie, herausgegeben von D. Kn'ažnin St. Petersburg 1917, S. 166..

schaft (vgl. die Briefe Ogarevs und Belinskijs), Familienangelegenheiten, die Charaktere der Freunde und Bekannten, sogar eigene und fremde Geldsorgen werden zum Gegenstand philosophischer Analyse . . .

Es ist nur selbstverständlich, daß diese Flut von Kategorien und Begriffen der Hegelschen Philosophie sich über weite Gebiete außerhalb der eigentlich Hegelianischen Kreise ausgießt. Herzen macht sich über Bakunin lustig, der die Hegelsche Philosophie Damen gepredigt habe (XIII, 35). Aber Herzen selbst hat sich vor solchen Gesprächen über Hegel mit Damen auch nicht gescheut. (XIII, 18 ff.) Vor allem ist der Briefwechsel M. Bakunins mit seinen Schwestern, mit den Geschwistern Ber und mit den jüngeren Brüdern bezeichnend. Dieser Briefwechsel wurde von beiden Seiten in einem enthusiastischen Stil geführt und in einer Sprache, die eine Vereinigung der Hegelschen Termini mit der Art der sittlichen Predigten Fichtes darstellt (etwa „Anweisung zum seligen Leben" — ein Werk, das auf Bakunin einen ungeheueren Eindruck gemacht hat), alle persönlichen und Familienangelegenheiten dieser wirklich geistig hochstehenden, sittlich tief bewegten Menschen behandelt. Das Leben im Gefühle, daß man auf Erden „für seine Persönlichkeit und für seine individuelle Unsterblichkeit kämpft",[63]) erfordert wirklich ständige Selbstbesinnung, führt aber gleichzeitig zu einem ständigen Reflektieren über jeden seiner Schritte . . . Die inneren Kämpfe, die im Zeichen Hegels von diesen Menschen erlebt werden, zeigen deutlich genug, welch explosive Kraft der reine Gedanke in Verbindung mit dem lebendigen Erlebnis ist.

Es ist jedenfalls keine Übertreibung, wenn bei Turgenev eine exaltierte Dame im Gespräch mit einer vollkommen einfachen und ungebildeten Gutsnachbarin sich über „Goethe, Schiller, Bettina und die deutsche Philosophie" ausläßt (I, 291), oder wenn Rudin einer Modistin am Rhein von Hegel erzählt (IV, 547)[64]) oder vom philosophischen Standpunkte aus mit seinem Freund seine Liebeserlebnisse analysiert (IV, 486). So hat man wirklich gelebt und gehandelt! Eines Nachts wurde Bakunin von einem seiner Freunde mit der brennenden Kerze in der Hand aufgeweckt. „Sage, was soll ich tun, — ich bin ein verlorener Mensch — so lange habe ich nachgegrübelt und fühle in mir doch keine Fähigkeit zum Leiden". — Diese Frage erwuchs auch aus dem Vorrat der Hegelschen und Pseudohegelschen Begriffe (Leiden = Negation), die Bakunin allen um sich aufzwang!

Und selbst in frohen Stunden vergißt man Hegel nicht. So kamen nach einem „bal masqué et paré au profit des pauvres" die Freunde auf den Gedanken, bei dem Abendessen Trinksprüche für die Kategorien der Hegelschen Logik zu halten: Kr'ukov hat mit einem Toast auf das „reine Sein" angefangen. Granovskij, der in einem Brief über diesen Abend erzählt,[65]) hat sich beim „Wesen" entfernt, „Botkin aber" — fügt er hinzu — „der hat es bis zur ‚Idee' gebracht" . . .

[63]) Kornilov, II, 129. Ich zitiere als „Kornilov I" — Kornilovs „Junge Jahre Michail Bakunins" (Molodye gody Michaila Bakunina), Moskau, 1915, als „Kornilov II" — „Die Wanderjahre Michail Bakunins" (Gody stranstvij Michaila Bakunina), Moskau, 1925. Leider muß ich mich aus Raummangel mit diesem Hinweis auf die vorzüglichen Bücher Kornilovs beschränken, die nicht nur über die Geschichte des russischen Hegelianismus, sondern auch über das Wesen des russischen Charakters und Denkens wichtige Aufschlüsse geben, — bis jetzt sind sie von dieser Seite noch nicht behandelt worden.

[64]) Eine ähnliche Anekdote wurde über K. Aksakov (nur wurde Hegel durch Schiller ersetzt) erzählt, Panaev. a. a. O., 385 f.

[65]) Briefwechsel. II, 378 f.

II. Stankevič

1.

Nikolaj Vladimirovič Stankevič ist eine der Gestalten der russischen Geistesgeschichte, die einen Forscher deshalb in Verlegenheit bringen, weil ihre unbezweifelbare Bedeutung für die Entwicklung des russischen Geistes in keinen Werken zum Ausdruck kam, — wohl auch deswegen, weil Stankevič die letzten Jahre seines Lebens an der Schwindsucht litt und schon im Alter von 27 Jahren seiner Krankheit erlag.

Die Erklärung des Einflusses Stankevičs liegt in seiner Persönlichkeit. Nicht nur auf alle, die ihn persönlich kannten, hat er einen tiefen Eindruck gemacht, sondern auch diejenigen tief berührt, die durch seinen später veröffentlichten Briefwechsel einen — wohl nur unvollständigen — Einblick in sein Wesen gewannen. Lev Tolstoj las 1858 den (1857 von Annenkov herausgegebenen) Briefwechsel Stankevičs. „Mein Gott! Wie wunderschön!" — schrieb er. „Das ist ein Mensch, welchen ich so lieb haben könnte wie mich selbst. Glaube mir, ich habe jetzt Tränen in den Augen. — Ich habe die Lektüre eben beendet und kann an nichts anderes denken."[1]) „Niemand, niemand habe ich jemals so geliebt wie diesen Menschen, den ich nie gesehen habe. Was für eine Reinheit, was für eine Zartheit, was für eine Liebe, von welcher er durch und durch ganz erfüllt ist."[2])

Dasselbe hören wir von allen, auch ganz verschiedenen Menschen, die ihm nahe standen oder ihn wenigsten kurz gekannt haben: Belinskij, Granovskij, K. Aksakov, Turgenev[3]) schreiben über ihn, oft Jahrzehnte nach seinem Tode, in ganz gleicher Art. Belinskij nennt ihn „eine göttliche Persönlichkeit" (Briefe, II, 141), „eine heilige, hohe, geniale Persönlichkeit" (Briefe, II, 143). „Stankevič hat niemals und bei niemandem Autorität für sich in Anspruch genommen, und war doch Autorität für alle, da sich alle frei und unwillkürlich des Vorrangs seiner Natur über ihre bewußt waren" (Briefe, I, 296). Granovskij fühlt nach dem unerwarteten Tode Stankevičs, daß „er etwas Notwendiges für mein Leben mit sich genommen hat. Niemandem wurde ich so verpflichtet wie ihm: sein Einfluß auf mich war unendlich und wohltuend . . . Furchtbar ist es, daran zu denken, daß er tot ist. Die Seele will daran nicht glauben" (Briefwechsel, II, 404). „Das war ein genialer Mensch" — schrieb er an seine Schwestern — „und eine heilige Seele. Alle, die sich ihm nur näherten, haben um seinen Vorrang gewußt und niemanden hat das erniedrigt. Er konnte mit seinem Ruhm zehn Namen bedecken . . . Seine Stelle unter uns bleibt leer . . . Der beste, edelste Teil meines Selbst ist mit ihm gestorben" (Briefwechsel, II, 101). „Es wird die Zeit kommen, da man Stankevič . . . ein Denkmal aus unseren Taten, aus unserem Leben, das voll ist von Erinnerung an seine Worte und Gedanken, aufstellen wird. Wir alle sind ihm mit der Hälfte unseres Lebens verpflichtet, ich — mehr als jeder andere . . . Wenn mir etwas im Leben zu wirken beschieden ist, so wird es durch Stankevič bewirkt werden, der mich aus einer elenden Existenz emporgerufen hat . . . Wer Stankevič nahe kannte,

[1]) Čičerin, Erinnerungen, a. a. O., 214 Zitiert wird ein Brief Tolstojs an Čičerin.

[2]) Brief an Gräfin A. A. Tolstoj, zit. bei Sakulin „Stankevičs Idealismus" (Idealizm Stankeviča), „Vestnik Evropy", 1915, II, 624.

[3]) Von denen, die ihn wenig bzw. gar nicht persönlich kannten, vgl. die Erwähnungen bei Herzen (XIII, 33 ff.), Panaev, a. a. O., 240, Čičerin, a. a. O.

für den ist er nicht gestorben" — schreibt er drei Jahre später.[4]) Aksakov erinnert sich seiner noch nach Jahrzehnten:[5]) „Stankevič war ein ganz schlichter, bescheidener Mensch, der sich vor jedem Hervortreten scheute, ein Mensch von einem ungewöhnlichen und tiefen Geist; sein Hauptinteresse war der reine Gedanke . . . In seinem Wesen gab es keine Einseitigkeit: Kunst, Schönheit, Anmut bedeuteten für ihn viel. Er spielte eine große Rolle in seinem Kreise, diese Rolle war aber durchaus frei und gerecht, und die Haltung der Freunde Stankevič gegenüber, die unwillkürlich seinen Vorrang anerkennen mußten, war von jener freien Liebe erfüllt, der jedes Gefühl der Abhängigkeit fremd ist." Turgenev, der Stankevič erst kurz vor dessen Tode kennen lernte, teilte Granovskij die Todesnachricht mit: „uns hat ein großes Unglück getroffen . . . Wir haben den Menschen verloren, den wir lieb hatten, an den wir geglaubt haben, der unser Stolz und unsere Hoffnung war . . . Wer von unserer Generation kann unseren Verlust ersetzen! Ich sehe mich um, suche vergeblich . . . Für uns, die ihn gekannt haben, ist sein Verlust unersetzbar . . . Rahel ist es wohl, die gesagt hat: Wäre noch nie ein junger Mann gestorben, hätte man nie die Wehmut kennen gelernt."[6]) Turgenev erinnert sich Stankevičs um 1856 und erzählt über ihn,[7]) „ich empfand bald" (nachdem er Stankevič kennen gelernt hatte) „eine Achtung vor ihm und ein Gefühl wie Angst, freilich nicht wegen seines Benehmens mir gegenüber, da er mir gegenüber wie gegen alle sehr freundlich war, sondern aus dem Bewußtsein meiner eigenen Unwürdigkeit und Lügenhaftigkeit heraus" (10). „Man kann mit Worten nicht ausdrücken, welche Achtung, fast eine Ehrfurcht vor sich er einem suggerierte . . . Stankevič wirkte so auf die anderen, weil er nicht an sich selber dachte, sich aufrichtig für einen jeden Menschen interessierte und ihn unmerklich ins Gebiet des Ideals mit hinaufzog. Niemand diskutierte so wunderschön wie er. In ihm gab es keine Spur von Phrase; sogar Tolstoj hätte sie in ihm nicht gefunden"[8]) (14). „In seinem ganzen Wesen, in seinen Bewegungen war eine Anmut und unbewußte Bescheidenheit, als ob er ein Kaisersohn, der von seiner Herkunft nicht weiß, wäre" (15).

Turgenev hat in seinem Rudin Stankevič in der schönen Gestalt Pokorskijs ein Denkmal gesetzt. — „Wenn ich Pokorskij (im ‚Rudin') darstellte, so schwebte mir die Gestalt Stankevičs vor, doch ist das nur ein blasses Abbild" (15). „Das war eine hohe, reine Seele" — so beginnt die Seite über Pokorskij. — „Auch eine solche Vernunft habe ich später nie wiedergesehen . . . Alle hatten ihn gern, er zog alle Herzen an sich . . . Das Dichterische und das Wahre — das hat alle an ihn herangezogen. Bei einer klaren und weiten Vernunft war er fröhlich wie ein Kind . . ." Im Gegensatz zu Rudin, „dessen Joch man getragen hat",[9]) hat man sich „an

[4]) Vgl. einen im „Briefwechsel" nicht enthaltenen Brief an Bakunin vom 21. VIII. 1840 bei Kornilov, I, 671 ff., vgl. Granovskijs Briefe an seine Frau vom 29. VI. 1841, an die Schwestern vom 17. IV. 1841.

[5]) Erinnerungen K. Aksakovs, a. a. O., zuerst erschienen in „Den'", 1862, 39 f., wohl kurz vor dem Tode Aksakovs geschrieben.

[6]) „Russkaja Mysl'", 1912, XII. Für den russischen Leser sei hier hinzugefügt, daß „Rahel" selbstverständlich Rahel Varnhagen und nicht die französische Schauspielerin Rachel, wie der Kommentator dieses Briefes, Brodskij meint, ist.

[7]) Von L. Majkov aufgeschrieben, „Vestnik Evropy", 1899, II.

[8]) Wie wir gesehen haben, hat Turgenev den Eindruck Tolstojs richtig vorausgesehen.

[9]) Wenn auch in der Gestalt Rudins nicht ausschließlich Bakunins Züge vereinigt sind, wie manche Forscher meinen, so ist doch an dieser Stelle sicher Bakunin gemeint (vgl. weiter B. III).

Pokorskij willig hingegeben . . . Pokorskij atmete uns allen Feuer und Kraft ein . . . Wenn er seine Flügel ausstreckte, — mein Gott, wohin flog er! in die Tiefe und die Bläue des Himmels hinein! . . . Wie oft habe ich . . . frühere Freunde getroffen! Der Mensch scheint ganz Tier geworden zu sein, aber man braucht nur den Namen Pokorskijs vor ihm zu nennen und alle Reste des Edlen rühren sich in ihm, als ob man in einem schmutzigen und dunklen Zimmer eine vergessene Parfumflasche aufmachte (IV, 478 bis 483). Sicherlich hat Annenkov Recht, wenn er von der Wirkung Stankevičs auf seine Freunde sagt: „Man darf selbstredend nicht sagen, daß alle, die Stankevič berührt hat, immer unter dem Einfluß seiner strengen Denkart blieben . . . ein jeder wurde aber durch das Leben Stankevičs sittlich gehoben und gelangte, wenn auch nur für einen Moment, über sich selbst hinaus" (371).

Auch auf den deutschen Freund Stankevičs, Werder, hat sein Tod einen niederschmetternden Eindruck gemacht, den er auch in einem (nicht erhaltenen?) Gedicht „Der Tod" ausdrückte . . .[10])

Sogar viel ältere und selbstbewußte Moskauer Professoren, die gegen Hegel regelrechten Haß hegten, haben Stankevič ganz anders behandelt als andere „junge Männer" . . .[11]) Pogodin bezeichnete Stankevič in einer Notiz als „Hoffnung der Wissenschaft, Hoffnung des Vaterlandes".[12])

2.

Turgenev hat Pokorskij als armen Studenten dargestellt. Sein Vorbild, Stankevič, stammte aber aus einer sehr reichen Gutsbesitzersfamilie aus der nördlichen Ukraine.[13]) Geboren 1813, bezieht er 1830 die Moskauer Universität. Er lebt bei M. G. Pavlov, dem Professor der Physik, der zwar kein tiefer Denker war, aber den Einfluß Schellings an der Moskauer Universität vermittelte und Interesse für die deutsche Philosophie weckte. Stankevič lernt damals deutsch, und, selbst von Jugend an ein Dichter, begeistert er sich für die ihm jetzt erschlossene deutsche Dichtung; Schiller und Goethe führen ihn unmerklich in die Welt der deutschen Weltanschauung. Auch E. T. A. Hoffmann gehört zu den Lieblingsdichtern Stankevičs. In der russischen Dichtung ist er Anhänger der neuen Richtung, d. h. von Puškin und besonders von Gogol, er ist ein begeisterter Verehrer der deutschen Musik (Beethovens und vor allem Schuberts). Schon in diesen frühen Jahren zeigt Stankevič eine ausgesprochene spekulative Begabung, indem er in und hinter der Dichtung ihren philosophischen Gehalt und Hintergrund sucht.

Von der Dichtung (und von der Geschichte) kommt Stankevič aber bald zur Philosophie. 1834 schließt er seine Universitätsstudien ab. 1834/35 beschäftigt er sich mit Schelling, Ende 1835 kommt er auf Kant; damals will er sich auch bei den Theologen Hilfe zum Verständnis Hegels holen.[14]) Anfang 1836 verfaßt er einen philosophischen Aufsatz „Über die Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft" (die Arbeit ist verloren gegangen), vom Früh-

[10]) Vgl. den oben zitierten Brief Turgenevs.

[11]) Ševyrev hat, wie Turgenev (zit. Erinnerungen, 14) bezeugt, in Rom, wo er Stankevič traf, diesem „unglaublich geschmeichelt und vor ihm mit dem Schwanz gewedelt".

[12]) Vgl. Barsukov, V, 376, in „Moskvit'anin", 1840, 6.

[13]) Daß er aus einem mit ukrainischer Bevölkerung besiedelten Teil des Gouvernement Voronež stammte, merkt man schon aus ukrainischen Elementen in seinem Briefwechsel; Maksymovyč zitiert sein Gespräch mit Stankevič in ukrainischer Sprache (Barsukov, VIII, 236).

[14]) Vgl. unten B. IX.

ling 1836 an liest er Fichte. Im Frühling 1836 „hat er die Möglichkeit eines anderen Systems erblickt“ und begann Hegel, den er noch nicht nach dem Original kannte, „besser zu verstehen“. Hegel kannte er aus zweiter Hand — wohl aus Cousin, aus Barchou de Penhoën[15]) und auch aus Reinhold. Aber schon 1835 hat er einen Artikel über die Hegelsche Philosophie von Vilm aus dem französischen (aus der „Revue germanique“) übersetzt.[16]) Im März 1836 bestellt er Hegels Werke und liest irgend ein Buch von Michelet (Briefwechsel, 349),[17]) im November ist er schon im Besitze der dreizehn Bände der Gesamtausgabe Hegels. Die Beschäftigung mit Hegel fällt mit dem Entschluß, sich völlig der Philosophie zu widmen, zusammen: „die Ketten fielen von meiner Seele, als ich sah, daß es außerhalb einer allumfassenden Idee kein Wissen gibt, daß das Leben der Selbstgenuß der Liebe und daß alles andere — Gespenst ist. Ja, das ist meine feste Überzeugung. Jetzt habe ich ein Ziel vor mir: ich will die vollständige Einheit in der Welt meines Wissens, ich will jede Erscheinung verstehen, will ihre Verbindung mit dem Leben der ganzen Welt sehen, ihre Notwendigkeit, ihre Rolle in der Entwicklung der Idee. Was daraus auch wird, ich will danach streben“ (an Granovskij vom 29. X. 1836).

Diese Stimmung treibt ihn nach Deutschland, nach Berlin. Die ausbrechende Krankheit, schwere persönliche Erlebnisse[18]) bestärken ihn in diesem Streben und Ende 1837 ist er im Auslande. Hegelstudien bleiben wohl der Hauptzweck der Reise, — in Kyjiv besucht Stankevič den Schellingianer Maksymovyč, der ihm klar zu machen versucht, daß man „in der Hegelschen Philosophie nicht das gesuchte Glück finden kann“. „So will ich nicht auf der Welt leben, wenn ich nicht in ihr mein Glück finde,“ erwiderte Stankevič.[19])

Die Auslandsreise führt Stankevič über Krakau, Olmütz, Prag, Karlsbad, Dresden nach Berlin. In Berlin lebt er in enger Gemeinschaft mit Granovskij und Neverov. Er hört Werder, Ranke, Stuhr, zuweilen besucht er auch die Vorlesungen Gans' und Hothos,[20]) nimmt Privatstunden bei Werder, arbeitet viel zu Hause an Hegel (vor allem an der Logik, aber auch an der Rechtsphilosophie), liest aber auch Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte . . . liest auch die Werke der Hegelianer: Hotho (Vorstudien zu Leben und Kunst), Rosenkranz (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften), Cieszkowski (Historiosophie) . . . Er plant verschiedene Arbeiten (Briefwechsel, 672), schreibt wohl auch einen Artikel über Hegel (396 f.).

Die größte Bedeutung hat für Stankevič die Bekanntschaft und spätere Freundschaft mit Werder. Zusammen mit Granovskij besucht er Werder zum ersten Male am 2. November 1837 — „du kannst dir vorstellen, wie interessant es für mich war, zum ersten Male einen Hegelianer zu sehen — das

---

[15]) „Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel“, a. a. O.

[16]) Nur der erste Teil des umfangreichen Artikels wurde übersetzt und erschien in „Teleskop“, 1835, Nr. 13, 14, 15.

[17]) Ich zitiere den Briefwechsel (Perepiska) nach der Ausgabe von A. Stankevič, Moskau, 1914, Datum des Briefes oder die Seite.

[18]) Über diesen Roman Stankevičs mit der Schwester Bakunins L'ubov, siehe Kornilov I, 90 ff., 270 ff. Eine feine und im ganzen richtige Charakteristik der Liebe bei den russischen „Menschen der vierziger Jahre“ siehe bei Mil'ukov „Geschichte der russischen Intelligenz“, a. a. O.

[19]) Maksymovyč an Pogodin, bei Barsukov, VIII, 236.

[20]) Stankevič hört auch die landwirtschaftlichen Vorlesungen, die er für Rußland zu brauchen glaubt; in den beiden Semestern, die er hörte, handelte es sich in der Vorlesung immer nur um die Geschichte der Agronomie.

Äußere erinnert an einen Moskauer Hegelianer, wie sie von Sen'kovskij beschrieben worden sind. Ein ungewöhnlich weißes Gesicht, hellblondes Haar, ganz blaue Augen, die Spuren des Sitzens merkt man dem Gesicht an, wahrscheinlich hat die Lymphe den lieben Kerl angegriffen. Aber er spricht von der Sache mit Wärme, zeichnet mit den Fingern in der Luft, breitet die Finger aus, wenn er vom Einzelnen spricht und legt sie sehr malerisch zusammen, wenn die Rede vom Ganzen ist. Alles — die bekannten Gesten eines denkenden Menschen" (an Bakunin, vom 2. XI. 1837). Er nimmt dann bei Werder Privatstunden — „er beschäftigt sich mit großem Eifer mit meiner Bildung, hält meine sinnlosen Einwände aus und versucht, mich mit allen Mitteln zur Vernunft zu bringen . . . Er ist ein Mann mit Herz: ich überzeuge mich mit jedem Tage mehr davon." (547.) Werder nimmt die Krankheit Stankevičs sehr ernst, überredet ihn, sich zu schonen: die Studien ruhen zu lassen, die Philosophie findet er aber auch in diesem Zustande nicht schädlich: „denken, denken, das ist etwas anderes! Das tötet nicht; das gibt Kraft; man fühlt sich durch den Gedanken wiedergeboren. Nur um Gotteswillen keine philologischen Studien, keine ängstliche Beschäftigung" (547). Bald unterhält sich aber Stankevič mit Werder auch über Kunstfragen, über Dichtung, Theater, Musik ... „Mit Werder bin ich jeden Tag mehr und mehr zufrieden, nicht nur mit seinen Vorlesungen — die sind nicht die Hauptsache — er hat aber eine so menschliche Seele, etwas so Einfaches, Stilles und dabei so Hohes in seinem Wesen — er ist vollkommen glücklich in sich. Ich glaube, er möchte gern auch mich etwas verbessern, ich weiß aber nicht, ob es ihm gelingen wird" (555, von Stankevič deutsch geschrieben). „Mit Werder haben wir viele gemeinsame Punkte; er stellt, wie ich, gerne verschiedene Menschen dar und hat einen Professor vor mir fabelhaft nachgeahmt" (175).

Auch andere Hegelianer gefallen ihm: „Hotho gefällt mir sehr. Es ist etwas Aufrichtiges, Warmes in ihm; die Liebe zur Dichtung, zur Kunst atmet in ihm, sein Gedanke, scheint es, ist so klar, durchsichtig und selbst seine Aussprache hat für mich etwas Eigenartiges." (175.) „Gans habe ich gehört, als er über die Übergänge vom Mittelalter zur Neuzeit sprach, vom Schießpulver usf. Er kann hier nichts Neues geben, aber er ist klar, deutlich und sogar brillant. Sein gutmütiges Gesicht, die jüdischen Gesichtszüge — alles ist an ihm sehr nett." (175.)[21])

Auf der Reise, in Berlin, auf den Ferienreisen äußern sich aber die künstlerischen Seiten der Seele Stankevičs. Keine russische, auch noch so formvollendete Reisebeschreibung ist so reizend wie seine gelegentlichen Bemerkungen über das eine oder andere Kunstdenkmal, über Landschaften, Bevölkerung, einzelne Menschen, über sich selbst. Stankevič beschränkt sich nicht auf Besichtigungen — seine Vorliebe gilt dem Volksleben, er besucht in Berlin Volksbelustigungen, Volkstheater, interessiert sich für Berliner Dialektwitze, für Volksmaskeraden, für Volkskneipen. Alle Beobachtungen Stankevičs zeigen an ihm diejenige „allumfassende Liebe", die man an ihm geschätzt hat: wir finden bei ihm keine gehässige Kritik an dem „sterbenden" (oder gar „krepierenden") Europa, die etwa in einer geschmacklosen Form Pogodin, in einer stumpfsinnigen Ševyrev (der etwa um 1840, kurz nach dem Abschluß des in der Weltgeschichte einzig dastehenden Aufblühens der Musik in Österreich — Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert — die Behauptung aufstellen konnte, in Wien sei keine Kunst möglich) und in einer

[21]) Über Stuhrs Vorlesungen vgl. 425.

geistreich-hochmütig-zynischen Herzen getrieben haben. Die Welt erschließt sich Stankevič als ein seinen Wert in sich selbst tragendes Kunstwerk.

Stankevič verkehrt in dem russischen Berliner Salon Florovs, lernt dort Varnhagen und Bettina von Arnim, auf den Reisen — Tieck, die Familie Goethes, J. H. Fichte, König[22]) kennen . . . Die Gesundheit Stankevičs verschlechtert sich immer mehr. Er besucht im Sommer 1839 Salzbrunn und reist dann nach Italien. Schon schwer krank, nimmt er doch noch Hegels Logik, Ästhetik und Philosophie der Religion mit und beschäftigt sich eifrig mit der Lektüre, Logik studiert er von neuem mit Florov, den er samt seiner Frau in Florenz wieder trifft. Er versucht dort auch zu schreiben, arbeitet an einem Artikel über die Kunst, will auch populäre philosophische Werke für Rußland schreiben, vor allem eine Geschichte der Philosophie (672 u. a.), entwirft einen Artikel zur Verteidigung Hegels, dem Reinhold Skeptizismus vorwarf. In Rom finden ihn Bakunins Schwester Varvara und ein Berliner Freund, Efremov. Die drei reisen zusammen nach Florenz, dann nach Mailand. Aus Florenz bittet er Turgenev, den er in Italien kennen lernte, Werder Grüße zu bestellen: „äußern Sie ihm meine Achtung, sagen sie, daß seine Freundschaft mir ewig heilig und teuer sein wird, und daß alles, was es Gutes in mir gibt, unzertrennlich mit ihr verbunden ist.“ In Novi in der Nacht vom 24. zum 25. Juni 1840 stirbt Stankevič.

Sein Tod hat seine Freunde (und seine Verwandten) um so mehr erschüttert, als Stankevič in seinen Briefen seine schwere Schwindsucht gewöhnlich mit keinem Wort erwähnt und genau so lebendig und fröhlich vor dem Adressaten erscheint wie früher.

3.

Wie gesagt, liegt die Bedeutung Stankevičs für die Geschichte des russischen Geistes vor allem darin, daß er es vermochte, die Begeisterung für das philosophische Denken, den Glauben an den Ernst der philosophischen Arbeit jahrelang lebendig zu halten, daß er in der Philosophie nicht ein Lehr- oder Studienfach, sondern einen Beruf, zu welchem der Mensch von oben her berufen wird, gesehen hat. Die Wendung zu Hegel war für ihn ein Bruch mit der Romantik. Von der Schwärmerei für Philosophie, die für die Geschichte des vormaligen russischen Schellingianismus im großen und ganzen kennzeichnend war, führt dieser Jüngling den russischen Geist zu wirklichem Denken, in eine Denkschule. Das bloße Schwärmen für Philosophie ist vielleicht bei manchen Vertretern dieser Zeit noch da, dieses Schwärmen ist aber jetzt ein Schwärmen nicht für eine philosophische Stimmung, nicht für Philosophie als eine Technik des Seelenlebens, sondern für das philosophische Denken! Und das ist ein großer Schritt.

Stankevič vermochte aber auch einen zweiten wichtigen Schritt in der Geschichte des russischen Denkens des XIX. Jahrhunderts anzuregen. Um ihn und seine Freunde bildete sich die philosophische Atmosphäre, in welcher Philosophie überhaupt erst atmen kann. Geniale Einspänner, fleißige Arbeiter auf philosophischem Felde waren auch früher da. In Charkiv sammelte sich Anfang des Jahrhunderts um Schad eine Gruppe von philosophisch interessierten Menschen,[23]) aber die Atmosphäre des philosophischen Denkens wurde vom harten Wind aus Petersburg verweht, der auch Schad selbst in seine

[22]) Der Verfasser des deutschen Buches über die Geschichte der russischen Literatur.
[23]) Vgl. „Vorbemerkung“, Anmerkung 1.

deutsche Heimat zurückjagte . . . Um Stankevič sammelten sich Menschen, die denken wollten und gedacht haben, die — mag diese Arbeit auch nicht immer gründlich genug getan worden sein — eine philosophische Arbeit leisten wollten, die Philosophie in die konkreten Wissenschaften und ins Leben hineingetragen haben. Mag auch für viele die philosophische Arbeit nur ein frommer Wunsch geblieben sein, mag die epidemieartige Verbreitung des Hegelianismus auch zum Teil nur auf einer Mode beruhen, mochten viele der damaligen „Hegelianer" immer noch die schwärmerische Haltung der vergangenen Jahrzehnte beibehalten haben, jetzt ist die Philosophie der Neuzeit in Rußland lebendig da. Es wurde — und wird — darüber gestritten, ob die russische Philosophie nicht zu anderen Traditionen zurückkehren soll, ob dieser Schritt der „vierziger Jahre" nicht verhängnisvoll gewesen ist. Darüber kann man verschiedener Meinung sein. Jedenfalls aber ist durch Stankevič und seinen Kreis die deutsche Philosophie zu einer lebendigen Tatsache der russischen Geistesgeschichte geworden, die nicht rückgängig gemacht werden kann. Und die schöne Gestalt Stankevičs steht an der Schwelle der Neuzeit der russischen Philosophie, als eine schöne Erinnerung, die schönste, die man sich vielleicht wünschen kann.[24])

Im Vergleich mit dieser lebendigen Tat Stankevičs sind seine „positiven" „Leistungen" selbstredend unbedeutend. Er hat uns außer seinen dichterischen Werken und unveröffentlichten Manuskripten noch seinen Briefwechsel zurückgelassen, der Tolstoj in eine solche Begeisterung zu versetzen vermochte. Dieser Briefwechsel enthält aber wenig Philosophisches.

Die philosophischen Gedanken Stankevičs bewegen sich durchaus im Rahmen des Hegelianismus. Er will den strengen Weg der Wissenschaft gehen und ruft auch die anderen dazu auf. Die Philosophie ist für Stankevič nicht eine Wissenschaft in der Reihe der anderen, sondern die höchste Wissenschaft, die alle anderen beseelt und ihr Zweck ist. Wenn man die Philosophie „abstrakt" nennt, so zeigt man, daß man als „konkret" etwa nur die Eisenbahn anerkennt, die aber nur ein Mittel der geistigen Entwicklung ist. Gerade in Rußland sieht Stankevič eine vollständige Herrschaft des Praktischen,[25]) — die Philosophie soll deshalb unter dieser Herrschaft die menschliche, die geistige Seite im russischen Menschen wecken, die ganz eingeschlummert ist (367). Stankevič verachtet die empirische Wissenschaft als sinnlose Tatsachensammlung, Vorliebe für sie ist ihm einfach unverständlich. Aber ebenso versteht er die Menschen nicht, die sich nicht der theoretischen Wissenschaft, sondern „ihrem dunklen dichterischen Gefühl hingeben" (446). „Wenn man auch nichts wissen kann, so lohnt es sich doch, bis zum blutigen Schweiß zu arbeiten", um diese Unmöglichkeit des Wissens festzustellen (446). Der Verzicht auf Wissen ist Verzicht auf seine menschliche Würde. „Nein! Der Mensch kann wissen, was er will; mindestens kann er das Chaos seiner Erkenntnisse ordnen und mit

[24]) Eine Charakteristik Stankevičs als eines Romantikers, die neuerdings von Janeff (a. a. O.) gegeben worden ist, ist durchaus falsch und vor allem unbegründet! Wenn der Verfasser z. B. Stankevič „den russischen Novalis" nennt, so kann das nur auf einer vollkommenen Unkenntnis der deutschen Romantik und Novalis' oder aber auf einer ebensolchen Unkenntnis der Werke Stankevičs beruhen!

[25]) Auch der merkwürdige russische Gelehrte und Denker V. Pečerin, der Rußland um jene Zeit für immer verließ, sah in Rußland eine ausschließliche Herrschaft der praktischen Interessen, bei völligem Fehlen der geistigen. Darin liegt sicher ein Teil Wahrheit, und daß der junge Stankevič diesen Zug des russischen Lebens bemerkt hat, ist für ihn sehr kennzeichnend. In diesem Sinne muß man wohl auch das Ideal der „totalen Kultur", das Stankevič von der Romantik übernommen hat, auffassen.

sich selbst in Übereinstimmung sein, mindestens kann er die Wissenschaft durch eine Idee beseelen" (446). Jedes konkrete Wissen ist um des allgemeinen Wissens willen etwas wert. Alle Wissenschaften haben nur ein Interesse, das Interesse des Wissens, welches „sich selbst und seine Einheit mit dem Leben der Natur und Gottes sucht . . .". Dieses Wissen ist freilich auch „dichterisch" und „trunken" (446). „Sei es, was es sein mag, ich werde nur dieses Einzige suchen. Mögen auch andere mehr wissen, ich werde vielleicht besser wissen. . . . Die Zeit ist gekommen. Besser — das heißt deutlicher, in Verbindung mit einer einzigen Idee, außer welcher es kein Leben gibt" (449). Stankevič anerkennt freilich, daß auch für das Denken die Anschauung notwendig ist, er sucht aber in der Anschauung, in der Empirie immer nur den Sinn, den Geist, die Idee. „Die Wirklichkeit im Sinne der Unmittelbarkeit, des äußeren Seins ist Zufälligkeit, die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit ist Vernunft, Geist . . ." (486).

Die Gottheit kommt nur im Menschen zu einer vollständigen Manifestation ihrer selbst und wird konkret. Die ganze Natur ist nur der Weg Gottes zu sich selbst, der Tempel des noch zu erwartenden Gottes" (626). Die Liebe ist die höchste Stufe der „Vergeistigung des Natürlichen", der Aufhebung des Einzelnen, — in diesem Sinne ist sie ein Schritt auf dem Wege zu Gott (649 ff., 626). Der Gang der Weltgeschichte ist notwendig, die Menschen sind jedoch keine bloßen Mittel des Fortschritts, sondern freie aktive Mitarbeiter Gottes.

Die Ansichten Stankevičs über die Geschichte, die Kunst, den Staat sind auch durchaus im Hegelschen Sinne gehalten. Eine Skizze einer Analyse sozusagen der Kunst der Zukunft, die er in den letzten Monaten seines Lebens schrieb,[26]) ging nicht über die Entwicklung der Hegelschen Ansichten über die Entwicklung der Kunst hinaus; nur war die Einheit der Künste etwas zu stark unterstrichen. Das Merkwürdigste ist wohl, daß auch die Ansichten Hegels über den Staat, die gerade mit ihrer Verherrlichung des Staates wenige Anhänger bei den Russen fanden, vollkommenen Beifall bei Stankevič finden. In der Entwicklung des Staates will er gar den einzigen Gegenstand der Geschichte sehen (470 f.). Der Staat sei die Fülle und die Ganzheit; die Kunst und andere Formen des absoluten Geistes sind das Bewußtsein des Staates... Freilich haftet an dem Staat ein Moment der Natürlichkeit, das durch das (philosophische) Bewußtsein aufgehoben wird (471). „Ich überzeuge mich mehr und mehr davon, daß die Sphäre des Staates, wie Hegel sagt, die einzige Rettung von den subjektiven Launen ist, daß hier der Mensch den Halt für sich findet" (680). Alles, was Hegel gegen die „gewöhnlichen Deklamationen" zu gunsten der politischen Freiheit sagt, „ist klug und unwiderlegbar" (455).

Doch schwebt Stankevič am Ende des Weges der Wissenschaft ein Ziel vor, das den religiösen Sinn und die religiöse Grundlage des ganzen wissenschaftlichen Gebäudes klar zum Vorschein bringt. Das Wort „Reich Gottes" wird nicht genannt, aber die ganze Bewegung der Entwicklung der Idee richtet sich auf dieses Ziel hin. — In einem Abriß seiner Ansichten, den er in der letzten Lebenszeit verfaßt hat,[27]) schrieb Stankevič: „im Gange der Wissenschaft befreit sich die Vernunft von der sinnlichen Kruste. Sie wird endlich sehend. Einzelne tote Existenzen rühren sich von ihren Plätzen, um in dem allgemeinen, frohen Lebensreigen zu verschwinden. Der Nebel

[26]) Annenkov, 460.
[27]) Annenkov, 462 f.

verdünnt sich, die Nachtgespenster fliehen — und plötzlich ergießt sich das volle Licht der Liebe auf die Schöpfung und beschließt die Tat der Wiederauferstehung. Das ist das Leben, sagt der Philosoph, das durch die Vernunft erfaßt ist und das uns früher in der rohen Unmittelbarkeit erschien . . . Jetzt bist du im Absoluten . . . Eröffne uns das neue Leben. Unter den Strahlen dieser Sonne erbaue uns die neue Welt, die von dieser Liebe erfüllt ist! Hier endet aber die Wissenschaft. Die Philosophie ist der Gang zum Absoluten. Ihr Resultat ist das Leben der Idee an sich. Die Wissenschaft ist beendet. Weiter kann man die Wissenschaft nicht bauen und es beginnt der Aufbau des Lebens".

Es ist für Stankevič charakteristisch, daß sich bei ihm keine Spuren einer revolutionären Negation des Staates, der Familie, der Religion zeigten (vgl. 73, 112, 491). Stankevič bleibt ein tiefreligiöser Mensch,[28]) obwohl seine Religiosität nicht in den kirchlich-orthodoxen Formen zum Ausdruck kommt.

Manche Biographen [29]) wollten eine Entwicklung Stankevičs in die Richtung zur Hegelschen Linken konstruieren. Diese Versuche zeigen nicht nur wenig Verständnis für das Wesen Stankevičs, sondern befinden sich auch im Widerspruch mit den Tatsachen. Die Literatur der Hegelschen Linken („Hallische Jahrbücher") interessierte Stankevič nicht besonders, im Gegensatz etwa zu den Freunden Stankevičs, die damals diese Literatur eifrig verfolgen (Botkin!). Ein Buch Feuerbachs liest er in Italien, es ist aber nach den Auszügen, die er in einem Briefe gibt (669 f., 672) eine der Frühschriften Feuerbachs,[30]) wo er sich noch zu Hegel bekennt. Wenn Stankevič (beim Lesen der „Historiosophie" Cieszkowskis, 672 f.) Zeilen schreibt wie: „die Wissenschaft muß sich in die Tat umsetzen, sich in ihr aufgeben . . . Jetzt merkt man diese allgemeine Forderung, diese (geschichtlichen. D. Č.) Kategorien enger mit dem Leben des Herzens zu verbinden . . ., damit sie nicht nur im Kopf, sondern im Blut, im Körper, im ganzen Wesen wären . . . Diese gerechte Forderung kann man jetzt befriedigen, seit dem das Genie Hegels endlich die sinnlichen Vorstellungen und die Gedanken voneinander geschieden hat. Vor ihm wäre das eine Phantasterei gewesen . ." (672 f.), so ist darin keinesfalls ein Schritt zu den „Linken" zu erkennen.

Fast gleichzeitig (1840) schreibt er Zeilen, die zeigen, daß er dabei keinesfalls an die sozialen Fragen denkt (707), er bekennt ja, „daß er sich nie solche Fragen stelle. In der Welt herrscht der Geist, die Vernunft: das beruhigt mich in jeder Beziehung". Diese Stimmung ist eher dem fröhlichen Optimismus Werders verwandt als der Stimmung der damals schon zum Radikalismus hingewandten Linken . . .[31])

[28]) Vgl. seinen Brief an seine — kurz vor ihm verstorbene — Braut, L. Bakunin vom 17. I. 1837; auch die Erinnerungen Aksakovs, a. a. O.; vor allem die Turgenevs, der Stankevič erst kurz vor dessen Tode kennen lernte (a. a. O., 15); Annenkov, 375.

[29]) Annenkov, 446 f., Sakulin, „Vestnik Evropy", 1915, II; man darf selbstverständlich die Wendung zur Hegelschen Linken nicht darin erblicken. daß Stankevič gelegentlich David Strauß (und zugleich Schelling!) besuchen will, oder daß einer der Redakteure der „Hallischen Jahrbücher", Echtermeyer, einen guten Eindruck auf ihn macht (679)! Auch die Philosophie Baaders gefällt ihm nicht (705).

[30]) Vgl. 669, 672. Stankevič hat wahrscheinlich Feuerbachs „Kritik des Antihegel" gelesen (vom J. 1835, Werke, 1904, Bd. II, vgl. S. 19 u. a.). Vielleicht kannte Stankevič auch „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" (Werke, II, vgl. S. 165), diese Schrift scheint aber auf Stankevič keinen großen Eindruck gemacht zu haben.

[31]) Spuren einer irrationalistischen Hegelinterpretation kann ich bei Stankevič keinesfalls finden (gegen Janeff, a. a. O.).

Es hat keinen Sinn darüber nachzudenken, wie die weitere Entwicklung Stankevičs vor sich gegangen wäre,[32]) und wie er sich unter der harten kulturellen Reaktion der Nikolaischen Zeit weiter entwickelt haben würde . . . Für uns bleibt er in seinem Briefwechsel noch ein philosophisch unselbständiger Mensch. Man bemerkt an ihm eine — für einen Philosophen vielleicht ganz angemessene — Bescheidenheit, die ihn noch daran hindert, sich selbständig zu äußern. Seine feinsinnigen und tiefen ästhetischen Urteile hat zum Teil Belinskij — oft in verflachter und verzerrter Form — in seinen kritischen Schriften ausgenutzt.[33]) Seine für einen Jüngling ungewöhnliche „Weisheit" (man findet kein anderes Wort) äußert sich in seinen beiläufigen Urteilen über verschiedene Lebensfragen. Hoch über seine Genossen (Bakunin, Belinskij), die sich durch den Gedanken zerfleischen, seelisch zersetzten, fast täglich dasjenige verbrennen, was sie gestern verehrt haben, und heute verehren, was sie gestern verbrannten, steht er in einer vollkommenen inneren Harmonie, als eine apollinische Gestalt, fast die einzige im damaligen russischen Geistesleben. Als seine Braut, die Schwester Bakunins, von der philosophischen Raserei ihres Bruders dazu gebracht wird, in der Selbstanalyse nach ihren sittlichen Mängeln zu suchen und an die Verbesserung dieser Mängel gehen will, schreibt ihr Stankevič: „Sie wollen an sich arbeiten . . . An Kanevas zu sticken ist nützlicher. Wozu an seiner Verbesserung arbeiten? Man kommt damit zu keinem Erfolge. In sich irgendwelche Fehler zu finden, sie vereinzelt zu unterdrücken, dafür braucht man Aufmerksamkeit, Kampf, Vorsicht — und das soll das Leben sein? Nein, der Mensch soll nicht Einzelheiten an sich verbessern. Wenn er diese Einzelheiten in sich bemerkt hat, so muß er auch die allgemeine Quelle bemerkt haben, von welcher sie herfließen. Und alle unsere Fehler haben nur eine Quelle: Mangel an Liebe . . . Geben Sie der Seele freien Raum . . . denken Sie möglichst wenig an ihre Unvollkommenheit, möglichst viel daran, was es Schönes in der Welt gibt, nur bemühen Sie sich nicht, es mit Absicht aufzusuchen . . . — das ist der einzige Weg, besser zu werden . . .[34])

Auch Stankevič kannte seine schwachen und traurigen Stunden und Tage . . . Er versinkt aber nicht in Selbstquälerei und innerer Zerrissenheit, sondern findet im Wissen und in der Schönheit den inneren Frieden, während seine Freunde mit ihrem Denken ihre seelischen Qualen noch steigern . . . Stankevič geht willig durch das Fegefeuer der Dialektik hindurch (161), will „die Negativität des Lebens tragen" (378), wenn auch das Leben ihm zuweilen als „Schmerz und Zerrissenheit" erscheint (532). Keine Schwäche, aber auch kein, wie Hegel sagt, „herzloses Denken" (650) will er. Während seine Freunde Bakunin und Belinskij in diesem Kampfe mit „der Negativität des Lebens" unterliegen und untergehen, bleibt Stankevič, wie wir ihn kennen, doch ein Sieger. Ihm hilft sein universales Gefühl für die Schönheit und nicht zuletzt auch sein feiner, dem Gogolschen etwas verwandter Humor, der ihn vor jeder falschen Sentimentalität, vor jeder schwächlichen Verinnerlichung, vor jeder ungesunden Schwärmerei bewahrt. Man kann sich des Gefühls nicht erwehren: dieser totkranke Jüngling war eine der kraftvollsten Erscheinungen des russischen Geisteslebens.

---

[32]) Wie das etwa Herzen tut (XIII, 33), der überzeugt ist, Stankevič wäre den Weg der russischen politischen Radikalen gegangen. Herzen kannte übrigens Stankevič nur flüchtig.

[33]) Darüber ganz treffend A. Volynskij: Die russischen Kritiker (Russkie kritiki), St. Petersburg, 1896, 68 f., vgl. auch Eichenwald, a. a. O.

[34]) Oben zit. Brief.

III. Michael Bakunin

1.

Michael Bakunin war in gewissem Sinne das Gegenteil von Stankevič. Nicht eine ruhige, harmonische Natur, sondern eine durchaus wilde. Die immer unfertige Gestalt des rasenden Bakunin ist aus seinen späteren Jahren zur Genüge bekannt. Aber auch schon in seinen jungen Jahren lernen wir ihn als einen Menschen kennen, der — nach dem prächtigen Ausdruck Herzens — nicht unter einem Fixstern, sondern unter einem Kometen geboren wurde. Die künstlerische Intuition und die menschliche Milde Stankevičs fehlen Bakunin völlig. Er ist ein trockener Prediger und ein unduldsamer Fanatiker.

Während die Mitglieder des Stankevič-Kreises die Autorität Stankevičs „willig und unbewußt" annahmen, proklamiert sich Bakunin, der als der beste Hegelkenner nach der Abreise Stankevičs den ersten Platz im Kreise einnimmt, selbst zum Tyrann und Diktator. Er kämpft um seinen Standpunkt mit um so größerer Hartnäckigkeit gegen seine Freunde, als er gegen ihre Mißverständnisse und falschen Auslegungen der Hegelschen Philosophie im Recht zu sein glaubt. Seine Briefe an sie sind echte Anklagereden; sicherlich waren auch seine Gespräche mit ihnen in dieser Art. Die Meuterer fühlen aber selbst im Aufstande gegen Bakunin seine unheimliche Größe: „Du erscheinst mir in deinem ganzen tiefen Wesen der Mächtige, der Verklärte, der Löwenartige"[1]) — schreibt ihm Belinskij in demselben Briefe, in welchem er die schärfsten persönlichen Angriffe gegen ihn richtet. Das wirklich Löwenartige der Gestalt Bakunins lag darin, daß er die verkörperte „Dämonie des Begriffs" war.

Für den Charakter Bakunins ist vor allem eine völlige Hingabe an das reine Denken kennzeichnend. Sein Denken ist ohne jede Intuition, ohne alle anschaulichen Elemente. Es ist nicht auf die Welt, sondern gegen die Welt gerichtet . . . In diesem Sinne zeigte die Rebellion seiner Freunde gegen ihn nur, daß bei ihnen das Streben zur Philosophie, zum Denken nur praktische, „weltliche", „konkrete" Interessen verdeckte. Bakunin ist dagegen vor seiner Auslandsreise — neben Stankevič — der einzige Vertreter des reinen theoretischen Interesses unter den damaligen russischen Hegelianern. Er interessiert sich nicht für die Menschen — sondern nur für die Wahrheit — deshalb fühlen sich alle Freunde durch seine Kälte, Unaufmerksamkeit, gar Verachtung tief betroffen. Er ist ein Asket, ein Mönch, — eine eigentümliche Verbindung eines Asketen und eines Soldaten des Geistes, denn — ein uermüdlicher Kämpfer — kämpft er nicht für sich, sondern in voller Hingabe seiner selbst.

2.

Das Leben Bakunins[2]) gleicht einem Abenteurerroman. Als glänzender, junger Offizier verläßt er den Dienst, um sich der „Wissenschaft" zu widmen (59),[3]) wendet sich aber der Philosophie zu, wird ein enthusiastischer Jünger Hegels, erlebt in Berlin einen tiefen inneren Umschwung, nach dem er die Philosophie, ja die ganze Kultur ablehnt; nach aktiver Teilnahme an der Revolution 1848 führt ihn sein Stern aus Jahren des Kerkers und der sibiri-

[1]) Brief vom 12. Oktober 1838. In seinem Briefe vom 7. November 1842 spricht Belinskij von einem „ewig bewegenden Prinzip, das in der Tiefe von Bakunins Geist" liege.

[2]) Geboren 1814, gestorben 1876.

[3]) Seitenhinweise beziehen sich bis auf weiteres auf Kornilov, I.

schen Verbannung wieder nach Europa, wo er der Begründer des Anarchismus wird, als den man ihn meist kennt.

Die „Wissenschaft", der sich der junge Bakunin widmen wollte, ist die „Vertiefung in die Geheimnisse der Natur" (60). Bakunin ist des Glanzes der großen Welt überdrüssig, er sucht ein „inneres Leben", „das innere Glück" (59), welches für ihn nicht auf dem Wege des traditionellen religiösen Lebens zu finden ist. Er wirft sich, ohne ein praktisches Ziel im Auge zu haben, in die Wissenschaft. Diese Wissenschaft entpuppt sich ihm bald als Philosophie. Entscheidend wird für ihn die Bekanntschaft mit Stankevič. Später (1840) sieht Bakunin in der Bekanntschaft mit Stankevič „eine entscheidende Wendung in meinem Leben. Er hat auf mich nicht nur durch seinen tiefen Geist, seine edle Gesinnung gewirkt, sondern auch durch die wunderschöne, ganz durchsichtige Unmittelbarkeit seines ganzen Wesens". Die Annäherung an Stankevič ist „bis jetzt die glücklichste Zeit meines Lebens" (649).

Zufällig las Bakunin 1833 die Werke eines früh verstorbenen russischen Schellingianers, des romantischen Dichters Venevitinov, die einen starken Eindruck auf ihn machten. Es ist ein System des deutschen Idealismus, das Venevitinov eigentlich nur in allgemeinen Zügen andeutet. Unter diesem Einfluß bildet sich damals bei Bakunin ein Gedankensystem, das äußerst unklar ist, dessen Tendenzen aber doch deutlich hervortreten: Leben der Natur und Leben des Menschen ist das Streben zu Gott, das sich in der Liebe zu den Menschen und zur Menschheit und in einem Vervollkommnungstrieb des Menschen äußert. Es sei das Streben der Teile zu ihrem Ganzen, denn Gott ist das Wesen der „Menschheit", er offenbare sich in der Natur. Das Streben zu Gott ist die Überwindung der Herrschaft der Materie über die Idee (131—132). Bakunin hütet sich dabei sichtlich davor, von einer Erschaffung der Welt durch Gott zu sprechen (ebenda). Schon damals ist Bakunin überzeugt, daß ihm persönlich ein ungewöhnliches Leben beschieden sein würde: „die Hand Gottes hat in mein Herz die heiligen Worte geschrieben: du wirst nicht für dich selbst leben" (131). So ist die Stimmung Bakunins religiös und ethisch gefärbt, er sucht Wege, die außerhalb der traditionellen Religiosität gehen. Auf dieser Grundlage versucht er mit Hilfe des deutschen Idealismus zu bauen.

Von Stankevič wurde Bakunin bei seinem Philosophiestudium mit Ratschlägen unterstützt; da Bakunin gut deutsch kann, wurde ihm — im Herbst 1835 — Kants „Kritik der Urteilskraft" empfohlen, welche Stankevič selbst damals studiert. Es werden ihm Hinweise gegeben, wie er arbeiten soll und Erklärungen des Unverstandenen. In dieser Zeit nimmt Bakunin seinen Abschied vom Militär und entscheidet sich, die zum Leben notwendigen Mittel selbständig — auf welche Weise, darüber hat er nicht näher nachgedacht, „mit mathematischen Stunden", schreibt er nach Hause — zu verdienen. Er läßt sich in Moskau nieder, das ist seine „Flucht nach Medina" (142). Bald wendet er sich von Kant zu Fichte, — er liest „Von der Bestimmung des Gelehrten" (die Übersetzung dieser Schrift veröffentlicht er damals)[4]) und darauf die „Anweisungen zum seligen Leben". Der Stil dieser zweiten Schrift hat jahrelang die auffallendsten Spuren in seiner Sprache hinterlassen. In dieser Schrift hat Bakunin ohne Zweifel auch manche eigene Gedanken wiedergefunden. Bakunin predigt seine (und Fichtes) Gedanken zunächst

[4]) In „Teleskop", 1835, XXIX; die fünfte Vorlesung blieb unübersetzt. Beachtenswert ist die Sprachkunst Bakunins als Übersetzer.

seinen Schwestern (brieflich) und seinen Freunden in Moskau. „Er kann nicht schweigen“ (171). Er fühlt, daß er „sich selber bewußt geworden ist“, „noch nie war ich meiner so bestimmt bewußt gewesen wie jetzt“, „in der Seele ist es klar, licht“ — zu dieser Klarheit und dieser Lichtheit kommt er aber über das Bewußtsein seines Leidens: „Ein Mensch, der nicht litt, hat nicht gelebt; nur das Leiden kann zum Bewußtsein des Lebens führen . . . das Leiden ist die notwendige Voraussetzung des Glücks . . .“, denn das Leiden bringt dem Menschen zum Bewußtsein, daß „es außerhalb der geistigen Welt kein wahres Leben gibt, daß die Seele der Selbstzweck sein soll“ (171 f.). Der Zweck des Lebens, das ist auch das Objekt der wahren Liebe, ist Gott: nicht aber „derjenige Gott, zu dem man in den Kirchen betet, nicht derjenige, dem man durch Selbstdemütigung zu gefallen glaubt, nicht derjenige, der außerhalb der Welt über die Lebenden und Toten Gericht hält“ — sondern derjenige, der „in der Menschheit lebt“ (174). „Mein Gott ist höher als eurer“ — verkündet er den Verwandten und beginnt einen Kampf für diesen seinen Gott. Sein Kampf gilt vor allem allen religiösen Vorstellungen, die in eine dogmatische Form geprägt sind und dadurch die Entwicklung des inneren Lebens hindern, aber auch allen Konventionen, allen Traditionen überhaupt (181 ff., 199 u. a.). Fichte verbindet sich bei ihm mit der deutschen Dichtung (Schiller, Jean Paul, Hoffmann, Bettina von Arnim) zu einem revolutionär-romantischen Ganzen . . . . „Die absolute Wahrheit“ will er jetzt — das heißt — diejenige Wahrheit, die ich jetzt so gut verstehe, so gut empfinde . . . sie will unbeschränkt herrschen“ (182 f.). Er träumt von einer religiös-ethischen Gemeinde, zu welcher vor allem seine Schwestern gehören sollten (195, vgl. 226). Er lernt jetzt Belinskij kennen und hält ihn eine Zeitlang völlig unter seinem Einfluß gefangen.

Dieser Sieg seiner Gedanken in einem kleinen Kreise bringt ihn zuerst in eine ungeheure Begeisterung, die aber nicht lange anhält. Es folgt eine tiefe Niedergeschlagenheit: „Ich habe die absolute Liebe verloren, die meine ganze Existenz ausmachte, ich wurde ein egoistisches, elendes Wesen“ (374). Um diese Zeit (Anfang 1837) beginnt die Bekanntschaft Bakunins mit Hegel. Die Lektüre Hegels versetzt ihn in eine neue Stimmung — er gewinnt „ein zweites Leben“: „Mein persönliches Ich ist ganz abgetötet, es sucht nichts mehr für sich, sein Leben wird jetzt nur das Leben im Absoluten; . . . mein Ich fand das Absolute, ein immer unbewegliches, ein von erhabener Schönheit immer erfülltes, an himmlischen Genüssen immer reiches. Mein Leben identifiziert sich jetzt gewissermaßen mit dem absoluten Leben“ (376). Bakunin übersetzt jetzt die Hegelschen Gedanken, die er nur ganz flüchtig kennt, in die Sprache der Fichteschen „Anweisungen“. — Er strebt zu einer „inneren Harmonie“, deren Grundlage „die wahren und unbeweglichen Ideen“ sein sollen. Die Seele soll sich selbst eine andere „äußere Welt“ erschaffen, die „frei, den Gesetzen der menschlichen Vernunft, die zugleich die göttliche ist, angemessen sein soll“. Auch Anklänge an die mystische Literatur sind spürbar. Der Mensch soll sich „vergöttlichen“, „seinen Willen mit dem Willen Gottes identifizieren“, „der Mensch erreicht die Freiheit nur in Gott“ . . . „Die absolute Liebe . . ., die sich in der Unendlichkeit der äußeren Welt entwickelt hat — in der Natur — strebt zu sich selbst zurückzukehren... Die Natur beginnt ihrer selbst bewußt zu werden; der Mensch ist das Organ dieses Selbstbewußtseins der Natur“. Der Weg des Menschen zu Gott geht über die Vereinigung der Menschen in der Liebe, Freundschaft, Kunst, Wis-

senschaft, Religion — diese Vereinigung ist „die göttliche äußere Welt, die heilige Gemeinde, die heilige Kirche", die zu ihrem Grundprinzip, „die absolute Liebe, das ewige Leben" hat (377 ff.). Der Weg zu Gott ist auf diese Weise ein Weg der Negation: „wie Hegel sagt, ist die Harmonie, die man von Hause aus besitzt, keine wahre Harmonie; sie soll durch Gegensätze, Stürme, schreckliche Kämpfe hindurchgehen, damit sie zerstört wird, damit der Mensch leiden und sie mit Hilfe des Gedankens wiederherstellen müsse". Durch den Gedanken wird die frühere Harmonie, das frühere Glück wiederhergestellt, der Mensch „wird ein wahrer Mensch, er wird den göttlichen Tempel, der von den Stürmen zerstört wurde, schöner und erhabener wieder aufbauen. Dieser Tempel der absoluten Liebe wird keine Stürme mehr fürchten, denn er ist durch alle Entwicklungsstufen hindurchgegangen. Die instinktive Harmonie wird in der Harmonie des Gedankens wieder hergestellt". Das Erreichen dieser zweiten Harmonie ist „ein Pfand der unzerstörbaren ewigen Glückseligkeit" (381).

3.

Die erste ernste Beschäftigung mit Hegel beginnt für Bakunin im Sommer 1837. An Hand ausführlicher Auszüge, die er bei der Lektüre verfertigte, können wir den Gang seiner Studien genau verfolgen.

Er fängt mit der Phänomenologie des Geistes an. Im Laufe der ersten Juliwochen ist er aber nicht über das Wahrnehmungskapitel hinausgekommen. Am 21. Juli beginnt er die Enzyklopädie. Er arbeitet aber nur die Einleitung durch. Gleichzeitig liest er die Religionsphilosophie und beendet die Lektüre dieses Werkes Ende August. Anfang September beginnt er mit einem parallelen Studium der Phänomenologie und Enzyklopädie. Die Lektüre der Phänomenologie geht wieder über die Wahrnehmungskapitel nicht hinaus. Die Enzyklopädie wird im Laufe des Winters fortwährend gelesen, manche Kapitel wiederholt durchgearbeitet. Im März 1838 beginnt Bakunin (schon in Moskau) den dritten Teil der Enzyklopädie zu lesen. Außerdem hat er nach einem Zeugnis Belinskijs damals auch noch die Rechtsphilosophie „durchgesehen".

Das Studium der Werke Hegels bringt Bakunin in eine durchaus optimistische Stimmung. Die religiös-utopistischen Motive treten jetzt bei ihm stark zurück. Dafür aber steigt für ihn die Bedeutung der theoretischen Erkenntnis: „Ja, das Leben ist Glückseligkeit; leben heißt verstehen — das Leben zu verstehen. Es gibt kein Böses, es gibt nur Gutes . . . Alles Seiende ist das Leben des Geistes: alles ist vom Geist durchdrungen; es gibt nichts außer dem Geiste. Der Geist ist das absolute Wissen, die absolute Freiheit, die absolute Liebe, und folglich die absolute Glückseligkeit". Der natürliche Mensch ist nur ein ‚Moment' dieses absoluten Lebens. Durch das Bewußtsein kehrt der einzelne Mensch von der Endlichkeit zu seinem unendlichen Wesen zurück. So werden die Grenzen, die Schranken des menschlichen Daseins, und damit das Böse, das Unglück aufgehoben. Im endlichen Bewußtsein liegt auf diesem Wege die Möglichkeit der Befreiung und des Glücks. „Also gibt es kein Böses, alles ist gut — das Leben ist Glückseligkeit" (396 f.).

Bakunin variiert den Gedanken auf verschiedene Weisen — „die unverklärten Seiten des Menschen halten ihn gebunden, hindern ihn, sich mit Gott zu vereinigen, machen ihn zu einem Sklaven des Zufalls. Der Zufall ist die Lüge, ein Gespenst. Im wahren, wirklichen Leben gibt es keinen Zu-

fall, dort ist alles — heilige Notwendigkeit". Das Bewußtsein ist eben die Befreiung des Menschen aus den Ketten des Zufalls (397 f.).

„Alles lebt, alles wird durch den Geist lebendig gemacht. Nur für ein totes Auge ist die Wirklichkeit tot. Die Wirklichkeit ist das ewige Leben Gottes. Auch der Mensch, der nicht zum Bewußtsein gekommen ist, lebt in dieser Wirklichkeit, ist sich aber ihrer nicht bewußt, für ihn ist alles tot . . . Je lebendiger ein Mensch ist, desto mehr ist er vom selbstbewußten Geist durchdrungen, desto lebendiger ist für ihn die Wirklichkeit . . . Was wirklich ist, ist vernünftig. Der Geist ist die absolute Macht, die Quelle jeder Macht. Die Wirklichkeit ist sein Leben und folglich ist sie allmächtig . . ." (398). „Ein endlicher Mensch ist von Gott, von der Wirklichkeit getrennt . . . Für ihn sind das Wirkliche und das Gute nicht identisch. Für ihn gibt es den Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen." Ein solcher Mensch hat Angst vor der Wirklichkeit, er haßt sie. Das heißt aber, „er haßt Gott und kennt ihn nicht. Die Wirklichkeit ist der Wille Gottes. In der Dichtung, in der Religion, endlich in der Philosophie geschieht der große Akt der Versöhnung des Menschen mit Gott". „Für einen religiösen Menschen" (der hier einem „sittlichen Menschen" gegenübergestellt wird. D. Č.) „gibt es kein Böses. Er sieht im Bösen nur ein Gespenst, den Tod, die Endlichkeit, die durch die Offenbarung Christi überwunden worden ist. Der religiöse Mensch fühlt seine individuelle Ohnmacht, er weiß, daß die ganze Macht von Gott kommt, und erwartet von ihm die Verklärung, die Gnade. Die Gnade . . . zerstreut den Nebel, der den Menschen von der Sonne trennte" (398 f.).

Die Philosophie ist eine menschliche und göttliche Wissenschaft zugleich. Sie „enthält in sich die Macht der Gnade" — „die Vereinigung des Menschen mit Gott". Der durch die Kunst, die Religion, die Philosophie gegangene Mensch ist„ein vollkommener, allmächtiger Mensch; — die Wirklichkeit ist ihm das absolut Gute, der Wille Gottes — ist sein bewußter Wille" (399).

„Die Wirklichkeit ist das Leben Gottes, und wer sich von der Wirklichkeit trennt, trennt sich von Gott. Die Wirklichkeit verstehen und lieben zu lernen, das ist die ganze Bestimmung des Menschen" (405). Im Menschen „leben und kämpfen miteinander" der Verstand und die Offenbarung (sic!). „Die Vermittlerin zwischen diesen beiden entgegengesetzten Elementen unseres Lebens ist das Denken, das unseren Geist aus der endlichen Bestimmung des Verstandes herausreißt und ihn zur Vernunft verklärt, für welche es keine Widersprüche gibt und alles gut und alles schön ist" (405 f.).

Dieser Optimismus Bakunins ist durchaus nicht eine Widerspiegelung seines persönlichen Lebens: „das innere Leiden, den inneren Kampf" erlebt er jetzt öfter als je sonst. „Ich habe aber keine Angst vor diesem Leiden, das Leiden ist ein Zeichen der Bewegung nach vorwärts, die Bewegung ist aber ein Zeichen der lebendigen Quelle des Lebens, und wo das Leben ist, da ist auch die Liebe, die Seligkeit, alles Schöne und Wahre" (403). Seinen individuellen Weg sieht Bakunin keinesfalls als licht und kampflos an: „vor mir liegt ein weiter, schwerer Weg, bis ich meine Wirklichkeit erreiche; ich habe davor keine Angst. Je mehr Negationen, je stärker der Kampf, desto tiefer die Harmonie und Versöhnung" (407). „Ich soll mich umändern, umarbeiten, ich soll ein neuer, verklärter Mensch werden, mich mit der Wahrheit erfüllen und mein Leben mit dieser Wahrheit durchdringen lassen . . ." (407 f.).

Man kann eigentlich sagen, die Hegelsche Philosophie wird in dieser Form für Bakunin zu einer neuen Religion, und es ist kein Wunder, daß Bakunin jetzt alle Fragen seines eigenen Lebens — sogar die Frage, wie er einem wach gewordenen Gefühl der Liebe gegenüber sich verhalten soll (407 f.)[6]) — vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie aus entscheidet, aber auch die Lebenswege seiner Brüder und vor allem seiner Schwestern durch die Hegelsche Philosophie bestimmen will (vgl. 466 ff., 586 ff. und passim). Manchmal wird sein Einfluß auf die Geschwister zu einer Tyrannei. Jedenfalls gelingt es ihm z. B. eine der Schwestern zur Trennung von ihrem Mann zu veranlassen, — die philosophischen Überlegungen spielen dabei nicht die letzte Rolle (160, 332 ff., 328, 331, 336, 352, 360 f., 667 f. u. a.). Von seinem philosophischen Optimismus gehoben und getragen, merkt Bakunin jetzt keine Tragik des Lebens, kennt keine Fragen, keine Zweifel, keine Bedenken mehr.

Dieser Optimismus bringt Bakunin in Konflikt mit Belinskij[7]), der sich dieselbe Hingabe an die „Wirklichkeit" aufzwingen möchte, dem aber seine heiße Liebe zum „Konkreten", „zu den individuellen Subjekten und Gestalten" eine solche Hingabe unmöglich macht, umsomehr, als Belinskij unter der Wirklichkeit zuweilen die Sinnlichkeit, die Alltäglichkeit, den Mangel an Ideellem versteht (vgl. 499 f.). Der Konflikt wird durch das Benehmen Bakunins, der sich im Rechte fühlt, ein geistiger Diktator des Kreises zu werden, noch verschärft.[8]) Bakunin, der vielleicht wirklich kein Interesse für „die individuellen Subjekte und Gestalten" (nach dem Ausdruck Belinskijs) haben konnte, für den es vielleicht wirklich „keine Subjekte gab, sondern nur Objekte" (Granovskij)[9]), wird jetzt einsam, trotzdem er sich mit seinen Geschwistern nie entzweit hat. Er fühlt aber diese Einsamkeit immer schwerer und schwerer — er fühlt jetzt selbst, daß seine Kraft „irgendeine abstrakte Geisteskraft" war (509) und will sich jetzt aus seinem bisherigen Kreise herausreißen, will weg — „nach Berlin". Von Berlin erwartete er „eine Wiedergeburt, eine Taufe durch Wasser und Geist" (509 f.), in Berlin werde sich für ihn sogar „die Frage — Leben oder Tod" entscheiden (502).

Bakunin setzt aber seine Studien fort. Neben der Hegelschen Rechts- und Religionsphilosophie und der Philosophiegeschichte studiert er 1838—39 Theologie (Marheineke: Die Grundlagen der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Neanders Kirchengeschichte), Geschichte der Philosophie (Michelet, vielleicht Reinhold), griechische Sprache, Weltgeschichte (Guizot, Rotteck, Heeren), liest Klassiker der Philosophie (Kant, Schelling, Fichte, auch Oken, Herder, vielleicht auch Locke) und die Werke der Hegelianer (Rosenkranz' Psychologie, Schaller) . . .

Als sich 1840 die Frage nach der Möglichkeit einer Berliner Reise doch positiv für Bakunin entscheidet, reist er im Herbst des Jahres nach Deutschland, nachdem seine Beziehungen zu den Mitgliedern des Zirkels schon fast gänzlich abgebrochen waren.

4.

Veröffentlicht hat Bakunin im Laufe seiner ganzen russischen Zeit indessen nur die erwähnte Übersetzung von Fichtes „Bestimmung des Gelehr-

[6]) Vgl. 294 f., 526 Anmerkung; ein Liebesbrief sui generis — 612 f.
[7]) Vgl. Kornilov, I, 424 ff., 453 ff., 479 ff., auch unten das Kapitel über Belinskij.
[8]) Kornilov, I, 426, 484.
[9]) Briefwechsel, II, 383.

ten", die Übersetzung von Hegels Gymnasialreden mit einer interessanten Einleitung und einen Artikel „Über Philosophie".

Die Einleitung zu den Gymnasialreden Hegels skizziert die Einstellung des Hegelianers Bakunin der „Wirklichkeit" gegenüber, — ein Thema, das, wie wir noch weiter sehen werden, bei den russischen Hegelianern der vierziger Jahre überhaupt eine große Rolle spielte.

Bakunin verkündet hier die Notwendigkeit einer „Versöhnung" mit der Wirklichkeit. Die Hegelsche Philosophie ist ihm eben die Führerin auf diesem Wege zur Versöhnung.

In der Wirklichkeit, „im Leben" ist „alles schön, gut", „selbst die Leiden sind notwendig als Reinigung des Geistes, als Übergang von der Finsternis zum Licht . . ." (484). Die Worte Hegels „was wirklich ist, ist vernünftig" werden im Sinne eines äußersten Optimismus ausgedeutet (487).

Nicht jeder kann diese Schönheit, diese Vernünftigkeit der Wirklichkeit, des Lebens sehen — Bakunin richtet nun die schärfsten Angriffe gegen alle, die dem Leben den vernünftigen Charakter absprechen, die vom Leben, d. h. von der Wirklichkeit etwas fordern, was sie nicht ist, die über das Leben Ideale stellen. „Die Krankheit solcher Menschen" liege „in ihrer Subjektivität selbst", „in ihrem abstrakten Charakter" . . . Diese Kritiker des Lebens seien „scheinbare", „gespensterhafte" Menschen (485). Das Leben eines solchen Menschen ist eine Reihe ununterbrochener Qualen, ununterbrochener Enttäuschungen, ein aussichts- und endloser Kampf, — und dieser innere Zwiespalt, diese innere Zerrissenheit ist nur eine notwendige Folge des abstrakten und gespensterhaften Charakters des endlichen Verstandes, für welchen es nichts Konkretes gibt, und welcher jedes Leben in Tod verwandelt" (485).

Bakunin durchläuft schnell die Reihe derjenigen geschichtlichen „Gestalten des Geistes", in welchen eine solche Einstellung der Wirklichkeit gegenüber in die Erscheinung tritt. Da werden die Namen der Feinde genannt, die allen russischen Hegelianern der damaligen Zeit gemeinsam sind. Das ist zuerst die Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts, unter deren Einfluß damals noch die ältere Generation in Rußland lebte. Für Bakunin ist das XVIII. Jahrhundert „das Zeitalter des Niedergangs auf dem Gebiete des Gedankens". Die Aufklärung hat „die Anschauung des Unendlichen verloren, sie versank in die endliche Anschauung der endlichen Welt und konnte deshalb keine andere Stütze für ihr Denken finden als ihr eigenes Ich, welches aber abstrakt und gespensterhaft ist, solange es sich noch im Streit mit der Wirklichkeit befindet" (486).

Eine „abstrakte" Einstellung der Wirklichkeit gegenüber war aber auch die „Schönseeligkeit" eines Schiller und eines Jacobi (486 f.). Freilich sieht Bakunin in der Entwicklung Schillers eine allmähliche Überwindung des abstrakten Standpunktes: „jedes neue Jahr seines Lebens war ein Schritt weiter zur Versöhnung mit der Wirklichkeit" (487).

Bakunin lehnt von diesem Standpunkte aus aufs entschiedenste auch die moderne Kunst (den französischen „romantisme") und die modernen politischen Strömungen (den Sozialismus — den „lächerlichen Saint-Simonismus") ab. Die französische Romantik entspricht der Entwicklung des französischen Lebens „von einer unverklärten Einseitigkeit zur anderen . . ." (489). Den politischen Schwankungen entsprechen die Schwankungen in der Literatur:

[10]) Ich zitiere diesen Artikel nach dem Neudruck Vengerovs in Belinskijs Werken, Bd. IV.

„Das ganze französische Leben ist nichts anderes als das Bewußtsein seiner Leere und das schmerzliche Streben, diese Leere durch irgend etwas auszufüllen, . . . alle Mittel aber, zu denen man greift, um sie auszufüllen, sind illusorisch und erfolglos, weil die wirklichen unendlichen Mittel in der Religion, in der heiligen Offenbarung Gottes, im Christentum liegen.“ Die Franzosen aber „kennen kein Christentum und wollen es nicht kennen“.

Dasselbe Bewußtsein komme in der Dichtung des damals in Rußland so beliebten Byron zum Ausdruck. „Seine Dichtung ist ein Schrei der Verzweiflung einer Seele, die im Bewußtsein ihrer Leere versunken ist“. Der einzige für einen Byronisten mögliche Ausweg sei „Stoizismus, Versteinerung und die sich selbst aufgezwungene Gleichgültigkeit des leeren Ich“ (490).

So hat Bakunin auf ein paar Seiten den Kreis der damaligen westeuropäischen geistigen Führer Rußlands so gut wie vollständig umrissen. Er stellt eine Diagnose einer gemeinsamen Krankheit aller dieser führenden Kräfte, — diese Diagnose proklamiert er freilich nur, ohne auch nur zu versuchen sie zu beweisen. Er stellt diesen geistigen Kräften andere gegenüber, die zur Versöhnung mit der Wirklichkeit hinstreben — diese anderen Kräfte seien in der Dichtung — Goethe und Puškin, in der Philosophie — Hegel. Puškins Überwindung seines früheren Byronismus zeigt eben, daß „er dieses gespensterhafte Leben nicht lange führen konnte“, „seine geniale Substanz hat ihn aus dieser unendlichen Leerheit des Geistes herausgerissen und führte ihn zwangsläufig zu einer Versöhnung mit der Wirklichkeit“ (491). „Ja, das Glück ist nicht in den Gespenstern, nicht in abstrakten Träumen; gegen die Wirklichkeit zu revoltieren und in sich jede lebendige Lebensquelle zu vernichten — ist ein und dasselbe; die Versöhnung mit der Wirklichkeit ist in jeder Beziehung und in allen Lebensphären die große Aufgabe unserer Zeit; Hegel und Goethe sind die Hauptvertreter dieser Versöhnung, dieser Rückkehr vom Tode zum Leben“ (492).

„Die junge Generation“ (zu welcher natürlich vor allem Bakunin selbst und seine Freunde gehören) solle diese Versöhnung in Rußland herbeiführen: „hoffen wir, daß die neue Generation endlich ihre Verwandtschaft mit unserer schönen russischen Wirklichkeit empfindet, alle eitlen Ansprüche auf Genialität aufgibt und endlich das völlig berechtigte Bedürfnis fühlt, wirkliche russische Menschen zu sein“ (492).

Diese im Manifeststil geschriebenen Sätze hatten eine starke Wirkung! Wir werden noch später sehen, wie diese Predigt der Versöhnung mit der Wirklichkeit etwa von Belinskij aufgenommen worden ist und bis zu welchen Schlußfolgerungen Belinskij die Gedanken Bakunins zuspitzte . . .

Der zweite Aufsatz Bakunins erschien 1840[11]) und war als der erste Aufsatz einer Reihe von Abrissen der philosophischen Problematik der Gegenwart gedacht. Bakunin kennzeichnet darin kurz den Begriff der Philosophie.

Die Absage Bakunins an die Empirie ist diesmal wieder gegen eine Reihe von „Feinden“ gerichtet: gegen die französische Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts, die in sich „die Philosophie, die Gottlosigkeit und den Liberalismus“ vereinige — „Philosophie wird nie gottlos und anarchistisch werden, denn das Wesen ihres Lebens und ihrer Bewegung besteht im Suchen nach Gott und nach einer ewigen, vernünftigen Ordnung“ (53). Eine gleich

[11]) Ich zitiere nach der Originalausgabe „Otečestvennyja Zapiski“, 1840, IX. Infolge eines Druckfehlers in der Seitennumerierung fehlen die Seiten 67—70, so daß die Seite 71 die unmittelbare textliche Fortsetzung der Seite 66 bildet.

schroffe Absage wird aber auch der „Weltweisheit" Schlegels erteilt, denn auch eine solche Weltweisheit hätte statt des Unendlichen das Endliche zu ihrem Gegenstand (53 f.). Bakunin betrachtet die „Empiriker" und „Theoretiker" beide als Vertreter einer und derselben „abstrakten" Einstellung der Wirklichkeit gegenüber — die empirische Betrachtung hat das „Abstrakt-Endliche" zu ihrem Gegenstande, die „theoretische" das „Abstrakt-Unendliche". Die Philosophie ist dagegen die Erkenntnis der „wirklichen Wahrheit" und der „wahren Wirklichkeit", das heißt der Einheit des Endlichen und des Unendlichen (54). Das menschliche Wissen darf sich nicht auf die Erkenntnisse der Tatsachen, des Zufälligen beschränken. Die notwendige, objektive, innere Verbindung der Tatsachen, die durch Selbsttätigkeit des Geistes entdeckt wird, sei der Gegenstand der Philosophie! Das Hauptmerkmal der Wahrheit ist die Notwendigkeit. Alle Wissensgebiete bilden in sich eine höhere Einheit und diese Notwendigkeit muß sie alle durchdringen. Diese höhere Einheit vermag eben die lebendige, allgemeine Erkenntnis aufzufinden (54—56).

Das Allgemeine ist immer der Gegenstand der Philosophie gewesen, denn „der Gedanke ist seinem Wesen nach allgemein" (57). Die vorempiristische Philosophie suchte nach einer abstrakt-allgemeinen Wahrheit, und das höchste Verdienst des Empirismus sei es, daß er die Aufmerksamkeit auf das Einzelne, Verschiedenartige, Mannigfaltige gelenkt habe. Die Wahrheit liegt aber in der „unzertrennlichen und vernünftigen Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Unendlichen und Endlichen, der Einheit und Mannigfaltigkeit" (57). Die Philosophie ist das Wissen der absoluten Wahrheit, die absolute Wahrheit ist aber „einheitliche, notwendige, allgemeine und unendliche Wahrheit, die in der Mannigfaltigkeit und Endlichkeit der wirklichen Welt sich verwirklicht" (57).

Der Weg der Philosophie ist der aufsteigende Weg von der „äußeren und zufälligen Mannigfaltigkeit" zur „Einheit des allgemeinen und notwendigen Prinzips", das Auffinden des Allgemeinen in seinen besonderen Erscheinungen. Beobachtungen, Vergleichung und Analogie sind nur ungenügende Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Jedem Menschen ist der Glaube eigen, daß die absolute Wahrheit unter der Mannigfaltigkeit dieser Welt verborgen liegt (61). Von der Mannigfaltigkeit her kann man aber die absolute Wahrheit nicht erreichen, da es keinen Übergang von der unvollständigen Erkenntnis gibt. Einzelne Theorien sind nichts anderes als nur die Fortsetzung der Arbeit der Empiriker. Der Kampf der Theoretiker mit dem Empirismus ist — im Grunde genommen — ein Kampf innerhalb des Empirismus selbst. Dieser Kampf weist auf die Notwendigkeit eines anderen, nämlich des spekulativen Weges hin! (64 f.).

Erst die spekulative Philosophie erschafft „ein organisches und vollkommen durchsichtiges Ganzes" (71). Als philosophisches Wissen kann nur ein solches Wissen bezeichnet werden, welches einerseits die Ganzheit der absoluten Wahrheit umfaßt, andererseits einen notwendigen Inhalt aufweisen kann (72). Dem philosophischen Wissen liegt die Kategorienlehre zu Grunde (die Kantsche Kategorienlehre wird kurz behandelt). An den Kategorien muß jedoch die Einheit der subjektiven und objektiven Seiten gesehen werden: den Gegenstand erkennen, heißt, „in ihm sich selbst, die Bestimmung des eigenen Geistes finden", das wird aber eben dadurch möglich, daß man im Gegenstande das Allgemeine findet, daß man sich über die Zufälligkeit

und Endlichkeit des Gegenstandes wie auch seiner selbst erhebt (75—77). „Solches notwendige und allgemeine Wissen ist eben das Wissen a priori, das Wissen als ein System des reinen, sich aus sich selbst notwendig entwickelnden Gedankens". Solches Wissen wird das Besondere und Einzelne aus der immanenten Entwicklung des Allgemeinen als eine Verwirklichung des Gedankens erkennen. Solches Wissen ist Philosophie (78).

Das Problem der Möglichkeit der Philosophie behandelte Bakunin in einem zweiten Artikel, der aber nicht mehr erschienen ist.[12])

5.

Die Reise nach Deutschland war für Bakunin der Anfang eines neuen Lebens, Erfüllung der Träume einer Reihe von Jahren. Der enthusiastische K. Aksakov besingt diese Reise Bakunins als einen Kreuzzug.[13]) Aus Hamburg schreibt Bakunin: „In Berlin soll das neue Leben beginnen — — — Ich erwarte eine Wiedergeburt . . ." (Kornilov, II, 8.)[14]) Sogar in der Nachricht vom Tode Stankevičs, welche er in Berlin erhält, findet er nur „eine neue, unerschöpfliche Quelle geistigen, hohen und heiligen Lebens" (17). Seine Begeisterung wächst zunächst ins Unermeßliche, angefacht wohl auch durch die Bekanntschaft mit Werder. Die mystischen Stimmungen gewinnen die Oberhand: das Aufheben des endlichen Ich in der Unendlichkeit, das sei die Aufgabe, die Bestimmung und das Glück des Menschen. Die inneren Widersprüche, in welchen der Mensch als ein endliches Wesen steht, sollen in der Harmonie der Unendlichkeit aufgehoben werden. Der Weg zu dieser Aufhebung sei die Vertiefung in sich selbst — „der höchste Schmerz, aber auch die höchste Glückseligkeit". „Durch die Selbstnegation des nur Endlichen und Einzelnen im Menschen wird der Gottmensch in ihm wirklich und lebendig — die ewige Geschichte der Menschwerdung Gottes" (19 f.). Seine Briefe füllt er mit religiös-sittlichen Reflexionen, denen die aufdringliche Hegelsche Terminologie und die immer wiederkehrenden mystischen Gedanken eine etwas unheimliche, beinahe pathologische Färbung verleihen (vgl. z. B. 26 f).

Bakunin will „den Egoismus" (21), „die bösen Leidenschaften" zum Schweigen bringen (26). „Wie beseligend das Bekenntnis unserer Nichtigkeit, unserer Schwäche ist, wenn es zugleich vollkommene Hingebung, — die Erkenntnis der unendlichen Macht des in uns wohnenden heiligen Geistes ist" (26). Den Weg zu dieser Aufhebung der eigenen Endlichkeit sieht Bakunin jetzt in der „Gnosis". Die philosophischen Studien sind für ihn jetzt die Erfüllung einer religiös-sittlichen Pflicht. Er hört jetzt Werder (Logik, Gesch. d. Philosophie), Gabler, Vatke („Menschwerdung Gottes"), Hotho (Aesthetik), liest seinen Hegel weiter, lebt in fast vollständiger Vereinsamung — und alles erfüllt ihn mit einer unbeschreiblichen Wonne, mit dem Gefühl, daß er ja „alles erkennen wird" (31). „Meine Studien sind nicht ein pedantisches Sammeln von nützlichen, aber toten Kenntnissen, sondern ein religiöses und innerlichstes Streben meines ganzen Wesens zur Wahrheit." „Ich fühle mich wieder lebendig und frei, der Glaube an Gott und an

[12]) Die Handschrift dieses Artikels hat Steklov (M. Bakunin, Bd. I, Moskau 1926, S. 59) aufgefunden, jedoch bis jetzt weder veröffentlicht noch irgendwelche näheren Angaben über deren Inhalt mitgeteilt.

[13]) Werke, L'ackij, I, 23 f., 640.

[14]) Weiter werden die Seiten von Kornilov, II, zitiert.

die unsterbliche Würde eines jeden einzelnen Menschen wurde in mir wieder lebendig" (39).

„Mensch werden, das ist der höchste Beruf des Menschen;[15]) seinen Genius, den in seiner Persönlichkeit vor aller Ewigkeit gewordenen Gott zum bewußten Inhalte seines Lebens zu machen — das ist die einzige Aufgabe des Lebens, — alles Große, Geheimnisvolle und Heilige liegt in der undurchdringlichen und einfachen Eigentümlichkeit, die wir Persönlichkeit nennen; das Allgemeine, abstrakt für sich genommen . . . bleibt doch immer seicht, flach und tot; nur der persönlich geoffenbarte Gott, nur die unsterbliche und vom Geist Gottes verklärte Einzelheit und Eigentümlichkeit des persönlichen Menschen — ist lebendige Wahrheit und die Verwirklichung dieser Wahrheit ist einzig und allein nur die Liebe, und die höchste Stufe alles Tuns und Wollens ist gerade die, — wo es sich aus sich selbst zur lebendigen Flamme der Liebe und zur heiligen Wirklichkeit des persönlichen Geistes aufhebt". Die Wahrheit befinde sich „im Herzen eines jeden Menschen, als sein einziges Wesen, als der einzige lebendige Quell seines gottmenschlichen Wesens". „Die Einfachheit, — diese wahre, göttliche Einfachheit, — und diese ist nichts anderes als die Ur-Persönlichkeit, die Ur-Eigentümlichkeit jedes Menschen in Gott, — muß sich selbst in der Mannigfaltigkeit und durch die Überwindung derselben erzeugen" (57; vgl. auch 93, 94). „Man muß groß und einfach leben, — alle äußeren Forderungen muß man zurückstellen und nur sich in seiner ursprünglichen Einfachheit und Schönheit, als die einzige Quelle alles wahren gotterfüllten Lebens fordern" (97 f.).

Der letzte Brief, der in dieser Art gehalten ist, ist der vom 3. Januar 1842 und handelt von der Unsterblichkeit: Bakunin glaubt jetzt an die persönliche Unsterblichkeit „unbedingt". Jeder Mensch soll freilich durch die Zweifel an die Unsterblichkeit hindurchgehen, aber nur um seinen Glauben daran zu befestigen. Die Unsterblichkeit soll freilich nicht eine „Forderung des Egoismus" sein, sondern „ein seliges, gegenwärtiges Selbstbewußtsein sich erfüllenden und sich selbst umfangenden persönlichen Geistes. Die Individualität muß vergehen, verschwinden, um zu einer Persönlichkeit zu werden, nicht aber zu einer Persönlichkeit überhaupt, sondern zu dieser individuellen Persönlichkeit . . . Die Selbstnegation ist das allgemeine und das höchste Gesetz jedes Geisteslebens . . . Der Geist hat nur das, was er weggibt. Und der Tod, diese vollständige Zerstörung der Individualität, ist die höchste Erfüllung dieses Geheimnisses und darum die höchste Erfüllung der Persönlichkeit. Deshalb ist der Tod in seiner positiven Bedeutung in den höchsten, seligsten Momenten des Lebens anwesend. Die positive gnadenvolle, erfüllende Bedeutung des Todes soll durch unser ganzes Leben hin durchgeführt werden, um es zu einem wirklichen Leben zu machen. Der Mensch soll immer sterben, um immer zu leben, sich immer unbeschränkt, ohne jede Reflexion hingeben, um sich selbst zu besitzen. — — — Und nur für ein gnadenloses Leben ist der Tod eine schlechte Negation und das Leben eine schlechte Fortsetzung . . ." (104).

Bakunin bleibt aber nicht lange bei diesem mystischen Gedanken und bald hören wir von ihm auch andere Töne; — vielleicht nicht ohne den Einfluß der Hegelschen Linken entwickelt er eine Theorie des philosophischen

[15]) Die theoretisch-philosophischen Seiten der Briefe Bakunins sind jetzt — zum Teil auch schon früher — deutsch geschrieben. Wir modernisieren nur die Orthographie und verbessern offensichtliche Sprachfehler. Die Kornilovsche Übersetzung des deutschen Textes ist oft sehr fehlerhaft.

Radikalismus, zu welcher auch bald eine „Philosophie der Tat" sich gesellt. „Das Leben ist ja Seligkeit — aber keine matte, sondern eine solche, wo der Sturm spielt und die schwarzen Wolken umherziehen, um sich in einer höheren Harmonie zu vermählen" (55 f.). „Gott bewahre uns vor jeder erbärmlichen Verträglichkeit — — — die Konsequenz in der Abstraktion führt bald zum Bewußtsein ihrer Einseitigkeit und zur wirklichen Befreiung; die Verträglichkeit hat aber keinen Ausgang, weil sie alles zu haben scheint und doch nichts hat, weil sie nichts aus sich reproduziert — sondern alles nur aufnimmt, wie es ihr entgegenkommt. Und nur das ist dem Menschen wahr und wirklich, was er aus dem innersten Quell seiner Eigentümlichkeit produziert"[16]) (55). So schrieb Bakunin Anfang 1841. — Ende 1841 geht er noch weiter und sieht in der Einseitigkeit der Hegelschen Linken (eines Ruge), die er freilich ablehnt, „einen großen Nutzen", da diese Einseitigkeit die Deutschen „aus ihrer faulen und starren goldenen Mittelstellung herausreißt" (83). „Die Begeisterung der Wahrheit schließt nicht die ruhige, besonnene Einsicht aus. Im Gegenteil, diese Besonnenheit ist nur in der wahren Begeisterung möglich, und die Begeisterung ist nur dann wirklich, wenn sie mächtig geworden ist, und so wirklich erfüllt von ihrem Gegenstande ist, . . . daß sie selbst besonnen sein kann. Wenn wir sagen, daß das Leben schön und göttlich ist, — so sagen wir damit schon, daß es voll von Widersprüchen ist —; und wenn wir von Widersprüchen sprechen, — so ist es nicht ein leeres Wort, wir sprechen von solchen, die kein leerer Schatten, — sondern wirkliche, blutige Widersprüche sind. Und diese und nur sie allein sind es, die sich in der vollen Harmonie der Liebe und der Seligkeit auflösen können, — und sie müssen sich auflösen, gerade weil sie wirkliche Widersprüche sind . . . Die Widersprüche sind das Leben, der Reiz des Lebens und wer sie nicht bestehen kann, der kann überhaupt das Leben nicht bestehen; aber jeder Mensch soll und damit kann er; darin besteht seine ganze Menschlichkeit" (85 f.). Dieser Glaube an die endgültige Harmonie sei „himmelweit von dem passiven Empfangen der Wahrheit, — er ist Tat und nur eigene Tat; nur der ist, der sich zu sich selber macht, das ist die menschliche Würde und Unendlichkeit, — der Quell der Liebe und aller Seligkeit" (ebenda).

Und im Sommer und Herbst 1842 heißt es schon: „Leben heißt nicht nur grübeln, sondern sein, — das heißt wirklich wirkend tätig sein; nur die Tat ist ja Leben, — und die wirkliche Tat ist nur beim wirklichen Widerspruche, nur bei wirklichen Hindernissen möglich; — von unserer alten Idealität wollen wir nichts aufgeben, — im Gegenteil, wir wollen sie durch das Wunder der lebendigen Tat vergrößern und verbreiten" (149). „Keine logische und theoretische religiöse Phantasterei über das Endliche und Unendliche: solche Dinge lassen sich nur durch eine lebendige Tat ergreifen" (151). „Man muß tun, immerwährend tun, um Mensch zu sein, das heißt das wirkliche Selbstgefühl, das Gefühl seiner menschlichen Würde zu haben" (173). Und endlich — „die sittliche Freiheit ist ohne die äußere nur ein leeres Gespenst" (167).

Das bedeutet vielleicht schon eine Schwenkung zum Politischen. Die Probleme Rußlands werden jetzt für Bakunin zu politischen Problemen (z. B. 163). Schon jetzt aber entschließt sich Bakunin für Europa und nicht für das „heutige" Rußland. Von der Freundschaft mit Werder, von den Hegelstudien mit Turgenev, von den musikalischen Abenden bei seiner Schwe-

[16]) Bei Kornilov „reproduziert".

ster Varvara, von den Besuchen bei Varnhagen und Bettina von Arnim[17]) ging er bald zu anderen Interessen und Kreisen über, — im Herbst 1841 lernt er Arnold Ruge kennen (83, 155, 200), er liest Lamennais (88, 90), Lorenz von Stein (175, 174), besucht in Halle Schaller, der ihn wohl seiner Polemik gegen Strauß wegen interessiert (83, 89). 1842 gibt er Berlin für Dresden auf. Und doch überrascht es uns, wenn wir in einem Briefe vom Sommer oder Herbst 1842 einen Hinweis auf einen Artikel treffen, an dem Bakunin arbeite und in dem er „die deutschen Philosophen angreife" (155). Er hängt persönlich noch an seinem Berliner Kreis — nach Werder erkundigt er sich immer noch (176, 202). Er versucht sogar, Beziehungen zu Schelling anzuknüpfen (vgl. 84, 90—91, 97). Der angekündigte Artikel erscheint wirklich in den „Deutschen Jahrbüchern" vom 17.—21. X. (Nr. 247—251) unter dem Titel „Reaktion in Deutschland" mit dem Untertitel „Ein Fragment von einem Franzosen" und mit der Unterschrift „Jules Elysard . . ."

6.

Der Artikel Bakunins in den „Deutschen Jahrbüchern" gehört ohne Zweifel zu den interessantesten in diesem Zentralorgan der Hegelschen Linken. Der Artikel Bakunins will die Frage der philosophisch-politischen Weltanschauung nicht minder grundsätzlich stellen als etwa der „Protestantismus und die Romantik".[18]) Damals ist Bakunin schon radikaler als Ruge (vgl. 200 f.). Nun zeigt sich wieder der spekulative Einschlag in Bakunins Denken. Ein politisches Problem wird von vorneherein in die Sphäre der theoretischen Philosophie gehoben und in der weiteren Gedankenentwicklung auf die Grundprobleme der Philosophie zurückgeführt.

Der Gedankengang des Artikels ist etwa der folgende:

Die Realisierung der Freiheit stehe „auf der Tagesordnung der Weltgeschichte". Bakunin glaubt also, die Sache der Weltgeschichte zu verteidigen, indem er die theoretische Blöße der „Gegner der Freiheit" aufdeckt. Es geht ihm dabei nicht um diejenigen, denen das Problem der Freiheit überhaupt unzugänglich blieb. Aber die Vertreter der „reaktionären Partei", die gewisse Grundsätze haben, nimmt er ernst: Konservatismus, historische Schule, positive Philosophie . . .[19]) Die Grundsätze der Reaktion seien nicht zufällig: ihre Macht in der Gegenwart bezeugt das — denn „die Geschichte ist eine freie, somit aber auch eine notwendige Entwicklung des freien Geistes". Die Macht der Reaktion ist genau so notwendig wie die damalige Schwäche der demokratischen Partei. Die Demokratie bestehe nur als eine Negation von etwas Bestehendem, von etwas Positivem. „Der Demokratismus besteht aber noch nicht als er selbst in seinem affirmativen Reichtum" (986). Erst die Zukunft wird das Positive des Demokratismus aufdecken: „eine neue, lebendige und lebendig machende Offenbarung — ein neuer Himmel und eine neue Erde, — eine jugendliche und herrliche Welt, in der alle gegenwärtigen Dissonanzen zur harmonischen Einheit sich auflösen werden" (986).

---

[17]) Vgl. 36, 41, 43, 80. Vgl. unten das Kapitel über Turgenev. Der Kreis, der sich bei Varvara Bakunin in Berlin versammelte, war etwa der gleiche wie der um Frau Frolov — siehe oben: 175, 183 u. a.

[18]) „Hallische Jahrbücher", 1839, Nr. 245—51, 265—71, 301—10; 1840, Nr. 53—6, 63 f. — Zu den philosophisch wichtigeren Aufsätzen gehören nur noch wenige: Feuerbach: „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", 1839, 208—16; Ruge: „Politik und Philosophie", 1840, 292 f.; B. Bauer: „Der christliche Staat und unser Ziel", 1841, 135—40. — Weiter werden die Seiten der „Deutschen Jahrbücher" 1842 zitiert. Die russische Übersetzung bei Kornilov ist sehr fehlerhaft.

[19]) Die „positive" Philosophie, d. h. die Schellingsche.

Bakunin sieht das Wesen der Reaktion nicht so sehr in der Behauptung des Bestehenden, wie in dem Versuch, der Negation des Bestehenden ihre geschichtliche Berechtigung absprechen zu wollen. Darin ist Bakunin ein richtiger Hegelianer. — Er richtet deshalb seine Angriffe weniger gegen die Vertreter des konsequenten Konservatismus als gegen diejenigen, die einen „vermittelnden" Standpunkt einnehmen. Die „Vermittler", die die politische Aufgabe der Gegenwart darin sehen, die beiden gleich „einseitigen" Prinzipien — das Positive und seine Negation — zu einer nur äußerlichen Vereinigung zu bringen, sind die Hauptfeinde Bakunins. Und er verteidigt das Vorrecht der Negation mit einer Entschiedenheit, die ihn dazu zwingt, zu den Grundproblemen der Dialektik Stellung zu nehmen. Diese Stellung ist aber durchaus doppelsinnig: Bakunin spitzt das Prinzip der Negation dermaßen zu, daß das Prinzip der Synthese in einer so abgeänderten Dialektik eigentlich keinen Platz mehr finden kann.

Die Philosophie Hegels ist für Bakunin immer noch die „höchste Spitze der Bildung", freilich nur der „einseitig theoretischen" Bildung. Sie ist als diese höchste Spitze auch schon der Anfang der Selbstauflösung der Theorie selbst: zugleich innerhalb der Theorie und doch eigentlich schon über die Theorie hinaus. Die Theorie soll sich jetzt in die „praktische Welt", in die „wirkliche Gegenwart der Freiheit" auflösen (993).

Diese höchste Spitze der Bildung ist die Hegelsche Philosophie dank ihrer Theorie des Gegensatzes geworden. Die Hegelsche Theorie des Gegensatzes sei gerade eine Theorie, die jede Versöhnung zwischen dem Positiven und Negativen ablehnen muß. — Der Gegensatz selbst ist „total, absolut, wahr", da er nicht nur das Negative allein, sondern auch und zugleich das Positive, d. h. die „allumfassende, totale, absolute, nichts außer sich habende Fülle" sei. Der Gegensatz ist aber nur eine „verborgene", „an-sich-seiende", Totalität und seine Existenz ist eben die „sich widersprechende Entzweiung seiner beiden Glieder" (993).

Im Gegensatz zu Hegel, für welchen das Positive und Negative höchstens ebenbürtig sind, — eher darf man bei Hegel von einem Primat des Positiven sprechen[20]) — versucht Bakunin, dem Negativen das Vorrecht einzuräumen. Das Positive sei nur dem Anschein nach das in sich Ruhende, die absolute Ruhe selbst. In Wirklichkeit ist es nur gegenüber dem Negativen, gegenüber der absoluten Unruhe „positiv", bewegungslos. Das Ausschließen des Negativen aber, worin die Grundtätigkeit des Positiven besteht, ist schon eine Bewegung — und so ist das Positive zugleich auch negativ.

Dadurch ist aber — wie Bakunin meint — das „Übergewicht des Negativen" bewiesen, denn es ist eben festgestellt, daß „das Negative das übergreifende Moment ist"; „das Negative als das bestimmte Leben des Positiven selbst, schließt in sich allein die Totalität des Gegensatzes ein", ist „das absolut Berechtigte". Jeder Versuch, das Negative aufzuheben, zu negieren — und ein solches Negieren wäre gerade ein jeder Versuch, das Negative mit dem Positiven zu versöhnen — negiert das Negative nur insofern, als es sich zum Positiven macht, „philisterhaft ruhig" wird. Das Negative wird dadurch nur zu seinem eigenen Berufe geweckt, „zum rast- und rücksichtslosen Vernichten alles positiv Bestehenden" (994).

Denn bei jedem Versuch einer Vereinigung des Positiven mit dem Negativen wird das Positive zugunsten des Negativen und das Negative zugunsten des Positiven negiert. Das Gemeinsame bleibt aber eben die Nega-

[20]) Vgl. „Enzyklopädie", § 85.

tion, „das Zugrunderichten, das leidenschaftliche Verzehren des Positiven". „Der Gegensatz ist total und wahr. — — — Als totaler ist er aber durchaus lebendig und die Energie seiner allumfassenden Lebendigkeit besteht gerade . . . in diesem rastlosen Sichselbstverbrennen des Positiven in dem reinen Feuer des Negativen" (994f.).

Bakunin versucht gar nicht, diese Überlegungen auf die konkreten politischen Probleme anzuwenden — er nennt nur beiläufig Marheineke als einen von den „Vermittlern", schleudert den Vermittlern die Worte der Apokalypse über die „Lauwarmen" ins Gesicht — das ist alles. Einige Zeilen sind einem historischen Beispiel (dem Protestantismus) gewidmet (997f.). Diese Zeilen wirken aber nur wie ein unnötiges Anhängsel. Denn für Bakunin war die Frage eben schon durch die theoretischen Überlegungen vollkommen entschieden. Es fällt ihm auch nicht ein, auf den Hegelschen Gedanken, den er noch Anfang des Artikels selbst ausgesprochen hat, zurückzukommen — auf die Frage, wie sich das Negative mit einem neuen positiven Gehalt erfüllen wird, wie überhaupt auf dem Boden eines solchen Übergewichtes der Negation eine neue Position möglich sein wird. Hätte er sich diese Frage gestellt, wäre vielleicht seine ganze Konstruktion in sich zusammengebrochen.

Statt dessen beschließt Bakunin seinen Artikel mit einem leidenschaftlichen Manifest, in welchem das Vorhandensein des Positiven in der damaligen Gegenwart geleugnet und ein Loblied auf das Prinzip der Vernichtung gesungen wird.[21]) „Ich behaupte . . ., daß noch nie die Gegensätze so scharf hingestellt waren wie jetzt, — daß der ewige Gegensatz — — — der Freiheit und der Unfreiheit sich in unserer, der Auflösungsperiode der heidnischen Welt so ähnlichen Gegenwart, zu seiner letzten und höchsten Spitze getrieben und emporgeschwungen hat!" (101). Die französische Revolution, deren „würdiger Sohn" Napoleon war, die deutschen Philosophen (Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer), sieht er als Ausbruch der Idee der Freiheit an. Die positiven Religionen (Katholizismus und Protestantismus) und der gegenwärtige Staat seien nur noch „Ruinen".

„Der revolutionäre Geist ist nicht überwunden, — er ist nur, nachdem er durch seine erste Erscheinung die ganze Welt in ihren Fugen erschüttert hat, wieder in sich zurückgegangen; er hat sich nur in sich vertieft, um sich bald wieder als affirmatives, schaffendes Prinzip zu offenbaren, und gräbt jetzt, wenn ich mich dieses Ausdrucks Hegels bedienen darf, wie ein Maulwurf unter der Erde" (1001). Bakunin sieht jetzt schon „Erscheinungen um uns", welche verkündigen, „daß der Geist, dieser alte Maulwurf, sein unterirdisches Werk bereits vollbracht hat und daß er bald wieder erscheinen wird, um sein Gericht zu halten" — diese Erscheinungen, die das Anbrechen einer neuen Zeit verkünden, seien „die sozialistisch-religiösen Vereine" („überall, und besonders in Frankreich und England"), welche „aus ganz neuen und unbekannten Quellen ihr Leben schöpfen und sich im Stillen entwickeln und verbreiten". „Laßt uns also dem ewigen Geiste vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und ewig schaffende Quell alles Lebens ist. Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust" (1002).

---

[21]) Bakunin vergißt wieder, daß bei Hegel die „Vernichtung" eine Kategorie ist, die mit der Negation im Hegelschen Sinne (mit dem „Aufheben") nicht identisch ist — vgl. meinen Artikel „Hegel und die französische Revolution" in der „Sammelschrift des Ukrainischen Pädagogischen Instituts in Prag" („Zbirnyk Ukrajinskoho Pedagogičnoho Institutu v Prazi"), Bd. I, 1929.

Mit diesem Manifest ist die philosophische Entwicklung Bakunins abgeschlossen — er sieht für die Philosophie keinen weiteren Weg mehr: er unterstreicht auch gelegentlich, daß die Hegelsche Philosophie wohl „die höchste Spitze" der Bildung sei, aber eben nur der „einseitig theoretischen Bildung". Mit der Hegelschen Philosophie beginne schon die „Selbstauflösung der modernen Bildung", so daß die Hegelsche Philosophie selbst noch innerhalb der philosophischen Theorie und zugleich schon außerhalb ihrer stehe. Die Hegelsche Philosophie „postuliere" eine „neue praktische Welt", die keine „fertigen Theorien" mehr kennen wird, sondern nur — „ursprüngliche Tat des praktischen autonomen Geistes" (993).

Hiermit ist Bakunin an dem Punkte angelangt, wo auch viele Vertreter der Hegelschen Linken vom Hegelschen „Idealismus" Abschied genommen haben. Nur tut Bakunin diesen Schritt mit noch mehr Entschiedenheit, so daß er sich damit zugleich jenseits der Grenze aller Philosophie, überhaupt aller Theorie stellt. Mit einem solchen Radikalismus haben vielleicht nur noch zwei Vertreter der „Linken" gesprochen: Bruno Bauer und Max Stirner.[22])

Bezeichnend ist die Anmerkung, die Ruge zu dem Artikel Bakunins machte: „ . . . es ist eine neue bedeutende Tatsache. Dilettanten und abhängige Schüler, wie Cousin und Andre, hat die deutsche Philosophie schon früher im Ausland erzeugt: Leute aber, die den deutschen Philosophen und Politikern philosophisch den Kopf gewaschen, sind bis jetzt nicht außer unseren Grenzen zu finden gewesen. So entreißt uns denn das Ausland auch den theoretischen Kranz . . ." (985).

7.

Bakunin wird nun zum verkörperten Prinzip der Negation. Er wisse ja „aus meiner Reflexion und besonders aus meiner lebendigen Erfahrung... daß die Negation die einzige Nahrung und die Grundbedingung alles lebendigen Lebens ist" (227).[23]) Das innere Pathos der Negation in dem Artikel Bakunins war ganz danach angetan, seine russischen Freunde (Belinskij, Herzen), aber auch Ruge zu entzünden. Ruge war auch noch nach dreißig Jahren[24]) für den Artikel Bakunins begeistert.

Doch interessiert uns hier die Tätigkeit Bakunins als eines Revolutionären nicht. Es ist nur wichtig zu bemerken, daß er sich noch gar nicht gleich gänzlich vom Einfluß Hegels frei zu machen vermochte. Seine Briefe an die Geschwister enthalten damals keine Angriffe auf die Philosophie, obwohl er zuweilen unterstreicht, er stehe jetzt in einer anderen Welt als seine — philosophisch noch immer sehr interessierten — Geschwister (210). Und noch im Frühjahr 1843 in der Schweiz „philosophiert" er und liest sogar Schelling (251, 253). Vielleicht noch 1847 erzählt er Proudhon in Paris von

[22]) Die manchmal (sogar von A. Ruge — eine absichtliche Unwahrheit?! — in einem Brief an Rosenkranz vom IV. 42: „Briefwechsel und Tagebücher", 1886, I, 273) aufgestellte Behauptung, Bakunin sei der Verfasser auch der anonymen Broschüre „Schelling und die Offenbarung", hat sich bekanntlich als falsch erwiesen. Der wahre Verfasser dieser Schrift ist Friedrich Engels (vgl. G. Meyer in seiner Biographie Engels), was schon Kuno Fischer wußte. In der neueren Literatur wiederholt man aber oft diese Legende.

[23]) Weiter wird wieder Kornilov, II, zitiert.

[24]) Ruges Erinnerungen an Bakunin in „Neue Freie Presse", 28.—29. IX. 1876.

der Hegelschen Philosophie,[25]) doch sicher nur auf Anregung und Bitte von Proudhon selbst. Jedenfalls ist ihm Hegel jetzt genau so fremd wie jeder andere Philosoph. Es heißt jetzt in seinen Briefen — „Weg mit allen religiösen und philosophischen Theorien! — sie sind nur eine Lüge; die Wahrheit ist keine Theorie, sondern die Tat, das Leben selbst" (März 1845, aus Paris, 286, 287, vgl. auch 251). Die Philosophie, „das transzendentale Wissen" sei deshalb aufzugeben, weil man „das Leben, die Liebe und die Tat nur durch das Leben, durch die Liebe und durch die Tat zu erkennen vermag". Es scheint ihm jetzt, er glaubte nur in „einem Moment des Wahnsinns" „etwas zu erkennen und zu wissen"; er kam jetzt zum Bewußtsein, daß „die Wahrheit, die Unendlichkeit in genau demselben Maße im unendlich Kleinen (im Menschlichen! D. Č.) wie im unendlich Großen zu finden sind . . ." — Aber auch jetzt (1849!) sucht er immer noch nach dem Absoluten: „Ich suchte Gott in den Menschen, in ihrer Freiheit, jetzt suche ich Gott in der Revolution."[26])

Eine endgültige Absage an sein ganzes früheres Leben bedeutet indessen der Brief Bakunins an die Geschwister vom 20./8. Februar 1843 (aus Zürich, 231 ff.). Eigentümlicherweise knüpft diese Absage nicht mehr an Hegel an, sondern an das Buch, das in seinem Bilde vom idealistischen Deutschland eine zentrale Stelle einnahm — an den Briefwechsel Goethes mit Bettina von Arnim.[27]) Bettina wird jetzt Georges Sand gegenübergestellt. „Die Welt von Bettina ist eine abstrakt theoretische Welt. — Die Natur hat ihr eine außerordentliche Gabe der Anschauung gegeben, — und sie ist stolz, ja vornehm darauf geworden. — Sie weiß nichts von den großen Leiden des praktischen, des wirklichen Lebens. — Sie ist nur theoretische Anschauung und nichts mehr; — sie sieht mit Vornehmheit auf alles, was leidet, auf alles, was nicht sie ist; — und sie wird lächerlich schon allein dadurch, weil ein praktisches Leiden viel größer und tiefer als eine theoretische Seligkeitsphantasie ist . . ." „La vérité de Bettina n'est pas practicable, parce qu'elle est un égoisme et une vanité, — je ne dirai pas même orgueil, — intellectuels. — Elle méprise les hommes et le méprise pour les hommes est tout ce qu'il y a de plus méprisable au monde . . . La vertu, la grandeur et la beauté théorique, c'est à dire exclusivement interieurs ne sont que les pauvres et ridicules grimaces, — privées de toute vitalité, de toute chaleur — parce qu'elles sont privées de cette humilité de coeur, qui est source de toute vérité réelle" (233). „Gott sei Dank, die Zeit der Theorie ist vorbei; alle fühlen das mehr oder weniger; . . . darf man von den eigenen Leiden sprechen, wenn die ganze Zeit an der Geburt der neuen und schöneren Welt leidet..." (233). Dieses Gefühl, daß „die Geburt der neuen Welt", der Anbruch des neuen Zeitalters im Leben der Menschheit bald beginnt, wenn er nicht schon

[25]) Herzen, XIII, 453, angeblich nach einer Erzählung von Adolf Reichel, bei welchem Bakunin wohnte. Daß Bakunin mit Proudhon gerade über die „Phänomenologie des Geistes" sprach, das erscheint schon, wenn man diese Stelle gelesen hat, zweifelhaft. Daß aber die ganze Erzählung zu der in Herzens Erinnerungen so oft vorkommenden Dichtung gehört, macht jetzt R. Labry: Herzen et Proudhon (Paris, 1928, 51 f.) sehr wahrscheinlich. — Auch die Nachrichten, daß Bakunin an einem (deutschen oder französischen?) Buch über Feuerbach 1842 oder gar 1844 arbeitete (Steklov: M. A. Bakunin, Bd. I, Moskau, 1926, 205), sind mit Vorbehalt zu nehmen. Am wahrscheinlichsten ist, daß es sich bei diesem Buch um eine „Widerlegung jeder möglichen Philosophie" handelte.

[26]) Brief an Starczewski vom 10. V. 1849 (zitiert von Steklov nach einem Archivmanuskript, a. a. O., 115.)

[27]) Viel milder hat über Bettina Edgar Bauer geurteilt: „Die Bettine als Religionsstifterin", „Deutsche Jahrbücher", 1842, 121—2.

begonnen hat, verläßt Bakunin nicht mehr. Nicht nur seine eigenen Leiden vergißt er wirklich selbst, genau so wenig Platz findet er im Leben der an den Geburtswehen der neuen Welt leidenden Menschheit für das theoretische Wissen. — — —

8.

Vielleicht noch während der Revolution 1848 lassen sich bei Bakunin gewisse Spuren der Hegelschen Denkart finden: so träumt Bakunin nach dem Mißerfolg des Dresdener Aufstandes im Gefängnis von der Erneuerung Europas durch die Synthese der Kraft und der Erkenntnis; diese Synthese, glaubte er, werde bei den Deutschen auf dem Wege einer extremen Entwicklung des deutschen Doktrinarismus erreicht werden, der dann in sein Gegenteil umschlägt.[28]) Dieser Gedanke war aber offensichtlich nur eine Abweichung von dem Wege, den Bakunin mit seinem Aufsatz von 1842 betreten hatte. Und er bleibt sich weiterhin auch immer treu. Aus der russischen Festungshaft beschwört er einen seiner Brüder, die Beschäftigung mit der Philosophie aufzugeben (Kornilov, II, 465). Die in der Festung geschriebene „Beichte" enthält die schärfsten Spitzen gegen die Philosophie — „Deutschland selbst hat mich von der in ihm herrschenden philosophischen Krankheit geheilt . . . Ich suchte in ihr (in der Metaphysik) das Leben, und in ihr sind Tod und Langeweile, ich suchte die Tat, und in ihr ist die absolute Untätigkeit" . . .[29])

1873 erinnert sich Bakunin freilich noch der ungeheueren Begeisterung, die sich in den vierziger Jahren der Hegelianer bemächtigte: „man dachte, daß das ewig gesuchte Absolute endlich gefunden sei und daß man es im kleinen und im großen in Berlin kaufen könne". Die Philosophie Hegels sei aber nur als das Schlußglied des deutschen Idealismus — einer Entwicklung, die „von Lessing bis Hegel" reicht — von Bedeutung, und zwar hat sie den deutschen Idealismus getötet, indem sie durch ihre eiserne Logik zum Bewußtsein ihrer und seiner unendlichen Unzulänglichkeit, Unwirklichkeit, besser gesagt Leere gekommen ist".[30])

Die Hegelianer — und somit sich selbst in seiner Jugend — charakterisiert Bakunin mit den Worten: „Diese Welt hing . . . wie eine Fata morgana zwischen Himmel und Erde und verwandelte das Leben ihrer Anhänger, ihrer reflektierenden und poetisierenden Bewohner in eine ununterbrochene Kette somnambulistischer Träume und Versuche, machte sie lebensunfähig oder, was noch schlimmer ist, verurteilte sie, in der wirklichen Welt etwas dem genau Entgegengesetztes zu tun, was sie in den dichterischen oder metaphysischen Idealen vergötterten".[31]) Die Hegelsche Linke wird freilich gepriesen, aber nur als die Zerstörerin der Metaphysik. Selbst Feuerbach ist für Bakunin nicht radikal genug. Die „gesetzmäßigen Nachfolger" Feuerbachs seien „Materialisten oder Realisten", aber selbst diese, „wie z. B. Büchner, Marx u. a." sind nicht imstande, „sich von dem Übergewicht des abstrakten Gedankens zu befreien".[32])

---

[28]) Erinnerungen von Ferdinand Kürenberg in der „Norddeutschen Freien Presse", Altona 1850, 17.—18. Juli, Nr. 406 f.; vgl. einen Brief Kürenbergs an von Glümer in den „Briefen eines politischen Flüchtlings", Leipzig—Wien 1920. Zitiert von B. Nikolajevskij, „Katorga i ssylka", 1930, 8/9, welcher diese Gedanken Bakunins richtig auf dessen Hegelianismus zurückführt (ebenda, S. 102).

[29]) „Beichte" (Ispoved), Moskau 1921, S. 50.

[30]) „Staat und Anarchie", Werke (russisch), Petersburg 1918, 230 f.

[31]) Ebenda.

[32]) Ebenda, 231 f.

Bakunin ist damals kein philosophischer Radikaler mehr, sondern ein durchaus unphilosophischer Nihilist. Ob er auch damals noch „Gott in der Revolution suchte"?[33]) Bald gilt sein Kampf nicht nur dem Staate, der Kirche, der Philosophie, ja der gesamten Kultur überhaupt, sondern — und besonders — auch Gott.

IV. V. G. Belinskij

1.

Belinskij wird gewöhnlich als der größte russische Kritiker bezeichnet. Nimmt man bei der Beurteilung einer geistesgeschichtlichen Erscheinung den Einfluß, den sie ausübte, zum Maßstab ihrer Größe, so kommt diese Bezeichnung Belinskij mit vollem Recht zu. Wenn man aber die Bedeutung eines Kritikers nach dem inneren Wert seiner Tätigkeit abschätzen zu müssen glaubt, so muß man eher denen rechtgeben, die den inneren Wert der kritischen Schriften Belinskijs bezweifeln oder gar leugnen, daß seine kritischen Urteile bleibenden Wert hätten.

Das literarische Talent, mit dem die Artikel Belinskijs geschrieben sind, wird von keiner Seite bestritten. Ebensowenig die hohen Qualitäten seiner Sprache. Ohne jeden Zweifel gebührt ihm ein Ehrenplatz in der Geschichte der russischen Literatursprache. Man spürt auch in seinen Schriften die felsenfeste Überzeugung und das feurige Temperament, die hinter allen seinen Äußerungen stehen. Tiefe des Gedankens wird man aber vergeblich darin suchen. Ebenso fehlt die Feinheit des ästhetischen Empfindens. Von treffenden und richtigen Urteilen, die man bei Belinskij bewundert hat,[1]) wissen wir jetzt, nachdem der Briefwechsel Stankevičs veröffentlicht ist, daß er meist die Sympathien und Antipathien seines geistigen Führers übernahm.[2]) Später wird sein Urteil viel unsicherer: Er lehnt die Märchen Puškins ab, Dostojevskijs erste Novelle begrüßt er zwar (nachdem Dostojevskij aber bereits von den Freunden Belinskijs „entdeckt" worden war), in seinen weiteren Werken aber sieht er nur einen jämmerlichen Niedergang; Turgenevs erste (nicht gerade bedeutende) Dichtung nimmt er freundlich, seine weiteren kunstvollen Novellen aber ziemlich kühl auf; der zweite Teil des „Faust" ist ihm nur eine wertlose Allegorie, die „Divina Comedia" — voll von leerer Symbolik und Dante — kein Dichter; ebenso lehnt er Molière ab; in der Polemik um Gogol, dessen Bedeutung nach Belinskij nur eine lokale ist, stellt er Gogol als literarische Weltgrößen . . . Walter Scott, Cooper und Georges Sand gegenüber![3])

Die Eigenschaften, die Belinskij als Kritiker besaß, sind treffend von Ju. Samarin charakterisiert worden: „von der Zeit an, da er Kritiker wurde, stand er immer unter dem Einfluß irgend eines fremden Gedankens. Seine unglückliche Aufnahmefähigkeit, die Fähigkeit, leicht und oberflächlich zu verstehen, schnell und entschieden seine gestrige Denkart abzuleugnen, sich

[33]) Daß Bakunin sich noch 1862 zum persönlichen Gott bekannte, behauptet ein so unzuverlässiger Zeuge wie I. Turgenev (Brief an Herzen vom 16. III. 1869); 1866 scheint Bakunin philosophisch ein Nihilist gewesen zu sein — vgl. seinen Brief an Herzen aus dem Jahre 1866 (abgedruckt in Herzens Werken, XIX, 146).

[1]) Vgl. I. Turgenev, Werke, russisch, Berlin, 1921, Bd. X, S. 654.

[2]) Vgl. schon bei A. Volynskij: Russische Kritiker (Russkie kritiki), St. Petersburg 1896, S. 68 f. — Später ausführlich Jul. Eichenwald: Streit um Belinskij. Antwort an die Kritiker. (Spor o Belinskom. Otvet kritikam) Moskau 1914.

[3]) Einige Beispiele siehe bei Eichenwald, a. a. O.

für das Neue zu begeistern und dieses Neue auf die Spitze zu treiben, hat ihn in ständiger Aufregung gehalten, die endlich zu seinem Normalzustand wurde und der Entwicklung seiner Begabung im Wege stand. Selbstredend ist die Übernahme (fremder Gedanken! D. Č.) nicht nur eine harmlose, sondern auch notwendige Sache; schlimm war nur, daß ein Gedanke, den Belinskij übernahm, mochte er sich ihm auch aufrichtig und leidenschaftlich hingeben, ihm doch immer fremd blieb: er hatte keine Zeit, diese Gedanken zu seinem Eigentum zu machen, sie sich tief anzueignen, eignete sie sich aber leider doch in einem solchen Maße an, daß er kein Bedürfnis hatte, selbständig zu denken. Daraus erklärt sich auch die ungeheuere Leichtigkeit, mit der er seine Standpunkte wechselte, weil der Grund des Wechsels nicht in ihm, sondern außerhalb seiner lag. Dadurch läßt sich auch seine Ausschließlichkeit und Intoleranz gegen Meinungen anderer erklären; denn, wenn jemand seine Gedanken auf gut Glauben, leicht und ohne Kampf aufnimmt, so wird er auch glauben, daß er diesen Gedanken anderen ebenso leicht aufzwingen kann, da ein Widerstand keinen Sinn für ihn hätte, ein Widerstand, den er selbst nicht kennt."

Diese Charakteristik paßt vor allem auf die „philosophischen" Stimmungen Belinskijs. Wir lernen ihn in seinen ersten Schriften (bis 1837) als Schellingianer kennen. Doch schon damals klingen bei ihm zuweilen Noten an, die seinen Hegelianismus der späteren Zeit andeuten.[4]) Das ist vor allem die Antithetik und die — sonst von vielen slavischen Denkern auf der Grundlage der Hegelschen oder Schellingschen Philosophie entwickelte — Lehre von der Berufung des russischen Volkes in der Weltgeschichte. — Im „Leben der ewigen Idee" „offenbart sich" „ihr Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen der Liebe und dem Egoismus, — genau so wie im physischen Leben der Kampf zwischen der attraktiven und der repulsiven Kraft vor sich geht" (I, 320).[5]) Diese Antithetik kennt aber nicht — wie die Hegelsche, ja auch schon die Schellingsche Philosophie — die Synthese der miteinander kämpfenden Kräfte. — „Jedes Volk — — spielt in der großen Familie des menschlichen Geschlechts seine besondere, ihm von der göttlichen Vorsehung vorherbestimmte Rolle und trägt zum gemeinsamen Schatze auf dem Wege der Selbstvervollständigung seinen eigenen Anteil bei — —; mit anderen Worten: jedes Volk drückt in sich irgendeine Seite des Menschenlebens aus —" (I, 316, vgl. 417).[6])

Vielleicht wurden gerade diese Ansätze später zur Grundlage der weiteren Entwicklung Belinskijs. Jedenfalls, als er von Stankevič zuerst etwas über die Hegelsche Philosophie erfährt und dann 1835 M. Bakunin kennen lernt, der damals freilich noch für Fichte begeistert war, finden wir gleich

[4]) Das hat vielleicht Fürst V. F. Odoevskij gemeint, als er in seinen Erinnerungen an Belinskij („Russkij Archiv", 1873, I, 339 f.) schrieb: „Belinskij ist von sich aus zu Hegel gekommen, den er nicht kannte, als er noch kaum eine Vorstellung von Schelling hatte; d. h. Belinskij hat selbständig den Übergang getan, der in der philosophischen Welt durch die Erscheinung Hegels nach Schelling vollzogen wurde". Die seitdem vollständig herausgegebenen Schriften und Briefe Belinskijs bestätigen diese These keinesfalls. Mehr Recht hat Odoevskij jedoch, wenn er schreibt: „Die Gegner Belinskijs beschuldigen ihn umsonst so hartnäckig, daß er Hegel nicht verstand. Nein! er hat Hegel überhaupt nicht gekannt" (ebenda).

[5]) Ich zitiere die Werke Belinskijs nach der Ausgabe Vengerovs, SPtbg. 1900 ff. XII Bände, Briefe nach der Ausgabe L'ackijs, SPtbg. 1914, III Bände.

[6]) Dieser Gedanke war damals nicht neu; als Beispiel eines Schellingianers, der denselben Gedanken aussprach, kann man den Odesaer Zelenec'kyj anführen (vgl. Belinskijs Werke, I, 417).

in den Artikeln des damals 25jährigen Kritikers immer und in steigendem Ausmaße Hegelsche Ausdrücke — oder solche, die er für Hegelsche Ausdrücke hält — die sich immer um einige Schlagworte herumgruppieren. Diese Art behält Belinskij auch später, während der ganzen Zeit seiner Hegel-Begeisterung bei: wir finden nicht ein System von Gedanken, die von Hegel übernommen worden wären, sondern immer nur Erklärungen von Einzelworten und Einzelausdrücken, die jetzt seine kritischen Artikel, sogar bedeutungslose Besprechungen von unbedeutenden Büchern, förmlich durchtränken. Diese Art läßt sich aber auch leicht erklären — Belinskij hat selbst Hegel nie gelesen und nie lesen können, da er die deutsche Sprache nicht beherrschte, — er ließ sich von seinen Freunden: Stankevič, M. Bakunin, Katkov, Botkin über die Hegelsche Philosophie in ihren Grundzügen und zuweilen auch über die einzelnen Teile des Systems in allen Einzelheiten berichten. Daß er dabei nur Schlagworte behalten konnte, ist nur selbstverständlich. Nur die Ästhetik, die ihm Katkov ausführlich auseinandergesetzt hat, hat er als Ganzes aufgenommen und behalten. Auch die Art der schriftstellerischen Tätigkeit Belinskijs gestattete ihm kaum, zu einer abschließenden Darstellung seines Gedankensystems — wenn er ein solches besessen hätte — zu kommen: fast immer in großer Not, unter dem Druck von Herausgebern von Zeitschriften, an welchen er mitarbeitete, war er gezwungen, neben den größeren Artikeln, die er mit Begeisterung schrieb, Hunderte von Notizen und Besprechungen von laufenden Neuigkeiten — sogar von medizinischen Werken — abzufassen. Doch streute er auch dabei da und dort ein paar seiner Lieblingsschlagworte ein. — Der große Erfolg, den seine Schriften genossen, die kolossale Verbreitung, die sie jahrzehntelang — bis in das XX. Jahrhundert hinein — hatten, haben dazu beigetragen, daß die Hegelschen und pseudohegelschen Schlagworte Belinskijs in größerer Zahl in das russische Geistesleben des ganzen vergangenen Jahrhunderts eindrangen. Es wäre eine interessante Aufgabe, die Einflüsse der Hegelschen Philosophie aufzuspüren, die auf diesem Umwege in das russische Schrifttum Eingang gefunden haben. Wir wollen hier nur die Grundlage dazu schaffen, in der Form einer Übersicht über die Hegelschen und pseudohegelschen Elemente, wie sie bei Belinskij selbst zu finden sind.

2.

Eigentümlicherweise erschien schon am Anfang der kritischen Tätigkeit Belinskijs, 1835, ein Roman eines unbedeutenden Schriftstellers Namens Ušakov. In diesem Werk („Pijuša", ein Frauenkosename) erscheint auch Belinskij als Hegelianer. In dem künstlerisch sehr schwachen Roman wird die dunkle Existenz eines jungen Mannes dargestellt, der den durchsichtigen Namen „Vis'aša" (Koseform des Namens Belinskijs, Vissarion) trägt. Dieser junge Mann ist ein Anbeter von Fichte und Hegel, seine Verehrung der deutschen Philosophie wird vom Verfasser so geschildert: „Vis'aša redete und urteilte über Fichte und Hegel und war von der Identität der ideellen und reellen Welt so überzeugt, daß er alle für verachtungswürdige Analphabeten hielt, die diese berühmte Identität nicht verstanden . . ." Solche Sätze zeigen nur, daß der Verfasser des Romans nicht nur von „der berühmten Identität", sondern von der deutschen Philosophie überhaupt wenig wußte . . .

Eher war der Roman Ušakovs eine Prophezeiung, denn um jene Zeit lernte Belinskij die Hegelsche Philosophie erst kennen. Belinskij selbst

beschrieb später in ein paar Briefen, wie er zur Hegelschen Philosophie kam. Am 13. bis 14. August 1838 schreibt er an M. Bakunin — auf die vergangenen Jahre zurückblickend — „damals (1835. D. Č.) wurden wir Freunde . . . Du hast mir die Fichtesche Lebensanschauung mitgeteilt — ich habe mich mit Energie, mit Fanatismus an sie geklammert; war sie aber für mich dasselbe, was sie für dich war? Für dich war sie ein Übergang von Kant her, ein natürlicher, logischer Übergang; und ich — ich wollte eine Notiz über das Buch Drozdovs schreiben und dafür ein paar Ideen haben. Ich wollte, daß der Artikel gut wird, — das ist alles. Nach der Rückkehr vom Kaukasus war ich in einem Übergangszustand, — mein Geist wurde des Abstrakten müde und strebte in die Nähe der Wirklichkeit. Katkov hat, so gut er konnte, diesen Durst mit Hegel gestillt, aber ohne dich ging es nicht — und du erschienst mir wieder als Verkünder der Wahrheit. Das war der zweite Lehrgang. Er war arm an Ergebnisen — das alles waren nur Samen. Mein dritter Lehrgang — erinnerst du dich an die Abende bei Botkin? Mein ganzes Wesen war bis zum Grunde erschüttert. Zum ersten Male hat mir ein Strahl des Glücks die Finsternis der Lüge zerstreut, zum ersten Male bin ich durch dies Glück zur Wahrheit gekommen; meine Natur ist aber nicht so, daß ich aus der Quelle des Glücks schöpfen kann. Es kam eine neue Zeit: ich weinte bitterlich um Mitternacht, wenn alles schlief, und ich erkannte vieles, was ich in dem nur halben Glück, das dieser Zeit vorherging, nicht erfahren konnte. Gestern habe ich wieder bitterlich und zugleich süß geweint, auch um Mitternacht — das ist mein neuer Lehrgang, ein neuer Schritt auf dem Wege zur Wahrheit. Siehst du, wie ich beschaffen bin: jeder meiner Fortschritte im Wissen ist eine Mär, eine schöne, dichterische Novelle, mit Lächeln manchmal, aber mehr mit Tränen und Leiden“ (Briefe I, 219). In einem Briefe an Stankevič (vom 29. IX.—8. X. 1839) schreibt Belinskij über dasselbe Thema: „Ich kam aus dem Kaukasus nach Moskau, auch Bakunin kam, wir wohnten zusammen. Im Sommer hat er die Religions- und Rechtsphilosophie Hegels durchgeblättert. Eine neue Welt hat sich uns eröffnet: Macht ist Recht und Recht ist Macht: — nein, ich kann dir nicht beschreiben, mit welchem Gefühl ich diese Worte vernahm — das war eine Befreiung. Ich habe die Idee des Sturzes der Reiche, die Rechtmäßigkeit der Eroberer verstanden, — ich habe verstanden, daß es keine wilde materielle Gewalt gibt, daß Seitengewehr und Schwert keine Macht haben, daß es keine Willkür, keine Zufälligkeit gibt. — — — Schon früher hat mir Katkov, so gut er konnte, einige Ergebnisse der ‚Ästhetik‘ mitgeteilt — mein Gott! Welch eine neue, lichte, unendliche Welt! — — —“ (Briefe, I, 348). Und wieder an Bakunin: „Ich habe wenig dem Gedanken geopfert, oder vielmehr — habe nur eines geopfert — ich bin bereit, die innigsten subjektiven Gefühle für ihn aufzugeben. Ich habe aber in der Sphäre des Gedankens einen großen Fortschritt gemacht (einen für mich großen) — und dafür bin ich hauptsächlich dir zu Dank verpflichtet. Ich habe die Gedanken fertig übernommen, als ein Geschenk; damit war aber nicht alles zu Ende, damit hätte ich auch nichts gewonnen: durch mein Leben, durch meine Tränen, durch mein Schluchzen habe ich mir diese Gedanken angeeignet, und sie sind tief in mein Wesen eingedrungen und haben mir diejenige vernünftige Durchsichtigkeit verliehen, von der du in deinem letzten Briefe sprichst“ (Briefe I, 227).

So wird die erste Bekanntschaft Belinskijs mit Hegel gleich zu einer romantischen Liebe — oder vielleicht eher nur zu einer jugendlichen Liebelei? — Belinskij benimmt sich der Hegelschen Philosophie gegenüber ganz

wie ein verliebter Junge, seine Beziehung zu den Hegelschen Gedanken, ja auch zu Hegels Namen ist rein gefühlsmäßig. Wie ein Junge den Namen seiner Leidenschaft in alle Bäume einschneidet, so kann es Belinskij nicht lassen, den Namen Hegels in seinen Artikeln dann und wann — aber möglichst oft — zu nennen, wenn er auch zum Inhalt all der Notizen und Besprechungen nicht ganz paßt. Bald ist es nur ein Name,[7]) der ganz ohne Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt in den Artikel eingesetzt wird, bald eine Bemerkung über den Einfluß Hegels im Westen: „In Deutschland ist die Ästhetik dem Dichter Schiller zu großem Dank verpflichtet, aber noch mehr — den Philosophen Schelling und Hegel" (III, 336). In der Besprechung eines Artikels des russischen Goethe-Übersetzers Huber über die deutsche Literatur vermerkt Belinskij: der Verfasser „erwähnt mit keinem Wort die neue wissenschaftliche Schule, die von Hegel ausgeht und zur Zeit aktiv die Philosophie ihres großen Lehrers popularisiert, indem sie sie auf alle Wissensgebiete anwendet. Marheineke, Hotho, Göschel, Schulze, Strauß, Henning, Mahrbach, Rötscher, Baader, Beyer, Rosenkranz, Gans, Baur, Michelet, . . . Flate, Mager, Schaller, Förster, Baumann, Erdmann und andere — sie alle verdienten erwähnt zu werden" (III, 446, vgl. IV, 259). — Zuweilen greift Belinskij alle Gegner und Verächter der Hegelschen Philosophie scharf an, ohne dabei vor Angriffen zurückzuscheuen, die nicht ganz korrekt sind — er macht sich über diejenigen, die Hegel nicht gelesen haben, lustig (IV, 246), als ob er selbst auch nur eine Zeile von Hegel hätte lesen können; er bringt seine Empörung über diejenigen zum Ausdruck, die Hegel ablehnen, „ohne das geringste Recht dazu zu haben, das Recht, das man nur durch Arbeit und Studium gewinnt", — über „diejenigen, die nicht einmal wissen, in welchem Format die Werke des großen Denkers erschienen sind" (IV, 434), als ob ihm selbst überhaupt mehr als das Format der Hegelschen Werke zugänglich wäre, wenn er sie in der Hand hätte! Belinskij redet darüber, wie Hegel in Deutschland verbreitet ist, als ob er von dem geistigen Leben Deutschlands unmittelbar und nicht nur aus Erzählungen seiner Freunde wüßte (V, 492, VII, 62). Diese anmaßende Art ist zuweilen recht komisch, vor allem, wenn Belinskij die Worte seiner Freunde nicht richtig verstanden oder nicht genau behalten hat und eine falsche Erklärung der Hegelschen Termini, wie etwa „Moralität" gibt, die er offensichtlich mit der „Legalität" verwechselt hat (IV, 471): „für die Übertretung des sittlichen Gesetzes liegt die Strafe innerhalb des Menschen selbst . . . Die Strafe für die Übertretung des moralischen Gesetzes liegt außerhalb des Menschen als eine Vergeltung durch das bürgerliche (sic!) Gesetz oder als eine Rache seitens des Verletzten". Manches erfährt man von Belinskij zum ersten Male, etwa daß Hegel die Musik in seiner Ästhetik nicht genügend beachtet hat, da sie „nach der Hegelschen Philosophie etwas Unaussprechliches, also etwas Gespenterhaftes, ein Nichts" sein soll (Briefe, II, 158;[8]) vgl. auch noch V, 180).

Jedenfalls versucht Belinskij, wie gesagt, auf Schritt und Tritt seinen russischen Leser mit den Lehren Hegels bekannt zu machen. Wir wollen uns im folgenden näher ansehen, was Belinskij über die Hegelsche Philosophie mitteilt.

---

[7]) Vgl. z. B. sinnloses Nennen des Namens Hegels — Werke, II, 501, III, 336, 321, IV, 262, 382, V, 35 usf.

[8]) Wir möchten nur daran erinnern, daß die musikphilosophischen Betrachtungen Hegels zum Tiefsten, was in der deutschen Philosophie über dieses Thema gesagt ist, gehören.

3.

Belinskij hat selbstverständlich vor allem viel über die Hegelsche Methode gehört. Er wiederholt immer von neuem, daß die richtige Methode des Philosophierens, ja der Wissenschaft überhaupt, nicht die empirische sein darf. Die Empiriker „bemühen sich umsonst"; — „wenn die Erscheinungen (Tatsachen) nicht in ihrem Wesen, das ihre Idee ist, verstanden werden, werden sie nichts eröffnen, nichts lösen; und auch die Idee einer Einzelerscheinung, die vereinzelt genommen wird, kann nicht verstanden werden" (IV, 9, vgl. noch II, 65). „Die Erfahrung führt nicht zum Wissen, sondern zum Irrtum, weil die Tatsachen unendlich mannigfaltig sind und in solchem Maße widerspruchsvoll, daß man die Wahrheit, die aus einer Tatsache gefolgert wird, gleich mit einer anderen Tatsache erschlagen kann; die innere Verbindung und Einheit kann man in dieser Mannigfaltigkeit und in diesen Widersprüchen nur im menschlichen Geiste finden, also ist die Philosophie, wenn sie auf der Erfahrung begründet wird, ein Unsinn" (Briefe, I, 95). Diese Gedanken wiederholt Belinskij auch in der späteren Periode seiner kritischen Tätigkeit: „Der Glaube an die Idee bildet die einzige Grundlage jedes Wissens. In der Wissenschaft muß man die Idee suchen. Wo keine Idee, da auch keine Wissenschaft! Die Kenntnis der Tatsachen ist nur deswegen wertvoll, weil in den Tatsachen die Ideen verborgen sind: die Tatsachen ohne Ideen verunreinigen nur den Kopf und das Gedächtnis" (XI, 453, 1844).

Die abzulehnende empirische Methode (daß die Gründe ihrer Ablehnung von Belinskij nicht immer treffend geschildert werden — vgl. das zweite der oben angeführten Zitate — wird wohl niemand bestreiten!) soll durch die dialektische ersetzt werden. Diese richtige Methode ist eine apriorische (II, 64). „Wir können nichts verstehen und wissen, was nicht als Möglichkeit in den verborgenen Schatzkammern unseres Geistes liegt . . ." (IV, 483). — Der Gedanke der apriorischen Methode ist aufs engste mit der Idee des die Welt und das Wissen von der Welt gleicherweise hervorbringenden Geistes verbunden. Deshalb ist nach Belinskij der dialektische Schritt der Erkenntnis mit der dialektischen Struktur des Geistes gleich.

Belinskij beschränkt sich nicht mehr darauf, die antithetische Struktur der Welt zu unterstreichen, was er zuweilen auch noch tut, sondern er versucht immer und überall, auch die Synthese der Gegensätze in einem höheren Dritten aufzuzeigen. „Das Gute und das Böse sind miteinander so eng verbunden, daß eines notwendig das andere voraussetzt und es bedingt, und die beiden zusammen bilden ein Drittes, ein Eines und Ganzes, und jedes von ihnen, an sich selbst genommen, bildet einen der zwei abstrakten Gegensätze" (IV, 102). „In der Musik beruht die Harmonie auf der Dissonanz, im Geiste — das Glück auf dem Leiden, der Überfluß des Gefühls — auf der Trockenheit des Gefühls, die Liebe — auf dem Haß, die Lebensstärke — auf dem Mangel des Lebens; das sind die Gegensätze, die immer miteinander leben, in einem und demselben Herz. Wer nicht traurig war und nicht weinte, der wird auch nicht froh, wer nicht krank war, wird auch nicht genesen, wer nicht lebendig gestorben ist, wird auch nicht auferstehen" (VI, 50). „In jedem Begriffe sind zwei Seiten enthalten, die scheinbar einander feindlich gegenüberstehen, in der Tat aber wesenseins sind; diese Seiten können, wie es scheint, nie zusammenkommen, müssen aber trotzdem sich miteinander versöhnen, vereinigen und einen neuen, schon vollständigen, organischen Begriff bilden. Diese Versöhnung geschieht nicht auf einmal,

sondern durch eine allmähliche Entwicklung; sie wird das Ergebnis der Scheidung, der Entzweiung, des Kampfes; diese Entwicklung geht nach den Gesetzen der Notwendigkeit vor sich in einem organischen Lebensprozesse. Dadurch unterscheidet sich der Begriff oder der philosophische Gedanke, die Idee von einer einfachen Vorstellung. Eine Vorstellung ist etwas Äußerliches, Fertiges, Unbewegliches, ohne Anfang, ohne Ende, ohne Entwicklung. Der Begriff dagegen (der Gedanke, die Idee) ist etwas Lebendiges, das eine Kraft der organischen Entwicklung aus sich selbst heraus in sich einschließt, die einen vollen Kreislauf der Entwicklung in sich selbst zu verwirklichen vermag — ein Lebendiges also, das aus sich selbst herausgeht und wieder in sich selbst endet. Eine Vorstellung läßt sich mit jedem unbelebten Gegenstand in der Natur vergleichen: der Begriff dagegen nur mit einem Samenkorn, das von einer lebendigen Kraft erfüllt ist, die sich im Stamm, in den Zweigen, Blättern und Blüten einer Pflanze entwickelt und die, nachdem sie einen vollen Kreislauf ihrer Entwicklung vollzogen hat, wieder in ein Samenkorn zurückkehrt. Ein lebendiger, echter Begriff ist nur der, welcher in sich selbst den Keim des Kampfes und der Entzweiung trägt, in welchem die Möglichkeit der Scheidung in sich selbst und der Versöhnung mit sich selbst liegt; jeder andere Begriff ist entweder ein falscher oder toter Begriff oder nur eine empirische Vorstellung. Der Prozeß der Entwicklung eines lebendigen Begriffes ist deshalb folgender: Zuerst erkennt die Vernunft nur die ihr zugehörende Seite des Begriffes an; die andere entgegengesetzte Seite verwirft sie als Unwahrheit. Indem die Vernunft aber die Seite des Begriffes, die sie angenommen hat, bis zum Extreme fortentwikkelt, negiert sie sich selbst; das ist der erste Akt des Prozesses der Entwicklung einer Idee. Die Vernunft erkennt aber die Unwahrheit der bis zum Extreme entwickelten Seite des Begriffes und negiert diese Seite, indem sie sich notwendig auf die andere entgegengesetzte Seite wirft, welche sie dann wieder bis zum Extrem und folglich bis zur Notwendigkeit der Negation fortentwickelt: Das ist der zweite Akt der Entwicklung des Begriffes. So ist der Begriff in zwei einander entgegengesetzte und feindliche Seiten zerspalten, die sich durch keinen dazwischen liegenden dritten Begriff versöhnen lassen — sonst wird die Versöhnung nur eine äußerliche und künstliche. Die beiden Seiten des in sich geschiedenen Begriffs können aber — trotz ihrer feindlichen Gegensätzlichkeit gegeneinander — nicht in gleichgültiger Trennung verharren oder sich der Vermittlung eines ihnen fremden Begriffes anvertrauen; sie kämpfen miteinander; die Vernunft hält jetzt aber weder das eine noch das andere von beiden für das entschieden Falsche bzw. für das entschieden Wahre, sie geht bald zu der einen, bald zu der anderen Seite über und merkt, daß jede von ihnen zum Teil wahr, zum Teil falsch ist, und daß für die gesuchte Wahrheit die beiden Seiten einander bedürfen, daß beide einander gegenseitig durchdringen und beschränken: das ist der dritte Akt des Prozesses der Entwicklung des Begriffs. Endlich sieht die Vernunft klar, daß die beiden entgegengesetzten Extreme nicht nur einander nicht fremd, sondern gar einander verwandt sind, daß sie beide nur zwei Seiten eines und desselben ganzen Begriffes, daß sie nur in ihrer falschen Einseitigkeit unwahr sind, daß aber die gesuchte Wahrheit in ihrer Versöhnung liegt, in welcher sie sich miteinander vereinigen und einen neuen ganzen Begriff bilden: das ist der letzte Akt des Prozesses der Entwicklung des Begriffs. Nach diesem Akt findet der Begriff sozusagen sich selbst, aber als einen schon entwickelten, der seinen Lebens-

prozeß abgeschlossen hat, zum Bewußtsein seiner selbst kam: das ist das Samenkorn, das alle Phasen des Pflanzenlebens durchgemacht hat, und wieder Samenkorn geworden ist" (VI, 297). Wie im Begriff, so auch im Leben — „das Leben zerfällt in eine Unmenge von Seiten und vereinigt sich in das Eine und Ganze; das Eine ist mehr als die Vielheit, das Ganze mehr als die Teile, aber in jedem Einzelnen ist etwas Selbständiges, das durch das Ganze nicht ersetzt werden kann" (VI, 311). „Das Allgemeine und Unterschiedslose wird — zum Besonderen und Spezifizierten, um durch diese Besonderheit und diesen spezifischen Charakter wieder zu seiner Allgemeinheit zurückzukehren. — Das Gesetz der Spezifizierung und des Hineingehens des Allgemeinen in eine besondere Erscheinung ist das Grundgesetz des Weltlebens" (V, 301).

Dieselben Gedanken und Sinnbilder wiederholen sich auch sonst bei Belinskij. Eine andere Seite des dialektischen Prozesses hebt er hervor, wenn er von einer „Bewegung" des Gedankens, der Idee spricht. „Alles, was da ist, alles, was Materie und Geist, Natur und Leben, Menschheit, Geschichte, Welt, Weltall heißt, das alles ist das Denken, welches sich selbst denkt. Alles, was da ist, die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Weltallebens ist nichts anderes als die Formen und Tatsachen des Denkens; es gibt folglich nur das Denken und außer dem Denken gibt es nichts. Das Denken ist eine Tätigkeit, jede Tätigkeit setzt aber in sich eine Bewegung voraus. Das Denken besteht in einer dialektischen Bewegung, oder in einer Entwicklung des Denkens aus sich selbst. — Der Ausgangspunkt des Denkens ist die absolute Idee; die Bewegung des Denkens besteht in der Entwicklung dieser Idee aus sich selber nach den Gesetzen der höheren (transzendentalen) Logik oder der Metaphysik; die Entwicklung der Idee aus sich selbst ist ihr Hindurchgehen durch ihre eigenen Momente . . ." (VI, 501 f.). „Jede Erscheinung ist ein Gedanke in einer Form. Die Formen sind ungreiflich und unzählig in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit; eine und dieselbe Idee erscheint in einer unendlichen Zahl und Mannigfaltigkeit von Formen; alle Ideen zusammen sind aber nichts anderes als eine sich bewegende, sich entwickelnde Idee des Seins, die durch alle Stufen, alle Momente ihrer Entwicklung hindurchgeht. Diese Bewegung bildet in ihrer Entwicklung eine ununterbrochene Kette, in der jedes Glied ein selbständiger Gedanke ist, der gerade und unmittelbar aus der vorhergehenden Idee, aus dem vorhergehenden Glied hervorfließt und aus sich nach dem Gesetz der Notwendigkeit eine andere nachfolgende Idee hervorbringt, welche ihre Fortsetzung, ein anderes nachfolgendes Glied ist. In dieser Bewegung, in dieser Entwicklung der ewigen Idee besteht das Leben des Weltalls, weil es ohne Bewegung kein Leben gibt und die Bewegung die Entwicklung zu ihrem Zweck haben muß (sic!), weil die Bewegung ohne einen vernünftigen Zweck nur eine leere, chaotische Gärung und kein Leben wäre. Wenn also alle Ideen nichts anderes sind als eine sich aus sich selbst logisch, nach den Gesetzen der vernünftigen Notwendigkeit entwickelnde Idee, so ist die Aufgabe der Philosophie — die Erschließung, das Zum-Bewußtsein-bringen dieser Bewegung der Idee, und wenn dieses Zum-Bewußtsein-bringen möglich ist, so ist auch das Bewußtsein alles Seienden als einer Offenbarung der sich bewegenden Idee, die das Wesen, der Geist und das Leben seiner Formen ist, möglich" (IV, 9).

Große Klarheit des Gedankens ist nicht die starke Seite dieser Ausführungen. Fast jeder Satz ruft unzählige Fragen hervor, die weder in

den oben zitierten Stellen, noch sonst irgendwo bei Belinskij beantwortet werden. Man muß aber bedenken, daß das der Anfang der philosophischen Journalistik in Rußland war und daß die früheren Vertreter der philosophischen Kritik — etwa unter den Schellingianern — keinesfalls klarer geschrieben haben.

4.

Die Sprache Belinskijs hat in der russischen Journalistik seiner Zeit starke Unzufriedenheit hervorgerufen. Man beanstandete Wörter, die meist nicht von Belinskij selbst erfunden waren, von ihm aber, wie wir zum Teil schon sehen konnten, in größeren Dosen als jemals früher dem russischen Leser verabreicht wurden. Man beanstandete damals Wörter, die bald darauf zum Allgemeingut der russischen Literatursprache wurden. Daß etwa der gemeinste Vertreter der Gedankenlosigkeit, F. Bulgarin, sich über die Sprache der Hegelianer lustig machte, die „neue Worte und Ausdrücke einführen, um etwas auszusprechen, was man selbst nicht versteht", soll uns nicht wundern: „jetzt hat man zu den Fremdwörtern auch noch eine Unmenge russischer hinzugefügt, indem man ihrer einfachen Bedeutung einen geheimnisvollen Sinn gibt".[9]) Aber auch Turgenev hat sich viele Jahre später über diese Fülle der „Schulausdrücke der deutschen Philosophie" mit einem gewissen Unwillen geäußert.[10]) Das zeigt jedenfalls, welchen Eindruck diese Worte zuerst machten. Bulgarin nahm Anstoß an Wörtern, wie: Endlichkeit, Scheinbarkeit, Wirklichkeit, Verklärung, Subjektivität, Objektivität, innere Entfernung, innere Zerrissenheit, endlicher Verstand u. dgl. Belinskij führt einmal eine ganze Liste der angegriffenen Wörter auf: unmittelbar, die Unmittelbarkeit, immanent, Verselbständigung, in sich selbst verschlossen, Verschlossenheit, Anschauung, Moment, Bestimmung, Negation, abstrakt, Abstraktheit, Reflexion, konkret, Konkretheit (V, 492).

Diese Worte sind, wie gesagt, nicht gerade von Belinskij erfunden und eingeführt, aber ohne die zahlreichen Artikel Belinskijs wäre sicher der Gebrauch vieler von ihnen auf die Gespräche und Privatbriefe der russischen Hegelianer beschränkt geblieben.

Die Bedeutung, in welcher Belinskij diese Termini gebraucht, ist nie ganz bestimmt und fällt nicht immer mit dem Hegelschen Wortgebrauch zusammen. Viele Worte erhalten eine eigentümliche Schattierung, die sie gerade im Stankevič-Kreise gehabt haben, so etwa die „Schönseeligkeit", die immer im selben peiorativen Sinne, mit einer Spitze gegen die Romantik gebraucht wird, wie etwa „die schöne Seele" in der Hegelschen „Phänomenologie".

Belinskij begnügt sich meist damit, die Erklärung eines einzelnen Wortes zu geben, ohne es in das System der Hegelschen Gedanken hineinzuweben. Sehen wir uns einige solcher Erklärungen an.

1. Die Unterscheidung von Verstand und Vernunft setzt Belinskij auseinander:[11]) „Der Mensch hat zwei Erkenntniskräfte: Verstand und Vernunft. Jede von ihnen hat ihre Sphäre: die Endlichkeit ist die Sphäre des Verstandes, das Unendliche ist nur der Vernunft zugänglich. Die Vernunft im Menschen setzt notwendig auch den Verstand voraus, der Verstand

[9]) Vgl. „Severnaja Pčela", 1838, 140.

[10]) Turgenev, Werke, a. a. O., X, 655.

[11]) Diese Unterscheidung ist gewiß nicht erst Hegelisch, bei Belinskij tritt sie aber in enger Verbindung mit der Hegelschen Philosophie auf, so daß man an ihre Aneignung im Zusammenhang mit den Hegelschen Ideen denken muß.

aber erfaßt die Vernunft nicht . . . Wenn der Verstand die Rechte der Vernunft übernimmt, dann geht für den Menschen alles Heilige im Leben verloren und das Leben hört auf, geheimnisvoll zu sein, sondern wird zum Kampf der egoistischen Persönlichkeiten, zu einem Hazardspiel, in welchem der listige und grausame den Sieg davonträgt und der ungeschickte und gewissenhafte verloren geht. — Der Verstand vernichtet alles, was über die Sphäre der Endlichkeit hinausgehend, einem Menschen nur durch die Kraft der göttlichen Gnade, durch die Kraft der Offenbarung zugänglich ist; in seiner aufgeputzten Erhabenheit unterdrückt er stolz das alles, nur weil er unfähig ist, in das Geheimnis des Unendlichen einzudringen. Das XVIII. Jahrhundert war das Jahrhundert des Verstandes. — Die Vernunft formt auch bestimmte Begriffe, sie formt aber nicht das Endliche, sondern das Unendliche; sie spricht auch mit bestimmten Worten etwas aus . . . . aber nur, was der sinnlichen Anschauung nicht unterliegt; ihre Bestimmungen und Aussagen enthalten die Bedeutung des Seienden nicht in der toten Unbeweglichkeit des Verstandes, denn sie besitzen die unendliche Möglichkeit der Bestimmung der weiteren Momente, wenn sie nur ein Moment des Lebens des Allgemeinen und Absoluten ergriffen haben. In den Bestimmungen des Verstandes ist Tod und Unbeweglichkeit, in den Bestimmungen der Vernunft — Leben und Bewegung" (III, 306 f., vgl. VI, 3).

2. Mit dieser Unterscheidung berührt sich die Unterscheidung des Konkreten und des Abstrakten. Diese Unterscheidung wird von Belinskij, wie viele andere auch, bei der Beurteilung der Dichtung und bei der Besprechung von Lebensfragen zu Grunde gelegt: „die wahre Auffassung des Konkreten wird den Trieb der weltlichen Eitelkeit mildern und die Klügeleien des gesunden Verstands töten, für welchen das Konkrete — nur Mist und Kartoffel ist" (II, 501). Das Konkrete ist aber eben das Allgemeine — „wer mehr Allgemeines in sich hat, der lebt auch mehr, wer das Allgemeine nicht in sich hat, der ist ein lebendiger Leichnam" (VI, 7). „Das Wissen von einer jeden Wirklichkeit soll, um wahr zu sein, konkret sein: die Konkretheit besteht in der Vereinigung aller Elemente des Gegenstandes, in der Versöhnung aller seiner Gegensätze" (Kornilov, I, 694). Die Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen, die das Wesen des Konkreten ausmacht, wird in der Geschichte und in der Kunst gesucht und hervorgehoben. — „Ein Volk ist kein gemachter Begriff, sondern die konkrete Wirklichkeit" (III, 448). „Die Konkretheit ist die Hauptbedingung dafür, daß ein Werk echt dichterisch ist, und ohne sie ist es nur ein Machwerk, eine falsche Rose mit der Farbe und mit dem Geruch einer echten Rose, aber ohne das etwas, das man nicht nennen kann, worin aber das Leben liegt" (III, 350). Im schöpferischen Prozesse wird nicht irgendeine Seite, irgendein Moment des menschlichen Wesens abstrahiert, sondern alle Seiten, alle Elemente durchdringen einander gegenseitig und erscheinen in einer lebendigen konkreten und nicht eklektischen Einheit" (III, 428). „Ein Kunstwerk ist ein organischer Ausdruck eines konkreten Gedankens in einer konkreten Form. Eine konkrete Idee ist eine vollständige, alle ihre Seiten umfassende, ganz sich selbst gleichende und ganz sich selbst ausdrückende, wahre und absolute Idee, — und nur eine konkrete Idee kann sich in einer konkreten Kunstform verkörpern" (IV, 12). Die Aufgabe der Kunstkritik sieht Belinskij darin, „die im Werke aufgefundene Idee von ihrer Form zu abstrahieren und die Konkretheit dieser Idee durch ihre Entwicklung aus ihr selbst zu rechtfertigen", das heißt aber — „die Idee des Kunstwerkes in ihrer konkreten Erschei-

nung aufzuzeigen, ... das Ganze und das Eine in den Einzelheiten zu finden" (ebenda).

Die Art der philosophischen Floskeln, mit denen Belinskij seine Artikel schmückt, ist aus diesen Zitaten wohl klar geworden. Noch einige Beispiele:

3. „Das Allgemeine ist die Quelle und die Ursache der Existenz von allem Besonderen. Das Allgemeine ist notwendig und deshalb ewig; das Besondere ist zufällig und deshalb vergänglich" (VI, 333 f.).

4. „Ohne Gefühl der Unendlichkeit kann es im Menschen keine innere, geistige Anschauung der Wahrheit geben, weil die unmittelbare Anschauung der Wahrheit wie auf einem Fundament auf dem Gefühle der Unendlichkeit beruht" (III, 309, vgl. IV, 11 u. and.).

5. „Jede Vernünftigkeit ist heilig, das heißt, sie hat ihre mystische, geheimnisvolle Seite, und der Grund dieses geheimnisvollen Charakters liegt wieder in ihrer Nähe zur Quelle jeglichen Lebens, zur göttlichen Idee" (IV, 406).

6. „Das Prinzip der Vernünftigkeit einer jeden Erscheinung ist ihre Notwendigkeit, dagegen ein Zeichen der Sinnlosigkeit einer jeden Erscheinung ist ihre Zufälligkeit" (III, 302).

7. „Jede Vernünftigkeit muß, um vernünftig zu werden, zuerst als Unmittelbarkeit erscheinen, als unmittelbare Offenbarung" (IV, 406). „Die Unmittelbarkeit ist für mich auch an einem Manne das Maß seiner Würde, geschweige denn an einer Frau: das ganze Wesen der Frau besteht in der Unmittelbarkeit" (Briefe, I, 262).

8. Die „Totalität", das Ganze oder die Ganzheit ist für Belinskij immer der Standpunkt, von welchem aus man jedes Einzelne, sei es eine Persönlichkeit, sei es ein Kunstwerk, betrachten und beurteilen soll (vgl. IV, 11, 426 u. and.).

9. Eines der beliebtesten Worte Belinskijs wird jetzt „die Wirklichkeit". Über die eigentümliche Bedeutung und die Schicksale dieses Wortes werden wir noch weiter ausführlicher sprechen müssen.

Wir könnten am Vergleich einer Reihe von Zitaten zeigen, daß alle diese Termini in ziemlich schwankendem Sinne gebraucht werden, — das ersieht man schon aus den oben angeführten Zitaten. Oft ist der Hegelsche Sinn überhaupt nicht wiederzuerkennen. Meist stellt Belinskij zwei Termini einander gegenüber, und einer erhält dabei einen positiven, der andere einen negativen Sinn; einen positiven: das heißt aber hier zugleich — das Wort wird Belinskij fast heilig und wird immer als Bezeichnung für allerlei gute Eigenschaften verwendet, zu denen es zuweilen aber gar keine Beziehung hat. Belinskij treibt mit der Hegelschen Terminologie eine Art Wortfetischismus. Alle seine Freunde und Bekannten werden mit den Hegelschen Termini in Verbindung gebracht (die „Unmittelbarkeit" der Schwestern Bakunins, — Briefe, I, 262 usf.).

Die Hegelsche Terminologie verschwindet auch in der späteren Periode bei Belinskij nicht, — sie mag zwar etwas unauffälliger geworden sein. Wenn Turgenev meint,[12]) die Hegelianische Sprachwelle sei bei Belinskij bald zurückgegangen, so irrt er sich, — vielleicht weil ihm, wie allen Lesern Belinskijs, nach ein paar Jahren diese Terminologie ganz geläufig geworden war.

---

[12]) Turgenev, Werke, a. a. O., VIII, 422.

5.

Es sind zwei philosophische Problemgruppen, über die sich Belinskij ausführlicher ausspricht: über die Probleme der Geschichtsphilosophie und über die der Ästhetik. Aus dem oben zitierten Brief an Bakunin können wir schließen, daß Belinskij eine ausführlichere Darstellung der Hegelschen Geschichtsphilosophie von M. Bakunin übermittelt wurde. Was die Ästhetik betrifft, so war hier M. Katkov der Vermittler, und wir wissen sogar, daß die Vermittlung in diesem Falle die Form von „Heften", also der schriftlichen Zusammenfassung angenommen hat.[13])

Die Geschichte ist für Belinskij zur Zeit seines Hegelianismus die Erscheinung der Idee, des Geistes. „Das Wesen des Lebens liegt im Kern des Lebens und dieser Kern ist die göttliche Idee, die aus der Sphäre der Möglichkeit in die Sphäre der Wirklichkeit hinübergeht, die sich, aus dem Nichtsein kommend, im Sein verwirklicht" (IV, 403). „Alles lebt dem Geiste und dient dem Geiste und hat Macht nur durch den Geist" (IV, 426). Jeder Mensch — und vor allem ein „großer Mensch" — bringt nur hervor, was dem sich aus dem Geiste entwickelnden Geiste entspringt und dem Geiste der Zeit entspricht: „Peter der Große hat nur das getan, wozu ihn Gott gesandt, was Gott ihm anvertraut hat. — Er hat den Willen des Zeitgeistes erraten, — und nicht seinen eigenen Willen, sondern den Willen desjenigen, der ihn gesandt hat, hat er vollbracht, — darum ist er auch ein großer Mann" (IV, 456). „Ein großer Mann erfindet nie seine Taten, sondern findet sie in der Zeit, in einem gewissen Momente der dialektischen Bewegung des Gedankens, die sich geschichtlich in den Geschehnissen darlegt. Also, ein großer Mann tut nicht seinen Willen, sondern den Willen desjenigen, der ihn gesandt hat, so daß er oft, indem er seine eigenen Wünsche erfüllen will, in Wirklichkeit nur ein Werkzeug eines anderen, höheren Willens ist" (XII, 231, Artikel aus dem Jahre 1841). — Belinskij skizziert auch das Schema der dialektischen Bewegung der Weltgeschichte durchaus im Sinne Hegels. — „Die Entwicklung der Menschheit ist eine ununterbrochene Bewegung nach vorwärts, ohne Rückkehr. — Die Menschheit bewegt sich in einem Kreise (das heißt sie kehrt immer zurück, indem sie nach vorne geht), aber in einem nicht einfachen, sondern spiralen Kreise (sic!), und bildet in ihrer Bewegung eine Menge von Kreisen, von welchen der nachfolgende immer größer als der vorhergehende ist. — Das Gesetz der Entwicklung der Menschheit ist derart, daß alles, was die Menschheit erlebt hat, nie zurückkehrt, und trotzdem nicht ohne Spuren in dem Abgrund der Zeit verschwindet. Was in der Wirklichkeit verschwunden ist, lebt im Bewußtsein weiter. — Jedes spätere Alter ist höher als das frühere; daraus folgt aber nicht, daß das vorhergehende, indem es Mittel und Stufe ist, nicht gleichzeitig auch Selbstzweck wäre" (IV, 247). Oder anderswo: „Die Menschheit bewegt sich nicht in der Geraden und nicht in der Zickzacklinie, sondern in einem spiralen Kreise, so daß der höchste Punkt der von ihr erlebten Wahrheit zugleich auch der Punkt ihrer Abwendung von dieser Wahrheit ist — freilich einer Abwendung nicht in die Höhe, sondern nach unten: aber nur deswegen nach unten, um einen neuen, weiteren Umkreis zu beschreiben und in einem neuen Punkt anzulangen, der höher als der frühere ist, und dann wieder absteigend sich in die Höhe zu erheben" (XII, 336). In dieser dialektischen Bewegung gewinnt

[13]) Vgl. Pypin: Belinskijs Werke, VII, 572.

auch die Negation eine durchaus wichtige Bedeutung — „der finstere Geist des Zweifels und der Negation spielt in der Bewegung wie ein Element oder, besser gesagt, wie eine Seite des ewigen Geistes des Lebens eine große Rolle, da er die einzelnen Persönlichkeiten und ganze Massen aus der Unmittelbarkeit und der gewohnten Lage erhebt und sie zu neuen und bewußten Überzeugungen treibt" (XII, 337).

Als konkrete Beispiele, als Anwendung dieser Thesen erscheinen bei Belinskij immer wieder geschichtliche Tatsachen; neben den von Hegel übernommenen Gegenüberstellungen von Asien und Europa (vgl. VI, 124), des Mittelalters und der Neuzeit, neben der Analyse der Kreuzzüge (IV, 478, VI, 122 u. a.) bringt Belinskij selbst die Gestalt Peters des Großen unter dieselben Kategorien (IV, 418 f., VI, 182 f.).

Auch ein Teilproblem der Geschichtsphilosophie wird von Belinskij immer wieder besprochen, — das Problem der Nationalität. In der Weltgeschichte erfüllen einzelne Völker nacheinander die Rolle des Trägers des Weltgeistes. Welche Stelle Rußland zukommt, wird von Belinskij — wie auch von den Slavophilen — näher bestimmt. „Jedes Volk ist etwas Ganzes, Selbständiges, Besonderes und Individuelles; jedes Volk hat sein Leben, seinen Geist, seine Ansichten, seine Art zu erkennen und zu handeln" (IV, 3). „Das Volk ist kein abstrakter Begriff: das Volk ist eine lebendige Individualität, eine geistige Organisation" (IV, 400). „Die Gesellschaft oder das Volk ist kein abstrakter Begriff, sondern eine lebendige Persönlichkeit, ein Körper und eine Seele . . . es wird nicht zufällig geboren, nicht nach menschlichem Vertrag und nach menschlicher Willkür, sondern nach göttlichem Willen; — es ist nicht nur eine notwendige Form der menschlichen Entwicklung und hat den Grund nicht in der Not und im Nutzen der Menschen, sondern ist ein Selbstzweck, hat in sich selbst seine Ursache; — — — es entwickelt sich nicht mechanisch, sondern dynamisch, das heißt, durch die eigene Selbsttätigkeit der lebendigen Kraft, die sein Wesen bildet, nicht durch Anhäufung und Zusammenfassung von außen her, sondern innerlich (immanent), aus sich selbst, organisch, wie ein Baum aus dem Samen" (IV, 414). „Ein Volk ist — — — dasselbe im Zeitalter des vernünftigen Bewußtseins wie im Zeitalter des unmittelbaren Gefühls; sein unmittelbares Gefühl aber war der Boden, auf welchem die Blüte und die Frucht seines vernünftigen Bewußtseins sich entwickelte. Alles Spätere ist ein Ergebnis des Früheren: ein vernünftiger Gedanke ist oft nur eine zum Bewußtsein gekommene Tradition der dunklen Vergangenheit — — —" (VI, 311). „Jedem Volk wurde es vorherbestimmt, irgendeine Seite des Lebens zu entwickeln" (XII, 393).

Was die einzelnen Völker betrifft, so beschränkt sich Belinskij gewöhnlich darauf, die Franzosen und die Deutschen zu charakterisieren (vgl. IV, 4 ff., VI, 538 f., V, 473 ff., VIII, 135 ff.). Die Charakteristik der Deutschen fällt eigentlich immer mit der Charakteristik der spekulativen Philosophie zusammen.[14])

Rußland ist es aber bestimmt, eine sozusagen allgemeine Synthese der vorhergehenden einseitigen Volksgeister zu verwirklichen. — „Die Bestimmung Rußlands ist es, in sich alle Elemente, nicht nur des europäischen, sondern auch des Lebens der ganzen Welt aufzunehmen — — — Diese Aufnahme — — kann nicht mechanisch, nicht eklektisch erfolgen, sondern lebendig, organisch, konkret — — —. Wir Russen sind die Erben der ganzen Welt und nicht nur des europäischen Lebens — —. Was die ausschließliche Seite eines jeden europäischen Volkes ist, das zusammen werden wir in uns

[14]) Vgl. unten § 7.

vereinigen, und wir werden nicht zu einer ausschließlichen Seite unseres Lebens machen, sondern nur als Element zur Ergänzung desselben nehmen, was als ausschließliches Merkmal unseres Lebens angesprochen wird: Vielseitigkeit, aber keine abstrakte, sondern eine konkrete, die ihre eigene Volksphysiognomie und ihren eigenen Volkscharakter hat" (IV, 4). Rußland ist „der gesetzmäßige Erbe der drei Zeitalter des Menschheitslebens" (IV, 346).

Wie das Leben einer jeden Persönlichkeit und eines jeden Volkes, so ist auch die Kunst, und zwar eine jede Kunstrichtung und ein jedes Einzelkunstwerk vom Geist hervorgebracht... Die Kunst und die Kritik zugleich „sind aus demselben Zeitgeist emporgewachsen. Die eine und die andere sind gleicherweise das Zeitbewußtsein; nur ist die Kritik das philosophische und die Kunst — das unmittelbare Bewußtsein. Der Inhalt der einen wie der anderen ist gleich, der Unterschied liegt nur in der Form" (VII, 298). „Die Welt, die von Shakespeare geschaffen ist, ist weder eine zufällige noch eine besondere, sondern dieselbe, die wir in der Natur, in der Geschichte und in uns selbst sehen, nur ist sie hier neu geschaffen durch die freie Selbsttätigkeit des seiner selbst bewußt werdenden Geistes. — — — Man muß in diesem Spiel den Hauch eines einzigen, gemeinsamen Lebens aufzuspüren wissen; und das ist wieder nur dadurch möglich, daß man alles Scheinbare und Zufällige abwirft und sich zur Anschauung der Welt erhebt, um im eigenen Geiste das Weben des Weltlebens zu empfinden" (III, 224 f.).

Schon die Definition der Kunst, die Belinskij gibt, ist Hegelisch genug: „Die Kunst ist die direkte Betrachtung der Wahrheit, das heißt das Denken in Bildern" (XII, 363, vgl. V, 25, VIII, 69), denn „alles, was existiert, ist nur Denken, das sich selbst denkt", das Denken hat drei Formen: Religion, Kunst und Philosophie, die nur nach außen hin voneinander unterschieden werden können (XII, 368). Hegelisch ist auch die Unterscheidung der psychologischen und philosophischen Kritik, wobei die Aufgabe der letzteren Art „die Absonderung der in dem Werk gefundenen Idee von ihrer Form und die Rechtfertigung der Konkretheit dieser Idee durch ihre Entwicklung aus sich selbst heraus" sei (III, 12). Die psychologische Kritik sei die französische, die philosophische die deutsche Art der Kritik (III, 96 f.).[15])

Belinskij gibt außerdem mehrmals einzelne Unterscheidungen, Definitionen, ja ganze Schemata von Begriffen der Ästhetik, die ohne Zweifel auf derjenigen Darstellung der Hegelschen Ästhetik beruhen, die einst vor ihm Katkov entwickelt hat. So finden wir bei Belinskij eine ausführliche Gegenüberstellung der klassischen und der romantischen Dichtung (V, 25 ff.), wobei er auch kurz auf die griechische Kunst zu sprechen kommt (V, 25 f.). In einer ausführlichen Abhandlung stellt Belinskij die Gattungen der Dichtung dar (VI, 68—118). Er charakterisiert auch gelegentlich die indische, ägyptische und griechische Kunst (VIII, 62).

Belinskij unterstreicht — die Gedanken Hegels wiederholend — besonders den organischen Charakter der Kunst (etwa V, 298 ff., VI, 341 u. a.). Dieser Gedanke kommt auch in den — durchaus Hegelschen — Thesen zum Ausdruck, wie in der Lehre von der vollkommenen Vereinigung von Idee und Form, von ihrer „konkreten Einheit" in einem jeden echten Kunstwerk (III, 351), wie in der Behauptung, in der Kunst falle das Schöne und das

[15]) Außer den Mitteilungen Katkovs hat Belinskij dazu noch eine von Katkov veröffentlichte russische Übersetzung des Artikels des Hegelianers H. Th. Rötschers „Das Verhältnis der Philosophie der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke" (aus den „Abhandlungen zur Philosophie der Kunst", Berlin, 1837—1847) benutzt.

Gute zusammen — „was künstlerisch, das ist zugleich auch ethisch, sittlich, und was nicht künstlerisch, das braucht nicht unsittlich zu sein, kann aber keinesfalls sittlich sein“ (VI, 470 u. a.). Aus dem organischen Charakter der Kunst wird auch die These gefolgert, daß die Kunst keinen ihr fremden Zwecken dienen darf, da sie einen Selbstzweck in sich habe, — eine Lehre von der „Kunst für die Kunst“, wie Belinskij selbst diese These bezeichnet.

Der organische Charakter der Kunst besteht für Belinskij auch in dem Zusammenfallen der Gegensätze in einem jeden echten Kunstwerk — das Endliche und das Unendliche (VI, 341, vgl. VIII, 64), die Freiheit und die Notwendigkeit (III, 351), Form und Inhalt (siehe oben) sind in der Kunst nicht in ihrer Trennung voneinander, sondern in ihrer „konkreten“ Einheit da (vgl. auch noch VI, 50).

Wenn diese Thesen auch einen durchaus Hegelschen Charakter tragen und mit einer etwas größeren Prägnanz und Klarheit des Gedankens entwickelt sind als etwa die theoretischen Thesen, die Belinskij von Hegel übernimmt, so fehlt ihnen jedenfalls doch meist der hohe spekulative Geist, der die Bewegung der Gedanken in der Hegelschen „Ästhetik“ beseelt.

Die Terminologie und die Gedanken Hegels werden auch in der ästhetischen Sphäre für die Analyse der konkreten künstlerischen Erscheinungen verwertet. Bald werden einzelne Perioden im Sinne dieser Thesen beleuchtet (neben dem oben angeführten Beispiele z. B. auch der Gegensatz des französischen Klassizismus und der Romantik — VI, 297), bald werden die Hegelschen Gedanken auch in die Analyse der einzelnen Gestalten und Werke der Weltliteratur, ganz besonders der russischen Literatur hineingetragen, zuweilen hineingezwungen, — so wird Hamlets Charakter verstanden als „eine Spaltung, als Übergang von der kindlichen, unbewußten Harmonie und vom kindlichen, unbewußten Selbstgenuß des Geistes zu einer Disharmonie und zu einem Kampf, welche die notwendige Bedingung für den Übergang zur männlichen und bewußten Harmonie und zum männlichen und bewußten Selbstgenuß des Geistes bilden“ (III, 229); dieselbe „Spaltung“ und „Versöhnung“ sieht Belinskij auch im „Faust“ (IV, 269); mehrmals werden die Gestalten der Puškinschen „Zigeuner“ als Beispiele einzelner Stufen der Geistesbewegung verwertet — der alte Zigeuner sei „der absolute Mensch in seiner natürlichen Unmittelbarkeit“ (IV, 374), der Held der Dichtung, Aleko, sei „eine in sich selbst existierende Besonderheit“ (IV, 426), oder „ein bewußt-vernünftiges“ und nicht „unmittelbar-vernünftiges Wesen“ (XII, 42); Chlestakov in Gogols „Revisor“ ist „eine Schöpfung des geängstigten Bewußtseins des Stadthauptmanns, ein Schatten seines Gewissens“, das ganze Werk wird als eine Reihe von „Gespenstern“ interpretiert, die nicht in Wirklichkeit lebten, sondern von der Einbildung der Beamten hervorgebracht wurden; die „Toten Seelen“ Gogols werden als Ausdruck der „Subjektivität“ des Verfassers betrachtet und bewertet (VII, 253 f.), und so geht es fort ins Unendliche . . . .

Man kann nicht leugnen, daß das Suchen nach dem philosophischen Sinn der Werke und der dichterischen Gestalten dem Kritiker manchmal einen guten Dienst erwiesen hat, und daß unter seinen philosophischen Interpretationen sich zuweilen glückliche und tiefe Gedanken finden.

6.

Die Krise des „Hegelianismus“ bei Belinskij ging von einem Punkte aus, der wohl nicht nur für Belinskij, sondern auch für andere Mitglieder

Stankevičs Zirkel eine besondere Rolle spielte. Ich meine die These „Alles Wirkliche ist vernünftig", in der Interpretation, die ihr z. B. Bakunin in seiner Vorrede zu der Übersetzung der Gymnasialreden Hegels gegeben hat (siehe oben).

Die These Hegels verwandelte sich bei Belinskij in eine andere: Alles Daseiende ist vernünftig. Und Belinskij, der — mehr für sich persönlich als in seinen Schriften — dem Inhalt des „Daseienden" näher zu kommen versuchte, hat an diesem Inhalt unter anderem besonders das hervorgehoben, was er früher als die Prosa des Lebens, als das Spießbürgertum, als unromantisch, unschön und unerhaben verworfen hatte.[16]) Er versuchte eine heroische Versöhnung mit alldem: „Im Schmiedeofen meines Geistes hat sich eine eigenartige Bedeutung des großen Wortes Wirklichkeit herausgebildet — — ich sehe die von mir früher so verachtete Wirklichkeit an und erzittere in einem geheimnisvollen Zittern, weil ich ihre Vernünftigkeit begriffen habe, weil ich einsehe, daß man aus ihr nichts entfernen darf, daß man an ihr nichts tadeln darf" (Briefe, I, 228). „Wirklichkeit! — sage ich beim Aufstehen und beim Schlafengehen, am Tage und nachts — und die Wirklichkeit umgibt mich, ich fühle sie überall und in allem, sogar in mir selbst, in derjenigen neuen Änderung, die (an mir) von Tag zu Tag mehr bemerkbar wird" (Briefe, I, 229). „Ich treffe jetzt täglich praktische Menschen, und es ist mir nicht mehr schwer, in ihrem Kreise zu atmen, sie sind mir schon objektiv interessant, und ich kränke sie nicht" (ebenda). „Ich urteile über einen jeden nicht nach irgendeiner früher zubereiteten Theorie, sondern nach den von ihm selbst gegebenen Daten, ich weiß allmählich zu ihm in die richtige Beziehung zu kommen, und deswegen sind alle mit mir zufrieden, und ich bin mit allen zufrieden. Ich fange an, im Gespräch gemeinsame Interessen mit Leuten zu finden, mit welchen ich früher nie gedacht hätte, etwas gemeinsam zu haben. Ich fordere von einem jeden nur das, was man von ihm fordern darf, und deswegen bekomme ich von ihm nur das Gute und nichts Schlechtes . . . Man soll bemüht sein, in seinem Äußern wie alle zu sein. — — — Nicht umsonst hat die Gesellschaft solchen Menschen (die nicht wie alle sind) den Namen der gefährlichen und unruhigen aufgestempelt; freilich hätte sie mehr recht, wenn sie diese Leute als die leeren bezeichnete. Jetzt ist mein einziges Streben, daß jeder, der mich aus der Literatur kennt und der, der mich zum ersten oder zum hundertsten Male sieht, sagte: das ist Belinskij, er ist doch wie alle! — —" (Briefe, I, 230). „Vor kurzem habe ich eine große Wahrheit erfahren, die für mich (bis jetzt) ein Geheimnis war. . . . Ich erkannte, daß es keine gefallenen Menschen gibt, die ihren Beruf verraten haben. Ich verachte jetzt keinen Menschen mehr, der sich durch eine Heirat zugrunde gerichtet hat, der seinen Verstand und seine Begabung im Dienst ausgelöscht hat, weil so ein Mensch gar keine Schuld hat. Die Wirklichkeit ist ein Ungeheuer, das mit einem eisernen Gebiß bewaffnet ist: wer sich ihr nicht freiwillig hingibt, den ergreift sie mit Gewalt und verschlingt ihn" (ebenda, I. 230 f.).

Die letzten Worte, die wir aus einem umfangreichen Briefe Belinskijs an Bakunin vom 10. September 1838 zitierten, zeigen aber deutlich, daß die „Versöhnung" mit der „Wirklichkeit" nicht ohne innere Kämpfe vor sich

[16]) Vgl. in einem Artikel aus Belinskijs frühen Zeit: „Die Dichtung eines jeden Volkes befindet sich in ihrem Anfang in Übereinstimmung mit dem Leben, aber im Zwiespalt mit der Wirklichkeit, denn bei jedem kindlichen Volk kämpft das Leben mit der Wirklichkeit" (II, 189).

ging. Die Wirklichkeit (die wohl außer dem Namen nichts Gemeinsames mit der vernünftigen Wirklichkeit Hegels hat) ist Belinskij immer ein „Ungeheuer". — „Die Wirklichkeit ist ein Ungeheuer, das mit eisernen Krallen und mit einem kolossalen Schlund mit eisernem Gebiß bewaffnet ist. Ob früh oder spät, wird sie einen jeden auffressen, der mit ihr in Zwiespalt lebt und ihr entgegen handelt. Um sich von ihr zu befreien und statt eines schrecklichen Ungeheuers in ihr die Quelle der Glückseligkeit zu finden, gibt es nur ein Mittel — sich ihrer bewußt zu werden" (Briefe, I, 235). „Das Wort Wirklichkeit ist für mich mit dem Wort Gott gleichbedeutend geworden. Und du rätst mir umsonst" — schreibt Belinskij an Stankevič im Herbst 1839 — „möglichst oft den blauen Himmel anzuschauen, der das Sinnbild der Unendlichkeit ist, um nicht in die Küchenwirklichkeit zu versinken; mein Freund! glücklich ist, wer in dem Bilde des Himmels das Symbol des Unendlichen sehen kann, aber der Himmel wird doch oft von grauen Wolken verdeckt, und deshalb ist der glücklicher, der auch die Küche mit dem Gedanken der Unendlichkeit verklären kann" (Briefe, I, 348).

Neben den persönlichen Erlebnissen, die dieser Stimmung Belinskijs zugrunde liegen, neben der Selbstgeißelung des Romantikers, der sich danach sehnt, aufzuhören ein Romantiker zu sein, sehen wir aber auch andere Motive, die vor allem mit einem sehr ernst zu nehmenden und wichtigen Moment des damaligen russischen Geisteslebens zusammenhängen — mit dem unterirdisch gewachsenen und zu jener Zeit überall aufschießenden Bestreben, den Sinn der russischen Wirklichkeit aufzufassen. Das primitive, sozusagen mit einem Beil geschnitzte Slavophilentum Pogodins und Ševyrevs konnte natürlicherweise keinen lebendigen Menschen befriedigen. Die Frage, ob man auf der Grundlage der Hegelschen Philosophie den Sinn der russischen Geschichte und der russischen Gegenwart erschließen könne, ob Rußland als ein sinnvolles Gebilde den anderen Gestalten der Weltgeschichte ebenbürtig sei, — diese Frage hat Belinskij vor das Problem der „vernünftigen Wirklichkeit" gestellt. Ihn empört es, daß man im Katholizismus mehr Genialität und Erhabenheit findet als im Luthertum, im Mystizismus mehr als in der Vernünftigkeit, mehr in den Kämpfen Homers mit ihren Gespannen, Schildern, Speeren und Pfeilen als in der Borodinoschlacht mit ihren kurzen Uniformen und prosaischen Seitengewehren und Kugeln: warum? Weil es schwerer ist, in dem Einfachen die unendliche Wirklichkeit zu erraten als in der durch ihre Größe in Staunen bringenden Form, weil es am Himmel leichter ist, das Bild des Unendlichen zu erblicken als in einer Küche" (ebenda). Belinskij will selbst versuchen, den Sinn in der russischen Wirklichkeit aufzufinden, und das Produkt seines Bemühens sind einige Artikel, die allgemeine Empörung unter seinen Freunden auslösten und für ihn selbst den Anfang einer inneren Krise bedeuteten, die ihn vom Hegelianismus weit entfernte.

Die Schriften, in welchen Belinskij seinen Standpunkt in theoretischer Form zu entwickeln versuchte, sind: zwei Artikel, die das 25. Jubiläum der Schlacht bei Borodino betreffen, und ein Aufsatz über Menzel als Kritiker Goethes. Der Standpunkt eines gegen die „Wirklichkeit" revoltierenden Menschen wird hier als ein irrtümlicher und zu überwindender Standpunkt aufgezeigt. „Die Welt sagt: du bist nicht für dich selbst geschaffen, du gehörst mir, jede deiner Freuden, jeden deiner Genüsse kannst du nur mit meiner Erlaubnis erhalten. Mit Furcht und Haß hört der Mensch diese schreckliche Stimme eines Gespenstes, welches er nicht sieht, und dessen

schreckliche Umarmung ihn von allen Seiten her umschlossen hält und ihm keine einzige freie Bewegung gestattet" (IV, 416). „Die vernünftige Erfahrung des Lebens — -- überzeugt ihn endlich, daß dieses ungeheure und ihm feindliche Gespenst sein Eigenes, sein Inneres ist, mit einem Wort, die Gesetze seiner eigenen Vernunft, seines subjektiven Geistes, nur außer ihm selbst, als eine Erscheinung verwirklicht" (ebenda). Belinskij anerkennt sogar den Wert der negativen Haltung der Wirklichkeit gegenüber — „in der geistigen Entwicklung eines Menschen ist das Moment der Negation notwendig, weil jemand, der mit der Wahrheit nicht im Streit war, mit ihr auch keinen gefestigten Frieden haben kann; diese Negation soll aber eben nur ein Moment sein, und nicht das ganze Leben: der Streit kann nicht der Zweck an sich sein, sondern hat die Versöhnung zum Zwecke" (IV, 417). — Diese „Versöhnung" versteht aber Belinskij als eine vollständige Aufgabe aller Positionen, jeder Selbständigkeit des subjektiven Geistes. Die Betrachtungen, die Belinskij anstellt, sind vielleicht inhaltlich richtig, nur sind sie so zugespitzt, daß sie nahe an Fatalismus grenzen. „Alles, was da ist, ist entweder die sich offenbarende Vernunft (Vernunft in der Erscheinung) oder aber die sich selbst bewußt werdende Vernunft (Vernunft im Bewußtsein). Das Geschäft der sich bewußt werdenden Vernunft ist es, sich der Wirklichkeit bewußt zu werden und nicht sie zu erschaffen, darum schreibt die Vernunft die Grammatik und erschafft nicht die Sprache, schreibt einen Traktat über die Organisation der Gesellschaft und erschafft nicht die Gesellschaft" (IV, 403). „Weh denen, die sich mit der Gesellschaft auf Sich-nimmer-mit-ihr-versöhnen entzweien: die Gesellschaft ist die höhere Wirklichkeit, und die Wirklichkeit fordert entweder einen vollständigen Frieden mit ihr, eine vollständige Anerkennung seitens des Menschen, oder aber sie vernichtet ihn unter dem Bleigewicht ihrer Riesenhand. Wer sich von ihr unversöhnlich trennt, der wird zu einem Gespenst, zu einem N i c h t s und geht unter" (IV, 417). Der Mensch solle „auf seine subjektive Persönlichkeit verzichten, soll sie als Lüge und Gespenst erkennen, soll sich vor der Welt, vor dem Allgemeinen demütigen, sie als die Wahrheit und Wirklichkeit anerkennen" (IV, 415).[17])

Belinskij merkt selbst nicht, daß er etwas zu viel beweist, wenn er die Geschichte mit der Natur gleich setzt — „Was da ist, ist notwendig, vernünftig und wirklich — — — Wer kann sagen, daß dieser Grashalm unnötig, daß dieses Tier überflüssig ist? Wenn aber die Welt der Natur, die scheinbar so widerspruchsvoll ist, so wirklich-vernünftig ist, wie soll dann eine höhere als diese Welt — die Welt der Geschichte — eine nicht ebensolche vernünftig-wirkliche Entwicklung der göttlichen Idee sein, sondern ein zusammenhangloses Märchen, eine Welt voller Zufälligkeiten und widerspruchsvoller Zusammenstöße von Umständen?" (IV, 477). Belinskij merkt auch nicht, daß mit einer vollständig „vernünftig-wirklichen" Entwicklung und „einem zusammenhangslosen Märchen" die Möglichkeiten keinesfalls erschöpft sind. Er nimmt deswegen alles, was ihm die damalige russische Wirklichkeit bietet, so willig an, wie er die Prosa des Lebens angenommen hat. Und nichts als die Anwendung dieser Thesen ist die Anerkennung der vollständigen Vernünftigkeit des russischen Absolutismus (IV, 338, 346, 408, 412), sein Lob auf den Nationalismus (IV, 407), die Ablehnung der ethischen

[17]) Belinskij rettet die Sache auch dadurch nicht, daß er dem Individuum, das seine Persönlichkeit aufgeben soll, ein neues persönliches Leben „im Allgemeinen" verspricht; vgl. IV, 415.

Bewertung der Kunst und des Künstlers (IV, 469 ff.) usf. . . . Das alles hängt nur sehr lose mit den Brocken aus der Hegelschen Rechtsphilosophie zusammen, die Belinskij in denselben Artikeln dem Leser vorsetzt: Die Predigt eines vollkommenen politischen Quietismus kann man kaum mit Gedanken in Zusammenhang bringen wie den Thesen, daß „ein Volk kein abstrakter Begriff ist: ein Volk ist eine lebendige Individualität, eine geistige Organisation" (IV, 400); „der Staat ist das höchste Moment des Lebens der Gesellschaft und seine einzig höchste und vernünftige Form" (IV, 406). Belinskij spricht jetzt oft über rechtsphilosophische Fragen: „die Gesellschaft und der Staat entstehen nicht zufällig und nicht nach menschlichem Vertrag und nicht aus der Willkür, sondern nach dem Willen Gottes" (IV, 414, vgl. 406, 408); die Gesellschaft und der Staat entwickeln sich „organisch und nicht mechanisch" (ebenda); die beiden tragen ihren Zweck in sich (ebenda); die großen Männer sind „keine einzelnen Erscheinungen", sondern „Ausdruck des Wesens des Lebens eines Volkes" (IV, 414); auch das Leben der Massen ist die „Erscheinung des Geistes" (vgl. IV, 415 f.); die Monarchie wird (nach Hegel) als „die höchste vernünftige Form des Staates" angesehen (IV, 460).

In seinen mündlichen Aussagen und in der Verteidigung seiner Gedanken ging Belinskij vielleicht noch weiter, als er in seinen Schriften zum Ausdruck bringen konnte (vgl. Herzen, Werke, XIV, 15 f.).[17a])

7.

Es wäre wohl eher eine Korrektur der bisher von Belinskij ausgesprochenen Ansichten als ein vollkommener Umbau seiner Weltanschauung nötig gewesen. Daß Belinskijs Entwicklung aber den Weg einer Krise ging, erklärt sich nicht aus den seiner Weltanschauung immanenten Momenten, sondern aus verschiedenen Gründen, die von außen her auf ihn einwirkten. Die Lage Rußlands unter Nikolaj I. trieb einen jeden denkenden Menschen zur Opposition und sogar zum politischen Radikalismus, was wir am besten am Beispiel der Slavophilen sehen können. Daß dabei die westlerischen Sympathien Belinskijs ihn auch zum westeuropäischen Radikalismus hinzogen, ist nur selbstverständlich. Auch der Einfluß der Entwicklung seiner Freunde (vor allem Bakunins, vielleicht auch Herzens) ist unverkennbar. Jedenfalls entwickelt sich Belinskij allmählich in der Richtung zum französischen Sozialismus und seine philosophischen Interessen, denen keine Fähigkeit philosophisch zu denken entsprach, werden immer schwächer.

Jedoch kommt die Entwicklung Belinskijs und seine Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie in seinen Schriften nur sehr wenig zum Ausdruck. Und nicht etwa nur deswegen, weil in der russischen Presse der damaligen Zeit keine radikalen politischen Äußerungen geduldet wurden, sondern eher deshalb, weil Belinskij seinen Hegelianismus durch keine andere Weltanschauung ersetzen konnte. Vielleicht nur in den letzten zwei-drei Jahren seines Lebens wird die hegelianistische Phraseologie weniger bemerkbar und trifft man die „philosophischen" Floskeln in seinen Schriften seltener. Die ästhetischen Ansichten vor allem, aber auch die Äußerungen Belinskijs zu verschiedenen anderen Fragen, bleiben aber immer in den Fußtapfen seiner früheren Jahre. Er greift auch jetzt wie früher im Hegelschen Geiste den Empirismus scharf an (VIII, 1 f., 1842!). Nur in seinen Briefen wird diese

[17a]) Über den Artikel Belinskijs sind übrigens alle seine Freunde empört — Herzen, a. a. O ; Granovskij, Briefwechsel, II, 363; Bakunin, a. a. O.

Stimmung spürbarer, aber auch hier nimmt sie keine bestimmten, konkreten Formen an. Doch oft kommt in Briefen und in Schriften auch die positive Einstellung Hegel gegenüber zum Vorschein: er sieht wie früher in Hegel eine gute Schule für einen jeden denkenden Menschen, er nennt Hegel einen „edlen, herrlichen Mann" (Briefe, II, 270), er erbittet sich von seinen Freunden Zitate aus Hegel (Briefe, II, 283), er will sich auf diesen „klugen Kerl" stützen, wenn er glaubt, Hegels Gedanken könnten gut in seinen Kram passen (Briefe, II, 224, — wieder ein komisches Mißverständnis! Belinskij schreibt dem armen Hegel eine unglaubliche Ansicht über die Ehe zu), in seinen Aufsätzen nennt er Hegel immer mit Achtung und Anerkennung.[18])

Belinskij sieht jetzt im Leben „Risse, die sogar die Philosophie Hegels nicht zuzukleben vermag" (Briefe, II, 169, an Botkin vom 25. Oktober 1840)... „Zum Teufel mit allen substanziellen Kräften, allen Traditionen, mit Gefühl und Empfindungen, es lebe nur noch die Vernunft und die Negation!" (Briefe, II, 218). „Jetzt ist nicht mehr Hegel, jetzt sind nicht mehr die philosophischen Schlafmützen meine Helden..." (Briefe, II, 232). „Pygmäen sind alle diese Hegelingen" (Briefe, II, 249), „Hegel träumte von einer konstitutionellen Monarchie — was für eine kleinliche Auffassung!" (Briefe, II, 247). „Was ist die Ehe? Das ist eine Einrichtung der Anthropophagen, der Menschenfresser, der Patagonier und Hottentotten, die durch die Religion und die Hegelsche Philosophie gerechtfertigt wird" (Briefe, II, 248). „Die Ansicht der Saint-Simonisten über die Ehe" scheint Belinskij jetzt — „besser und menschlicher zu sein als die Hegelsche (d. h., die ich für die Hegelsche gehalten habe)" (Briefe, II, 188).

Belinskij bringt auch eine grundsätzliche Entgegnung gegen „Hegel", d. h. gegen sich selbst, in der Frage der vernünftigen Wirklichkeit in einem Briefe an Botkin vom 1. März 1841 vor. — „Ich habe schon längst vermutet, daß die Philosophie Hegels nur ein Moment ist, vielleicht ein bedeutendes, daß aber der absolute Charakter ihrer Ergebnisse zum Teufel ist, daß es besser ist zu sterben, als sie willig anzunehmen. . . . Die Narren lügen zwar, wenn sie sagen, daß Hegel das Leben zu toten Schemen gemacht hat; es ist aber wahr, daß er aus den Lebenserscheinungen Schatten gemacht hat, die sich mit ihren Knochenhänden aneinander geklammert haben und in der Luft über einem Friedhof tanzen. Das Subjekt ist bei ihm kein Selbstzweck, sondern nur Mittel für einen momentanen Ausdruck des Allgemeinen, und das Allgemeine ist für ihn ein Moloch, denn es stolziert in ihm (im Subjekte) und wirft es dann weg wie eine alte Hose. Ich habe besondere Gründe, auf Hegel böse zu sein, denn ich fühle, daß ich ihm (in der Grundstimmung) treu war, als ich mich mit der russischen Wirklichkeit aussöhnte, Zagoskin und ähnliche Abscheulichkeiten lobte und Schiller haßte. — — Alles Geschwätz Hegels über die Sittlichkeit ist reiner Unsinn, denn in dem objektiven Reich des Gedankens gibt es keine Sittlichkeit, wie auch in der objektiven Religion nicht. — — Das Schicksal des Subjekts, des Individuums, der Persönlichkeit ist wichtiger als das Schicksal der ganzen Welt und als die Gesundheit des chinesischen Kaisers (d. h. der Hegelschen Allgemeinheit). Man sagt mir: entwickle alle Schätze deines Geistes für den freien Selbst-

[18]) Darüber siehe in einem schönen Aufsatz von J. von Laszizius: Fr. Hegels Einfluß auf V. Belinskij, „Zeitschrift für slavische Philologie", 1929, Bd. V, 3/4, 339 ff. Die These Laszizius' könnte man noch unterstreichen. Übrigens schon Herzen behauptete, daß der Einfluß Hegels auf Belinskij mit der „Krise" des Hegelianismus bei Belinskij nicht aufgehört habe (Werke, XIII, 21).

genuß des Geistes, weine, um getröstet zu werden, traure, um dich zu freuen, strebe zur Vollkommenheit, ersteige die letzte Stufe der Entwicklungsleiter, — und wirst du stolpern, so falle — zum Teufel, du hast es verdient — —. Ich danke schön bestens, Egor Fedorovič,[19]) — ich verbeuge mich vor Ihrer philosophischen Schlafmütze, melde aber gehorsamst, mit aller Hochachtung, die Ihrem philosophischen Philistertum gebührt, daß ich auch wenn es mir gelungen wäre, die höchste Stufe der Entwicklungsleiter zu besteigen, — ich auch dort von Ihnen Rechenschaft über alle die Opfer des Lebens und der Geschichte, über alle Opfer des Zufalls, des Aberglaubens, der Inquisition, Philipps II. usf., usf. verlangt hätte, sonst werfe ich mich von der letzten Stufe kopfüber herunter. Ich will kein Glück, wenn ich keine Sicherheit für jeden meiner Blutsbrüder habe, die Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleische sind. Man sagt, die Disharmonie ist eine Bedingung der Harmonie: vielleicht ist das sehr vorteilhaft und angenehm für die Melomanen, jedenfalls aber nicht für diejenigen, die auf ihre Kosten die Idee der Disharmonie ausdrücken mußten. . . . Dein Auszug aus Echtermeyer hat mich sehr gefreut, wie ein energischer Schlag auf die philosophische Schlafmütze Hegels" (Briefe, II, 213). Diese Anklage, die an die Rede Ivan Karamazovs bei Dostojevskij anklingt, ist eigentlich nicht an die richtige Adresse gerichtet; Belinskij vergißt, daß man sie auch nach der Erfüllung eines sozialistischen Ideals mit gleichem Recht an einen Vertreter der sozialistischen Anschauungen richten könnte.

Belinskij wurde, wie wir aus dem letzten Satz des obigen Zitats sehen, durch seine Freunde mit den „Hallischen Jahrbüchern" bekannt. So stand der Weg zum linken Hegelianismus für ihn offen. Wirklich finden wir bei Belinskij Versuche, sich der Hegelschen Linken anzuschließen. — „In Frankreich wurde das Mittelalter in der sozialen Sphäre negiert; bei Byron — in der Dichtung, — jetzt erscheint die Negation in der religiösen Sphäre — bei Strauß, Feuerbach und Bruno Bauer" (Briefe, II, 418). „Der neue Geist läuft wie ein Maulwurf unsichtbar unter der Erde und gräbt, — ein wunderbarer Bergmann" (ebenda). Belinskij versucht ein paarmal über die Hegelsche Linke auch in seinen Artikeln etwas zu sagen: „Jetzt ist der Hegelismus in drei Richtungen zerfallen — die rechte, die auf dem letzten Wort des Hegelianismus stehen geblieben ist und nicht weiter gehen will; die linke, die sich von Hegel getrennt hat und ihr Programm in der lebendigen Vereinigung der Philosophie mit dem Leben, der Theorie mit der Praxis sieht; und die zentrale, die etwas Mittleres darstellt. — Wenn wir gesagt haben, daß die linke Seite des Hegelianismus sich von ihrem Lehrer getrennt hat, so bedeutet das nicht, daß sie seine großen Verdienste in der Philosophie leugnete und seine Lehre für leer und fruchtlos hielt. Nein, das bedeutet nur, daß sie weiter gehen will und bei all ihrer großen Achtung vor dem großen Philosophen die Autorität des menschlichen Geistes über seine Autorität stellt —" (IX, 148f., 1845!). „Hegels Philosophie umspannt alle Fragen des allgemeinen Lebens, — und wenn ihre Antworten darauf manchmal schon zu der vergangenen, jetzt schon abgeschlossenen Periode des Lebens der Menschheit gehören, so eröffnete doch ihre strenge und tiefe Methode die Landstraße der menschlichen Vernunft und machte ihr für immer verwickelte Umwege unnötig, auf welchen sie so oft den Weg zu ihrem Ziel verfehlte. Hegel machte aus der Philosophie eine Wissenschaft,

[19]) Die russische Umänderung von Hegels Vornamen (Georg Friedrich) in der Art, wie damals die in Rußland lebenden Deutschen ihre Vornamen russisch abänderten.

und das größte Verdienst dieses großen Denkers der Neuzeit besteht in seiner Methode des spekulativen Denkens, die in einem solchen Maße zuverlässig und sicher ist, daß man nur auf dieser ihrer eigenen Grundlage diejenigen Ergebnisse seiner Philosophie bestreiten kann, die jetzt als ungenügend oder falsch erkannt werden: Hegel irrte sich nur in den Anwendungen, bei denen er seiner eigenen Methode untreu wurde. In der Person Hegels erreichte die Philosophie ihre höchste Entwicklungsstufe, aber mit ihm erreichte sie als ein geheimnisvolles und lebensfremdes Wissen auch ihr Ende: die nunmehr erwachsene und befestigte Philosophie kehrt ins Leben zurück, von dessen aufdringlichem Lärm sie sich einmal zurückgezogen hatte, um in der Einsamkeit und in der Stille sich selbst zu erkennen. Der Anfang dieser segensvollen Versöhnung der Philosophie mit der Praxis geht von der linken Seite des heutigen Hegelianismus aus. Diese Versöhnung äußerte sich in der Lebendigkeit der Fragen, die jetzt die Philosophie beschäftigen, und auch darin, daß sie allmählich ihre schwierige scholastische Sprache, die nur allein ihren Adepten zugänglich ist, verläßt und darin, daß sie die erbittertsten Feinde gegen sich nicht allein in Schulen und in Büchern gefunden hat. Jetzt ist sie keine Schul- und Buchphilosophie mehr, die nur sich allein kennt und die nur ihre eigenen Interessen achtet, kalt und gleichgültig der Welt, deren Bewußtsein doch ihren Inhalt bildet, gegenüber; nein, jetzt soll sie streng, düster und kalt wie die Vernunft sein, aber zugleich begeistert wie die Dichtung, leidenschaftlich und mitfühlend wie die Liebe, lebendig und erhaben wie der Glaube, machtvoll und heldenhaft wie eine Heldentat" (XII, 398 f.).[20])

Das alles blieb für Belinskij aber nur ein schönes Programm. Denn Belinskij hatte, wie gesagt, seinen früheren Überzeugungen keine neue Philosophie gegenübergestellt. Nicht weil er es in der damaligen russischen Presse nicht durfte, sondern weil er einfach nichts Neues hatte, — das sehen wir klar genug aus seinen Briefen, wo wir auch nur Kritik, oder besser nur Zweifel an den Grundsätzen des Hegelianismus finden (besser — an den Grundsätzen, die Belinskij für Hegelianische hielt). Niemand konnte ihm die Philosophie z. B. Feuerbachs so nahe bringen, wie Stankevič, Bakunin und Katkov es mit der Hegelschen getan hatten.[21])

Der Abschied von der Philosophie Hegels bedeutet für Belinskij Abschied von der Philosophie überhaupt. Schon 1840 bekennt er in einem Brief an Bakunin, daß „das Wissen" ihm „das Leben trocken macht" (Briefe, II, 75). Philosophie ist ihm nunmehr „die verhaßte Philosophie" (Briefe, II, 75). „Vergehen soll dieses verhaßte Allgemeine, dieser Moloch, der das Leben verschlingt, dieses Schlagwort des Egoismus, der sich in ihm auslebt! Besser das gemeinste Leben als so ein allgemeines, es mag sich zum Teufel scheren! Besser ist es, mein Verständnis begnügt sich mit dem kleinsten Winkel des lebendigen Lebens als mit so etwas Trockenem und Egoistischem, ohne jeden Inhalt, ohne jede Wirklichkeit" (Briefe, II, 60). Das Allgemeine, die „Wirklichkeit" unterdrücke die Person (Briefe, II, 158, und passim). Der deutschen Kultur wird jetzt als eine wertvollere die franzö-

[20]) Belinskij gibt jetzt einen der Zentralgedanken seiner Ästhetik, die Lehre von der Autonomie der Kunst (die Kunst habe ihren Zweck in sich selbst) auf.

[21]) Annenkov teilt mit, daß für Belinskij eine handschriftliche Übersetzung von Feuerbach („Wesen des Christentums"!) angefertigt wurde (284), und daß man ihm den Inhalt von Stirners „Einzigem" erzählt hat (344). Belinskij gefiel die Philosophie Stirners gut (ebenda). Man findet aber in den Werken und Briefen Belinskijs keine greifbaren Spuren einer Bekanntschaft mit Feuerbach oder Stirner.

sische gegenübergestellt. In diese späteren Jahre im Leben Belinskijs fällt auch seine religiöse Krise, die ihn zur Ablehnung der persönlichen Unsterblichkeit und zum Atheismus führte.

Wenn man die Entwicklung Belinskijs so von Anfang an bis zum Ende seiner Tätigkeit verfolgt, so kommt man bei aller Achtung vor Belinskij unwillkürlich auf den Gedanken, den Eichenwald in seiner Schrift über Belinskij ausgedrückt hat: „Ich begrüße die philosophischen Bestrebungen Belinskijs, aber wenn ich daran denke, daß eine gewöhnliche und natürliche Entwicklung einen Menschen von der materialistischen Jugend, vom naiven Utilitarismus eines Gymnasiasten weg, weiter und höher führt, und daß Belinskij gegen die Vernunft und gegen die Natur einen umgekehrten Weg durchgemacht hat und die Wahrheit des tiefen Gedankens verloren hat, die er schon vom deutschen Idealismus empfangen hatte, wenn ich mich daran erinnere, daß der Kritiker und Philosoph Belinskij zuerst ein Erwachsener war und die Kindheit erst später erlebte, dann ist es mir unmöglich, den organischen Charakter seiner Entwicklung anzuerkennen und sehe in ihm immer deutlicher nur einen Apostaten".[22]) Wir glauben, daß Belinskij nur deswegen die „Wahrheit des tiefen Gedankens" so leicht verlieren konnte, weil er sie nie selbst erworben, sondern immer von den anderen passiv empfangen, und sie sich dazu auch nicht ganz tief innerlich angeeignet hatte.

V. T. N. Granovskij*)

1.

Granovskij gehört wie Stankevič zu denjenigen russischen Hegelianern, deren Wirken sehr schwer darzustellen und deren Einfluß schwer zu erklären ist. Denn auch Granovskij hat keine philosophischen Werke hinterlassen, und in seinen historischen Schriften, die auch nicht zahlreich sind, hatte er selten Gelegenheit, auf philosophische Fragen einzugehen. Seine historischen Schriften haben auch keinen großen wissenschaftlichen Wert. Und doch war er eine Zeitlang eine der Zentralgestalten des russischen Geisteslebens.[1])

Zu dieser Zentralstellung, die er immer zu behaupten vermochte, haben viel seine persönlichen Eigenschaften beigetragen. Die Lauterkeit seines Charakters, in welchem alle edlen Züge vereinigt waren, wurde allgemein anerkannt.[2]) Aber auch als Professor der Weltgeschichte an der Moskauer Universität genoß er großes Ansehen, nicht nur als Lehrer, sondern auch als Erzieher der Jugend. Heute mag uns diese erzieherische Kraft der wissenschaftlichen Persönlichkeit Granovskijs schwer verständlich sein; man darf aber nicht vergessen, daß er während der schwersten Jahre der Reaktion, während der vierziger und fünfziger Jahre, seine persönliche Unabhängigkeit und — was noch wichtiger war — seine Unabhängigkeit als Gelehrter

[22]) Eichenwald, a. a. O., S. 99.

*) Timofej Nikolaevič Granovskij, 1813 in Orel geboren, las über Weltgeschichte an der Moskauer Universität 1839—1857, starb 1857.

[1]) Vgl. Kavelin, Werke, SPtbg. 1889, III, 1120 ff.

[2]) Die einzige Ausnahme bildet Dostojevskij, der in den ersten Skizzen seiner „Teufel" den wenig sympathischen alten Verchovenskij „Granovskij" nannte. Dostojevskij kannte aber Granovskij nicht. In S. Verchovenskij wollte er alles Unsympathische vereinigen, was „die Menschen der vierziger Jahre" charakterisierte und zeigen, daß solche „Menschen der vierziger Jahre" die geistigen Väter der Radikalen der sechziger Jahre sind. Von Granovskij als dem typischen Vertreter jener Zeit nimmt er den Namen.

bewahrt hat. Vor allem war er in der damaligen Zeit, als die Philosophie als staatsgefährlich galt und von den Universitäten verbannt war, einer der wenigen Professoren, die eine wissenschaftliche Weltanschauung hatten und sie auch in ihren Vorlesungen ihren Hörern zu vermitteln suchten. Dabei blieb seine wissenschaftliche Weltanschauung nicht in der rein theoretischen Sphäre eingeschlossen, sondern vermochte bei seinen Hörern auch eine gewisse Stimmung wachzurufen, die sein Biograph[3]) als „Humanität" bezeichnet, von der auch die besten Mitarbeiter an den großen Reformen Alexanders II.[4]) beseelt waren. Außerhalb der Universität, in der immer enger werdenden Gemeinde derjenigen, die die geistigen Werte dieser Zeit schufen, nahm er selbstverständlich keinen führenden Platz ein. Neben Chom'akov und Aksakov auf der einen Seite und Belinskij und Herzen auf der anderen blieb er eben ein Mann, der eher den alten geistigen Werten die letzte Prägung zu geben als die neuen, die Bewegung des Geisteslebens leitenden Werte zu schaffen vermochte. Das schloß aber nicht aus, daß er in den Kreisen der geistigen Führer trotzdem eine keineswegs unnötige und unwichtige Rolle spielte, da er einer der wenigen war, die den Weg aus dem verhängnisvollen Zwist suchten, in den das russische Denken hineingeraten war. Seinen politischen und kulturellen Sympathien nach durchaus westlerisch eingestellt, konnte er sich nicht für die Idealisierung der althergebrachten russischen Lebensformen begeistern;[5]) er ging aber als Westler nicht so weit, daß er den Sinn der russischen Geschichte leugnete, daß er den Beruf Rußlands in der Verwirklichung der sozialen Utopie sah;[6]) und vor allem in dem verhängnisvollsten ihrer Schritte, in dem Bruch mit der Kirche, ja mit der Religion überhaupt, folgte er den Westlern nicht.[7]) Man darf deshalb aber nicht glauben, Granovskij wäre eine Zwittergestalt. Wenn auch mehr dichterischer Schwung als Tiefe charakteristisch ist für das, was er sagt, so sagt er doch immer etwas, was klar und deutlich genug ist; man könnte eher von einer organischen Synthese als von einer mechanischen Vereinigung der gegensätzlichen Ansichten bei ihm sprechen.

Für Boris Čičerin, der in seiner Jugend Privatstunden bei Granovskij nahm, blieb die Bekanntschaft mit ihm „eine der schönsten Erinnerungen seines Lebens".[8]) Čičerin entwirft folgendes Bild von Granovskij: „Sein Äußeres hatte etwas ungemein Anziehendes an sich. Zu jener Zeit war er erst 32 Jahre alt. Eine große schlanke Erscheinung, mit angenehmen und ausdrucksvollen Gesichtszügen, die eine prächtige Stirn überwölbte, mit den unter dichten Augenbrauen hervorblickenden großen, dunklen, von Geist, Freundlichkeit und Feuer erfüllten Augen, mit den bis zu den Schultern herabhängenden schwarzen Locken war seine ganze Gestalt ein Ausdruck

---

[3]) A. Stankevič (der jüngere Bruder N. Stankevičs): T. N. Granovskij. Moskau, 1869. Zweite Ausgabe, M. 1897 II Bde. (im zweiten Band der wichtige Briefwechsel); das Buch von Č. Vetrinskij: T. N. Granovskij und seine Zeit, Moskau 1897, zeigt wenig geschichtliches Verständnis. Außerdem: V. Grigor'ev in „Russkaja Beseda", 1856, III und Kudr'avcev in „Russkij Vestnik", 1858. Wichtiges auch bei Barsukov, a. a. O.

[4]) Die Befreiung der leibeigenen Bauern, die Reform des Rechts- und des Militärwesens und die Einführung der Selbstverwaltung („zemstvo") in Rußland.

[5]) Wichtig ist der Artikel Granovskijs über die russische Dorfgemeinde („obščina", „mir") in der Sammelschrift Kalačovs. Über die Sympathien Granovskijs für die Slavophilen siehe Annenkov, a. a. O., 275 f.

[6]) Wichtig etwa die Briefe an Herzen (Briefe, II, 447, 447—8), an Kavelin vom 2. Oktober 1855 (II, 455), vgl. Herzens Werke (XIII, 112), Annenkov, a. a. O., 283.

[7]) Briefwechsel, passim und A. Stankevič, Biographie (1869), 291 u. a.

[8]) Čičerin: Erinnerungen. Moskau in den vierziger Jahren. Moskau 1929, S. 9 f.

von Anmut und Vornehmheit. Ebenso anmutig und vornehm war auch seine ruhige und freundliche Rede, die bald zurückhaltend, bald lebendig, manchmal mit feinem Witz gewürzt, immer geistvoll und interessant war . . . Im Kreise der Freunde, wo er sich frei fühlte, konnte ihn niemand übertreffen: hier äußerte sich die ganze Vielseitigkeit seiner begabten Natur: der tiefe Geist, das glänzende Talent, die Freundlichkeit des Charakters, und nicht zuletzt die Lebendigkeit der Phantasie, die in jeder kleinen Einzelheit ein belehrendes, rührendes oder lustiges Bild zu erfassen vermochte".[9]) Der Historiker S. Solov'ev, der Granovskijs Schüler an der Moskauer Universität war, schildert ihn ähnlich: Granovskij hatte „ein ukrainisches südliches Gesicht", als Lehrer war er „nicht selbständig, er war unter anderem Anhänger Hegels, er war aber ein erstklassiger Künstler der geschichtlichen Darstellung", „Granovskij besaß eine unwiderstehliche Anziehungskraft, die einen zahlreichen Kreis junger und älterer Menschen um ihn zusammenzog, die — was am wichtigsten ist — ehrliche Menschen waren", „wer Feind Granovskijs war, wer über ihn schlecht zu sprechen pflegte, der war sicher ein schlechter Mensch".[10]) Hohe Anerkennung zollten ihm auch die Slavophilen[11]) sowohl wie die Westler: Belinskij (Briefe, I, 338) und Herzen. Herzen hat ihm noch, nachdem sie sich politisch getrennt hatten, in seinen Erinnerungen in einem tief empfundenen Kapitel ein Andenken gesetzt (Werke XIII, 108 bis 119). Herzen und Granovskij lernten sich 1840 kennen. „Granovskij kehrte soeben aus dem Auslande zurück und bereitete sich auf den Antritt seines Lehramtes vor. Er gefiel mir durch sein edles, nachdenkliches Äußere, durch seine traurigen Augen mit den zusammengezogenen Brauen und mit dem betrübt-gutmütigen Lächeln. — Die Gesichtszüge, der Anzug, das dunkle Haar, das alles verlieh seiner Person, die an der Grenze zwischen schon vergangener Jugend und sich weiter reich entwickelnder Männlichkeit stand, soviel Schönheit und Anmut, daß auch ein sich nicht leicht begeisternder Mensch ihm gegenüber nicht gleichgültig bleiben konnte" (108). „Seine Stärke lag nicht in der scharfen Polemik, nicht in der kühnen Negation, sondern eben in dem unbedingten Vertrauen, das er für sich gewann, in dem künstlerischen Charakter seiner Natur, in der ruhigen Ausgeglichenheit seines Geistes, in der Lauterkeit seines Charakters und in dem ständigen, tiefen Protest gegen die in Rußland bestehende Ordnung der Dinge. Nicht nur seine Worte wirkten, sondern auch sein Schweigen" (109). „Der Einfluß Granovskijs auf die Universität und auf die ganze junge Generation war ungeheuer und hat ihn selbst überlebt; er hat gleichsam einen langen, lichten Schweif zurückgelassen. Ich bin besonders durch die Bücher gerührt, die seinem Andenken von seinen früheren Schülern gewidmet sind, durch die warmen, begeisterten Worte über ihn in den Vorreden, in Zeitschriftenartikeln, durch dieses jugendlich-schöne Bestreben, das eigene Werk neben die freundliche Gestalt zu stellen, von ihm die geistige Genealogie herzuleiten" (110).

Zu diesen Schülern Granovskijs, deren geistige Genealogie zu ihm hinführt, gehörte auch Boris Čičerin. Seine Antrittsvorlesung in Moskau 1861 schloß er mit einem Hinweis auf Granovskij: „auch in Ihnen" — sprach Čičerin zu seinen Hörern — „ist seine Tradition lebendig — — obwohl es Ihnen nicht gegönnt ist, seine schöne und edle Rede zu hören und seine

[9]) Ebenda.
[10]) „Vestnik Evropy", 1907, IV, 443 f.
[11]) „Molva", 1857, wieder abgedruckt in „Russkij Archiv", 1901, I, 350 ff.

mächtige Wirkung auf die jungen Geister, die sich mit einer leidenschaftlichen Liebe zu ihm hingezogen fühlten, zu empfinden. Das Geheimnis dieser Kraft lag — — — in dem edlen Charakter der menschlichen Natur selbst, in jener erhabenen Geistesstimmung, die ihn bewog, von dem Gipfel der Wissenschaft, von der Höhe der menschlichen Ideen sich mit allem Menschlichen verbunden zu fühlen, freundlich und mit Liebe sich zu allen Lebenserscheinungen zu stellen, in welchen sich ein aufrichtiges Gefühl oder ein edler Gedanke ausdrückte. Er war die personifizierte Dichtung, die Verkörperung aller besten Bestrebungen des Menschen. Er war und bleibt die Zierde der Universität".[12]) Und in einem seiner letzten Artikel 1897 schreibt Čičerin wieder: „Die lichte Gestalt Granovskijs, der jeder Einseitigkeit fremd war, der eine lebendige Sympathie für den Westen und dessen Leben mit einer feurigen Liebe zu Rußland und mit einem klaren Bewußtsein der Bedürfnisse Rußlands zu vereinigen wußte, stellt die harmonische Verbindung der besten Seiten des russischen Geistes und des russischen Charakters dar".[13])

2.

Granovskij bezog in einem etwas höheren Alter, als es damals üblich war, die Petersburger Universität; 1833, mit zwanzig Jahren, immatrikulierte er sich an der Universtät und verließ sie 1835, ohne in seinen Studienjahren mit der deutschen Philosophie in Berührung gekommen zu sein. Erst 1836 lernte er Neverov und im April 1836 Stankevič kennen, und das entscheidet sein geistiges Schicksal. Stankevič wird sein nächster, beinahe vergötterter Freund. Im selben Jahre begibt er sich nach Berlin, wo er mit Stankevič und Neverov einen engen Kreis von Hegelianern bildet, wo er neben seinen Fachstudien bei Ranke, Savigny, Ritter und seiner Beschäftigung mit der klassischen Philologie wie seine Freunde Werder und Gans hört, Hegel liest, zu Werder und Gans in persönliche Beziehungen tritt, deutsche und russische Bekannte besucht, vor allem: Werder, die Familien Siegmund[14]) und Frolov, und dort Alexander von Humboldt, Bettina von Arnim, Varnhagen kennen lernt. Im Frühling 1838 reist Granovskij nach Prag, wo er neben den Kreisen der čechischen nationalen Bewegung auch einen čechischen Hegelianer, Storch, der ihm die Stadt zeigt, und einen deutschen Freund Werders, Dr. Sachs, kennen lernte. Aus Prag reist er weiter nach Wien. Seine Berliner Verbindungen helfen ihm, in Wien Bekannte zu finden, unter anderem lernt er Rahel Varnhagens Freundin und Hegels Bekannte, Frau Brede, kennen. Über Süddeutschland und das Rheinland, wo er Stankevič in Köln trifft, kehrt er nach Berlin zurück. Jetzt ist er ein Wohnungsnachbar von Werder und nimmt bei ihm weiter Privatunterricht. Im Herbst 1839 beginnt er seine Vorlesungen an der Moskauer Universität. Von Anfang an war der Lehrtätigkeit Granovskijs großer Erfolg beschieden. Die ersten paar Jahre gehörten noch zur Blütezeit des Moskauer Geisteslebens, die Freunde Stankevičs, die Slavophilen, die Hegelianer-Kollegen Kr'ukov und besonders Redkin, etwas später der aus der Verbannung heimgekehrte Herzen bilden jetzt Granovskijs

[12]) B. Čičerin: Einige Fragen der Gegenwart (Neskol'ko sovremennych voprosov) Moskau, 1862, S. 41 f.

[13]) „Voprosy filosofii i psichologii", 1897, 36. Vgl. noch Apollon Grigor'ev: Erinnerungen. Moskau-Leningrad, 1930, S. 6; „A. Grigor'ev. Materialien zu dessen Biographie", a. a. O., S. 195.

[14]) Eine der Töchter Siegmunds, Emma, wurde später Georg Herweghs Frau.

Bekanntenkreis. 1844 wagt er ein Unternehmen, das man vor ihm in Rußland nur selten versucht hatte, nämlich eine öffentliche Vortragsreihe (über Geschichte des Mittelalters). Der Erfolg war außerordentlich. Nicht nur die breiten Zuhörerschichten und die Freunde (Herzen hat diesen Vorlesungen zwei Artikel gewidmet), sondern auch diejenigen, die der Weltanschauung Granovskijs fern standen, äußerten ihre Anerkennung, — der Schellingianer Čaadajev fand, daß die Vorlesungen Granovskijs eine geschichtliche Bedeutung im russischen Leben haben (Herzen, Werke, XIII, 113). Chom'akov schrieb:[15]) „Der beste Ausdruck des Moskauer Lebens waren die Vorlesungen Granovskijs. Solche Vorlesungen gab es bei uns seit dem Kalita selbst, dem Gründer der Hauptstadt nicht . . . . Ich lobe ihn mit umso größerer Unvoreingenommenheit, da er zu einer Richtung gehört, die in vielem, wenn nicht in allem meiner Richtung entgegengesetzt ist". Auch den anderen Slavophilen haben die Vorlesungen gut gefallen. Großen Beifall erntete Granovskij auch bei der zweiten Vortragsreihe im nächsten Jahr, die einen Versuch der vergleichenden Geschichte Frankreichs und Englands darstellte.[16]) Auch mit seiner Magisterdissertation (1845)[17]) hatte Granovskij großen Erfolg. Und doch brachte die nächste Zeit auch große Mißerfolge. Die Zeitschrift, die Granovskij und seine Freunde planten, wurde nicht erlaubt; Granovskij erwarteten Unannehmlichkeiten im Dienst; er glaubte sogar die Universitätstätigkeit aufgeben zu müssen; einmal wurde er zum Metropoliten zitiert, da seine religiösen Ansichten verdächtig zu sein schienen . . . Granovskij wurde pessimistisch, seine Briefe aus jener Zeit sind zum Teil unsäglich trostlos — „Belinskij starb zur rechten Zeit", sagte er 1850.[18]) „Zu jener Zeit wurde alles niedergedrückt, die Literatur eingestellt, statt Wissenschaft eine Theorie der Sklaverei vorgetragen; die Zensur wurde stutzig, als sie Christi Gleichnisse las, sie strich die Fabeln Krylovs aus, — damals war das einem aber leichter erträglich, weil man Granovskij noch auf dem Katheder sah. Nicht alles ist verloren, wenn er noch redet — dachte jeder und atmete leichter auf" — schrieb Herzen über die letzten Jahre Granovskijs. Charakteristisch ist, daß schon 1844 die Artikel Herzens über die Vorlesungen Granovskijs nur unter der Bedingung erscheinen durften, daß der Name Hegels nicht erwähnt wurde.

3.

Es ist klar, daß der große Einfluß Granovskijs, eben weil er als Hegelianer bekannt war, das Interesse für Hegel wach hielt. Deshalb haben wir der Charakteristik der Persönlichkeit Granovskijs und den äußeren Umständen seines Lebens viel Raum gewidmet. Wenn wir aber fragen, in welcher Richtung und in welchem Sinne Granovskij seinen Hegelianismus verwertete, so muß man darauf mit dem Hinweis auf die allgemeinen Leitgedanken seiner historischen Schriften und seiner Vorlesungen antworten.

Granovskij hat nicht nur Hegels „Philosophie der Geschichte" studiert, er las die große „Logik", er weist selbst darauf hin, daß „die trefflichsten und tiefsten Gedanken über die Geschichte Hegel nicht in der Philosophie der

[15]) Brief an A. Venevitinov. Zitiert nach Barsukov, a. a. O., VII, 113 f. Vgl. auch Kornilov, a. a. O., II, 272.

[16]) Barsukov, VIII, 364 f.

[17]) Außer Barsukov und A. Stankevič, vgl. Erinnerungen von F. Elenev, „Russkij Archiv", 1889, II, 564.

[18]) Vgl. einen Brief an Werder schon aus dem Jahre 1843 (4. X).

Geschichte, sondern in anderen Werken, wie: der Phänomenologie des Geistes, der Ästhetik, der Rechtsphilosophie usf. ausgesprochen hat" (Werke, I, 40).[19])

Der Hauptgedanke, den Granovskij von Hegel übernommen hat, ist wohl die Idee der Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens. Čičerin faßt den Zentralgedanken der historischen Weltanschauung Granovskijs in folgenden Worten zusammen: „Der wahre Sinn der Geschichte ist — — — die Vertiefung in sich selbst, die allmähliche Entwicklung der verschiedenen Seiten des menschlichen Geistes".[20]) „Der philosophische Gehalt der Geschichte war für ihn das allgemeine Element, das das ewig wogende Meer des Geschehens, in dem der lebendige Kampf der Leidenschaften und Interessen sich äußert, durchdringt".[21]) Und Herzen faßte das Ziel der öffentlichen Vorlesungen Granovskijs als Versuch auf, den Geist zum Selbstbewußtsein kommen zu lassen: „Der Geist will, indem er seine Würde erfaßt, seine Biographie rechtfertigen, sie mit der aufgehenden Sonne des Gedankens beleuchten, vom Vergehen die unsterbliche Seele der Vergangenheit befreien. — — Die Geschichte sei nicht das jüngste Gericht der Menschheit, sondern die jüngste Rechtfertigung, allmitfühlendes Vergeben. — Die Geschichte sei ein Fegefeuer, in welchem das Zeitliche und Zufällige allmählich als das Ewige und Notwendige aufersteht. — — Das Gedächtnis der Menschheit sei das Gedächtnis eines Dichters und eines Denkers, in welchem das Vergangene als Kunstwerk fortlebt" (III, 281). „Die Geschichte hört auf, das zufällige Spiel der Geschehnisse oder ein fatalistisches Produkt mechanischer Kräfte zu sein, sie wird zur Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes in seiner ganzen Vielseitigkeit und Tiefe".[22])

Granovskij hat diese Leitideen selbst gelegentlich in seinen Schriften formuliert. „Die Historiker des XVIII. Jahrhunderts pflegten die großen Geschehnisse aus kleinen Ursachen zu erklären. — — Darin äußerte sich — — der innerlichste Gedanke des Jahrhunderts, das nicht an das organische Leben der Menschheit geglaubt hatte. — — Unsere Zeit hat aufgehört, an die sinnlose Herrschaft des Zufalles zu glauben. Die neue Wissenschaft, die Philosophie der Geschichte, stellte an die Stelle des Zufalls das Gesetz oder — besser gesagt — die Notwendigkeit" (II, 250). Für diese neue Auffassung verlieren die großen Menschen, die Persönlichkeiten ihre Bedeutung (ebenda). „Weder den Verteidigern der alten noch den Sprechern der neuen Prinzipien ist es vergönnt, ihre Tat in ihrer ganzen Reinheit und gewollten Bestimmtheit durchzuführen. Aus ihrer gemeinsamen Tätigkeit macht die Vorsehung ein unerwartetes und ihnen nicht bekanntes Ergebnis" (I, 377). Die geschichtlichen Persönlichkeiten sind eng mit dem ganzen historischen Prozeß verwachsen — „bei aufmerksamer Betrachtung der großen Persönlichkeiten erscheinen sie uns als Ausdruck eines ganzen Volkes und eines ganzen Zeitalters. Wozu sie auf der Erde auch berufen sein mögen — zum Guten oder zum Bösen, jedenfalls stehen sie nicht vereinsamt, nicht isoliert, sondern sind eng und fest mit dem Boden, welchem sie entsprossen, und mit der Zeit, in welcher sie handeln, verbunden". Und doch kommt der Persönlichkeit — im Gegensatz zur „Masse" — die Bedeutung eines Organs des geschichtlichen Bewußtseins zu (II, 200). — Der historische Prozeß sei

[19]) Ich zitiere die zweite zweibändige Ausgabe der „Werke" Granovskijs,
[20]) Čičerin, Erinnerungen, a. a. O., 14.
[21]) Ebenda, 42 f.
[22]) „Voprosy filosofii i psichologii", a. a. O.

der Kampf der neuen und der alten „Formen" miteinander (II, 230), der eben in den geschichtlichen Persönlichkeiten bewußt und von ihnen ausgetragen wird (I, 377). Granovskij hatte ein besonderes Interesse für die „Übergangsperioden", in welchen der Gang der Geschichte zum Vorschein kommt. 1848 hielt er als Gast beim Grafen S. S. Uvarov eine Vortragsreihe über die „Übergangsperioden in der Geschichte", die uns leider nicht erhalten geblieben ist.[23]) Granovskij selbst unterstrich dieses sein Interesse für die „Übergangsperioden": „mich hat nicht nur die tragische Schönheit, die sie umkleidet, zu ihnen hingezogen, sondern der Wunsch, das letzte Wort eines jeden Sterbenden, den ersten Gedanken der neuen werdenden Ordnung der Dinge zu hören. Mir schien, daß nur hier einem erfahrenen Ohr einmal die Möglichkeit gegeben ist, das geheimnisvolle Wachstum der Geschichte zu belauschen, sie bei ihrer schöpferischen Tat zu ergreifen". „Das ist wichtig, was den Geist in seinen mannigfaltigen Übergängen kennzeichnet".[24])

Diese Auffassung bestimmt auch die Auswahl des Stoffes für die Vorlesungen Granovskijs. Den ersten Platz sollen „die großen Männer einnehmen, die Blüte eines Volkes, dessen Geist in ihnen in besonderer Schönheit erscheint; dann von den Geschehnissen — die großen Umwälzungen, welche am Anfang neuer Entwicklungskreise stehen; von den Situationen — diejenigen, in welchen eine Entwicklung ihre höchste Fülle erreicht; unter den Formen — die großen Organisationen, in welchen das Volksleben sich freier bewegt und reiner ausdrückt: die Kirche und der Staat".[25]) Die erhalten gebliebenen Nachschriften der Vorlesungen Granovskijs[26]) zeigen, daß er die Gedanken Hegels auch in Einzelheiten ausgenutzt hat. So bestimmte er z. B. in seinen Vorlesungen über die Geschichte des Mittelalters das Mittelalter als „das Zeitalter des Strebens nach abstrakten Zielen", als „einen Kampf der abstrakten Gegensätze". „Der Begriff eines vollen, harmonischen Lebens aller Elemente, die die Gesellschaft bilden, wurde damals noch nicht entdeckt". Er unterstreicht den Unterschied zwischen den Zielen und dem Endergebnis des menschlichen Handelns. Er charakterisiert den Neuplatonismus nach der Hegelschen „Geschichte der Philosophie", den Inhalt der Geschichte des Mittelalters sieht er im Kampfe zwischen der kaiserlichen und der päpstlichen Macht, er schildert diesen Kampf nach Hegels Darstellung der drei „Reaktionen" in der zweiten Periode des Mittelalters, er charakterisiert das Rittertum, die Kreuzzüge entweder nach Hegel oder mindestens in der Hegelschen Terminologie.[27])

Man hat geltend gemacht, daß Granovskij 1852 in einer Rede sich entschieden gegen willkürliche Konstruktionen der Geschichte geäußert habe. Darin kann man aber um so weniger eine Abwendung von Hegel sehen, als diese Stimmung bei Granovskij — und seinen Freunden — auch früher schon zum Ausdruck kam (vgl. Herzen, III, 404, 408), und man vergißt dabei vor

[23]) Barsukov, a. a. O., X, 135.

[24]) Zitiert in dem vorzüglichen Artikel P. Mil'ukovs: Eine Universitätsvorlesung Granovskijs. in Mil'ukovs Buche „Aus der Geschichte der russischen Intelligenz". SPtbg. 1903, 212—265. S. 261.

[25]) Ebenda.

[26]) Außer der in dem Artikel Mil'ukovs bearbeiteten Vorlesung vom J. 1845/6 sind herausgegeben: eine Vorlesung aus dem J. 1843/4 (von P. Vinogradov in der „Sammelschrift zu Gunsten der unvermögenden Studenten der Universität des hlg. Vladimirs", „Sbornik v pol'zu nedostatočnych studentov universiteta sv. Vladimira", SPtbg. 1895) und zwei Bruchstücke: Charakteristik der römischen Kaiser und die Einleitung in die Geschichte des Mittelalters (von Babst in „Vrem'a", 1862).

[27]) Vgl. eingehend bei Mil'ukov.

allem den Unterschied zwischen der Geschichte und der Philosophie der Geschichte. Čičerin hebt hervor, daß Granovskij immer „von einem abstrakten Schematismus ganz frei geblieben ist".[28]) Gegen die in den 50er Jahren sich ausbreitende Überschätzung der Naturwissenschaft hat Granovskij entschieden Stellung genommen, und von einem ganz Hegelschen Standpunkt aus: „Die Natur ist nur der Boden der Geschichte, in deren Sphäre sich die Haupttat des Menschen abwickelt, wo der Mensch selbst der Baumeister und der Stoff zugleich ist" (II, 191; vgl. II, 385, 1855!).

In den Werken Granovskijs hat eine Seite seiner Weltanschauung wenig Ausdruck gefunden, seine „Humanität", auf der zum Teil sein großer Einfluß begründet war — Herzen spricht von einer „äußerst entwickelten Menschlichkeit", von einem „Mitgefühl zu allem Lebendigen, Starken, Poetischen", von einer weiten und allumfassenden Liebe . . . zum Werdenden . . . und zum Sterbenden" (III, 404). Und Čičerin meinte dasselbe, wenn er schreibt — „Granovskij glaubte tief an die Freiheit des Menschen, fühlte alle menschlichen Leiden und Freuden mit".[29]) In der hohen Einschätzung der menschlichen Freiheit, „die bei Hegel nur ein Werkzeug des ganzen Prozesses" gewesen sei, wich er nach Čičerin von Hegel ab. Doch blieb er unseres Erachtens auch im Glauben daran, daß der Zweck des geschichtlichen Prozesses „die Verwirklichung der Freiheit und des Rechts auf Erden" sei, durchaus im Banne des Hegelianismus.[30])

VI. I. S. Turgenev*)

1.

Es ist wohl wenig bekannt, daß der als Dichter berühmt gewordene Ivan Sergeevič Turgenev sich in jüngeren Jahren ganz der Philosophie widmen wollte und zum Berliner Kreis der russischen Hegelianer gehörte.

Turgenev hatte schon seine Studien an den Universitäten Moskau und Petersburg beendet, er kannte die großen deutschen Dichter, hatte wohl auch von der deutschen Philosophie etwas gehört. Aber erst Berlin und vor allem die russischen Hegelianer, die er im Auslande kennen lernte — Stankevič, Bakunin — bewegen ihn, sich endgültig für die Philosophie zu entscheiden.

„Wieviel bedeutet für mich das Jahr 1840!" schrieb Turgenev im Herbst 1840 an seine Berliner Freunde (Brief unter dem Titel: „Turgenevii ad amicos Berolinenses epistola quinta", vom 8. September 1840).[1]) — „Wieviel habe ich in neun Monaten erlebt. Stell dir vor — Anfang Januar rast ein Mann in einer Kibitka durch die russischen Schneefelder. In ihm hat es noch kaum zu gären begonnen, ihn beunruhigen verschwommene, undeutliche Gedanken; er ist schüchtern und in zweckloses Denken vertieft — —". „C'est un garçon de science et d'esprit — aber ein echter Göttinger Student, Lenskij"[2]) — so war der Eindruck eines Mitreisenden (P. I. Krivcov) von ihm. Turgenev blieb zehn Tage in Wien und reiste weiter nach Rom. — „In Rom finde ich Stankevič. Verstehst du den Umschwung oder nicht, den Anfang der Entwicklung meiner Seele! Wie gierig hörte ich ihm zu, ich,

[28]) Čičerin, Erinnerungen, a. a. O., 42.
[29]) Ebenda.
[30]) Ebenda, 43. „Voprosy filosofii i psichologii", a. a. O.
*) Ivan Sergeevič Turgenev, geb. in Orel 1818, gest. 1883.
[1]) „Russkaja Mysl'", 1912, XII.
[2]) Lenskij — Gestalt aus Puškins „Evgenij Onegin".

dem es gegeben war, sein letzter Genosse zu sein, welchen er durch sein Beispiel, durch die Poesie seines Lebens, seiner Reden zum Dienst der Wahrheit geweiht hat! Ich habe ihn erblickt — und — früher noch unversöhnt — glaubte ich jetzt an die Versöhnung. — — — Ich sah in ihm den Zweck und den Abschluß des großen Kampfes. — — — Der Mensch ist nur vor Einem kraftlos: vor seiner eigenen Kraftlosigkeit, oder wenn seine Geisteskräfte sich im Kampf miteinander befinden . . . Jetzt entfernten sich diese Feinde aus meiner Brust — und ich erkannte mich frohlockend als einen ganzen Menschen und war bereit, mit ihnen zu kämpfen. — Stankevič! dir verdanke ich meine Wiedergeburt, du gabst mir deine Hand und hast mir das Ziel gewiesen. — — — Ich kam nach Berlin, gab mich der Wissenschaft hin — die ersten Sterne leuchteten an meinem Himmel auf — und endlich habe ich dich kennen gelernt, Bakunin. Uns hat Stankevič vereinigt, und der Tod wird uns nicht trennen können. Ich verdanke dir so viel, daß ich es kaum sagen könnte, ich kann es nicht sagen: meine Gefühle wogen noch und haben sich noch nicht genügend beruhigt, um sich in Worten formen zu lassen. — — —" Am nächsten Tage fühlt der junge Mann, daß diese überschwenglichen Worte vielleicht besser ungeschrieben hätten bleiben sollen. Aber seine Pläne für den kommenden Winter in Berlin wirft er aufs Papier. — „Wir müssen die alten Sprachen studieren. Wir sollen arbeiten, fleißig arbeiten im Winter. Ich hoffe, wir werden ihn wunderschön verbringen. Universität, Studien, abends werden wir uns bei deiner Schwester treffen, gute Musik hören, wir werden zusammen lesen, Werder wird uns besuchen. Warte, laß mich ausrechnen, wieviel Monate der Wonne es sind, — vom ersten Oktober bis zum ersten Mai — sieben Monate, zweihundertzehn Tage! Im Frühling muß ich nach Rußland reisen, unbedingt. — — — Du wirst mir die Briefe an deine Angehörigen mitgeben: o, wie gern möchte ich sie sehen. — — Du wirst nicht glauben, wie glücklich ich bin, daß ich zu dir ‚du' sagen darf. Ich habe auf das Titelblatt der Phänomenologie geschrieben: Stankevič ist am 24. Juni 1840 gestorben, und darunter: ich habe Bakunin am 25. Juli 1840 kennen gelernt. Von meinem ganzen Leben möchte ich keine anderen Erinnerungen haben." Der Winter verlief wirklich wie geplant wurde. Am 3./15. Mai 1841 schrieb Bakunin nach Hause:[3]) „Turgenev verläßt uns und kehrt nach Rußland zurück. — — Empfangt ihn als einen Freund und Bruder, denn er war mir die ganze Zeit über beides, und ich hoffe, er wird nicht aufhören, beides zu bleiben. Neben euch, Bers und Stankevič ist er der einzige Mensch, mit welchem ich wirklich vertraut wurde. Wenn ich ihn meinen Freund nenne, so gebrauche ich dieses heilige und so selten gerechtfertigte Wort keinesfalls umsonst. Er hat hier mit uns Freud und Leid geteilt. Den ganzen Winter über wohnten wir mit ihm fast in einem Zimmer zusammen, die ganzen Tage von 6 Uhr früh an waren wir unzertrennlich und arbeiteten zusammen, das hat unseren Bund nicht gelokkert, eher umgekehrt — befestigt." Jeden Abend besuchten sie zusammen die Schwester Bakunins, Varvara. Am 1. Januar 1842 erinnert sich Bakunin wieder Turgenevs[4]): „Ich erinnere mich seiner sehr oft, und immer danke ich dem Himmel für den Freund, den ich in ihm habe. Was für ein schönes Leben führten wir in Berlin! Er soll sich an unsere Nachtwachen in meinem Zimmer erinnern — er neben seinem lieben Ofen, ich auf dem Diwan. Die Berührung seines Geistes hat mich immer gereinigt, erhoben: wenn ich mit

[3]) Kornilov, II, 73 f.
[4]) Ebenda, II, 79 f.

ihm sprach, kam ich zu mir selbst. Er soll sich unserer gemeinsamen Träume, Ahnungen, Hoffnungen erinnern — er soll sich daran erinnern, wie wir uns mit dem Bewußtsein, daß unser Leben noch abstrakt, ideell ist, entschlossen haben, uns in die wirkliche Welt zu werfen, um zu leben und zu wirken, und wie wir am nächsten Tage infolge einer solchen edlen Entscheidung uns zu Mlle. Solmar begaben — er in einer grünen, donjuanischen Samtweste und ich in einer ebenso samtenen lila Weste — — —." Nach Erinnerungen an gemeinsame Bekannte und an die Musikabende (Beethoven) bei der Schwester Varvara erinnert sich Bakunin an ihre philosophischen Studien. „Er soll auch an den Schluß der Vorlesungen Werders denken, an das Ständchen,[5]) an die letzte Vorlesung, an die Bekanntschaft mit Bettina — diese Zeit wird sich nicht wiederholen. Das weiß er freilich genau so gut wie ich. . . . Diese kurze Zeit enthielt in sich die ganze schöne Jugend unserer Freundschaft, und deshalb ist sie erfüllt, abgerundet und in sich geschlossen. Sie war schön wie die Jugend und hatte alle Vorteile, alle schönen Seiten und auch alle Mängel der Jugend; jetzt und sogar schon früher, bald nach dem Werder dargebrachten Ständchen, kam die Zeit der Kühnheit, der Wirklichkeit, der Tat."

Auch ein Studienkollege der beiden Freunde erinnerte sich vierzig Jahre später der Berliner Jahre. Es ist ein ungenannter Balte, der 1884 Erinnerungen über das Wintersemester 1840—41 veröffentlichte.[6]) „Ich besuchte die Morgenvorlesungen von Professor Werder in Berlin. Diese Vorlesungen wurden nicht zahlreich besucht. Unter den Zuhörern befanden sich zwei junge Leute, die russisch sprachen. Ich habe sie bald kennen gelernt; das waren Ivan Turgenev und Michail Bakunin; sie haben sich in diesem Semester wie ich mit Philosophie und Geschichte beschäftigt. Beide waren begeisterte Anhänger der Hegelschen Philosophie, die uns damals ein Schlüssel zur Welterkenntnis zu sein schien. Eine solche feurige Liebe zu den philosophischen Studien können nur Leute verstehen, die in den zwanziger oder dreißiger Jahren jung gewesen sind, aber auch bei ihnen wird sie jetzt Lächeln hervorrufen und scheint jetzt sogar denjenigen fast unwahrscheinlich zu sein, die selbst diese Liebe erlebt haben. Solche Enthusiasten sind Turgenev, Bakunin und ich selbst gewesen. — — — Als Landsleute haben wir uns bald kennen gelernt und oft, nicht weniger als zweimal in der Woche, kamen wir abends zusammen, bald bei mir, bald bei den beiden Freunden, die eine gemeinsame Wohnung hatten, zu philosophischen Studien und zu Gesprächen. Der gute russische Tee, damals eine Seltenheit in Berlin, und Brot mit kaltem Fleisch waren die materielle Beigabe an diesen Abenden; Wein haben wir nie getrunken, und trotzdem saßen wir manchmal bis in die frühen Morgenstunden, im Gespräch vertieft, das oft auch in Streit überging. Turgenev war der ruhigste von uns dreien . . ."

Turgenev trifft damals in Berlin auch Granovskij (den er noch von 1835 von der Moskauer Universität her kannte), er lernt außer dem Patron der Berliner russischen Hegelianer, Werder, Bettina von Arnim und Varnhagen kennen. Er trifft sie alle bald bei der Schwester Bakunins, bald bei der Familie Frolovs. Wir besitzen die Bibliothek Turgenevs, die er damals

[5]) Bei Kornilov sinnloserweise „Stündchen", vgl. oben den Berliner Brief Katkovs.

[6]) Die Erinnerungen sind unterschrieben B. U. F., sie erschienen in der „Baltischen Monatsschrift" (Reval). Ich muß leider hier, da mir die „Baltische Monatsschrift" unzugänglich blieb, nach der russischen Übersetzung in der „Russkaja Starina", 1884, V, 391 ff. zitieren. „B. U. F." ist wahrscheinlich Bernhard von Uexküll.

in Berlin zusammengekauft hat, und sogar seine Kolleghefte und Notizen aus der damaligen Zeit.[7]) In den Büchern finden sich zahlreiche Bleistiftstriche und Bemerkungen,[8]) die von den Bekanntschaften, Beschäftigungen, Interessen und Sympathien des jungen Turgenev zeugen. Mit dem einen Gedanken Hegels drückt er seine Übereinstimmung aus, einen anderen lehnt er ab; vor allem aber lassen diese Bemerkungen erkennen, welche Probleme Turgenevs besonderes Interesse fanden: es scheint, daß es vor allem Probleme der Religionsphilosophie gewesen sind.[9]) Es sind auch anschauliche Zusammenfassungen des Hegelschen Gedankenganges in seiner Logik erhalten geblieben.[10]) Die Bibliothek Turgenevs enthielt aus der philosophischen Literatur: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, aber auch Feuerbach (nur seine Arbeiten zur Geschichte der Philosophie), David Strauß' „Leben Jesu", Bruno Bauer — „Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts" und Bruno und Edgar Bauers „Briefwechsel". Unter den ihm besonders teueren Namen, die Turgenev dann und wann auf Büchern aus seiner Bibliothek schreibt, finden wir außer Stankevič und Bakunin — Goethe, Werder und Bettina von Arnim.[11])

Nach der Rückkehr nach Rußland ist Turgenev einer der aktiven Teilnehmer an den Diskussionen der Moskauer Hegelianer. Er trifft dort Granovskij, Samarin, Apollon Grigor'ev, Kavelin, S. M. Solov'ev. . . . Turgenev will eine Magisterprüfung[12]) in der Philosophie machen, in Moskau gab es aber damals keinen Professor der Philosophie. Turgenev begibt sich nach Petersburg,[13]) wo er am 8. April die mündliche Prüfung in der Philosophie besteht, Anfang Mai die Prüfungen im Griechischen und Lateinischen, und am 5. Mai eine schriftliche Arbeit in der Philosophie über den Pantheismus abfaßt. In der mündlichen philosophischen Prüfung konnte Turgenev seine Berliner Studien gut verwerten, denn ihm wurden ganz allgemeine Fragen gestellt: „1. Was ist Philosophie, ihr Inhalt; 2. die subjektive Wahrheit; 3. Darstellungen des Wesens der Philosophie Platos; 4. von der Methode des Philosophierens zu verschiedenen Zeiten."[14]) Turgenev selbst berichtet an Aleksej Bakunin über seine Prüfung folgendes: „Ich erkläre Ihnen, daß ich die Prüfung in der Philosophie glänzend bestanden habe, das heißt ich habe eine Unmenge allgemeiner Sätze gesagt — und die Professoren waren begeistert, obwohl ich überzeugt bin, daß alle Fachgelehrten (Historiker, Mathematiker usf.) mich und die Philosophie innerlich verachtet haben: hätte ich sie doch verachten müssen, wenn sie mich nicht verachteten."[15]) Mit dem Petersburger Philosophen, dem alten und uninteressanten Fischer,

[7]) Leider sind weder die Bibliothek Turgenevs noch seine Manuskripte eingehend erforscht worden. Die Arbeit von V. Gorbačeva (siehe unten) gibt nur ganz ungenügende Andeutungen.

[8]) Vgl. Gorbačeva: Turgenevs junge Jahre (Molodye gody Turgeneva). Kazan', 1926.

[9]) Gorbačeva, 20 f.

[10]) Gorbačeva, 16 f., vgl. meine Besprechung in der „Zeitschrift für slavische Philologie", 1929, V, 3/4, 493 f., wo die von der Verfasserin veröffentlichten Notizen entziffert werden.

[11]) Gorbačeva, 7, 9, 11. Vgl. über den Berliner Aufenthalt noch die Erinnerungen von Turgenev selbst (niedergeschrieben von L. Majkov) „Russkaja Starina", 1883, X und Annenkov, a. a. O., 472.

[12]) In Rußland eine Prüfung, die der Verteidigung der Magister- und Doktor-Dissertationen vorangeht. Diese Prüfung gibt schon das Recht, die venia legendi zu erwerben.

[13]) Über seine Studien dort schrieb er am 9. April 1842 an Aleksej Bakunin; Turgenev war damals für die wissenschaftliche Arbeit begeistert — „O, Wonne, Wonne, Wonne der einsamen langsamen Arbeit!" — Kornilov, II, 132.

[14]) N. M. Lisovskij: Neue Materialien für die Biographie Turgenevs (Novye materialy dla biografii Turgeneva). SPtbg. 1892, S. 6.

[15]) Kornilov, II, 136.

konnte Turgenev sicher keinen geistigen Kontakt finden. Jedenfalls war die wissenschaftliche Arbeit Turgenevs mit seiner bestandenen Magisterprüfung abgeschlossen. Turgenev schwankte in den nächsten Jahren noch eine ganz kurze Zeit lang, ob er nicht Politiker werden solle, und dann entschloß er sich endgültig, Dichter zu werden. Seine philosophischen Sympathien wandelten sich später. . . .

2.

Turgenev hatte keine Gelegenheit gehabt, sich philosophisch im Druck zu äußern. Nur einige Briefe und seine schriftliche Arbeit für die Magisterprüfung legen von seinen philosophischen Ansichten Zeugnis ab.

In seinem oben zitierten Brief an die Berliner Freunde berührt er ein Thema, daß in dem jungen Philosophen den zukünftigen Dichter ahnen läßt, das Thema der engen Verwandtschaft und inneren Verbindung der Philosophie mit der Kunst. „Die philosophische Überzeugung eines jeden Menschen ist seine Schöpfung, und wenn man in der Kunst nichts ohne Disziplin hervorbringen kann, so um so weniger in der Philosophie, wo das Ziel und die Mittel untrennbar sind und sich in einer Geisteswelt bewegen, wo die Vernunft aus dem Verstand, der Geist aus der Vernunft hervorbricht und der in unserer Tiefe lebende Gott in unser ganzes Wesen übergeht. — — — Eine philosophische Überzeugung zu fassen, ist das höchste Kunstwerk, und die Philosophen sind die größten Meister und Künstler. Eigentlich hört hier die Kunst auf, Kunst zu sein, sie löst sich auf in der Philosophie. Hast du je einen Schilfstengel (oder eine Rosenknospe) abgebrochen, um die dort ineinander gerollten Hüllen abzulösen und unter ihnen immer neue zu finden, immer weichere und weichere, immer enger zusammengerollte, um mit Freude nach dem letzten verborgenen Kern zu suchen? Ich habe als Kind mich oft auf diese Weise abgemüht und ärgerte mich und wurde nachdenklich, weil ich sah, daß die letzten Hüllen so fein und dünn sind, daß sie abzulösen unmöglich war. Das ist ein Bild des philosophischen Systems. Sei aber geduldig, laß die Blume aufblühen, und du wirst ihre schöne anmutige Form, ihren Duft genießen und wirst alle ihre entfalteten Blätter und Staubfäden abzählen können.“[16]) Weder Turgenev selbst noch seinem Freund Bakunin, an welchen er sich mit den letzten Zeilen wendet, war es aber vergönnt, sein System ausreifen und sich wie ein organisches Gebilde entfalten zu lassen.

Turgenev erhielt für seine schriftliche Arbeit bei der Magisterprüfung ein Thema, das ihn, wie aus den Notizen und Unterstreichungen in seinen Büchern zu sehen ist, auch früher schon interessiert hat, über den Pantheismus.[17]) Die Arbeit enthält neben einer kurzen Skizze der Geschichte des Pantheismus allgemeine Betrachtungen über dieses Thema und mehrere Seitenblicke auf dieses oder jenes philosophische Problem. Geschichtliche Bemerkungen Turgenevs sind sichtlich von der Hegelschen Geschichte der Philosophie beeinflußt (Thales, Spinoza . . .).[18]) Hegelisch sind die Einwände gegen Schelling. Hegel wird einmal zitiert — „mit Recht sagte Hegel,

[16]) Der oben zit. Brief an die Berliner Freunde.

[17]) Vgl. bei Gorbačeva die Hinweise auf die Unterstreichungen in Turgenevs Büchern aus der Bibliothek Turgenevs, S. 19—22. Die Arbeit ist bei Lisovskij, a. a. O. abgedruckt. Ich zitiere (in Klammern) die Seiten dieser Ausgabe.

[18]) Über die Nachschriften der Vorlesungen: Gorbačeva, 13, 24; Gorbačeva hebt die verhältnismäßig große Beachtung Böhmes in den Nachschriften der Vorlesungen aus der Geschichte der Philosophie hervor.

das reine Licht (d. h. das Licht, das keine Farbe zuläßt, wenn solches Licht möglich wäre) ist die reine Nacht".

Schon die Stellung des Problems ist rein Hegelianisch, Turgenev will gleich die „schwachen Seiten" des Pantheismus und seine „Wahrheit" aufzeigen. Turgenev unterstreicht „die Bewegung (Rhythmus) des menschlichen Gedankens" (11), er weist darauf hin, daß „die Ansichten des Menschen und die Arten der Erkenntnis und der Versöhnung sich ständig wechseln, besser, sich mit der Zeit bereichern. . . . Solche periodische Übergänge wiederholen sich und werden dabei immer weiter und tiefer", das seien „die Schwankungen des menschlichen Gedankens" (12) — mit anderen Worten, Turgenev weist auf die dialektische Bewegung des Geistes hin. Von diesem Standpunkte aus ist ihm auch der Pantheismus „ein Übergang, bei welchem es gefährlich ist, stehen zu bleiben, durch welchen aber ein jeder muß hindurchgehen können, weil die Bedingungen seiner Entstehung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit seiner Aufhebung aus ihm selbst heraus sind" (12). Vielleicht hegte Turgenev damals auch gewisse Sympathien dem Pantheismus gegenüber. Jedenfalls, wenn er sich auch ein paarmal scharfe Ausfälle gegen die „modernen Pantheisten" erlaubt, zu welchen er auch mindestens einen Teil der Hegelschen Schule rechnet, so unterstreicht er doch auch die positive Seite des Pantheismus: das „große Wort", das von ihm ausgesprochen wurde — „alles ist Gott" (sic!), „es gibt nichts außer Gott". Turgenev sieht in dieser These des Pantheismus einen Beweis dafür, daß der Inhalt der positiven Religion, „die Gegenwart des Ewigen", im menschlichen Wesen tief verwurzelt ist. — Die Schwäche des Pantheismus ist der unpersönliche Charakter seines Gottes, die Persönlichkeit Gottes kann nicht logisch gefolgert werden (12). Der Pantheismus der dogmatischen Metaphysik (Spinoza) führt zu einem inneren Widerspruch, aus welchem man entweder zu einem Akosmismus (das ist die Tendenz von Spinoza selbst) oder aber zu einem Materialismus kommen muß. Der moderne Pantheismus geht in seiner Zuspitzung in den Anthropologismus über. „Das große Wort: alles ist Gott, verwandelt sich in eine andere, traurige, obwohl fast nie ausgesprochene These: In allem, überall bin i c h, Mensch, mit meinen Forderungen, mit meinem Wunsch der Befriedigung, mit meinen egoistischen Leidenschaften" (10). Die Versuche, die Persönlichkeit Gottes zu deduzieren, führen zum alten Satz „der Mensch ist das Maß aller Dinge" (12), „der Mensch, der durch die Kraft seines Gedankens die ganze Natur und dasjenige, was er Gott nennt, geschaffen hat, kommt natürlich zum Bewußtsein seiner schöpferischen Kraft — — —" (12 f.). Das Bewußtsein der Schwäche des Denkens führt den Menschen wohl vom Pantheismus, aber auch von der Religion überhaupt weg. „Pantheismus ist das Bewußtsein des menschlichen Gedankens über seine Schwäche und das Streben, sich Gott anzunähern; da aber dieses Bewußtsein das eigene Bewußtsein des Menschen ist, so ist es natürlich, daß der Pantheismus sich zu einer Proklamierung des menschlichen Wissens, in einen Gott verwandelt."[19]) Die letzte These der modernen Philosophie (wohl des Hegelianismus)[20]) scheint Turgenev die Behauptung zu sein, daß der Mensch die Persönlichkeit Gottes ist, Gott in uns lebt; man will aber nicht anerkennen, daß Gott in uns lebt und doch

[19]) Man sieht aus diesen Seiten, daß Turgenev die wichtige Stelle über Pantheismus — „Ästhetik", I, 457 ff. — nicht kannte.

[20]) Turgenev zitiert an dieser Stelle das Wort Hegels „Substanz soll Subjekt werden", — daraus ist klar, daß er die Hegelianer an dieser Stelle mitmeint.

von uns vollkommen unabhängig ist, was nur dann möglich ist, wenn Gott eine Person ist (16). „Der Gott aber, von welchem man die Offenbarungen erwartet, ist das eigene Ich, ‚sich selbst objektiv geworden', wie Feuerbach in seinem letzten Buche sagt."[21]) So ist der moderne Pantheismus „ein wissenschaftliches und vollständiges System des menschlichen Wissens, ein System, in welchem alles Menschliche nur dem Menschen, von einem rein menschlichen Standpunkte aus unterworfen ist; darum finden Gott und sogar die sog. spekulative Entwicklung Gottes in diesem System ihre Stellen. Der moderne Pantheismus ist die Thronbesteigung des Menschen; da aber der Mensch sich selbst nur in Gott und aus Gott heraus verstehen kann, so soll diese Lehre sich der Offenbarung unterwerfen und nur dann wird sie ihre Bestimmung erfassen und sich selbst bewußt werden" (17). Die letzten Worte zeigen wohl ohne Zweifel, daß Turgenev den Pantheismus nicht als ein sinnloses und negatives Moment der Entwicklung der Religion betrachtet und ihm nicht den Untergang, sondern nur eine Umwandlung gewünscht hat.

Das erhellt noch klarer aus der Einstellung Turgenevs der spekulativen Theologie gegenüber. Das „absolute Wissen" (Turgenev gebraucht diesen Ausdruck nicht) ist Turgenev wohl der Zweck der Geschichte des menschlichen Bewußtseins (vgl. 11—12). Turgenev teilt die philosophischen Standpunkte in die pantheistischen, egoistischen (Stoizismus, Epikureismus, der alte und der neue Skeptizismus) und spekulativen. Seine Sympathie ist ganz auf der Seite der letzten (12). „Die christliche Religion ist die Religion des Geistes in dem Sinne, daß sie nicht nur die Bewegung der uneigennützigen und gläubigen Forschung nicht ausschließt, sondern im Gegenteil dem menschlichen Gedanken in ihm selbst vollständige und bewußte Befriedigung bietet" (11). Das ist wohl — in einer etwas verschleierten Form — die Erklärung des Christentums zur spekulativen Religion.

Die Gegenwart (auch der moderne Pantheismus) ist für Turgenev „der letzte Kampf der Philosophie mit der Religion" (17). Die Ursache dieses Kampfes sieht Turgenev aber nicht in einem böswilligen Angriff seitens der Philosophen, sondern „im Zustande der Religion" selbst (18). „Je tiefer ihr gegenwärtiger Bruch mit dem Gedanken ist, um so inniger wird ihre Vereinigung sein" (18).[22])

3.

An den Kämpfen der Philosophie mit der Religion hat Turgenev weiter keinen Anteil genommen. Er zog sich aus den Reihen der Kämpfer zurück, aus persönlichen Gründen und wohl auch deshalb, weil er einen für sich geeigneteren Kampfplatz erst in der Politik und dann in der Dichtung gefunden zu haben glaubte. Dem philosophischen Leben in Deutschland und in Rußland hat er nunmehr als ein unbeteiligter Beobachter gegenübergestanden.

[21]) Gemeint ist wohl „Das Wesen des Christentums".

[22]) Auch in den drei schriftlichen Arbeiten Turgenevs aus der klassischen Philologie: 1. In philosophia quid Romani ipsi efficerint, quid a Graecis assumerint? 2. Quid Romani in literis a Graecis acceperint? (beide lateinisch) und in 3. einer Antwort auf die Frage über die Epitheta der Könige bei Homer (deutsch) findet man auch manchen Gedanken, der Hegelisch ist, doch sind das nur Kleinigkeiten (vgl. Lisovskij, a. a. O., 18—25). Eine Vorliebe für den Lieblingsschriftstellerdichter Hegels, Aristophanes, hatte Turgenev schon in Rußland vor den Berliner Jahren gehabt (vgl. Erinnerungen von L. Žitova, „Vestnik Evropy", 1884, XI—XII, den Brief an Viardot vom 25. Dezember 1847).

Sein Interesse für Feuerbach war nicht tief, nur vorübergehend. Viel mehr Bedeutung gewann für ihn später der Positivismus und die Philosophie Schopenhauers.[23])

Interesse hat eine Korrespondenz aus Berlin, die Turgenev 1847 veröffentlicht hat.[24]) „Erinnert ihr euch der begeisterten Beschreibung der Vorlesung Werders, der nächtlichen Serenade vor seinen Fenstern, der Tränen und des Geschreis der Studenten?[25]) Erinnert ihr euch? Also behaltet das gut in der Erinnerung, denn hier sind alle diese nächtlichen Abenteuer längst vergessen. Das Interesse, das die spekulative Philosophie in alten und jungen Herzen weckte, verschwand vollkommen — mindestens in den jungen Herzen. Im Jahre 40 hat man mit Aufregung Schelling erwartet, man hat mit Wut bei der Antrittsvorlesung Stahls gezischt, man hat sich schon bei dem bloßen Namen Werders begeistert, man hat sich bei der Erwähnung Bettinas entzündet, man hat mit Ehrfurcht Steffens gehört; jetzt besucht niemand die Vorlesungen Stahls, Schelling ist verstummt, Steffens ist gestorben, Bettina hörte auf, ihr Haar zu färben. . . . Nur Werder allein kommentiert noch mit dem früheren Feuer die Hegelsche Logik und versäumt nicht die Gelegenheit, den zweiten Teil des „Faust" zu zitieren; aber wehe! Nur vor drei Zuhörern, von welchen nur einer ein Deutscher ist, und auch der ist aus Pommern. Was sage ich! Auch diejenige junge neue Schule, die damals so kühn, mit solcher Zuversicht zu ihrer Unerschütterlichkeit ihre Banner erhob, auch diese Schule ist schon aus dem Gedächtnis der Menschen verschwunden. Bruno Bauer lebt hier, aber niemand sieht ihn, niemand hört von ihm; dieser Tage habe ich in einem Konzert einen glatt frisierten und traurig-demütigen Menschen getroffen . . . Das war Max Stirner . . ." Turgenev versteht jetzt „warum man sie alle vergessen hat" — „ihr könnt euch leicht vorstellen, welche lächerlichen und absonderlichen Formen manchmal — mit den Worten Hegels zu sprechen — der Logos (oder der Gedanke, oder Geist, oder Fortschritt, oder Menschheit — ihr habt viele Namen zur Verfügung) annimmt, der von deutschen Köpfen gewissenhaft, langsam und schwer entwickelt wird". „Das literarische, historische, theoretische, philosophische, phantastische Zeitalter des deutschen Lebens scheint vorbei zu sein . . ." „Feuerbach ist nicht vergessen, umgekehrt" — fügt Turgenev hinzu.[26])

Wie gesagt, ist auch der Feuerbachianismus Turgenevs bald zu Ende.[27])

Aus der hegelianistischen Jugend bleibt aber bei Turgenev auch später noch eine Reihe von Motiven zurück, die er oftmals wiederholt. Ich meine dabei nicht nur eine Reihe von Erinnerungen an Hegelstudien überhaupt (der Name Hegels — „Väter und Söhne", II, 46, „Rauch", III, 46), von Erinnerungen an die Berliner Zeit („Faust", VI, 176, „Rudin", IV, 441), an die Moskauer Hegelianer-Zirkel („Rudin", „Hamlet des Ščigrover Bezirks" — siehe oben),[28]) nicht die beiläufige Verwendung von Erinnerungen wohl an

[23]) Vgl. z. B. in der „Ersten Sammlung der Briefe Turgenevs" (Pervoe sobranie pisem I. S. Turgeneva). SPtbg. 1885.

[24]) „Sovremennik", 1847, III, 46 ff. Abgedruckt in der Sammelschrift „Die Feuilletons der vierziger Jahre" (Feletony sorokovych godov), Moskau-Leningrad, 1930, 252 ff.

[25]) Turgenev hat wohl den Berliner Brief Katkovs im Auge (vgl. oben).

[26]) Es ist interessant, daß Turgenev auch damals noch die Literatur der Hegelschen Linken verfolgte; er beruft sich auf das der Linken nahestehende Buch von Sasz über Berlin. (Auch das Buch von Dronke über Berlin war in Rußland bekannt. Vgl. Russkij Archiv. 1910, III. 209.)

[27]) Vgl. noch X, 652, VIII, 368 f.

[28]) Vgl. etwa die Briefe an Viardo vom 19. Oktober 1847 und vom Juni 1849.

seine eigenen Versuche, den Skeptizismus vom Hegelschen Standpunkte aus zu überwinden („Rudin", IV, 430—4, 447). Turgenev hat sich zuweilen die eine oder andere Hegelsche ästhetische These zu eigen gemacht, nicht nur in den vierziger Jahren, sondern auch später. 1845 veröffentlichte er eine umfangreiche Besprechung einer russischen Faust-Übersetzung von Vrončenko. In dieser Besprechung finden wir nicht nur die äußere Eigenart der Hegelschen Sprache („Versöhnung" als Thema des Werkes, X, 372 f., Mephistopheles als einen Vertreter der „Negation", 382), sondern auch eine Reihe von philosophischen Ansichten Hegels, freilich nur angedeutet (der „logische Charakter der historischen Entwicklung", X, 348, das Volk als Individuum, 350, die Kunst höher als die Natur, 355, die Charakteristik des Kunstwerkes als einer „zufälligen Schöpfung, die in die Sphäre der geschichtlichen Notwendigkeit erhoben worden ist", „nur die Gegenwart, die machtvoll in den Charakteren oder in einem Talent zum Ausdruck kommt, wird zur unsterblichen Vergangenheit", 375). Freilich spricht Turgenev damals auch schon die Überzeugung aus, daß „auf den Trümmern unserer Systeme und Theorien nur ein unzerstörbares, unaustilgbares — unser menschliches — Ich bleibt, welches schon deshalb unsterblich ist, weil es sich selbst nicht vernichten kann" (X, 374, vgl. 376 f.).[29]) Wie gesagt, kehren Hegels ästhetische Thesen bei Turgenev auch später wieder, so die Ablehnung des naturtreuen Realismus in der Kunst (vgl. die Besprechung von Ostrovskijs „Armer Braut", X, 498 ff., 1851, Briefe an Polonskij, an Kign vom 16. Juli 1876),[30]) der Gedanke, daß die Kunst über dem Leben stehe. „Die Kunst ist heute vielleicht stärker als die Natur selbst, denn in der Natur gibt es weder eine Symphonie von Beethoven, noch ein Bild von Ruisdael, noch eine Dichtung Goethes — nur die stumpfsinnigen Pedanten oder gewissenlosen Schwätzer können von der Kunst als einer Nachahmung der Natur reden" („Genug!", VI, 466, 1864). Auch ein paar allgemeine Gedanken treten zuweilen wieder auf, so der Gedanke, daß ein Künstler in dem „allgemeinen Leben eines Volkes" verwurzelt sei (über Tjutčev, X, 553), daß ein Volk „eine eigene Stelle in der Weltgeschichte" habe (X, 594, 1880!), oder gar, daß „das menschliche Leben — — — nichts anderes als die ewige Versöhnung und der ewige Kampf der beiden immer getrennten und immer sich vereinigenden Prinzipien" sei (X, 582, 1860).[31]) Doch ist jetzt für Turgenev die finstere und unüberwindbare blinde Kraft der Natur immer die Siegerin über den Geist. Turgenev wehrt sich jetzt gegen alle „Abstraktionen", das „Absolute". Den Glauben an das Absolute wirft er nicht nur K. Aksakov (Brief vom 16. Januar 1853), sondern sogar Herzen vor (Briefe vom 4. November und 8. November 1862). Wenn er auch zuweilen noch von der Macht des Gedankens spricht (1861, VIII, 484), so ist dieser Gedanke, der Geist, für ihn doch letzten Endes immer vor der blinden Gewalt der Naturkräfte machtlos. Die Weltanschauung der späteren Jahre Turgenevs ist pessimistisch und fatalistisch.[32]) Hat er das nicht vorausgeahnt, als er in seiner Jugendarbeit an dem anthropologischen Gedanken, der jetzt sein Alter beherrscht, eine innere „Trauer", eine Hoffnungslosigkeit erkannte?

---

[29]) Bezeichnend ist die Erwähnung der „Hallischen Jahrbücher" auf einer der nächsten Seiten der Besprechung! Turgenev kannte auch den Artikel aus den „Hallischen Jahrbüchern" über den zweiten Teil des Faust von Vischer (auf den sich auch Belinskij einmal beruft).

[30]) Briefe, a. a. O., S. 490, 295.

[31]) Der Vortrag über „Don Quichot und Hamlet", in welchem auch sonst mancher Hegelsche Gedanke anklingt.

[32]) Vgl. die Briefe an Viardot von IV. 1849, 28. VII. 1849 und „Senilia".

VII. Die Slavophilen und Hegel

1.

Es ist eine verbreitete Meinung, daß die russischen „Slavophilen" alle Anhänger Schellings gewesen seien, oder mindestens Schelling mehr als Hegel geschätzt hätten. Diese Meinung ist durchaus falsch, hat aber umso stärker um sich gegriffen, als die Werke der Slavophilen oder aber Schellings vergessen und vernachlässigt wurden. Vielleicht spielte dabei auch ein Schluß a contrario eine gewisse Rolle: da man unter den viel und gern gelesenen „Westlern" so viele Hegelianer fand, so konnte man umgekehrt wohl bei den Vertretern der entgegengesetzten Richtung andere philosophische Sympathien vermuten. Anhänger Schellings gab es aber auch unter den ausgesprochen „westlerisch" orientierten Russen, — es genügt nur an Čaadajev oder M. Katkov zu erinnern. Auch haben die Slavophilen Schelling gar nicht besonders gut gekannt, — man darf nicht vergessen, daß das Spätwerk Schellings, das für die Slavophilen am ehesten „in Betracht kam", seine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, in der Jugendzeit des russischen Slavophilentums noch nicht bekannt geworden war. Unter den Slavophilen anderseits finden wir Denker wie I. Kireevskij und Chom'akov, die Hegel zwar abgelehnt, aber jedenfalls doch geschätzt haben; und die beiden jüngeren Slavophilen, Konstantin Aksakov*) und Jurij Samarin**), haben eine durchaus Hegelische Schulung erhalten, sind Jahre hindurch Slavophilen und Hegelianer zugleich gewesen und haben Hegel erst später „überwunden" — eine Überwindung ist aber längst nicht dasselbe, was eine Ablehnung ist! — und doch haben sie das Gepräge des Hegelianismus ihrer Jugend auch später behalten. Auch der jüngere Bruder K. Aksakovs, Ivan[1]), hat die Hegelsche Lehre durchgemacht. In der späteren Generation der Slavophilen stand Nikita Gil'arov-Platonov[1]) dem Hegelianismus nahe, und eine der interessantesten Gestalten des späteren Slavophilentums, N. N. Strachov,[2]) dessen Ansichten einen Übergang vom alten Slavophilentum zum „Eurasiertum" unserer Tage bilden, hat sich selbst sein Leben lang immer als Hegelianer bekannt und bezeichnet.

Früher hat niemand an dieser Hegelianistischen Färbung mancher Slavophilen gezweifelt: Čaadajev macht in seinem Briefe an Schelling (20. V. 1842) sogar mit einer gewissen Übertreibung die Hegelsche Philosophie für die Entwicklung des Slavophilentums in Rußland verantwortlich. Und N. N. Strachov reagierte auf die erste Veröffentlichung des Briefes von Čaadajev (1862) mit einer Notiz in Dostojevskijs „Epocha" (1864, III.), in welcher er hervorhob, daß „das Slavophilentum sich bei uns unter dem Eindruck der deutschen Philosophie entwickelt hat, obwohl vielleicht (! D. Č.) nicht ausschließlich unter dem Einfluß Hegels".[3]) Auch Jurij Samarin selbst schrieb an Ivan Aksakov 1875 (am 5. IX.): „die Generation K. Aksakovs und die unmittelbar nach ihr folgende konnte vom Einfluß des Hegelschen Systems nicht unberührt bleiben, — schon darum nicht, weil es, das letzte Wort des deutschen Idealismus, in Deutschland lang und autokratisch herrschte, wie kein System vor ihm"; nur die Ansichten Chom'akovs (allein

*) 1817 — 1860. **) 1819 — 1876.

[1]) Über ihn vgl. B. IX.

[2]) Über Strachov vgl. C. III.

[3]) Abgedruckt in Strachov: „Aus der Geschichte des literarischen Nihilismus" (Iz istorii literaturnogo nigilizma), SPtbg. 1890, S. 349—355.

von allen Slavophilen) „bildeten sich, bevor die Lehre Hegels nach Rußland kam".[4])

Wie gesagt, sind es vor allem Konstantin Aksakov und Jurij Samarin, die man im Auge haben kann, wenn man von den slavophilen Hegelianern spricht. Die beiden haben zusammen Hegel studiert . . . Beide haben Rußland heiß geliebt, für beide war die griechische Orthodoxie die Familientradition . . . „beide waren heiße Verehrer des deutschen philosophischen Denkens". „Hegel hat ihnen geholfen, die von ihnen gefundene neue Wahrheit zu erklären, zu sanktionieren, ihre weltgeschichtliche Bedeutung zu beweisen". Sie haben „einen Versuch gemacht, auf den Prinzipien Hegels die ganze Weltanschauung, d. h. das ganze System sui generis der Phänomenologie des russischen Volksgeistes mit seiner Geschichte, mit seinen Sitten und sogar mit der Orthodoxie aufzubauen".[5])

2.

Konstantin Aksakov wird, wie wir schon erwähnt haben, Mitglied des Stankevič-Kreises. Von Anfang an ist er kein Westler, ihm ist die Kritik an Rußland, die andere Mitglieder des Kreises üben, zuwider.[6]) Und doch ist er einer der begeistertsten Verehrer der deutschen Kultur, in der Geschichte der russischen Schiller- und Goethe-Verehrung nimmt er eine wichtige Stelle ein. Er betätigt sich auch als Schiller- und Goethe-Übersetzer. Seine Stimmung um 1840 ist die romantisch-begeisterte, die bei den Freunden Stankevičs damals schon zu erlöschen beginnt. Deswegen bringt ihn Bakunin unter die Kategorie der „Schönseeligkeit".[7]) In seinem Enthusiasmus kennt Aksakov keine Grenzen,[8]) er ist der junge Hegelianer, der den kalten und etwas zynischen Professor Pogodin durch seine „Raserei" erschreckt. Ausgerechnet bei Pogodin erbittet er sich das Bildnis Hegels, um es abzeichnen zu lassen;[9]) und Pogodin notiert in seinem Tagebuch: „Die neue Richtung. Redet von der Philosophie. Kann wirklich Schaden anrichten". Pogodin versucht „den unseligen Kost'a" zu überreden, zu überzeugen, wie ein Priester den Verirrten zu belehren.[10]) Aksakov liest Pogodin schon 1840 den Anfang seiner Dissertation über Lomonosov vor, deren Stil — nicht ohne Recht — so gekennzeichnet wurde: „das Buch ist deutsch geschrieben, nur mit russischen Worten".[11]) Aksakov „zog aus und verbog unbarmherzig die schweren, starren Formeln der Hegelschen Philosophie seiner Auffassung der russischen Geschichte gemäß".[12]) Pogodin notiert wieder: „An der Philosophie wird der arme Kerl zu Grunde gehen, und es ist unmöglich, ihm das klar zu machen — — —Konstantin und seine Freunde verstehen die (Philosophie) Hegels

[4]) Samarin, Werke, Bd. V, Moskau, 1880, S. XCI. Vgl. noch Herzens Tagebuch vom 26. X. 1843 (III, 138, vgl. III, 346 u. and.).

[5]) Ivan Aksakov, vgl. oben B. I. Über Schelling hat Samarin erst 1844 vom zurückgekehrten Popov etwas Näheres erfahren, also als Samarin seine Hoffnungen, die er auf die Philosophie setzte, bereits aufgegeben hat.

[6]) K. Aksakovs Erinnerungen (Vospominanija studenčestva), SPtbg. 1911, S. 17, Aksakov versprach auf den Zirkel Stankevičs in einer besonderen Schrift zurückzukommen, doch hat er dies Versprechen nicht eingelöst. Vgl. J. Panaev: Literarische Erinnerungen (Literaturnye vospominanija). Leningrad, 1928, 245.

[7]) Ivan Aksakov, „Ruś", 1881, Nr. 8.

[8]) Es gibt zahlreiche Anekdoten über den Enthusiasmus Aksakovs, vgl. J. Panaev, a. a. O., 385 ff.

[9]) Barsukov, a. a. O., IV, 307.

[10]) Ebenda.

[11]) Russkij Archiv, 1904, II, 595.

[12]) I. Aksakov, op. cit.

nicht, vertreten aber ihren Geist, den Stolz. Schade, daß dieser talentierte Kerl verloren gehen muß".[13]) Im nächsten Jahr tritt eine gewisse Abkühlung in den Beziehungen der ganzen Familie Aksakovs zu Pogodin ein, für die letzterer ohne weiteres Konstantin Aksakov und der Hegelschen Philosophie die Schuld beimißt.[14]) — Aksakov webt seine Gedanken sogar in seine Gedichte hinein, so schreibt er 1842 ein Gedicht „Logik",[15]) das später „Den Empirikern" umbetitelt wurde, und ein scharfer Angriff auf den Empirismus ist. Im Suchen nach dem Ausdruck der russischen „Substanz" wendet er sich an Gogol, den er auch als Dichter ungemein hoch schätzte, und veröffentlicht im Jahre 1842 eine begeisterte Broschüre über Gogols „Tote Seelen",[16]) in welcher er Gogol neben Homer und Shakespeare stellt. Die Broschüre wurde von Belinskij scharf abgelehnt. Belinskij hat es verstanden, Aksakovs Begeisterung und seine Hegelianische Sprache zu verlachen.[17]) Aksakov sprach von einer in den Werken Gogols beschlossenen „Welt, die uns als ein tiefes Ganzes erscheint, als ein tiefer, innerlicher Gehalt des allgemeinen Lebens, das durch seinen Geist alle seine Erscheinungen verbindet", er versuchte selbst den Inhalt der „Toten Seelen" spekulativ zu konstruieren, wobei er etwa die Behauptung aufstellte, daß sich in der Vorliebe Čičikovs für das schnelle Fahren seine „Vereinigung mit der Substanz des russischen Lebens" ausdrücke u. dgl. m. Und doch hat im ganzen eher Aksakov als Belinskij recht, der in Gogol einen Schriftsteller von bloß „lokaler Bedeutung" sah und ihm als Weltgrößen Cooper, Walter Scott und Georges Sand gegenüberstellte . . .

Als ein Freund Aksakovs, A. N. Popov, 1842 nach Berlin reiste, widmete ihm Aksakov ein Gedicht, ein Loblied auf Hegel. Wir können hier aus diesem Gedicht leider nur in Prosa-Übersetzung einige Zeilen anführen: „also werden Sie Berlin sehen, wo der Geist so glänzte und unterging, wo man, wie man erzählt, jetzt lärmt und schimpft. Dort lebte der letzte Held Deutschlands, — die prächtige Abschiedsblüte des Lebens! Seinen wunderbaren Weg durchging er im Laufe von mehreren Jahren ruhmvoller und unbesiegbarer als je ein anderer. Mit ihm sind die Zeiten der Ritter auferstanden, in ihm wurde wieder die eiserne Kraft wach, — ihn bewunderte sein Land, man zitterte vor seiner starken Hand. Der deutsche Geist schmiedete ihm einen unsichtbaren, kolossalen, undurchdringlichen Harnisch; mit diesem Harnisch gekleidet, stand er, der Mächtige, und bezähmte alle mit seiner wunderbaren Kraft. Er ist nicht mehr da, da liegen nun seine Waffen, die den Enkeln hinterlassen sind, — und um die Waffen bekämpft sich und lärmt eine bewegliche Menge von Pygmäen. Sie haben seine Waffen, aber nicht die gewaltige Kraft, nicht die Hand, die diese Waffen führte, es gibt keinen, der die schweren Waffen anlegen und munter führen könnte! Wie sie sich auch bemühen und reißen mögen, um vielleicht nur Teile der Kriegswaffen zu ergreifen: sie können nicht das schwere Schwert erheben, des Helden Waffen auch nur vom Platz bewegen! Geschrei und Geschimpf entstanden im Lande, die Bewegung ist dort lärmig und ordnungslos, und das Leben wogt unruhig und strebt zu einer schicksalsvollen Stunde . . ."[18]) Unter

[13]) Barsukov, IV, 476.

[14]) Barsukov, VI, 54, vgl. 57.

[15]) Werke, SPtbg. 1915, Bd. I, S. 37.

[16]) „Einige Worte über das Poem Gogols: Čičikovs Abenteuer ...." (Neskoľko slov o poeme Gogoľa: Pochoždenija Čičikova ...). Moskau, 1842.

[17]) Belinskijs Werke, VII, 288 f., vgl. 430 f.

[18]) „Russkij Archiv", 1879, I, 214. Ein ähnliches Gedicht richtete K. Aksakov an M. Bakunin, als dieser nach Berlin reist; ihn schilderte Aksakov als einen „jungen Kreuzfahrer".

dieser „schicksalsvollen Stunde" versteht Aksakov augenscheinlich den Augenblick, wo die Waffen des deutschen Helden von den Slaven ergriffen würden, wo das Erbe der deutschen Philosophie zu den Slaven übergeht, — denn Aksakov trägt sich damals mit dem Gedanken — „das russische Volk ist vor allen anderen Völkern berufen, die Philosophie Hegels zu verstehen".[19])

Der temperamentvolle Aksakov, „die reine, erhabene und feurige Seele", wie ihn Čičerin nennt, wurde zum Objekt der Verspottung, nicht nur als Slavophile,[20]) sondern gerade als Hegelianer. Belinskij, der noch vor kurzer Zeit in gleichem Stil schrieb, parodiert jetzt Aksakovs Art mit einer offensichtlichen Anspielung auf seine Gogol-Broschüre, — „man wird vielleicht die Substanz des russischen Volkes in einem Topf mit Kohlsuppe und Grütze verstecken, oder sie statt Beluga in einem Pirogge einbacken . . . Man kann die schwere, rohe, obwohl schmackhafte russische Küche gern haben, und doch sich nicht in ihr im russischen Volkstum fühlen" (VII, 443). Und Apollon Grigor'ev, selbst noch vor kurzem Mitglied eines Hegelianer-Zirkels, schreibt 1845 ein Schauspiel „Zwei Egoismen", in welchem er Aksakov unter dem durchsichtigen Namen Baskakov auslacht.[21]) Baskakov ist ein „Moskauer Hegeling" und Slavophile, der mit Hilfe der Hegelschen Philosophie die „slavischen Prinzipien" sucht. Köstlich ist etwa die (im Original gereimte) hegelianisch-slavophile Theorie der Familie, die Grigor'ev Aksakov-Baskakov in den Mund legt: „Familie ist ein slavisches Prinzip. Ich werde in meiner Dissertation ausführlich darlegen, wie sie von der slavischen Idee — ohne Beimengung anderer Ideen — beherrscht wurde . . . Ich las Hegel mit Mertvilov zusammen, und wir beide stimmten miteinander darin überein, daß nur die Slaven, indem sie das Gefühl mit dem Verstand in Übereinstimmung gebracht haben, den Unterschied der Geschlechter so fein und so tief aufzufassen imstande waren . . . Nur bei den Slaven allein ist seit jeher die Idee des Mannes und der Frau vernünftig und hoch gestellt . . . Die Frau ist bei ihnen keine Sache, sondern Etwas; der Wille wird freilich in ihr nicht anerkannt, sie wird aber doch durch Gesetze beschützt . . . Der Mann darf sie prügeln, darf sie aber nicht totschlagen: er hat über sie nur ein geistiges Recht, und dabei nur zum Teil in corpore: es liegt ein tiefer Sinn in dieser Tradition — oder besser in diesem Gedanken — von der Gewalt des Mannes über die Frau, mag dieser Gedanke auch unter einem rohen Gewand, in der Form des Prügels zum Ausdruck kommen: nicht die Form ist wichtig . . . Ich bekenne, daß die Familie mich immer in Rührung bringt . . . Die Gewalt des Mannes und das demütige Sich-Unterwerfen der Frau — das ist ein slavischer Zug, — ich kann ihn nicht genug bewundern . . .".[22])

---

[19]) Čičerin: Erinnerungen. Die vierziger Jahre, 236.

[20]) Aksakov trug die russische Volkskleidung, die Zeitgenossen behaupteten, daß das Volk ihn in dieser Kleidung für einen „Persianer" hielt (Herzen; auch früher ein Anonym im Almanach „Erster April", SPtbg. 1846). Und Čičerin (a. a. O.) konstruiert nach dem dialektischen Schema der russischen Geschichte von Aksakov die Vorliebe der Slavophilen für den Vollbart: „im alten Rußland trug man einen Bart, im neuen wurde er wegrasiert, in der Zukunft soll der Vollbart wiederhergestellt werden".

[21]) Apollon Grigor'ev, Materialien zu seiner Biographie (A. G. Materialy dla ego biografii), herausgegeben von V. Kn'ažnin. SPtbg. 1917, S. 344; Apollon Grigor'ev, Erinnerungen (Vospominanija), Moskau-Leningrad, 1930, S. 613 f., „Russkie Propilei" von M. Geršenzon, Bd. I.

[22]) Grigor'ev hatte vielleicht auch eine Dissertation im Auge, die das Familienrecht behandeln sollte: Lavrentij Sokolovskij: Von der Entwicklung der Rechtsidee in der alten Welt. Moskau (O postepennom razvitii idei prava v drevnem mire), Moskau, 1843 (mir unzugänglich, Hinweis bei P. Sakulin: Die russische Literatur und der Sozialismus [Russkaja Literatura i sozializm], Bd. I, 1924, S. 424). Daß aber K. Aksakov über das Problem der Familie gern diskutierte, wissen wir aus einer Tagebuchnotiz Herzens (III, 255) und aus einem Brief von Herzen an ihn (vom 15. 18. XII. 1844, XXII, 49).

Aksakov studierte die Hegelsche Philosophie vor allem in enger Gemeinschaft mit seinem Freund Samarin, — sie lasen Hegel unter anderem auch zusammen mit einem deutschen Lehrer namens Klöpfer.[23]) Die beiden jungen Freunde erscheinen nebeneinander in den Moskauer Salons und waren „beide fast die emsigsten Vertreter der neuen Lehre".[24]) 1846 erschien die Magisterdissertation[25]) Aksakovs, die er in einer öffentlichen Sitzung der Fakultät verteidigte.

Damals haben aber die beiden Freunde den Hegelianismus schon „überwunden", worauf wir später zurückkommen wollen.

3.

Aksakovs Dissertation ist dem russischen Universalgenie des XVIII. Jahrhunderts, Lomonosov, gewidmet.[26]) Aksakov will nur dessen Bedeutung in der Geschichte der russischen Dichtung und der russischen Literatursprache untersuchen. Die Arbeit enthält aber außer der Behandlung ihres unmittelbaren Themas, die auf einer für die damalige Zeit ziemlich breiten sprachgeschichtlichen Grundlage durchgeführt wird, auch die philosophische Beleuchtung zweier grundsätzlicher Fragen: der Frage nach der Periodisierung der russischen Geschichte und der Frage nach dem Wesen der Sprache. Diese beiden Fragen stellt und beantwortet Aksakov im Sinne seiner Auffassung der Hegelschen Philosophie, so daß von ihnen aus ein Zugang zu seiner Hegelauffassung gegeben ist.

Aksakov betrachtet die Dichtung (und die Kunst überhaupt) als eine Sphäre des Geistes (10), die in sich verborgen den absoluten Inhalt trägt. Deshalb muß sie sich notwendig entwickeln. Diese Entwicklung wird nicht als Fortschritt oder Vervollkommnung verstanden, sondern auch die Momente des Niederganges haben in ihr einen Platz, wenn auch in diesen Momenten die Kunst ganz fehlt. Die Abwesenheit der Kunst oder die Anwesenheit der Abwesenheit der Kunst" gehöre eben auch zu den Schicksalen der Kunst (11). Die Entwicklung ist der Übergang des Allgemeinen in die einzelnen Erscheinungen, in welchen es sich zugleich verliert und findet; die Erscheinungen sind Erscheinungen des Allgemeinen und nur seine, das Allgemeine kann nur erscheinen, wenn es sich als Allgemeines verleugnet, aufhebt; so gehören das Allgemeine und die Erscheinungen notwendig zueinander (15). Sie beide sind nur Momente des Entwicklungsprozesses und das Erscheinen des Allgemeinen ist dessen Konkretisierung (16). Das bewegungslose Allgemeine ist unmöglich, wäre Nichts; auf die oben besprochene Weise negiert es sich, wobei es sich freilich zugleich — als eines der Entwicklungsmomente — setzt (18).

Die Entwicklung wird auf diese Weise als der Gang durch die Negation zur „Negation der Negation" konstruiert. Auf diesem Wege wird der wirkliche, wahrhafte, eine, konkrete Ausdruck gefunden. Dieser Weg wird in allen Sphären des Geistes gegangen (21).

---

[23]) Vgl. I. Aksakov, bei Barsukov, VI, 473 zitiert.

[24]) Barsukov, VI, 474. Vgl. Samarin, Werke, XII, 24.

[25]) Vgl. oben B. VI.

[26]) Lomonosov in der Geschichte der russischen Literatur und der russischen Sprache (Lomonosov v istorii russkoj literatury i russkago jazyka). Moskau, 1846. Es ist sehr wichtig, daß Aksakov seine Dissertation noch 1847 verteidigen konnte, — bei seiner Aufrichtigkeit wäre das für ihn unmöglich gewesen, wenn er nicht mindestens mit den Grundtendenzen seiner Arbeit noch einverstanden gewesen wäre.

Nach diesem Gesetz der doppelten Negation konstruiert Aksakov das Schema der russischen Geschichte, wobei er die Geschichte als durchaus geistige Bewegung versteht. Als Beispiel seiner — ganz Hegelianischen Behandlungsart — kann man seine Betrachtungen über den Falschen Dimitrij anführen. Aksakov lehnt die Behandlung der Fragen über die Persönlichkeit Dimitrijs und über die vielerörterte Frage, ob der wirkliche Dimitrij im Auftrage Boris Godunovs ermordet wurde, ab — das Erscheinen des Falschen Dimitrij war eine Erscheinung des Volksgeistes, ein Traum, den das Volk träumte, ein Bedürfnis des Volkes. Boris Godunov war der erste Vertreter einer neuen Dynastie, und als solcher wurde er vom Volk für den Mann gehalten, der die alte Dynastie vernichtet, aufgehoben hat (47 f.). Die Erzählung von der Ermordung des Falschen Dimitrij leitet Aksakov mit den Worten ein: „so kommt die Kraft der Idee zum Vorschein" (50).

Die Negation der Substanz des russischen Volkes wurde durch Peter den Großen und in ihm vollzogen. K. Aksakov deduziert sogar die Verlegung der Hauptstadt nach Petersburg (57). „Kein Volk hat eine solche entschiedene, vollkommene, strenge Negation seines Volkstums gewagt, darum kann kein Volk eine solche allgemeine, weltgeschichtliche Bedeutung haben, wie das russische" (59). Die Negation der Volkssubstanz war zugleich der Übergang zum Allgemeinmenschlichen.

Eine Tat, die der Tat Peters des Großen in der Politik durchaus ähnelt, habe Lomonosov in der Literatur- und Sprachentwicklung vollbracht (etwa 333, 423). Seine Sprachtheorie wird in diesem Sinne ausgelegt (339).

Wir sehen also eine ziemlich positive Beurteilung der Tat Peters des Großen und die unverhüllte Erwartung, daß die „Negation der Negation", d. h. die Überwindung der Petrinischen Traditionen und die Rückkehr zur „Volkssubstanz" nahe bevorstehe. Aksakov glaubt, daß „der Nationalausdruck, die nationalen Eigenschaften, sogar die ausschließliche Physiognomie nicht verschwinden werden, — wenn nur erst das Allgemeine wirklich das Volk durchdringt und die Einseitigkeit der Beziehung aufhebt" (326).

Damals war Aksakovs Abneigung gegen die Petrinische Tat nicht so entschieden wie später. Als Vorbedingung, um für die Bereicherung durch die Erfüllung mit dem „absoluten Geist" zugänglich zu sein, forderte Aksakov, müsse die Nationalität aufgehört haben, ausschließlich zu sein (30). Das menschliche Gefühl und das philosophische Bewußtsein achten mit Ehrfurcht das Vergangene „als den Ausdruck der ewigen Wahrheit" (35). Aksakov suchte damals die Versöhnung mit der ganzen russischen Geschichte, und wie die anderen russischen Hegelianer die Gegenwart als vernünftig und notwendig priesen, so pries er die russische Vergangenheit . . .

Zahlreiche Bemerkungen Aksakovs, die er in die Behandlung der literarischen Tätigkeit Lomonosovs einstreut, bezeugen seine fleißige Beschäftigung mit der Hegelschen Ästhetik. In einem Punkte aber entwickelt Aksakov eine Reihe von Gedanken, die zwar von Hegel ausgehen, aber über das Hegelsche System hinausreichen und eine eigenartige Sprachphilosophie in einem durchaus Hegelschen Sinne bilden.[27])

Die Sprache ist für Aksakov eine wundervolle und geheimnisvolle Erscheinung. In ihr ist die ganze Welt in einer anderen Form zum zweiten Male gegeben (III, 19). Diese zweite Existenz der Welt entstand auf dem

[27]) Auf die Hegelianische Provenienz der Sprachphilosophie Aksakovs beabsichtige ich in einer — sich in Vorbereitung befindlichen — gemeinsam mit R. Jakobson abgefaßten Arbeit „Dialektik der Sprache" zurückzukommen.

Boden des Bewußtseins, der Geist durchdringt sie. In der Sprache kommt die Beherrschung, die Besitznahme der Natur durch den Geist zum Vorschein (397, vgl. III, III u. 1 f.). Die Sprache ist nicht bloß ein Zeichen, sondern hat, um die konkrete Existenz der Welt auszudrücken, selbst konkrete Existenz, nur in einer anderen Sphäre, in der Sphäre des Klanges. Die Natur objektiviert sich in der Sprache. Wenn aber die Sprache auch die Bewegungen des Menschengeistes oder die Erscheinungen der Natur gewissermaßen wiedergibt, so ist sie doch kein bloßes Werkzeug, kein bloßes Mittel, sondern ein notwendiger Begleiter des Gedankens, gewissermaßen sein Leib (III, Heft 2, VII). Das Wort verleiht dem Gedanken „die Konkretheit der Existenz, des Ausdrucks, der Form" (398 f.). Andererseits ist der Gedanke immer im Wort, verläßt es nicht, wenn er auch den idealen Weg beschreitet. Die Verbindung des Gedankens mit dem Wort ist unzerreißbar wie die Verbindung des Inhalts mit dem Ausdruck, der Idee mit der Form . . . Auch in der höchsten Vergeistigung der Sprache (in der Philosophie), „wo das Wort mit dem durch es hindurchschimmernden Gedanken ganz erfüllt ist", ist das Wort kein bloßes Mittel, kein Werkzeug, sondern ein notwendiges Element in der unlöslichen Vereinigung Gedanke — Wort (399 f.). Das Wort hat vor allem keine natürliche Existenz, es ist „die durchsichtige Objektivität", das Wort ist durchsichtig, durch es „schimmert der Gedanke" oder besser der Geist „durch" (401).

Eine besondere Sphäre bildet die Anwendung des Wortes in der Kunst (400). Hier erhält es einen besonderen Wert als das Material der Kunst, aber als Material, das selbst vom Geist erschaffen wurde. Das Wort ist schon an sich selbst schön, da es nicht zufällig, da es eine ganze Welt, die über die natürliche Welt sich erstreckt, bildet (402). Die Entwicklung, das ist der Weg des Menschen (401). Auf diesem Wege folgt ihm das Wort nach, da das Wort das Wesen des Menschen ist (397). Deshalb wandelt sich die Dichtung mit den Wandlungen des menschlichen Lebens (402 ff.). Die Erhebung des menschlichen Lebens über die Zufälligkeit ist das Wesen der Dichtung (406 f.). Deshalb findet gerade in der Dichtung das Wort seine besondere Erhebung, Erneuerung, Würde. Jedes Wort ist schon von Anfang an dichterisch (408). Bei der Analyse der konkreten Probleme ist, wie gesagt, die Hegelsche Ästhetik ausgenutzt.

Diese Gedanken bilden auch später die Grundlage der sprachphilosophischen Ansichten Aksakovs. 1855 veröffentlicht er eine Broschüre „Über das russische Zeitwort". Viele Definitionen, die er dort gibt, sind noch im Hegelschen Stil gehalten. So wird das Zeitwort als die Synthese der Selbständigkeit und der Totalität höherer Ordnung definiert; die Funktionen des Zeitwortes werden so klassifiziert: 1. die Tätigkeit als das Allgemeine, 2. die Tätigkeit als ein Moment, 3. die Tätigkeit als eine Reihe von Momenten. Er deutet den wichtigen Begriff der sozusagen „negativen" Elemente in der Sprache,[28]) d. h. Aksakov bemerkt die Bedeutung des bloßen Fehlens, der bloßen „Negation" des einen oder anderen Elements. In einer Besprechung der historischen Grammatik des Russischen von Buslaev (1859) hebt er hervor, daß die Sprache ein System sei, in welchem auch die fehlenden Elemente sozusagen in Potenz existieren; dort finden sich dann und wann

[28]) Vgl. Werke, Bd. II, Moskau, 1875, Ivan Kireevskij hat in der Broschüre Aksakovs „die deutsche Abstraktheit" gesehen (Werke, a. a. O., I, 104). Die „negativen" Sprachelemente haben später z. B. in der Moskauer Fortunatovschen Schule der russischen Linguistik eine große Rolle gespielt.

auch die Hegelsche Terminologie und sichtlich von der Hegelschen Philosophie inspirierte Gedanken.[29])

Dagegen ändert Aksakov entschieden seine Auffassung der russischen Geschichte. Er lehnt jetzt die Tat Peters des Großen ab, — im vorpetrinischen Rußland gab es keinen ausschließlichen Nationalismus, denn schon das Christentum war das „allgemeine" Prinzip in der altrussischen Geschichte. Mit Peter erschien aber im russischen Volke wirklich eine ausschließliche Nationalität, aber sie war eine dem russischen Volke fremde . . . Vor allem trennt jetzt Aksakov von der Hegelschen Philosophie diejenige Ablehnung des staatlichen Prinzips überhaupt, die Aksakov nicht nur für seine persönliche Ansicht, sondern auch für einen Grundstein der russischen Weltanschauung hält;[30]) der Staat strebe nur zur äußeren Gerechtigkeit, er ist nur die Form. Das slavische Prinzip dagegen ist die „Gemeinde", in welcher die Persönlichkeit, wie in einem Chor selbständig-tätig bleibt. Doch klingen auch in den „Geschichtlichen Schriften" Aksakovs die Motive der spekulativen Konstruktion der Geschichte an, aber nur vereinzelt und schwach.[31])

4.

Samarin war nicht so beweglich, enthusiastisch und naiv wie Aksakov. Deshalb hören wir von seinen Zeitgenossen auch weniger über ihn.[32]) Nur aus seinem Briefwechsel mit Aksakov ist einiges über seinen Studiengang zu ersehen: daß er vom Wahrnehmungskapitel in der Phänomenologie, das ihm zu schwer ist, zur Lektüre der Enzyklopädie übergeht, daß er einmal die gemeinsame Lektüre Hegels mit Aksakov und Klöpfer schwänzt, daß er die Gespräche in einem Salon aufmerksam verfolgt und am Ende des Abends selbst in die Diskussionen eingreift. . . Seine Dissertation zeigt uns, daß er Hegel fleißig studiert hat; auch erwähnt er in einem Brief, daß er die Hegelsche Ästhetik — wohl als eine Spezialfrage — für seine Magisterprüfung bei Kr'ukov[33]) ausführlich durchgearbeitet habe; mit Aksakov zusammen las er vor allem die Hegelsche „Logik".[34]) Unter den Heften Samarins fanden sich in seinem Nachlaß Zusammenfassungen der Enzyklopädie, Phänomenologie und der Geschichte der Philosophie.[35])

Wir wissen aber auch Genaueres über seinen inneren Entwicklungsgang und über seine Erwartungen für Rußland, die er an die Hegelsche Philosophie anknüpfte. „Die Aufgabe der Gegenwart", schreibt er an seinen Freund A. N. Popov, „liegt bei der Wissenschaft. Sie wissen, daß ich unter Wissenschaft Philosophie und unter der Philosophie Hegel verstehe. Nur wenn man diese Wissenschaft von Deutschland übernimmt, das unfähig ist, sie zu erhalten (denn diese Wissenschaft drückt die Anforderungen eines

[29]) Vgl. Werke, II, 414, 437; besonders 497, 533 und 649 f., III, Heft 1, 40 f., 77, 110; Heft II, 34 ff., 89 u. a. m.

[30]) Siehe Werke, Bd. I, Moskau, 1889, 241 f., 286, 595 u. a.

[31]) Vgl. ebenda die Wiederholung der früheren Interpretation des Falschen Dimitrij — 259 ff., über den hl. Vladimir — 298, über Ivan den Schrecklichen und den russischen Absolutismus — 581, über Peter den Großen — 599 u. a. Die Vorliebe für Antithesen und die Begeisterung für den geistigen „Kampf", die Aksakov in seinen publizistischen Schriften äußert (vgl. seine Artikel in „Molva", besonders vom 12. IV. 1857) können wir nicht ohne weiteres auf Rechnung seines Hegelianismus buchen.

[32]) Herzen hat ihn als Denker sehr hoch geschätzt (III, 141 f., 329, 394, 447). Vgl. Granovskijs Briefwechsel II, 459.

[33]) An Aksakov, 1839—40, über Kr'ukov — vgl. oben A. 3.

[34]) Barsukov, V, 473.

[35]) Werke, V, S. LVI.

Lebens aus, zu welchem Westeuropa nicht imstande ist), nur auf diesem Wege wird sich die Versöhnung des Bewußtseins und des Lebens vollziehen, was einen Sieg Rußlands über den Westen bedeuten wird . . . Geben Sie doch zu, wieviel frische, unbekannte, bis jetzt verschlossene Kräfte die slavische Welt in sich auch enthalten mag, sie bleibt doch tief unter Deutschland, sogar unter dem sterbenden Deutschland, solange die Wissenschaft der ausschließliche Besitz Deutschlands ist?" (am 5. XII. 1842, XII, 97). Jetzt ist gerade die Zeit für Rußland gekommen, sein neues Wort zu sagen (XII, 97). Dies „neue Wort" wird der Sieg der „Wissenschaft" über das Leben sein. Das „neue Wort" wird von Rußland für das ganze Slaventum gesprochen werden — denn „nur in Rußland ist der slavische Geist zum Selbstbewußtsein gekommen, das nur durch die Selbstnegation (gemeint sind wohl die petrinischen Reformen) ermöglicht wurde" (XII, 99). Die anderen slavischen Völker spiegeln nur einzelne Momente der slavischen Entwicklung in sich ab" (ebenda).

Eine zweite Aufgabe der Gegenwart neben dem slavischen „neuen Wort" sieht Samarin in der griechischen Orthodoxie. „Die Frage der Kirche hängt von der philosophischen Frage ab, und das Schicksal der Kirche ist unlöslich mit dem Schicksal Hegels verbunden. Das ist für mich ganz klar, ich lasse darum ganz bewußt die Beschäftigung mit der Theologie beiseite und wende mich der Philosophie zu" (XII, 99). In einem unbeendeten Brief an Chom'akov wiederholt Samarin dasselbe, — die Hegelsche Philosophie „muß den Streit" zwischen der Orthodoxie und den westlichen Konfessionen entscheiden, „das Schicksal der Orthodoxie ist eng mit dem Schicksal der Hegelschen Philosophie verbunden, und die Frage über unsere Kirche hängt von der Frage über diese Philosophie ab. Außerhalb dieser Philosophie kann die orthodoxe Kirche nicht existieren" (XII, 130 f., V, LX). Daraus erwächst für Samarin die Aufgabe, da er die Hegelsche Religionsphilosophie „in vielem unzulänglich" findet, „das, was Hegel gesagt hat, zu ergänzen", aber nur — „Hegel selbst durch Hegel zu ergänzen", also ganz im Sinne seiner Philosophie selbst (V, LXV). Samarin arbeitet damals an einem Werk, „in welchem bewiesen werden sollte, daß Hegel die orthodoxe Kirche sozusagen geahnt und sie in die logische Entwicklung des absoluten Geistes, der zu der Fülle des Selbstbewußtseins strebt, hineingestellt habe" (V, S. XCI).

In einigen Briefen Samarins liegen Bruchstücke der „Phänomenologie des russischen Geistes" vor, die er mit Aksakov zusammen ausarbeitete. Die griechische Orthodoxie wird als die höhere Entwicklungsstufe den beiden „einseitigen" westlichen Konfessionen, dem Katholizismus und dem Protestantismus gegenübergestellt (XII, 99). Vor allem will Samarin in der Kirche eine lebendige Entwicklung sehen, „die Kirche entwickelt sich, d. h. sie bringt immer neu die ewige, unerschöpfliche Wahrheit, die sie besitzt", zum Bewußtsein (an Popov, 1841/2, XII, 82). „Wir, d. h. Aksakov und ich, bekennen uns zu einer sich entwickelnden Kirche" (XII, 85). An der Kirche unterscheidet er zwei Seiten: ganz fertiges, sich nicht entwickelndes Leben und „das sich immer als Möglichkeit erscheinende Bewußtsein" (XII, 86). Das geschichtliche Sein der Kirche, „das Werden der Sakramente, der Dogmen" — ist die geschichtliche Entwicklung der Kirche, die abgeschlossen ist. Die Entwicklung der Kirche ist aber außerdem „das Erfassen und das Aussprechen, das Zum-Bewußtsein-kommen von dem, was in ihr für sich gewesen ist". Diese Entwicklung der Seite der Kirche ist „der Zeit nach später, der Bedeutung nach höher als die erste" (XII, 87). Der Ka-

tholizismus hat die statische Seite der Kirche festgehalten, der Protestantismus — die dynamische (XII, 88). Die griechische Kirche enthält und unterscheidet in sich beide Seiten: „das unmittelbare Leben, als abgeschlossenes und immer wirkliches und das Bewußtsein, das sich fortwährend entwickelt" (XII, 89). Zwischen Samarin und Popov entsteht dann eine briefliche Polemik, die von beiden Seiten in Hegelschen Termini geführt wird, darüber, ob ein abgeschlossenes System der kirchlichen Lehre möglich ist, und ob die Entwicklung der Kirche abgeschlossen ist (mit den Konzilen) oder abgeschlossen sein wird (vgl. XII, 90—93). Popov tritt vor allem entschiedener als Samarin gegen den Katholizismus auf — „alles Lebendige ist nicht unbeweglich; im Katholizismus gibt es keine Kirche; er leugnet die Bewegung in allen Personen und anerkennt sie nur in einer (im Papst). Darin liegt seine Inkonsequenz, die auf zwei Arten aufgehoben werden könnte: durch die Anerkennung der Entwicklung in allen Personen oder durch die Aufhebung ihrer in allen ohne Ausnahme. So geschah es auch im Protestantismus" (XII, 461). Popov ist aber mit Samarin darin einverstanden, daß „im Wesen der Kirche zwei Begriffe vereinigt sind, der Begriff der Kirche als eines Moments und als eines abgeschlossenen Ganzen", nur dadurch läßt sich die Möglichkeit der „außergewöhnlichen Wirkungen erklären: der Wunder, der Prophezeiungen und des Mönchtums" (XII, 467, vgl. 464). Diese Doppelheit des Kirchenbegriffs setzt aber notwendig Entwicklung voraus (ebenda).[36])

5.

1844 war die Dissertation Samarins fertig, und am 3. Juni verteidigt er einen Teil aus ihr (da die zwei ersten Teile der Arbeit aus „Zensurgründen" damals nicht erscheinen konnten)[37]) in einer öffentlichen Sitzung der Fakultät. Der Hegelianismus Samarins wurde von seinen Opponenten angegriffen — so teilt die Schwester Aksakovs mit, daß einer der Opponenten die Zuhörer sogar zum Lachen gebracht habe mit den Worten: „man kann den hl. Dimitrij von Rostov nicht mit Hegelschem Maßstab messen", und dann „Hegel in einer Dissertation zu nennen, das heißt, eine Flagge zu hissen". Doch ging man, wie es scheint, nicht näher auf Hegel ein.[38]) An der wissenschaftlichen Bedeutung der Dissertation Samarins ist aber nicht zu zweifeln. Sie hat an diesem Wert nicht nur in Einzelheiten — wie die Dissertation Aksakovs — sondern als Ganzes bis heute — nach 85 Jahren — nichts verloren.[39]) Samarin zeigt, daß die beiden ersten Systematiker-Theologen des Petrinischen Zeitalters, Stefan Javors'kyj und F. Prokopovyč, die den Gang der russischen Theologie ein Jahrhundert lang bestimmt haben, der erste von der katholischen, der zweite von der protestantischen Theologie her entscheidend beeinflußt worden sind.

Samarin definiert Katholizismus und Protestantismus als zwei „abstrakte Seiten des Christentums" (V, 7). Der Katholizismus hat die „Idee der Einheit" abstrakt genommen, der Protestantismus kennt dagegen „die Einzelpersönlichkeiten, die lebendiges, religiöses Streben haben, aber unfähig sind, sich bis zum Allgemeinen zu erheben" (V, 6). Die griechische

[36]) Vgl. noch VI, 339. Vgl. Herzens Tagebuch vom 10. XI. 1843 (III, 141 f.).

[37]) Stefan Javors'kyj und Feofan Prokopovyč (Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič), vollständig erschienen in den Werken Samarins, Moskau, 1880, Bd. V.

[38]) Brief an Ivan Aksakov vom 3. VI. 1844, „Russkij Archiv", 1910, I, 302.

[39]) Vgl. die letzte deutsche Arbeit von H. Koch (1929), die in keinem Punkte über Samarin hinausgeht.

Orthodoxie ist dagegen die Fülle und das Ganze des Christentums, — selbst die Möglichkeit der Abweichungen ist eben in dieser Fülle verwurzelt (V, 7). Der Katholizismus ist gewissermaßen die These, der Protestantismus „das Übergangsmoment" oder „die Negation" (V, 60). Es wird auch die Stellung der Konfessionen dem Staat gegenüber geschildert, und Samarin kommt zum Schluß, daß auch in dieser Beziehung die Orthodoxie eine Synthese beider Standpunkte darstelle, da in ihr die „gegenseitige Anerkennung" der Kirche und des Staates sich verwirkliche (vgl. V, 331).

Eine im Sinne der Hegelschen Ästhetik abgefaßte ästhetische Einleitung enthält der letzte Teil über die beiden Theologen als Prediger (V, 333—351).[40]) Eine ästhetische Theorie der Predigt wird zur Charakteristik der katholischen und protestantischen Predigt verwendet.

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt nicht in ihrer Anlehnung an Hegel, sondern in dem feinen, durchsichtigen Aufbau und in der Ordnung des Stoffes, wobei freilich auch Hegel nicht ohne Einfluß war.

Samarin veröffentlichte dann 1847 einen kritischen Aufsatz,[41]) in welchem er die „russische Aufgabe" in der Weltgeschichte in der Versöhnung der beiden im Westen sich bekämpfenden Prinzipien: des Persönlichkeitsprinzips mit der objektiven und allgemeingültigen Norm sieht (I, 63). Diese „organische Versöhnung" entspricht „unserer Substanz", und die Möglichkeit dieser Versöhnung liegt in dem russischen „Gemeinde"-prinzip beschlossen. Die ganze Analyse Samarins trägt noch die Spuren des Hegelianismus an sich — vom Suchen nach den Elementen der „Selbstzersetzung" in einzelnen Lebensformen angefangen (I, 46) bis zur Deduktion der russischen Autokratie durch die Behauptung, die Person habe im alten Rußland ihre Freiheit durch die Übertragung der ganzen individuellen Freiheit auf die Person des Fürsten behauptet.[42])

Samarin hat die Hegelsche Philosophie „überwunden", aber er hat sie, wie sein jüngerer Bruder sagte, „durch eben dasselbe Mittel überwunden, welches ihm das Hegelsche System selbst in die Hand gab, durch die Aufdeckung der inneren Widersprüche, die er gerade darum bemerkte, weil sein geistiges Sehvermögen durch die strenge Schule Hegels geschärft worden war" (V, XCI).

6.

Die Überwindung Hegels durch die beiden Freunde, K. Aksakov und Ju. Samarin, war das Resultat eines langen Weges. Als erster hat Samarin die Versuche, Hegel zur Grundlage der griechischen Theologie zu machen, aufgegeben. Aksakov folgte ihm bald nach. Wie Ivan Aksakov hervorhebt, war K. Aksakov immer orthodox und „slavophil". „Er hat auch Hegel nur als ein Werkzeug zur Verteidigung und Verherrlichung des russischen Volkes benutzt."[43]) Das Bewußtsein der Unvereinbarkeit der Hegelschen Philosophie mit der slavophilen Weltanschauung und vor allem mit der griechischen Orthodoxie hat in ihnen beiden Chom'akov geweckt. „Die Diskussionen dauerten mehr als zwei Jahre, wobei die Gegner" — Chom'akov auf der einen Seite und Aksakov und Samarin auf der anderen — „sich immer näher kamen. Der Streit ging vor allem um die Beziehung der Philosophie zur

[40]) Nach der Hegelschen Ästhetik, III, 3.
[41]) „Moskvit'anin", 1847, 2.
[42]) Auf die Hegelschen Momente in diesem Aufsatz hat Herzen wiederholt aufmerksam gemacht (V, 180, VI, 391 ff.).
[43]) „Russkij Archiv", 1873, 253.

Religion und um die Rechtfertigung oder Deduktion der Orthodoxie aus den Hegelschen Prinzipien. — Die philosophische Rechtfertigung, mit welcher sich beide schon zufrieden gegeben hatten, erwies ihre Unzulänglichkeit. — Die Befreiung von den Ketten Hegels geschah bei Aksakov ohne besonderen inneren Kampf: Hegel versank gewissermaßen in seiner Liebe zum russischen Volk".[44]) Aksakov selbst bekannte 1852: „damals begeisterte mich die Hegelsche Philosophie, die freilich keinesfalls die große Sache verdeckte, welcher ich durch die Philosophie dienen wollte und welcher ich die Philosophie später geopfert habe. Dieses Opfer war gerechtfertigt . . ."[45])

Wie schon gezeigt, hat Aksakov aber die Hegelsche Philosophie und vor allem die Folgerungen, die er aus ihr gezogen hatte, keinesfalls ganz aufgegeben. Er meint aber, er stehe jetzt über der Philosophie, vor allem über der Hegelschen: in seinen Gedichten kommt mehrmals eine Stimmung zum Ausdruck, die der Stimmung der Vertreter der Hegelschen Linken gleicht — über der Philosophie stehe das Leben, über der Theorie — die lebendige Vereinigung von Theorie und Praxis.[46]) Diese „Praxis" wird selbstverständlich — im Unterschied von der „Praxis" etwa Herzens oder auch Belinskijs — nicht als die politisch-soziale, sondern als eine religiös-ethische aufgefaßt.

Die Hegelsche Philosophie wird nicht als die letzte und volle Wahrheit anerkannt, sondern sozusagen als „vorletzte", unvollständige, vielleicht verzerrte Wahrheit, wird aber nicht als Unwahrheit erklärt! Doch ist die Absage an die Philosophie entschieden, — sie ist die vorletzte Wahrheit, die, wenn man sich ihr zuwendet, oft die letzte Wahrheit verdeckt und verbirgt. Auf dem Gebiete der Philosophie, bekennt Aksakov, — „hauchte ihn die geheimnisvolle, süßeste Kälte an", ihm wurde „eine neue Welt eröffnet, wo alles durch den Gedanken beleuchtet wurde, wo es keine Farben gab, wo alles streng, jeder Buntheit entblößt war". „Schrecklich ist der Anblick dieses Abgrundes, dieses ewigen Winters. Und die Kälte des geheimnisvollen Tales ist uns schwer zu ertragen: wir sind schwach." Und Aksakov stellt sich die Frage: „Kann denn das Wissen lebendig und gnadenvoll sein, wenn es alles stolz niedertritt, was von Leben atmet und überquillt" . . .[47]) Die Vernunft „findet nicht die Unendlichkeit, nicht das Grenzenlose, sondern nur die erweiterte Grenze". Die Analyse des Lebens bringt nur die Erkenntnis des Toten — „vor uns sind alle Triebfedern, der ganze Gehalt des Lebens, das Leben selbst aber ist nicht da". Und vor allem: „kann die Erkenntnis nicht die Schöpfungsprozesse erfassen oder gar sich ihnen angleichen!"[48]) Die Quelle der Erkenntnis ist Gott, an die Stelle des stolzen „Kampfes mit dem Himmel", — wie jetzt Aksakov die Philosophie sieht, — soll der Glaube treten. Das ist aber eigentlich die Absage nicht nur an die Hegelsche, sondern auch an jede andere Philosophie!

Aksakov endete also, wie viele andere „Menschen der vierziger Jahre", mit einem Verzicht auf die Philosophie überhaupt, — nur wurde dieser Verzicht durch andere Motive als z. B. bei Bakunin oder Herzen bestimmt. Und doch finden wir bei Aksakov im letzten Jahre seines

---

[44]) „Russkij Archiv", 1879, III, 304.

[45]) Ebenda, Anmerkung Aksakovs zu dem oben zitierten Gedicht. 1842.

[46]) Vgl. Gedichte: „Zwei Freunde", „An S. M. Solov'ev", „Die Ratschläge", „An die Vernunft", Werke, SPtbg., 1915, Bd. I, 43 ff., 75, 123, auch 73.

[47]) Gedicht „Zwei Freunde" (1847), ebenda, I, 44.

[48]) Gedicht „An die Vernunft" (1856), ebenda, I, 123.

Lebens wieder eine Äußerung, aus der das Interesse für die Philosophie spricht und die vielleicht durch das Erwachen des Materialismus im damaligen Rußland zu erklären ist. Die Philosophie des deutschen Idealismus, die Rußland um 1840 beherrschte, hatte ihre Positionen verlassen; diese Positionen wurden ohne Kampf durch einen Philosophie-feindlichen Materialismus primitivster Art eingenommen.[49]) Aksakov sieht sich in Westeuropa um, um nach Waffen für den Kampf zu suchen. Gelegentlich eines Besuches bei Bodenstedt in Wien (am 3. IX. 1861) spricht er mit diesem über den „armseligen Niederfall des deutschen Denkens"; von Bodenstedt erfährt er, daß „jetzt wieder eine Wendung vor sich gehe, daß man sich jetzt wieder Hegel zuwende, also der Exaktheit des philosophischen Denkens" (ohne Zweifel die Meinung Aksakovs selbst!). Aksakov bekommt von Bodenstedt sogar Literaturhinweise.[50]) Dieser Blick auf die philosophische Zeit seiner Jugend im letzten Jahr seines Lebens ist für Aksakov jedenfalls sehr bezeichnend!

Als Aksakov starb, schrieb sein alter Professor Ševyrev: „Nach den Bildnissen ist Kosťa Aksakov Garibaldi ähnlich. Der selige Kosťa könnte unser Garibaldi sein, wenn ihn nicht Hegel verdorben und wenn ihn Rußland verstanden hätte."[51]) Für den alten Freund Pogodins blieb Aksakov also immer ein Hegelianer!

7.

Samarin hat die Philosophie noch leichter verlassen als Aksakov. Der Gedanke der Unabhängigkeit der Religion und der Philosophie von einander (V, S. LVIII f.) war wahrscheinlich der erste Punkt, in welchem er sich von Hegel abgestoßen fühlte. Er hat eigentlich gewisse innere religöse Zweifel an der Hegelschen Philosophie nicht unterdrücken können, — er bezweifelt (1841) z. B. die von Aksakov im Gespräch mit der Dichterin Karolina Pavlova aufgestellte Behauptung, daß die Lehre Hegels von der Person Christi mit der traditionellen kirchlichen völlig übereinstimme,[51a]) vor allem ist er nicht einverstanden, daß bei Hegel die Religion unter das Wissen gestellt und daß bei ihm die Kirche gewissermaßen der Wissenschaft untergeordnet wird (V, LXVI f.). Ende 1843 wird die Krise akut: „Wir haben wahrlich eine Wenigkeit aus unserem Leben weggestrichen: die Vorsehung; kann denn das Herz dabei leicht und ruhig sein?" — schreibt er an Aksakov (23. XII. 1843, Werke, XII, 45). Auch später blickt Samarin auf den zurückgelegten Weg zurück und sieht die Schwäche seiner philosophischen Periode darin, daß die Philosophie ihn nur bis ans Tor des Glaubens führen konnte. Er schreibt im März 1846 an Gogol: „Ich ließ die lebendige Sympathie beiseite und trat an das Christentum mit den Forderungen der logischen Erkenntnis heran; so mußte ich dazu kommen, wozu die neuere Philosophie gekommen ist, zur vollkommenen Negation nicht nur des Christentums, sondern jedes ursprünglichen vom Wissen unabhängigen Seins. — An der letzten Grenze der Negation entsteht die Forderung, das Zerstörte wieder herzustellen, diese Forderung bleibt unbefriedigt; der Gedanke, der das Sein vernichtet hat, ist unfähig, aus sich selbst heraus etwas Lebendiges zu erschaffen. — Nachdem ich diesen ganzen Weg gegangen war, kam ich zum Bewußtsein der lebendigen Wahrheit und der Not-

[49]) Darüber siehe Kap. C.
[50]) „Russkij Archiv", 1910, I, 143 f.
[51]) An Maksymovyč, „Russkij Archiv", 1872, S. 1208.
[51a]) „Russkij Archiv", 1880, II, 274.

wendigkeit ihrer lebendigen Konstruktion" (XII, 243). Samarin habe aber aus seiner Seele das lebendige religiöse Gefühl entfernt, sein Suchen nach der „lebendigen Wahrheit" blieb deshalb nur theoretisch — „ich habe in mir das seelische Organ der lebendigen Erkenntnis entkräftet; ich war gleichgültig gegen die gefundene Wahrheit" (XII, 244)[52]). Da blieb Samarin, nach seiner Meinung, nur die Rückkehr auf den Weg des Glaubens übrig; diesen Weg hat er auch beschritten und das war, wie bei Aksakov, das Verlassen des philosophischen Weges . . . Er formuliert seine Einwände gegen die Hegelsche Philosophie als die Dissertation Aksakovs (1847) erscheint — es sind im Grunde genommen drei: 1. das Allgemeine muß sich als das Allgemeine und nicht bloß im Besonderen verwirklichen; 2. das Gesetz der doppelten Negation („oder der Trinität"!) gilt nur innerhalb der Sphäre des göttlichen Seins; 3. der Übergang vom göttlichen Sein zur Welt beruht nicht auf einer logischen Notwendigkeit, sondern ist ein Akt der ethischen Freiheit, mit anderen Worten, ist nicht Entwicklung, sondern Kreation (XII, 187). Wie wir sehen, gehen alle drei Einwände auf die Verteidigung des theistischen Prinzips hinaus. Wie gesagt, damals hat Samarin die Philosophie verlassen.

Und doch kehrte er später, wenn nicht zur Philosophie — auch seine persönliche aktive Teilnahme an den „großen Reformen" Alexanders II. gestattete ihm die Rückkehr zur Wissenschaft kaum — so doch zur Anerkennung ihrer Bedeutung, unter anderem zur Anerkennung der Bedeutung des deutschen Idealismus und vor allem der Hegelschen Philosophie, zurück! 1846 und 1849 steht für ihn „der deutsche Rationalismus auf der vorletzten Stufe seiner Entwicklung", er ist „kraftlos" und „einseitig" und innerlich mit dem französischen Kommunismus verbunden.[53]) Doch in den sechziger Jahren sieht er, daß die fortwährende ansteigende Welle des Materialismus, Atheismus und „Nihilismus" nicht von der deutschen Philosophie, sondern vom Fehlen jeglicher philosophischen Bildung in Rußland bedingt ist. 1861 veröffentlicht Samarin „Briefe über den Materialismus" an N. Gilarov-Platonov (dem auch, wie gesagt, die Hegelsche Philosophie nicht fremd war), hier sieht er im Materialismus und in der Hegelschen Philosophie Gegenpole, die beide einseitig und darum eben als These und Antithese miteinander zusammenhängen, — eine Ansicht, die der Ansicht Chom'akovs verwandt ist (I, 540—555, besond. 546 f.). 1864 trifft er im Auslande Herzen und muß in Gesprächen mit ihm und in Briefen an ihn vor allem Herzens Materialismus, der damals schon in Fatalismus ausartet, angreifen. Er entwirft in seinen Briefen an Herzen eine glänzende Kritik des Materialismus und vor allem der Meinung, Materialismus sei eine notwendige Grundlage aller „fortschrittlichen" Ansichten.[54])

Schon 1863 wurde der sich immer als Hegelianer bekennende Strachov in der Zeitschrift Katkovs, der sich inzwischen von der Wissenschaft abgewandt und sich zu einem Publizisten ziemlich üblen Stils entwickelt hatte, scharf angriffen[55]) — Strachov ist „ein Vertreter der Hegelschen Philo-

[52]) Vgl. noch Zeugnis bei Barsukov, VII, 409.

[53]) Briefe an den Bruder Vladimir, 1846, XII, 345 f. und an Chom'akov, 1849, XII, 432 f. Diese Briefe sind sehr wichtig! Vgl. noch Samarins Vorrede zu den theologischen Werken Chom'akovs (VI, 327 ff., besonders 331 f.).

[54]) Die Briefe Samarins an Herzen sind in der Zeitschrift „Ruś", 1883, 1, 2 abgedruckt; der ganze Briefwechsel befindet sich auch in Lemkes Herzen-Ausgabe, Bd. XVII.

[55]) Strachov in Dostojevskijs „Vrem'a", 1863; Artikel gegen ihn in Katkovs „Russkij Vestnik", 1863, V.

sophie, die längst gestorben, beerdigt und von allen vergessen ist", die Hegelsche Philosophie „hat keine Bedeutung weder bei sich zu Hause, noch für einen fremden Beobachter"; der Angriff geht dann von Strachov auf die philosophischen Studien überhaupt über. Samarin antwortet auf diesen Angriff gegen die Philosophie in schärfster Weise — „das Bedürfnis zur Philosophie ist ein ursprüngliches Bedürfnis des Menschen überhaupt. Der Anfang der Philosophie liegt im Akte des Selbstbewußtseins" (I, 264). Dabei hebt Samarin die besondere Bedeutung gerade der deutschen Philosophie für Rußland hervor — „außer in Deutschland hat die Philosophie vielleicht nirgendwo in Europa eine solche Sympathie gefunden und einen solchen bedeutenden Einfluß auf die Bildung überhaupt gehabt, wie gerade bei uns . . ." „Die ganze Generation" der russischen Professoren „hat die neuen, in der Hegelschen Philosophie verankerten Ideen in die Universitäten gebracht". Auch Kireevskij hat sich in die Hegelsche Philosophie vertieft. Man hat den russischen Hegelianern früher vorgeworfen, sie läsen Hegel nicht. „Endlich hat sich ein Mensch gefunden, der — die Philosophie Hegels speziell studiert und sie nicht weggeworfen hat, als die Mode vorbei war." Und einen solchen Menschen greift die Zeitschrift Katkovs an! (I, 265.) Samarin anerkennt sogar, daß die russische philosophische Entwicklung der deutschen nachgehen soll — „dasselbe sehen wir auch in den anderen Wissenschaften" (I, 265). Er lehnt es ab, das System Hegels für tot zu erklären — „sollte ein System, das lange die Bewegung des menschlichen Gedankens leitete, spurlos sterben können, ohne eine Erbschaft zu hinterlassen und einfach aus dem menschlichen Gedächtnis verschwinden?" Der Materialismus ist als eine Antithese zur Hegelschen Philosophie entstanden, und die Unkenntnis der Hegelschen Philosophie erklärt die Mißerfolge des Kampfes gegen den Materialismus (I, 267 f.). Samarin sieht aus dem Beispiel Strachovs, daß die Hegelsche Philosophie zur Grundlage eines eigentümlichen Slavophilentums werden kann (gemeint ist Strachovs und Dostojevskijs „Bodenständigkeit") (I, 269). Natürlich will Samarin auch jetzt durch die westliche Philosophie zu einer russischen, der westlichen entgegengesetzten Weltanschauung gelangen (I, 276 ff.).

Samarin erkennt jetzt die Bedeutung der Philosophie, vor allem der deutschen — und besonders der Hegelschen — für Rußland an, — er hebt auch später die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Heranbildung der Weltanschauung der Slavophilen hervor (Brief an Ivan Aksakov vom 5. IX. 1875, oben zitiert). Und es ist, wie bei Aksakov, bezeichnend, daß Samarin seinen Lebensweg mit einem Bekenntnis zur deutschen Philosophie beschließt: „Pour tout Russe, qui a fait ses études, l'Allemagne aussi est une patrie, dans un certain sens, l'Allemagne de Schiller, Goethe, Kant, Fichte" — schreibt er 1876 (I, 488). Freilich wäre damals gerade dieses Deutschland in Deutschland selbst fast verschwunden — „c'est cette Allemagne, qui disparait" muß Samarin hinzufügen. Im damaligen Berlin sagte ihm ein Deutscher (1876) — „ein so krasser Vertreter unserer alten Ansichten wäre wohl unter uns kaum mehr aufzufinden" (I, 488).[56])

---

[56]) Die Anerkennung der deutschen Kultur durch Samarin ist um so mehr bezeichnend, als er (innen- und außen-) politisch eine antideutsche Stellung einnahm. Samarin anerkannte, daß die Deutschen Rußland vom französischen (kulturellen) Joch befreit und durch ihre Philosophie und Dichtung zum Nationalbewußtsein vorbereitet haben („Russkij Archiv", 1880, II, 253).

8.

Einer der stärksten Kämpfer in den Moskauer philosophischen Salons war Aleksej Stepanovič Chom'akov, derjenige Slavophile, der reif wurde, ohne den Einfluß Hegels erlebt zu haben, der Hegel erst später kennen lernte, der Hegels „Logik" wie alles andere in wenigen Tagen verschlungen hatte und dabei den Eindruck bekam, er habe einen Sack leerer Nüsse zerknackt.[57]) Er hat hartnäckig gegen Hegel gekämpft (um so hartnäckiger, als er von 9 Uhr abends ununterbrochen bis 4 nachts disputieren konnte — Herzen, XIII, 139). Herzen erkennt an, daß Chom'akov der stärkste Moskauer Gegner Hegels war, so daß er sich nach den Kämpfen mit ihm zu Hause fragen mußte, ob alle Kategorien Hegels nach dem Streit noch unverletzt geblieben seien (XVII, 312). Anscheinend ein starker Dialektiker, hatte er leider keine genügende Fähigkeit, seine Gedanken schriftlich niederzulegen. Bei seiner etwas dilettantischen Leichtfertigkeit und Unordnung in der Behandlung philosophischer Themata sind nur die Haupttendenzen seiner Kritik zu erkennen: Chom'akov „besucht" in seinen Artikeln, „wenn er nach Philadelphia reist, immer zuerst Kalkutta und alle Faktorien an der Koromandelküste, und endlich erst, wenn er festgestellt hat, daß man in Japan die Hegelsche Philosophie am besten versteht und dort die ältesten Formen des Slavischen erhalten sind, begibt er sich auf den Rückweg, wobei er noch unterwegs den Fehler Aragots in dem Annuaire de Bureau des Longitudes bezüglich der Zeit der aequinoxialen Winde verbessert und dann nach Europa kommt und euch . . . bis zum nächsten Artikel zwischen Čechen und Polen stellt".[58])

In seinen Schriften kommt Chom'akov öfters auf Hegel zu sprechen. Er bedeutet für ihn (neben Schelling) die höchste Stufe des bisherigen philosophischen Denkens: „alle weiteren Versuche auf rein philosophischem Wege sind nach Hegel unmöglich" (I, 150, vgl. 267 f., 269 f.),[59]) die ganze Schule der „deutschen Philosophie" (= deutscher Idealismus) „ist als die einzige aller philosophischen Schulen ihren Weg bis zu Ende gegangen, streng bis zum letzten Schluß" (I, 273). „Hegel ist in seiner genialen Phänomenologie bis zur letzten Grenze gegangen, welche die Philosophie nur auf dem von ihr gewähltem Wege erreichen konnte; er erreichte die Selbstvernichtung der Philosophie. Der Schluß ist einfach und klar, das Verdienst unsterblich" (I, 50, vgl. VI, 141).

Leider berechtigen die Argumente, die in den gedruckten Schriften Chom'akovs vorliegen, keinesfalls zu einem solchen Schluß. Diese Argumente beruhen alle auf der Auffassung der Hegelschen Philosophie als einer konsequenten Form des Rationalismus (vgl. I, 269 f., 293 u. a.). Darauf beruht der Vorwurf der „abstrakten Methode" (I, 293, 268 u. a.), die Behauptung, die Hegelsche Philosophie sei Verstandesphilosophie, Hegel nenne nur den Verstand „Vernunft" (I, 268, 273, 278, 299, 345), die Hegelsche Philosophie sei nur eine analysierende und zu einer Synthese unfähig (I, 345 u. a.), die Hegelsche Philosophie gipfele in einer bloßen Negation (II, 88). — Andere Einwände sind wieder nur gegen Einzelheiten des Hegelschen Systems gerichtet: so etwa die Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die auf der Ablehnung der Teleologie durch Chom'akov beruht (vgl. I, 26 f., 297, VII,

[57]) Čičerin: Erinnerungen. Die vierziger Jahre. S. 227.

[58]) Pogodin in „Moskvit'anin", zitiert bei Barsukov, XI, 111. Wir möchten keinesfalls die Bedeutung Chom'akovs in der russischen Geistesgeschichte in Frage stellen, vor allem nicht seine unbestreitbaren Verdienste auf theologischem Gebiete.

[59]) Ich zitiere die dritte Ausgabe der Werke Chom'akovs, Moskau, 1900, 8 Bände.

446); ein tieferer, aber Hegel auch nicht treffender Einwand ist die Behauptung, die logische Analyse könne nicht die Notwendigkeit des Seins, sondern nur die Bedingungen seiner Möglichkeit erschließen (I, 338; eigentümlicherweise ist gerade dieser Einwand nur angedeutet).[60])

Wir finden also in den Schriften Chom'akovs nicht den unbarmherzig scharfen Dialektiker, der im Befragen auf das Letzte geht, den Menschen, der von einem komischen Kautz, einem Gast der Moskauer Salons „Der Mitbefrager dieser Welt" genannt wurde.[61]) In Chom'akovs Briefen an Samarin hören wir aber andere Motive, die sicher in der Seele Chom'akov selbst tiefer verankert gewesen sind als die logischen Gegenargumente gegen die Hegelsche Philosophie. Das war Chom'akovs Empfinden, daß in der Weltanschauung Hegels die emotianale Sphäre — und vor allem das religiöse Gefühl — unbefriedigt bleibe. Auf die uns schon bekannte Frage, ob man zu dem Gott Hegels beten könne, antwortete Chom'akov mit einem entschiedenen „Nein!". In seinen Schriften spricht Chom'akov nur beiläufig darüber (vgl. I, 276, 344 f.), in seinen Briefen an Samarin bildet dieser Einwand den Zentralpunkt. Man kann nicht daran zweifeln, daß das Grundelement in der Seele Chom'akovs die Religiosität ist. Chom'akov greift in den Briefen an Samarin (und dasselbe tat er ohne Zweifel auch in Gesprächen mit ihm und Aksakov) die Hegelsche Philosophie von diesem Standpunkt aus an (seine Einwände können ohne weiteres auf jede Philosophie übertragen werden). Hegel gebe nur Wissen und keine Anerkennung (die „Anerkennung" ist für Chom'akov nicht nur in der theoretischen Sphäre, sondern auch im Willen und im Gefühl verankert) (an Samarin, 15. X. 1843), „von zwei Menschen weiß nur einer, daß das Licht leuchtet, der andere aber erzählt ihnen alle Gesetze der Brechung, Dispersion, Reflexion usf. . . . Einer kennt nur das Wort ‚lieben', und der andere erklärt alle Wirkungen der Liebe so klar, daß man fehlerlos schließen kann, wie der Liebende in diesem Falle handeln wird . . . Die zweiten wissen viel besser, was das Licht und was die Liebe ist. Ja! Aber der große Kenner des Lichtes ist der blindgeborene Professor, und der Kenner der Liebe ist der Teufel" (ebenda). Es unterliegt keinem Zweifel, daß Chom'akov hier ein wichtiges Problem getroffen hat.[62]) Er hat aber Samarin und Aksakov nicht dazu bewogen, an Stelle der „logischen Philosophie" eine „volle und ganze Philosophie" zu stellen, sondern zum Verzicht auf die Philosophie. Es klingt wie Sophismus, wenn Chom'akov schreibt: „nicht das Wissen tut einem Christen not, sondern die geistige Fülle", — man könnte dazu sagen, daß ja auch Schuhe, Eisenbahn und bequemes Gerichtsverfahren einem Christen als solchem nicht not tun!

Schärfer als die schriftlichen Formulierungen Chom'akovs sind seine mündlichen Einwände gegen Hegel in der Form, in welcher sie uns von Herzen mitgeteilt werden (Werke, III, 62—64): aus den Hegelschen Prinzipien könne man weder die Persönlichkeit Gottes noch die Transzendenz ableiten, logisch notwendig folge aus diesen Prinzipien nur das Leben als „inneres Gären" und „die Immanenz"; der Übergang vom Gedanken zur Tatsache sei

[60]) Chom'akov will die Folgerungen der Hegelschen Philosophie bald im Fatalismus (I, 144), bald im Nihilismus (Stirner! — I, 150), bald im Materialismus (I, 308), bald im „Buddhismus" (V, 365, VI, 176, 455 u. a.) sehen.

[61]) Von Moroškin; Herzen, XIII, 142.

[62]) Es ist ein argumentum ad hominem, wenn Chom'akov Samarin vorwirft, in seiner Dissertation spüre man keine Liebe zur Orthodoxie. — Vgl. noch den wichtigen Brief an Samarin vom 10. X. 1844.

grundsätzlich unmöglich: denn die Tatsache enthält (logisch-)notwendig auch das Element der Zufälligkeit in sich, deshalb sei jedes logische Begreifen der Tatsachen unumgänglich eine Abstraktion. Endlich versuchte Chom'akov die logische Notwendigkeit des Relativismus — in einer radikalen Form — auf dem Boden der Hegelschen Philosophie aufzuweisen. „Hegel und die Hegelianer seien der höchste Punkt der Philosophie", der ganz notwendig und konsequent aus der ganzen bisherigen Entwicklung der Philosophie folgt. Die Wissenschaft vernichtet also in ihrem letzten Punkt sich selbst und beweist, daß ihr das Konkrete unzugänglich ist. „Auf logischem Wege kann man die Wahrheit nicht erreichen." Sie verkörpert sich nur im Leben selbst — „daher der religiöse Weg" . . . Das Absolute stehe über allen Verstandeskategorien und in der Sphäre des Verstandes spiegele es sich nur — unvollständig und verzerrt. Hegel bleibe aber in dieser Sphäre des Verstandes . . .

So klingt es nur wie eine innerlich gleichgültige Anerkennung, wenn Chom'akov zuweilen von der Bedeutung der deutschen Philosophie schreibt — sie lehrt uns Gesetze des Denkens (I, 295), sie sei „die gute Schule des Denkens", selbst der Kampf mit ihr sei nur mit Hilfe ihrer Erlernung möglich (III, 219), sie gebe allen anderen Völkern „die Bewegung und Richtung" (V, 51, 532), Deutschland sei „der echte Zentralpunkt des Denkens der Gegenwart" (V, 533) usf.

Man hat Chom'akov vorgeworfen, er habe selbst die Hegelsche Methode, oder besser gesagt, die Hegelschen Schemata benutzt, — er habe z. B. die Kirchengeschichte „nach den Regeln der Hegelschen Philosophie, die Chom'akov verworfen und doch, wenn er sie brauchen konnte, benutzt hat", aufgebaut.[63]) Zweifellos ist das von Chom'akov aufgestellte Schema Hegelisch angehaucht — „aus der ursprünglichen Einheit löst sich zuerst der eine Gegensatz — das Prinzip der Macht, dann — der andere — das Prinzip der Freiheit, und über die beiden erhebt sich, endlich, die aus dem ursprünglichen Grund herausfließende Geisteseinheit der Liebe, welche alles und alle vereinigen soll" (III. Bd.). Man könnte auch sonst auf die große Zahl der Antithesen im Denken Chom'akovs hinweisen (vgl. I, 251, II, 350 f. u. a.) und vor allem auch darauf, daß die ganze Geschichte für ihn die Bewegung zwischen Gegensätzen ist (vgl. etwa V, 199, 217, 235, 327, 365, VI, 32, 322, VII, 446; vgl. das ganze Schema von Chom'akovs Philosophie der Geschichte!); für ihn gibt es sicher eine gewisse dialektische Bewegung der Gedanken, die in der Zuspitzung eines jeden „einseitigen" Gedankens bis zur Aufdeckung der inneren Widersprüche in ihr besteht (vgl. V, 166, 199, VI, 32, VII, 446). Diese „Dialektik" oder besser „Antithetik" unterscheidet sich jedoch von der Hegelschen schon dadurch, daß sie eigentlich keine Synthese kennt, einer der Gegensätze siegt über den anderen, der andere wird nicht „aufgehoben", sondern einfach vernichtet. Nur zuweilen, dort, wo Chom'akov die Perspektiven der Zukunftsentwicklung andeuten will, möchte er den Kampf durch Versöhnung der kämpfenden Prinzipien in einem höheren Prinzip beschließen, — das vor allem in der oben erwähnten kirchengeschichtlichen Frage, wo aber das triadische Schema ganz von selbst in den Tatsachen liegt (Katholizismus — Protestantismus — griechische Orthodoxie).[64]) Jedenfalls ist für Chom'akov die Sphäre der göttlichen Wahrheit von vornherein gegeben und steht über jeder Entwick-

[63]) Čičerin, Erinnerungen, a. a. O., 231; V. Solov'ev, Werke, X, 322.
[64]) Prinzipielles über das triadische Schema in der Religionsgeschichte — VI, 32, 322.

lung; am Anfang und nicht am Ende der Dinge liegt für ihn die Lösung aller Fragen.[65])

VIII. Alexander Herzen*)

1.

Alexander Herzen, der geistreichste russische Schriftsteller, „der russische Voltaire", wie ihn seine Freunde nannten, hat auch eine Periode des Hegelianismus durchgemacht.[1])

In seinen jüngeren Jahren beschäftigte sich Herzen, der gleichzeitig mit den Mitgliedern des Stankevič-Kreises die Moskauer Universität besuchte, und sein Freundeskreis — vor allem Ogarev, der nächste Freund Herzens — mit der deutschen Dichtung und Philosophie (Schelling) und gleichzeitig mit dem französischen sozialistischen Schrifttum. Dieses war hauptsächlich richtunggebend für die revolutionären Ideale, die sich bei den Freunden bildeten — die deutsche Dichtung und Philosophie wurde von diesem Standpunkt aus ausgelegt: Schillers Jugenddramen brauchte dabei am wenigsten Gewalt angetan zu werden, an Goethe wurde sein „Humanismus" bewundert; hinter Schelling aber sah man Fichte („régime de terreur de la philosophie" — nach dem Ausdruck von Quinet) und Spinoza. Für Hegel hat man — wie es scheint — nur wenig Interesse, man hielt ihn für einen Ideologen „des Despotismus"; das ist der Zusammenhang, in dem Hegel zum ersten Male von Herzen im Jahre 1833 erwähnt wird (I, 120; vgl. noch XII, 155).

Eine studentische Affäre führt Herzen und Ogarev sowie einige ihrer Freunde in die Verbannung. Der reiche junge Mann findet in der Verbannung gute Möglichkeiten weiter zu studieren. Zum Hauptthema seiner Lektüre wird jetzt die Philosophie und zwar mit einer stark mystischen Färbung.

Näher bekannt wird er mit der Hegelschen Philosophie zunächst durch Schriften über die deutsche Philosophie[2]) und sogar durch zufällige Gespräche (mit Pastor Sederholm — II, 244). Es erfüllt ihn zuerst mit Freude, daß die moderne deutsche Philosophie so „trostvoll" sei, daß man bei Hegel „eine Vereinigung der Offenbarung und des Denkens" finde (an Witberg, 24. XI. 38, II, 223). Die Vermittler — der deutsche Marbach und der französische Barchou de Penhoen,[2]) — an welche er sich wendet, enttäuschen ihn aber. Anfang 1839 bestellt er — wohl durch ein paar geheime Reisen

---

[65]) Der jüngere Bruder K. Aksakovs, Ivan (1823—1886), nahm an dem Zirkel der Hegelianer teil; der Einfluß Hegels kommt bei ihm aber kaum zum Vorschein (vgl. seine Briefe, I, Moskau, 1888, 312, Anhang, 86; II, Moskau, 1888, 161, 289; III, Moskau, 1892, 402, Anhang 148 f. u. a.). — Über den Einfluß Hegels auf das Slavophilentum vgl. noch I. Aksakov, Briefe III, 403 f., V. Solov'ev, Werke, Bd. X, 322, G. Maksimovič: Die Lehre der ersten Slavophilen (Učenie pervych slav'anofilov). Kyjiv, 1907, 28 f. — Über den Einfluß Hegels auf die Sprachphilosophie und Ästhetik K. Aksakov's vgl. Solov'ev, op. cit., 322; S. Vengerov: Werke, III, SPtbg. 1912, 221, 225 f.

*) Geboren 1812, gestorben 1870. Herzen war unehelicher Sohn eines reichen russischen Edelmannes, Jakovlev und einer Schwäbin, Luise Hag. Den Namen „Herzen" hat ihm der Vater mit Rücksicht auf seine halbdeutsche Abstammung gegeben.

[1]) Herzens philosophischer Werdegang ist jetzt gut erforscht; ich verweise vor allem auf G. Špet: Herzens philosophische Weltanschauung (Filosofskoje mirovozzrenie Gercena), Moskau, 1921 und Raoul Labry: Alexander Ivanovič Herzen, 1812—1870. Essai sur la formation et le développement de ses idées. Paris, 1928. — Vgl. R. Labry: Herzen et Proudhon, Paris, 1928 und A. Koyré in „Le Monde Slave", 1931, 3, 379—387; 4, 85—134. — Die Werke Herzens werden hier nach der Ausgabe von M. Lemke (SPtbg. 1917 ff.) zitiert.

[2]) Barchou de Penhoen: Histoire de la philosophie allemande. 2 Bde. Paris, 1836. Cousin wird in diesem Zusammenhange auch erwähnt (Labry, 110 f. und passim), den „Hegelianismus" von Cousin kann man aber nicht ernst nehmen! (Vgl. Herzen selbst, III, 408).

nach Moskau, wo er den Stankevičschen Kreis (Bakunin! — VI, 478) kennen lernte, angeregt, — die Werke Hegels und der „Hegelianer" (II, 240, 242, 245 f.). Das erste Hegelianische Werk, das er mit Interesse und sogar mit Begeisterung liest, ist Cieszkowskis „Prolegomena zur Historiosophie", die ihm ein Zufall im Sommer 1839 in die Hände spielte (II, 274). Und zwar interessierte ihn an der Broschüre des polnischen Hegelianers die Frage, welche Stellung die damalige Gegenwart zwischen der Vergangenheit und der Zukunft habe. „In allen Hauptpunkten stimme ich dem Verfasser auffallenderweise zu." — Anfang 1840 setzt Herzen seine Hegel-Studien fort (II, 416), die sich nicht auf das Haupt der Schule beschränken, sondern sich auch gleich auf die umfangreiche Literatur der beiden Flügel der Hegelschen Schule erstrecken.

Herzen kommt nicht als einfacher Sucher zur Hegelschen Philosophie, sondern als ein Mensch mit ganz bestimmten Fragen und Problemen. Noch von seinen Jugendjahren her ist ihm das Hauptproblem das Problem der Freiheit: und zwar nicht als ein philosophisches „abstraktes" Problem, sondern als das Problem des freien Menschen. Eben deshalb sind für ihn nicht nur die Probleme der Geschichtsphilosophie von Wichtigkeit, sondern auch — und besonders — die Probleme der philosophischen Anthropologie (vgl. II, 438).

Während das Interesse Herzens für die Geschichtsphilosophie — das von vorneherein ein politisch, radikal, sozialistisch gefärbtes Interesse ist — durch die Lektüre von Cieszkowski, von Ruges und Echtermeyers „Deutschen Jahrbüchern" usf. gestillt wurde, führt ihn das anthropologische Interesse zur Vertiefung in die Werke des Meisters selbst.

2.

Herzen kommt 1840 nach Petersburg, wird aber im nächsten Jahre wieder (nach Novgorod) ausgewiesen. In Petersburg lernte er begeisterte Hegelianer — vor allem Belinskij — kennen. Das war für ihn ein neuer Ansporn zum Hegelstudium.[3]) 1842 siedelte Herzen nach Moskau über.

Wenn auch die politischen Sympathien Herzens damals — ebenso wie diejenigen Belinskijs — durchaus der Hegelschen Linken gehörten, so glaubte er doch — im Gegensatz zu Belinskij — sich philosophisch möglichst nah an Hegel selbst halten zu müssen. Herzen ist der erste russische Hegelianer, der vor allem Gewicht auf die „Phänomenologie des Geistes" legt. Und gerade die Phänomenologie bringt ihn zu der Überzeugung, daß Hegel keinesfalls ein trockener Verfechter der toten, „abstrakten" Theorie ist. Als er Anfang Februar 1842 die Lektüre der Phänomenologie beendet, formuliert er seine Eindrücke folgendermaßen: „Am Ende des Buches glaubt man auf die hohe See hinauszufahren — da ist Tiefe, Durchsichtigkeit, man wird vom Geist getragen . . . lasciate ogni speranza — die Küste verschwindet, die Rettung liegt nur noch in deiner eigenen Brust, aber hier erklingt es: Quid timeas? Caesarem vehis, — und die Angst zerstreut sich, da ist die Küste, die schönen Blätter der Phantasie sind abgepflückt, aber die saftigen Früchte der Wirklichkeit bleiben . . . Ich las bis zu Ende mit Herzklopfen, mit einer gewissen Feierlichkeit. Hegel ist Shakespeare und Homer in eins, deshalb scheint den guten Leuten seine griechisch-englische Mundart unverständlich" (III, 7; vgl. III, 174).

[3]) Über den Kreis Herzens siehe oben. Vgl. Annenkov, 242. — Eine gute Zusammenstellung des von Herzen zwischen III. 1842 und III. 1845 Gelesenen gibt Labry, 307—311.

Vor allem ist die Hegelsche Philosophie für Herzen keine „abstrakte“ und „formalistische“. — Die Phänomenologie und die Fragmente der Theologischen Jugendschriften (in Rosenkranz' „Hegels Leben“) überzeugen ihn davon — „nichts ist lächerlicher als das, daß die Deutschen und mit ihnen jeder, der Lust hat — Hegel für einen trockenen Logiker, für einen verknöcherten Dialektiker in der Art von Wolff halten, während doch jede seiner Schriften von einer mächtigen Poesie durchdrungen ist, während er (oft ohne seinen Willen), hingerissen von seinem Genie, die spekulativsten Gedanken in Bilder von erstaunlicher Stärke und Trefflichkeit kleidet. Und was für eine Kraft des Gedankens in der Lösung einer jeden Umhüllung, was für ein blitzartiger Blick, welcher überall durchdringt und alles sieht, wohin er sich auch wenden mag“ (III, 352; — es folgen einige Beispiele aus den bei Rosenkranz veröffentlichten Fragmenten). — „Ich lese jetzt auch seine Geschichte der Philosophie. Welch eine Darstellung! Die Sophisten, Sokrates, Aristoteles — das sind solche künstlerischen, in sich geschlossenen Rekonstruktionen, vor welchem man lange stehen bleibt, vom Licht überrascht. Und bei all dem soll er ein trockener Logiker sein!“ (III, 354.) „Ich las die Hegelsche Naturphilosophie . . . Überall ist er ein Koloß — vieles ist kaum umrissen, angedeutet, aber die Weite und der Umfang sind kolossal. Was für ein ungeheurer Schritt in der Befreiung von den abstrakten Kräften, in der Beschränkung derjenigen Kategorie, die durch ihre Größe alles Irdische unterdrückte (die Quantität! D. Č.) und was für ein Übergewicht der Qualität, der Konkretion. In seiner vollen Entfaltung befreit er den Menschen durch die adäquate Begriffsform von der materiellen Bestimmung, von seinem tellurischen Leben. — — — — Der Geist ist ewig, die Materie — — ist eine ständige Form seines Andersseins. Nur die Form kann den Geist ausdrücken — —. Mit Hilfe des Verstandes kann man aus diesen logischen Zirkeln nicht hinauskommen, so wie man bloß mit Hilfe des Verstandes niemals das organische Leben verstehen wird, weil das Leben in sich spekulativ ist. Die Wahrheit des Verstandes ist formell, endgültig klar, aber oberflächlich und enthält keine wahre Versöhnung in sich; die spekulative Wahrheit ist, wie es scheint, unklar, sie ist aber tief“ (III, 323). „Ich habe den zweiten Teil der Hegelschen Enzyklopädie bis zu Ende gelesen. Das ist freilich kein so vollendeter und abgerundeter Bau wie seine Ästhetik, aber — — — geniale Gedanken, die den Leser erzittern lassen, erstaunlich in ihrer Einfachheit; Poesie und Tiefe sind überall zerstreut — —. Ich kenne keinen anderen, der das Leben so verstanden und das Verstandene so hätte sagen können — vielleicht nur Goethe“ (III, 329). Später — „ich habe den ersten Teil der Enzyklopädie fast bis zu Ende neu gelesen. Welch mächtiges Genie! Beim Wiederlesen überzeugt man sich, daß man das Buch früher eng und arm verstanden hat. Die ganze moderne philosophische Entwicklung ist darin eingeschlossen. Erst nach zwanzig Jahren konnte die Menschheit ihn zerbeißen und richtig verstehen; früher verstand man ihn so, wie ihn Redkin versteht, d. h. wie man ihn nicht verstehen soll“ (III, 398).[4])

Die Lektüre Hegels geht zunächst (in der Verbannung) parallel mit der Lektüre Goethes, Schillers, Jean Pauls, Hoffmanns einerseits, der Mystiker — Boehme, Swedenborg, Eckartshausen — andererseits. Das Christentum Herzens ist revolutionär. Doch löst sich die religiöse Stimmung auf, obwohl z. B. Boehme auch später noch mit Achtung von ihm angesehen wird. Dessen Verwandtschaft mit Hegel fühlt Herzen besonders stark (z. B. IV, 25, 129 ff.

[4]) Vgl. noch III, 57, 337 f. u. a.

u. a.). Später liest er gleichzeitig mit Hegel die Hegelsche Linke. Wie die religiöse Krise, die diese Wendung hervorrief, in der Seele Herzens vor sich ging, wissen wir nicht. Hegel jedenfalls hat diese Krise nicht hervorgerufen.[5]) Doch sucht Herzen jetzt bei Hegel Unterstützung. Und er findet diese Unterstützung mehr bei dem Meister als bei den Vertretern der Linken (Feuerbach kennt er damals kaum),[6]) die nicht über Hegel hinausgekommen seien (III, 377). Vor allem beim jungen Hegel findet er diese Unterstützung, den er aus Rosenkranz' „Hegels Leben" kennt (III, 347, 353, 348 f.).[7]) Schon seit 1842 verfolgt Herzen die „Hallischen" und „Deutschen Jahrbücher" (III, 37 f., 43; über den Artikel Bakunins — 88, 95), im Sommer 1842 hört er von den polnischen „jungen Hegelianern, die sich . . . von jeder positiven Religion lossagen" (III, 36).

Jedenfalls ist der sozial- und politisch-radikale Hegelianismus für Herzen die notwendige Schlußfolgerung aus den Prinzipien Hegels; Hegel selbst seien diese Schlußfolgerungen unklar gewesen — doch sei der Hegelianismus eine notwendige Vorbedingung eines jeden philosophisch begründeten Radikalismus (III, 44). Ganz analog ist die Haltung Herzens dem Christentum gegenüber: auch das Christentum hat seiner Zeit „die Individualität für die Gegenwart vorbereitet" (ebenda). Hegel beschließt eben das Christentum, löst es auf (III, 145).

Seine philosophische Aufgabe: die letzten Konsequenzen aus der Hegelschen Philosophie zu ziehen, ist Herzen jetzt ganz klar. Deshalb kann er noch jahrelang im Umkreise der rein philosophischen (Hegel) und zum Teil sogar theologischen Interessen leben und arbeiten.

Die Hegelsche Philosophie muß nach Herzen zur Konkretheit — wie gesagt ist diese „Konkretheit" für Herzen die menschliche Persönlichkeit — zurückgeführt werden, — ja man braucht dazu bei Hegel selbst nur gewisse Gedanken stärker zu betonen —. „Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kommt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst" (Enz., § 92) — schreibt Herzen aus Hegel ab. „Der Gedanke, aus welchem sein (Hegels) ganzes System emporkeimte, war der der Liebe" — stimmt er Rosenkranz zu (III, 56).[8]) Der Formalismus tötet zugunsten der Allgemeinheiten die lebendigen Persönlichkeiten (III, 256). „Ich hasse die Abstraktionen und kann in ihnen nicht lange atmen" — bekennt er (III, 435) — „mich zieht immer das Leben an". Geschichte und Philosophie sind für Herzen beide Wissenschaften des Konkreten. Ihnen wendet sich sein Interesse zu, doch von seinem Hegel trennt er sich dabei nicht!

Die Frucht aus dieser Arbeit Herzens sind seine Artikelreihen „Dilettantismus in der Wissenschaft" (1843)[9]) und seine „Briefe über die Erforschung der Natur" (1845)[10]) — die bedeutendsten literarischen Produkte des russischen Hegelianismus aus den „vierziger Jahren".

---

[5]) Wie Labry und vielleicht auch G. Florovskij (Sovremennyja Zapiski, 39 f.) meinen. Die Herzen von früheren Jahren her vertraute Aufklärung des XVIII. Jahrh. spielte dabei sicher eine Rolle (III, 22 ff.).

[6]) Herzen benutzt ein Motto, das er später Feuerbach („Wesen des Christentums") zuschreibt — III, 245; dieses Motto haben aber weder Špet noch ich (ich habe die Ausgabe von 1841 daraufhin durchgesehen) bei Feuerbach finden können.

[7]) Nicht die „Phänomenologie" (Labry, 247 ff.) macht aus Herzen einen Linkshegelianer!

[8]) Rosenkranz'Artikel in Prutz' „Literarischem Taschenbuch", 1842.

[9]) „Otečestvennye Zapiski", 1843, I, III, V, XII; Werke, III, 163—233.

[10]) Ebenda, 1845, IV, VII, VIII, XI, 1846, III, IV; Werke, IV, 1—182.

3.

Auf seine Zeitgenossen haben die beiden Artikelreihen Herzens einen ziemlich starken Eindruck gemacht, obwohl ihm auch verschiedene Mängel (Dunkelheit der Sprache, zu starke Vertiefung in die fachphilosophischen Probleme) vorgeworfen wurden.[11]) Doch auch später noch wurden seine Artikel sehr geschätzt. Einen Versuch aus dem Jahre 1870, die „Briefe über die Erforschung der Natur" in Petersburg in Buchform herauszugeben, können wir zwar als das Geschäftsinteresse eines Verlegers ansehen;[12]) aber wir besitzen auch ein paar wertvolle Beurteilungen dieser Werke aus einer noch späteren Zeit, und zwar von Strachov und Dostojevskij. Für Strachov sind es „ausgezeichnete Muster philosophischer Artikel", die zeigen, daß „Herzen die Kunstgriffe der Hegelschen Philosophie vollkommen beherrschte";[13]) Dostojevskij empfiehlt noch 1872 die Artikel Herzens als „beste Philosophie nicht nur in Rußland — in Europa".[14])

Die beiden Artikelreihen haben im Grunde genommen ein und dasselbe Thema und dazu ein für den Hegelianismus zentrales Thema — sie behandeln die Frage nach der Beziehung der Einzelwissenschaften zur Philosophie. Aus der methodologischen in die ontologische Ebene transponiert, enthält diese Frage das Problem der Beziehung zwischen Sein und Denken (IV, 19). Die Fragestellung ist, wie wir sehen, im Grunde eine Hegelsche, und die von Herzen gegebene Antwort ist auch eine Hegelsche — das Sein ist mit dem Denken identisch, was im Zusammenhang der Betrachtungen Herzens auch das Zusammenfallen der konkreten Wissenschaften mit der Philosophie bedeutet, besser — das Aufgehen der Einzelwissenschaften in der Philosophie. — Bei Herzen erhalten die Gedanken Hegels aber insofern einen Ruck zum linken Hegelianismus hin, als Herzen das Bestreben zeigt, dem Sein einen Vorrang vor dem Denken zu geben . . .[15])

Hegel ist jedenfalls für Herzen „der große Denker". Herzen sucht ihn gegen die Vorwürfe zu rechtfertigen, er gebe keine klare (d. h. die Linke befriedigende Antwort) auf die zentralen Fragen der Philosophie: „sein mächtiges Genie bricht auch hier in seiner kolossalen Erhabenheit durch. Neben verwickelten Perioden beleuchtet plötzlich ein einziges Wort wie ein Blitz die unendlichen Räume rings umher und Ihre Seele erzittert noch lange von dem Donnergeroll dieses Wortes und bleibt voll Ehrfurcht vor dem, der dieses Wort verkündete" (III, 211). Wenn Herzen seine Artikel damit beginnt, daß er seine Zeit für die „Grenze zweier Welten" erklärt (163), so sei eben Hegel der erste gewesen, der den Berg bestiegen habe, von dem aus die Generation der Gegenwart die beiden Länder — das Land der Vergangenheit und das der Zukunft — übersehen kann (211).

---

[11]) Vgl. Belinskij, Briefe, II, 334, 354, Ogarev, „Russkaja Mysl", 1891, V, 5 ff., 21 f., Annenkov, 286 ff.

[12]) Vgl. Herzens Werke, XXI, 299 f. Interessant ist, daß als Verteidiger der Schrift Herzens als eines rein philosophischen Werkes ein früheres Mitglied des Charkover Studentenkreises, Rozkovšenko (damals Zensor in Moskau), auftrat. Doch wurde die ganze Ausgabe (3600 Exempl.) 1873 vernichtet.

[13]) „Kampf mit dem Westen", I, a. a. O.

[14]) „Istoričeskij Vestnik", 1904, II, 500.

[15]) Dadurch kommt übrigens zum Ausdruck, wo die Hegelsche Linke eigentlich den Boden des Hegelianismus verläßt: für Hegel wäre selbst die Frage nach dem Vorrang der einen oder der anderen Seite nicht möglich gewesen. Diese Frage kann nur gestellt werden, wenn man die Identität des Seins und des Denkens bereits (vielleicht auch nur unausgesprochen) aufgegeben hat!

Die erste Artikelreihe sucht eine systematische Kritik derjenigen Standpunkte zu entwickeln, die von Herzen abgelehnt werden — diese Standpunkte sind: der sozusagen „unbefangene Dilettantismus" (163—177), die Romantik (177—193), der „Spezialismus" (193—211) und die Hegelsche Rechte, die Herzen als „Formalismus" bezeichnet (212—233).

Herzen selbst hat sich den Standpunkt Hegels zu eigen gemacht. Seine Artikel sind aber keine Kompilationen aus Hegel, er ahmt auch Hegels Stil nicht nach, er schreibt in seiner eigenen funkelnden, geistreichen Art; und doch ist sein Artikel in seinen wesentlichen Teilen rein Hegelianisch, und nur im letzten Kapitel geht Herzen über das, was Hegel selbst sagen könnte, hinaus.

Der erste Artikel wendet sich an die unbefangenen Dilettanten, an eine gewisse — vielleicht rein russische — Erscheinung, die Herzen aus dem Zirkel- und Salonleben kannte. Ihnen brauchte bloß gesagt zu werden, daß die Wissenschaft und die Philosophie nicht einem jeden ohne weiteres (164 f.) und vor allem nicht allein durch ihre Ergebnisse (166) zugänglich sein können. Man darf an die Philosophie nicht mit dem Maßstabe des „gesunden Menschenverstandes", des unbestimmten Gefühls herantreten (170 ff.),[16]) man darf nicht gleich am Anfang an die Philosophie die schwierigsten Fragen nach dem Geist, nach dem Absoluten usf. stellen (171 f.).

Herzen deutet den dialektischen, dynamischen Charakter des philosophischen Wissens an — „in der Philosophie wie im Meer gibt es weder Eis noch Kristall: alles bewegt sich, fließt, lebt, unter jedem Punkte liegt einsame Tiefe; in ihr löst sich wie in einem Schmelzofen alles Harte, Versteinerte, was in ihren anfangs- und endlosen Kreis geraten ist, auf, und wie die eines Meeres ist ihre Oberfläche glatt, ruhig, licht, unbegrenzt und spiegelt den Himmel ab" (169). Das Wesen der Wahrheit ist die Ganzheit. „Bei der Aufteilung fliegt die Seele weg." Die Wahrheit lebt in der „lebendigen Bewegung", in dem „dialektischen Schlag der Weltschlagader". Man soll das Denken nicht zum Erstarren bringen wollen: „wenn man nur ein Moment nimmt, so zieht eine unsichtbare Kraft zum entgegengesetzten hin; das ist die erste Lebenserzitterung des Gedankens; die Substanz treibt zur Erscheinung, das Endliche zum Unendlichen; sie sind für einander so notwendig wie die Magnetpole — — — ohne Pole gibt es keinen Magnet." Wenn man sie zu trennen sucht, nur eines o d e r das andere fordert, so wird das Unzertrennliche getrennt, und es bleiben zwei tote Abstraktionen übrig, das Blut erstarrt, die Bewegung kommt zum Stillstand" (173).

Daraus folgt Herzen, daß die Vorbedingung wissenschaftlichen Denkens „die lebendige Seele" sei (174). „Sympathie für das Lebendige", „Hellsehen" sind vielleicht wenig glückliche (da an die Romantik zu stark anklingende) Ausdrücke für den Rundgang des erkennenden Geistes durch die Sphäre der Abstraktionen, der Leere, wo man nur schwer atmen kann, zu einer neuen Gegebenheit der Welt. Man wird zum Organ der Wahrheit, der unendliche Geist findet sich in der Brust des Menschen wieder. Vielleicht lag es in der Absicht Herzens, den Leser in Erstaunen zu setzen durch die gegensätzliche Bezeichnung dieses höheren Wissens als „Sicheröffnen des inneren Wesens", als „Sich-Verstehen" des Subjektes „als eines bewußten Wesens der Welt" und zugleich als „eines nüchternen Wissens".

Die Widersprüche dieser Definitionen werden aber geklärt — im nächsten Artikel, in dem Herzen seine Angriffe gegen die Romantiker richtet. In

[16]) In diesem Zusammenhang lehnt Herzen entschieden die Notwendigkeit und die Möglichkeit der Erkenntnistheorie ab (171).

diesem Teil stimmt er eigentlich mit Hegel vollkommen überein, obwohl er den Argumenten Hegels hier und da ein paar Hiebe gegen die politische Romantik hinzufügt und Romantik etwas einseitig mit dem Katholizismus verbindet (183). Das stärkste Argument gegen die Romantik bildet die Erscheinung der Hegelschen Philosophie: „im Mai 1812, als sich bei Napoleon in Dresden Könige und Fürsten versammelten, wurde in irgend einer Nürnberger Druckerei die Logik Hegels gedruckt — — —. In diesen Druckbogen — — lag die Frucht seines ganzen vorherigen Denkens, der Same einer großen und mächtigen Eiche. — — — Was in den anmutigen Bildern der Dramen Schillers schwebte, was durch die Lieder Goethes klang, wurde verstanden, verkörperte sich" (191).

Auch die Kritik der Fachwissenschaft ist durchaus im Sinne Hegels gehalten. Neben dem Hauptfehler des „Spezialismus", den Herzen gleich wie Hegel bekämpfen will, unterstreicht er aber auch noch (eher im Geiste der Hegelschen Linken) die Abgeschlossenheit der Gelehrtenkaste (196) und vor allem ihre Unfähigkeit, die Wissenschaft in das wirkliche Leben hineinzutragen (194, 202 und passim). Wie die Romantik kann der Spezialismus mit der Wissenschaft der Gegenwart, d. h. mit der Hegelschen Philosophie nicht Schritt halten — „wer wollte aus der lebendigen, allumfassenden Lehre Hegels scholastische, leblose, schreckliche Skelette machen? Die Berliner Professoren" (201). Vor allem ist der Spezialismus keine zufällige, sondern eine tief fundierte Erscheinung: sein Wesen liegt in der Unfähigkeit „das Allgemeine, den Gedanken, die Idee" zu erfassen, und in der Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf Einzeltatsachen und auf die Bildung von Einzeltheorien (208 f.). Auch seinen beißenden Witz benutzt Herzen, um den Spezialismus zu erstürmen: der Spezialismus sei ein Versuch, das Wesen eines Menschen nach seinen Galoschen und seinen Knöpfen zu bestimmen, er sei zum Leben in einem „Chaos", „an den dunklen Rändern des Seins" verurteilt, ein Spezialist sei ein Bürokrat der Wissenschaft, ein umgekehrter Hottentotte, da er genau wie dieser von dem Ganzen der Menschheit nichts weiß . . . .

Die Wissenschaft ist aber der lebendige Organismus der Wahrheit, und die wahre Methode ist die Methode der Entwicklung dieses Organismus. „Alles Lebendige ist lebendig und wahr nur als Ganzes . . . Das Leben verbindet die Momente; das Leben ist der Prozeß ihres ständigen Überganges ineinander. Die einseitige Auffassung der Wissenschaft zerstört das Unzertrennbare, d. h. tötet das Lebendige" (207). „In der Wissenschaft wird die Natur wiederhergestellt, von der Macht der Zufälligkeit und der äußeren Einflüsse befreit; die Natur wird in der Wissenschaft in der Reinheit ihrer logischen Notwendigkeit verklärt; — — die Wissenschaft versöhnt das Sein mit der Idee . . . begreift den Mangel des Daseins und behebt ihn" — — Die Natur will von den Ketten der Zufälligkeit befreit werden, und durch die Wissenschaft vollzieht die Vernunft diese Befreiung (209).

Im Schlußartikel unternimmt Herzen — wie gesagt — einen Angriff auch auf die Festungen des orthodoxen Hegelianismus. Er kann dabei Hegel nicht so treu wie früher folgen, doch kann er — und er glaubt es auch zu tun — die Hegelschen Waffen benutzen. — Er richtet sich in diesem Artikel gegen den „Formalismus" oder „Buddhismus" in der Wissenschaft.

„Die Wissenschaft" (das heißt hier so viel wie „die Hegelsche Philosophie") „hat in der theoretischen Sphäre die allgemeine Versöhnung verkündet . . . Sie hat dieses Wort nicht nur verkündet, sondern auch gehal-

ten: sie hat in ihrer Sphäre die Versöhnung wirklich erreicht. Sie wurde das ewig Vermittelnde, welches durch das Bewußtsein, durch den Gedanken, die Gegensätze aufhebt, sie durch Enthüllung ihrer Einseitigkeit miteinander versöhnt" (212). In der Sphäre des Allgemeinen, der Vernunft, des sich selbst erkennenden Geistes hat die Wissenschaft die Wahrheit der Vernunft begriffen, zum Bewußtsein gebracht: „sie hat — — — alles Seiende von der Zufälligkeit befreit, sie löste alles Feste und Unbewegliche auf, machte alles Dunkle durchsichtig, hat Licht in die Finsternis hineingebracht, entdeckte das Ewige im Zeitlichen, das Unendliche im Endlichen und anerkannte die Notwendigkeit ihres Daseins" (213). Aber die Wissenschaft ist vor allem unpersönlich oder besser — überpersönlich. Die Wissenschaft „fordert den ganzen Menschen", die Persönlichkeit geht in der Wissenschaft unter (213 f.), freilich nur, um „durch diesen Untergang hindurchzugehen, ... auf sich selbst zu verzichten, um zum Gefäß der Wahrheit zu werden ... In der natürlichen Unmittelbarkeit zu sterben, heißt im Geiste aufzuerstehen" (214).

Diese Auferstehung ist eine „vernünftige, sittlich-freie und leidenschaftlich-energische Tat". Und die Tat ist höher als das Wort (Herzen beruft sich auf Hegels Propädeutik, § 68). Durch eine solche Tat wird der Mensch „wirklich" und erreicht die Ewigkeit. „In einer solchen Tat ist der Mensch ewig in der Zeitlichkeit, unendlich in der Endlichkeit, Vertreter der Art und zugleich seiner selbst, ein lebendiges und bewußtes Organ seiner Zeit" (218). Herzen will gewissermaßen die These Hegels, eine jede Philosophie sei ihre in den Gedanken ausgedrückte Zeit, umkehren oder besser — von der Höhe der Philosophie wieder in ihre Zeit herabsteigen (221). „Die Wissenschaft steht höher denn das Leben", in dieser Höhe liegt aber ihre Einseitigkeit.[17]) „Weil die Philosophie höher steht denn das Leben, ist ihre Sphäre abstrakt, ihre Fülle nicht voll. Die lebendige Ganzheit besteht nicht in dem Allgemeinen, das das Besondere aufgehoben hat, sondern aus dem Allgemeinen und Besonderen" in einer Einheit (222). Die Versöhnung in der Wissenschaft „durstet nach der Versöhnung im Leben", dafür ist aber erforderlich, „schöpferisch den sittlichen Willen in allen praktischen Sphären zu betätigen" (223).

Die Formalisten oder Buddhisten sind eben diejenigen, die sich mit der rein theoretischen Sphäre zufrieden geben. „Buddhisten der Wissenschaft gehen aus der theoretischen Sphäre, nachdem sie sich recht oder schlecht in sie erhoben haben, nicht mehr hinaus" (216). Ein jeder Philosoph geht durch den Formalismus hindurch, „aber derjenige, der eine lebendige Seele hat, geht hindurch, der Formalist aber bleibt dort". Für den einen ist der Formalismus eine Stufe, für den anderen Ziel (225). Herzen verspottet diejenigen Hegelianer, die die absolute Philosophie Hegels mit der absoluten Seinsform der Menscheit gleichsetzen.[18]) Er glaubt sich auf Hegel selbst berufen zu können (Vorrede zur Phänomenologie, wobei Herzen die Hegelschen Worte über den Formalismus in seinem eigenen Sinne interpretiert). Jedenfalls kann er sich mit Recht darauf berufen, daß die ganze deutsche Philosophie „vorhergesehen hat", die Tat und nicht die Wissenschaft sei die Bestimmung des Menschen (220).[19])

---

[17]) Hier liegt der Hauptunterschied der Einstellung Herzens zu derjenigen Bakunins, der eben die „Einseitigkeit" (zuerst die der Philosophie, dann die der Tat) preist und anstrebt.

[18]) Wie es Bayerhoffer in seiner „Geschichte der Philosophie", Leipzig 1838, letztes Kapitel, getan hat.

[19]) Dagegen zweifelt Herzen daran, daß diese Erkenntnis — ohne die deutsche Philosophie — den Weg nach Frankreich finde. Vielleicht sei es Rußland vorbehalten, die Wissenschaft in die Tat umzusetzen (219 f.).

Den Übergang von der Wissenschaft zur Wirklichkeit sucht Herzen auf dem von Hegel vorgezeichneten Wege, — dieser Weg führe durch die sittliche Welt und in den Strom der Weltgeschichte (228 f.) „Trübe Individualitäten, die von der natürlichen Unmittelbarkeit hervorgebracht sind, erheben sich wie Nebel in die Sphäre des Allgemeinen, und durch die Sonne der Idee verklärt, lösen sie sich im unendlichen Azur des Allgemeinen auf; indem sie das Allgemeine in sich aufgenommen haben, ergießen sie sich wie ein segenbringender Regen in kristallreinen Tropfen über die Erde. Die ganze Größe der zurückkehrenden Persönlichkeit besteht darin, daß sie beide Welten behalten hat, daß sie die Art und das Individuum zugleich ist, daß sie das geworden ist, wozu sie geboren wurde: zur bewußten Verbindung der beiden Welten, daß sie ihre Allgemeinheit begriffen und doch ihre Einzelheit behalten hat . . . Ihre Rückkehr ist eine — genau so wie die Erhebung — notwendige dialektische Bewegung. Das Verbleiben im Allgemeinen ist die Ruhe, d. h. der Tod.“ Das Leben ist dagegen eine „bacchische Trunkenheit“, eine ununterbrochene Bewegung. „Die Idee kann nicht in Ruhe bleiben, sie geht von selbst aus der Sphäre des Allgemeinen ins Leben über.“ Nur in der Geschichte gibt es die „Fülle des Lebens“, außerhalb ihr — nur Abstraktionen, die die Fülle suchen. „Die Unmittelbarkeit und der Gedanke sind zwei in der Tat der Geschichte sich aufhebende Negationen. Die Einheit hat sich in die Gegensätze entzweit, um sich in der Geschichte wieder zu vereinigen. Die Natur und die Logik werden durch die Geschichte aufgehoben und erfüllt“ (229).[20])

So schließt Herzen seine Betrachtungen mit Andeutungen einer „Geschichtsphilosophie der Zukunft“ — „aus den Toren des Tempels der Wissenschaft wird die Menschheit mit stolz erhobenem Haupte heraustreten, begeistert durch das Bewußtsein: omnia sea secum portans — zum schöpferischen Erschaffen des Gottesreiches“. Wie das geschehen wird, läßt sich nicht genau sagen; wir können aber „die Zukunft erkennen, weil wir selbst die Prämissen sind, auf welchen der Syllogismus der Zukunft begründet sein wird“. „Der Glaube an die Zukunft ist unser edelstes Recht“ (233).

4.

Die zweite Artikelreihe Herzens ist ebenso glänzend geschrieben wie die erste, aber mit dem Unterschied, daß sie fast einen Übergang zur fachmännisch-philosophischen Darstellungsart bildet.

Dasselbe Thema wie in der ersten Artikelreihe: die Einheit der Philosophie und Wissenschaft will Herzen jetzt geschichtlich behandeln — er gibt eigentlich eine (nicht abgeschlossene) Geschichte der Philosophie an Hand der Hegelschen Werke.[21]) Grundsätzliche Bedeutung haben die zwei ersten und die zwei letzten „Briefe“ (von sieben).

Der erste „Brief“, die Einleitung, ist der Klärung der Fragestellung gewidmet: die Fragestellung erinnert übrigens an den (im Vergleich mit Herzen fast kindlichen) Artikel Bakunins über Philosophie. Herzen geht von der „Unzufriedenheit“ aus, die innerhalb der Naturwissenschaft selbst herrsche (IV, 4). Die Unmenge von Tatsachen „ist für die Vernunft mehr eine Last als eine Freude“ (5). Diese Unzufriedenheit liegt in der Sache

[20]) Vgl. noch III, 281, 286; ähnliche Geschichtsphilosophische Betrachtungen — IV, 101, 104 u. a.

[21]) Außer der Geschichte der Philosophie Hegels benutzt Herzen vorwiegend den zweiten Band der Enzyklopädie, wie Špet, 62 f. treffend zeigt.

selbst, wie auch in der Natur des Menschen begründet. „Reine Empirie" sei eine Unmöglichkeit (6, 11). — Und doch ist der Kampf des Idealismus (dieser „Scholastik der protestantischen Welt") gegen den Empirismus bisher ergebnislos gewesen (7 f.), da der Idealismus genau so wie sein Feind einseitig und unnachgiebig war (8). Die Stärke der (idealistischen) Philosophie ist die aprioristische Methode, die Natur aber entwickelt dieselbe Logik aposteriori. — Die Notwendigkeit der Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie liege darin begründet, daß das Wissen nur organisch ganzheitlich sein kann. Deshalb sei die Philosophie eben nur als das Ganze, das die Empirie und die Idee zugleich umfaßt, möglich. —

Herzen (wie übrigens auch Bakunin op. cit.) wendet sich auch gegen diejenigen Theorien, die nicht auf das Ganze, sondern auf die einzelnen Teile hinzielen (12 ff.).

Auf ihrem weiteren Wege soll die Wissenschaft eben das Ganze im Auge behalten, d. h. gleichzeitig „Tatsachen anhäufen" und sich „in den Sinn vertiefen", sich von außen her „nähren" und das Aufgenommene sich innerlich aneignen (18). Eine solche Versöhnung — oder mindestens Bestrebungen in dieser Richtung — sieht Herzen in der Gegenwart (20 f.). Die rein philosophischen Voraussetzungen dafür sind jedenfalls geschaffen — die kritische Philosophie (Kant) hat dem Idealismus einen tödlichen Schlag versetzt; eine andere Voraussetzung sieht Herzen in der „realistischen Weltansicht" Goethes (22). Den ersten Versuch der Verwirklichung dieser Versöhnung bildet die Enzyklopädie Hegels (gemeint ist der naturphilosophische zweite Teil).[22]) Freilich sei bei Hegel der Ausgangspunkt die Logik, Natur und Geschichte seien bei ihm „die angewandte Logik", die Aufgabe bestehe aber darin, die Logik als die Vernünftigkeit der Natur und der Geschichte zu verstehen (26 f.). Bis zu diesem Standpunkt — der auch die Empiriker für die Philosophie gewinnen könne und werde — bleibe nur noch ein Schritt, dieser Schritt sei aber bis jetzt nicht getan worden (27 f.). Eine allgemeine Formel, der Same, ist zwar da, „aber niemand hält einen Samen für die Pflanze, niemand setzt sich unter den Schatten einer Eichel, obwohl sie mehr in sich enthält als eine ganze Eiche — eine Reihe von vergangenen und zukünftigen Eichen" (30).

Herzen versucht eben, die Logik unter Betonung des Geschichtlichen darzustellen. Für seine Darstellung der Philosophiegeschichte benutzt er — wie gesagt — Hegel. Kennzeichnend sind einzelne Momente dieser Darstellung: Heraklit wird besonders in den Vordergrund geschoben — er „verstand, daß die Wahrheit das Sein zweier entgegengesetzter Momente ist; er hat verstanden, daß diese an sich nicht wahr und nicht möglich sind, daß in ihnen nur das Streben wahr ist, in den Gegensatz umzuschlagen" (57, 59 usf.). Die Sophisten werden gepriesen, da sie „die Weite der Negation" ausgedrückt haben: „alles Feste im Sein, in den Begriffen, in den Rechten, im Aberglauben — alles beginnt zu schwanken und sich selber zu verraten; alles, was nur der heiße Strom des Gedankenwindes berührt". „Fröhlich wie der Genius des Todes, wie der Engel der Zerstörung vernichtet der Gedanke und frohlockt auf den Ruinen" (64 f.). Aristoteles, den Herzen selbständig studierte, wird besonders eingehend behandelt als „ein Empiriker im höheren Sinne des Wortes" und zugleich als ein spekulativer Geist — „das Empirische in seiner Synthese genommen ist eben das Spekulative" (Hegel,

[22]) Schelling wird von Herzen vollkommen abgelehnt (25 u. a.).

76 f.). Betont wird die Bedeutung (aber auch die Schwächen) des Epikureismus (93 f., 108 f.), aber auch des Proklus (nach Hegel, 99).

Das Mittelalter löst die Unmittelbarkeit der Antike auf, wird aber seinerseits von der Renaissance abgelöst (besondere Aufmerksamkeit schenkt Herzen Bruno und vor allem J. Boehme, 129—132, dessen Verwandtschaft mit Hegel unterstrichen wird). Die neue Philosophie ist — im Gegensatz zur Meinung Hegels — nicht der Abschluß der Entwicklung, sondern nur „ein neues Ufer, an welchem die Gegenwart steht, bereit, es bei günstigem Winde zu verlassen" (133).

Die letzten beiden Briefe, in welchen Herzen die Empiriker (vor allem Bacon — vgl. 155, Locke und die französische Aufklärung) darstellt, kehren wieder zu allgemeinen Betrachtungen zurück,[23]) und zwar erklingt wieder das Thema von der Identität der konkreten Wissenschaft und der Philosophie, des Seins und des Denkens. Außer mannigfaltigen (und in ihrer Absicht nicht ganz klaren) Versuchen, den Empirismus in den Vordergrund zu rücken, hören wir noch neue und wichtige Überlegungen über die Beziehung der Natur und der Geschichte einerseits und des Subjektes andererseits.

Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, alles in die Sphäre des Gedankens zu erheben. Diese Aufgabe ist keine dem Seienden fremde, keine ihm bloß äußerliche Aufgabe. Denn der Mensch, das Organ, durch welches diese Erhebung in die Sphäre des Gedankens verwirklicht wird, steht selbst „nicht außerhalb der Natur, ist ihr nur zum Teil entgegengesetzt" (30—33). Das menschliche Bewußtsein ist die Ergänzung der Natur, ihr Schluß, das Ziel ihres Strebens und Bemühens (33). Im Menschen komme die Natur zu sich selbst, werde ihrer selbst bewußt. „Die Geschichte des Denkens ist die Fortsetzung der Naturgeschichte: weder die Menschheit noch die Natur läßt sich außerhalb der geschichtlichen Entwicklung verstehen" (34). „Die logische Entwicklung geht in denselben Phasen vor sich wie die Entwicklung der Natur und der Geschichte" (35). Das bedeutet aber, daß es „gleich ist, ob man den logischen oder aber den historischen Prozeß des Selbsterkennens darstellt" (35). Deshalb schreibt Herzen eine Logik in der Form einer Geschichte der Philosophie: eine Aufgabe, die übrigens ganz im Geiste Hegels aufgefaßt wird.[24]) Herzen will, daß die Natur und das Denken sich noch mehr einander nähern, als es im deutschen Idealismus geschehen ist. „Natur ohne Denken ist nur ein Teil und nicht das Ganze; das Denken ist ganz ebenso natürlich wie die Ausdehnung, ebenso eine Entwicklungsstufe wie der Mechanismus, Chemismus, Organismus — nur eine höhere Stufe" (169 f.). Die Tiere seien nur „abstrakt", da sie nicht nur an sich sind, sondern auf den Menschen als Ziel der Entwicklung hinweisen. „In der Natur, die ohne den Menschen genommen wird, gibt es keine Möglichkeit der Selbstkonzentrierung und Vertiefung in sich selbst, gibt es keine Möglichkeit des Bewußtseins, keine Möglichkeit, sich selbst logisch zu verallgemeinern. — — — Das Gehirn des Menschen ist das Werkzeug des Bewußtseins der Natur. Die Natur unterliegt wie die ewige Unmündigkeit einem notwendigen, fatalen, für sie selbst unklarem Gesetz, eben weil dieses entwickelte Selbst, d. h. der Mensch fehlt; im Menschen klärt sich das Gesetz, wird zur vernünftigen Notwendigkeit. — — — In Wirklichkeit ist das Bewußtsein

[23]) Die letzten geplanten Briefe (vgl. S. 160), die Spinoza, Leibniz und die Anfänge des deutschen Idealismus behandeln sollten, wurden nicht mehr geschrieben — ihr Inhalt ist aber zum Teil in den ersten beiden Briefen angedeutet.

[24]) Vgl. zahlreiche philosophiegeschichtliche Zwischenbetrachtungen in der Logik Hegels!

vom Sein nicht getrennt, ist nicht das Anderssein, sondern im Gegenteil seine Vollendung, das Ziel seiner Bestrebungen, die Erklärung seiner Unklarheit, seine Wahrheit und Rechtfertigung; so ist auch die physische Welt, indem sie sich in der sittlichen Welt befreit und rechtfertigt, in ihren eigenen Augen gerechtfertigt. Die Natur, ohne Bewußtsein genommen, ist ein Torso, ein Unmündiger, ein Kind, das noch nicht alle seine Organe beherrscht, da sie unreif sind. Das menschliche Bewußtsein ohne Natur, ohne Leib ist ein Gedanke ohne Gehirn, das ihn denkt, ohne Gegenstand, der ihn erweckt" (170).

Diese — nicht restlos klaren — gleichzeitig gegen den Idealismus und den Materialismus gerichteten (170 f.) Worte, dieser Kampf gegen den Dualismus stehen im großen und ganzen auf dem Boden des Hegelianismus und zeigen zur Genüge, daß Herzen in seinen philosophischen Ausgangspunkten vorläufig eigentlich nur durch eine andere Betonung des einen oder anderen Gedankens über Hegel hinausging.[25]) Den „Linken" in Deutschland hat er keine größere Bedeutung beigemessen (155). Er wiederholt oft, daß man den letzten Schritt tun muß; was für ein Schritt das sein wird, weiß er offensichtlich noch nicht. Der „Anthropologismus" und „Naturalismus" Herzens waren jedenfalls ganz andere als bei Feuerbach.[26]) Die Krise des Hegelianismus entwickelt sich bei Herzen erst im Auslande, und zwar erlischt sein Glaube an den Hegelianismus zusammen mit seinem Glauben an den Westen überhaupt. Einen neuen philosophisch fundierten Standpunkt hat Herzen aber nie mehr erreicht.

5.

Anfang 1847 reist Herzen ins Ausland. Er gibt sich der Welle der Revolution bedenkenlos hin. Zunächst unterhält er noch Beziehungen zu Rußland, veröffentlicht auch ein paarmal Artikel in russischen Zeitschriften. Der Standpunkt, den er vertritt, ist noch der in Rußland gewonnene. Dann wendet er sich aber der Geschichtsphilosophie zu (vgl. IV, 101, 104 u. a.).

Hegel ist für Herzen Vertreter des dynamischen Gedankens — Herzen zitiert ihn oft, interpretiert ihn jetzt aber immer im Sinne eines dynamischen Relativismus. Die Bedeutung der Negation wird besonders betont, manchmal merkt man auch, daß der Artikel Bakunin-Elysards auf die Hegelauffassung Herzens einen starken Einfluß ausgeübt hat.

Von den neuen Ideen sagt Herzen an einer Stelle, wo er seine revolutionäre Geschichtsphilosophie auf die Hegelschen Ideen stützen will, sie erscheinen zunächst „leidenschaftlich" — das Bewußtsein „sei — — die zersetzende Negation, der böse Kampf; die religiöse Seite der Negation besteht eben in dem Glauben an das Ausrotten des Alten und an die Einführung des Neuen; daher die Energie und Begeisterung, welche wie Feuer die Männer einer solchen Zeit ergreifen. Aber all ihre Kräfte nimmt die Negation vom Negierten, vom Vergangenen; sie kann es weder aus Dank schonen, noch aus Haß vernichten: sie verzehrt wie Feuer die Feste des Bestehenden, ist selbst aber eben durch die Existenz des Bestehenden bedingt . . . Das Bestehende verschwindet nicht, es wird nur anders, kommt zum Bewußtsein . . ." (1848;

[25]) Auch einige Stellen aus den Briefen klingen freilich radikaler, können uns aber nicht davon überzeugen, daß Herzen wirklich schon über die Hegelsche Philosophie hinausging (III, 435, 463; vgl. dagegen 324).

[26]) Daß Herzen keinen nennenswerten Einfluß Feuerbachs erlebt hat, zeigen richtig Špet (81—100) und Labry. Feuerbach hat die religiöse Krise bei Herzen nur angefacht — keinesfalls hervorgerufen!

V, 230; vgl. VI, 559). Die einzelnen Erscheinungen des Geistes werden wie früher auf das Ganze des Geisteslebens zurückgeführt (V, 465). Die Geschichte wird nicht vom menschlichen Willen, sondern von den „Elementen" geleitet (V, 445 f.). — In der Vernunft sieht Herzen das Prinzip der (negierenden) Bewegung: die Vernunft sei „ein ständiges revolutionäres Gericht" im Inneren des Menschen, und gar — eine Guillotine, die Vernunft vollzieht das „jüngste Gericht". „Die Vernunft ist erbarmungslos, ... vor nichts bleibt sie stehen, sie führt auf die Anklagebank selbst das höchste Sein — — — Erstaunlich ist die Ähnlichkeit der Phänomenologie des Terrors und der Logik." „Die Welt wird nicht eher frei sein, als bis alles Religiöse, Politische sich ins Menschliche, Einfache, das kritisiert, das negiert werden muß, verwandelt" (V, 414 ff.; vgl. XXI, 236). „Die Vernichtung ist schöpferisch: sie macht Platz, und das ist auch Erschaffen; sie lehnt eine gewisse Art der Lüge ab — und das ist auch Wahrheit . . ." (V, 443).

Herzen versucht, eine „Philosophie des Kampfes" zu schaffen, die auch sichtlich das Gepräge der Hegelschen Geschichtsphilosophie trägt (VI, 106). Erst jetzt gewinnt die Hegelsche Dialektik eine größere Bedeutung für ihn. „Ein Bündnis der gegenwärtigen Philosophie mit dem Sozialismus" scheint ihm natürlich zu sein (VI, 398). Und der philosophische und religiöse Radikalismus darf sich seiner Ansicht nach mit Recht auf Hegel stützen: nur habe Feuerbach „das Geheimnis der Hegelschen Lehre ausgeschwätzt" (1854; VIII, 24).

Daneben steht die leidenschaftliche Verteidigung des „Konkreten" im geschichtlichen Prozeß: das Ganze des Volkes zerfalle in Einzelpersönlichkeiten. Träger der Geschichte seien „nicht allgemeine Kategorien, nicht abstrakte Normen, wie in der Logik, und nicht schweigende Sklaven wie die Produkte der Natur, sondern Personen, die in sich diese ewigen Normen verkörpern, und die gegen das Schicksal kämpfen, das über die Natur ruhig herrscht" (IV, 34 f.). „Die Geschichte wird improvisiert, sie wiederholt sich selten; sie nutzt jede Überraschung aus, sie klopft zugleich an tausend Tore, die sich vielleicht öffnen werden — wer weiß? — — — In der Geschichte ist alles Improvisation, alles Wille, alles ex tempore, für den Weg vorwärts gibt es weder Marschrouten, noch Grenzen; es gibt nur Bedingungen, es gibt nur eine heilige Unruhe, das Feuer des Lebens und die ewige Aufforderung an die Kämpfer, die Kräfte zu versuchen, in die Weite zu gehen, wohin immer sie wollen, wo es nur einen Weg gibt, und wo es ihn nicht gibt, dort wird ein Genie ihn zum ersten Male bahnen" (V, 403, 407).

Die Geschichte wird aber so zu einem bunten und ungeregelten Prozeß, in welchem es überhaupt keine Gesetzmäßigkeiten mehr gibt. Auf diese Weise schlägt der Hegelianismus Herzens in seinen eigenen Gegensatz um: „Auf das Ende und nicht auf die Tat zu sehen, ist ein Fehler . . ." Es gibt keine Zukunft, sie wird durch tausend notwendige und zufällige Bedingungen „und durch den menschlichen Willen, der unerwartet dramatische Lösungen und coups de théâtre hineinbringt," erst geschaffen (V, 402 f.). Ein allgemeiner Inhalt der Geschichte wird negiert — das abscheulichste Wort ist „die Menschheit". „Warum ist, an Gott zu glauben, lächerlich und an die Menschheit zu glauben nicht? Warum ist es dumm, an das Gottesreich zu glauben und an irdische Utopien zu glauben nicht? Wir haben die positive Religion von uns geworfen, aber alle religiösen Gewohnheiten behalten" (V, 467).

Der Sinn des geschichtlichen Prozesses liegt in jedem Moment dieses Prozesses; — hier schlägt wieder ein Hegelscher Gedanke in seinen Gegen-

satz um, indem Herzen jedes einzelne Moment der Geschichte in seiner Unmittelbarkeit nimmt und so das Sinnvolle vertreibt: „jedes geschichtliche Moment ist schön, voll, in sich beschlossen, wie ein jedes Jahr mit seinem Lenz und Sommer, Winter und Herbst, mit seinen Stürmen und seinem schönen Wetter — — — jede Periode ist neu, frisch, von ihren eigenen Hoffnungen erfüllt, sie trägt in sich ihr Gutes und ihren Schmerz, die Gegenwart gehört ihr; den Menschen aber genügt das nicht, sie wollen, daß auch die Zukunft ihnen gehöre" (V, 404). Das konkrete Leben der Menschen ist „Ziel, Mittel, Ursache und Wirkung. Es ist die ewige Unruhe der tätigen, gespannten Materie, die das Gleichgewicht sucht, um es wieder zu verlieren, es ist die ewige Bewegung, die ultima ratio, weiter kann man nicht gehen — — — Das Leben erreicht kein Ziel, sondern verwirklicht alles Mögliche, setzt alles Verwirklichte fort; es ist immer bereit, noch weiter zu schreiten, um noch voller, noch mehr zu leben, wenn es möglich ist". Der Begriff des Zieles wird dabei durchaus anthropomorph verstanden — „Ziel eines Kindes ist zu spielen, zu genießen, Kind zu sein. Wenn man aber die Grenze im Auge hat, so ist der Tod das Ziel alles Lebendigen" (V, 456 f).

Und so wird auch die Hegelsche Bejahung des Geistes, der Idee, des Staates, des Volkes aufgehoben. — „Die Unterwerfung der Persönlichkeit unter die Gesellschaft, das Volk, die Menschheit, die Idee — das ist die Fortsetzung der Menschenopfer, Opferung eines Lammes, um sich mit Gott zu versöhnen, ist Kreuzigung der Unschuldigen für die Schuldigen" (V, 478; vgl. V, 388, XVI, 388 u. a.). Diese Gedanken werden alle in der Behauptung zusammengefaßt, die Hegelsche Philosophie stehe der „Praxis" fern. In zugespitzter Form wird dieser Gedanke auf die Deutschen überhaupt übertragen: zum Wesen der Deutschen gehöre es, richtig zu denken, ohne zu handeln (oder sogar — „und falsch zu handeln").[27]) Denken ohne zu handeln bedeutet aber — „abstrakt" denken, das Denken nicht auf das Leben beziehen können. In diesem Zusammenhange bricht der ursprüngliche Anthropologismus Herzens mit alter Stärke hervor: „wenn ich im Menschen nur seine Idee liebe, liebe ich den Menschen nicht, ich liebe dann nur die Idee. Eine solche theoretische Sympathie kann man auch zu einem Buche haben, zu einem Kunstwerk; mit einem Menschen bin ich aber wenig verbunden, wenn ich nur durch die gemeinsame Anerkennung einiger Wahrheiten mit ihm verbunden bin" (V, 230). Deshalb nähert sich Herzen jetzt dem Anarchismus und seine Ansichten erinnern manchmal an die Kulturkritik eines Stirner[28]) — den Herzen übrigens erwähnt (XVIII, 367).

Nur selten übernimmt jetzt Herzen von Hegel noch einen bestimmten Gedanken oder ein Schema (vgl. nur 1848; V, 213). Die verhältnismäßig zahlreichen Hegel-Zitate verschieben sich auf die Ebene fast zufälliger Stilblüten;[29]) Hegel wird nur noch gepriesen, wenn es nötig ist, eine gewisse Epoche der russischen Vergangenheit zu schildern (vgl. VI, 384 f.). In den 50er Jahren schreibt Herzen seine berühmten Erinnerungen, und dort formuliert er wohl zum letzten Male seine positive Einstellung Hegel gegen-

[27]) Vgl. IV, 307, V, 26, 116, 396, 567, VI, 398, IX, 85, XVI, 510 usf. Dasselbe behauptet er später vom ganzen Westen und endlich auch von der russischen Intelligenz (XVII, 378).

[28]) Schon einer der damaligen Kritiker Herzens, R. Solger, hebt in den „Deutschen Monatsheften", Sttgt., 1850, X ff. hervor, daß die „Abstraktionen", gegen die Herzen kämpft — Staat, Menschheit, Fortschritt, Kultur — in Wirklichkeit die Voraussetzungen sind, von welchen ein jeder „konkrete" Mensch abhängt.

[29]) Die Zitate aus Hegel und die Berufungen auf ihn kann man leicht nach dem Index der Ausgabe Lemkes finden.

über. Der alte Hegel wird freilich der Heuchelei beschuldigt, denn er habe „sich im Umkreise der philosophischen Abstraktionen gehalten, um nicht genötigt zu sein, auf die empirischen Schlußfolgerungen und die praktischen Anwendungen zu sprechen zu kommen". Seine Dialektik sei in seinen späten Jahren „ein leeres Spiel" gewesen; die dialektische Methode entarte zu einem „äußerlichen Mittel, allerlei Zeug durch die Kategorienreihe durchzutreiben, zur Übung in der logischen Gymnastik" (XIII, 15).

Dem alten Hegel wird aber der „wirkliche Hegel" gegenübergestellt — „der bescheidene Jenenser Professor, der Freund Hölderlins, . . . Damals führte seine Philosophie weder zum indischen Quietismus, noch zur Rechtfertigung der bestehenden Gesellschaftsformen, noch zum preußischen Christentum; damals las er keine Vorlesungen über Religionsphilosophie, schrieb aber geniale Seiten, wie das Fragment vom Henker und der Todesstrafe, das in seiner Biographie von Rosenkranz veröffentlicht wurde" (XII, 14). Denn Hegel steht „unserer Anschauung viel näher als der Anschauung unserer Gegner; so ist er in seinen frühen Schriften, so ist er überall, wo sein Genie ohne Zügel losgeht . . . Die Philosophie Hegels ist die Algebra der Revolution, sie befreit den Menschen außerordentlich und läßt keinen Stein von der christlichen Welt, von der Welt der sich selbst überlebenden Traditionen stehen. Aber sie ist, vielleicht mit Absicht, schlecht formuliert" (XIII, 16).

Schon 1859 aber will Herzen an der Hegelschen Philosophie nur noch anerkennen, daß sie „eine verbotene Frucht, ein Mittel der Opposition" für die Russen der 40er Jahre war (X, 109).

6.

Der Weg Herzens ist jedoch nicht so einfach wie der Bakunins — er ist zu stark in der kulturellen und philosophischen Tradition verankert, er steht zu wenig im konkreten revolutionären Kampf mitten drin (trotzdem er Herausgeber einer russischen revolutionären Zeitschrift in London ist), um alle Kulturgüter, einschließlich der Philosophie, einfach über Bord werfen zu können. Er sucht nach einer philosophischen Stellungnahme, und doch artet seine Weltanschauung allmählich in Fatalismus, in groben Materialismus, ja in vollkommenen philosophischen Nihilismus aus. Seine geistreichen Versuche, sich aus den entstehenden Dilemmen zu retten, helfen ihm nicht;[30]) er wird bald von einem Bakunin, bald von einem Samarin, bald von der Konsequenz seiner eigenen Gedanken in eine Sackgasse getrieben, aus welcher es keinen Ausweg mehr gibt.

Herzen entwickelt zunächst nur seine eigenen Gedanken weiter, wenn er den Zwang der Notwendigkeit in der Geschichtsphilosophie und der „Physiologie" in der Anthropologie immer mehr und mehr betont.

Von Überlegungen wie diesen: daß es „völlig sinnlos ist, eine geschichtliche Tatsache zu beschimpfen oder zu preisen" (V, 212), daß das Leben der Völker aus „Tatsachen, nur Tatsachen" bestehe, „wie eine gute oder schlechte Ernte, wie eine Eiche oder eine Ähre — — — Hier gibt es keine Schuld, hier liegt die tragische, fatale Seite der Geschichte" (V, 446) — geht er zur Behauptung einer blinden Notwendigkeit über (z. B. XIX, 210).

Der Gedanke der physiologischen Bedingtheit des menschlichen Daseins geht zunächst nicht über das, was Herzen schon in Rußland in seinen Artikeln

[30]) Daß an der geistigen Tragödie Herzens seine Gewohnheit, immer geistreich zu denken und zu schreiben, einen bedeutenden Anteil hat, ließe sich leicht zeigen. Vgl. F. Bodenstedt in „Westermanns Monatsheften", 1894, 75, 123.

andeutet, hinaus. Kennzeichnend ist, daß er Granovskij diesen Gedanken einmal als geeignet für ein „Dissertationsthema" mitteilt (21. IX. 49, V, 281). Er spricht scherzhaft von einer „Physiologie der Geschichte und allgemeinen Naturtheologie" (V, 377). Er will in der Geschichte nur „physiologische Einflüsse" sehen, zugleich erkennt er aber an, daß „Geschichte und Natur durchaus verschieden sind" (V, 433) und glaubt, daß man solche Fragen zunächst noch prüfen solle (V, 439). Und doch kommt er von da aus zur Anerkennung der ausschließlichen Bedeutung der Naturwissenschaften (1853; XII, 106), und doch endet er mit einem Materialismus im Stile von Büchner und Moleschott.[31])

Herzen zieht unter seine philosophische Vergangenheit einen ebenso deutlichen Strich wie Bakunin mit seinem Brief über Bettina. Der Ausgang der Revolution von 1848 ruft bei ihm eine Absage an die ganze westeuropäische Kultur hervor: „ich glaube hier an nichts außer an die Bewegung, ich liebe hier nichts, nur die Opfer" (V, 329, 363). „Die französische Revolution und die deutsche Wissenschaft — sind die Herkulessäulen der europäischen Welt. Hinter ihnen öffnet sich der Ozean, ist eine neue Welt, etwas anderes als nur die verbesserte Ausgabe des alten Europa sichtbar" (V, 487). Die ganze — bis dahin westliche — Grundlage seines Denkens ist damit unterwühlt. Er verlernt mit den Jahren zu denken. Deshalb ist seine Position jetzt so doppelsinnig und so unklar wie nur möglich. Bald preist er noch Hegel (oder einzelne Hegelianer — Gans!), bald gibt er eine russische Übersetzung von Feuerbachs „Wesen des Christentums" heraus (1861). Bald empfiehlt er seinem Sohn das Studium der Philosophie (was für einer?), bald will er ein Bündnis mit den Positivisten schließen, bald lacht er sie aus, jedenfalls aber preist er immer Materialisten wie Moleschott und Vogt.[32]) Bald ist er noch bestrebt, die Geschichte zu verstehen, bald ist seine Einstellung der Geschichte gegenüber aufklärerisch, antihistorisch. Bald verteidigt er die Willensfreiheit, oder macht wenigstens die Freiheit zum Problem, bald ist er einem blinden Fatalismus ergeben.[33])

Doch wie gesagt, kommt Herzen bald zu rein nihilistischen Gedanken. Einen früher von ihm scherzhafterweise entwickelten Gedanken — die ganze Geschichte sei nur eine Tat des Wahnsinns — nimmt er jetzt ernst (IX, 389, XXI, 221). Sittliche Urteile seien nichts weiter als Geschmacksurteile im Sinne vollständiger Willkür, behauptet er in einem Gespräch mit Samarin (1864, vgl. XVII, 319—327). „Es gibt keine allgemeinen Regeln, sondern nur Improvisationen des Benehmens, des Verstehens, einen Takt, eine Ästhetik der Handlungen . . ." (XIX, 402). „Eine Logik ohne Struktur, eine Wissenschaft ohne Dogmen, unbedingtes Sich-Unterwerfen unter die Erfahrung" (XXI, 237) fordert er jetzt.

Herzen trennt sich jetzt endgültig von seiner Generation, von der Generation der 40er Jahre, aber auch zur Generation der 60er Jahre findet er

[31]) Špet, 54 f. glaubt den Materialismus Herzens auf Grund einer Stelle (IX, 351) leugnen zu dürfen. Seitdem sind weitere zehn Bände der Werke Herzens erschienen, und wir können jetzt mit Bestimmtheit behaupten, die Vermutung Špets trifft nicht zu. Siehe unten!

[32]) Vgl. vor allem VII, 247, IX, 157 ff., XIV, 202, XV, 109, XIX, 369, XXI, 139.

[33]) 1853 wollte Herzen seinem italienischen Freund Saffi „philosophische Stunden" geben und will dazu seine früheren Artikel benutzen. Aus diesen Plänen scheint aber nichts geworden zu sein. — Besonders hervorzuheben sind einzelne Stellen in Herzens Briefen, die zu deutlich an seine früheren philosophischen Gedanken anklingen: Die Geschichte stehe außerhalb der Physiologie (XIX, 232), seichter Utilitarismus sei Unsinn (XX, 288); solche Stellen sind aber recht selten.

sich nicht (wie Bakunin oder sogar Ogarev), — sie ist ihm fremd und feindlich.[34]) Im letzten Jahre seines Lebens schreibt er in seinem wieder aufgenommenen Tagebuch: „Wir sind als Zerstörer geboren, . . . wir haben nichts geschaffen" (XXI, 531). Und das gilt auch vielleicht von den letzten zwanzig Jahren seines Lebens.

IX.

1.

Wir konnten ausführlicher nur über einige der bedeutendsten Vertreter des russischen Hegelianismus sprechen. Ihre Zahl ist damit aber bei weitem nicht erschöpft. Gerade manche von denen, die jahrzehntelang für die Hegelsche Philosophie gewirkt haben, sind nur gelegentlich oder auch überhaupt noch nicht erwähnt worden.

Wir wollen im folgenden auch den Hintergrund der Hegel-Bewegung in Rußland kurz streifen. In diese Betrachtung beziehen wir auch die nächstfolgende Periode ein — die Zeit bis zu den Jahren 1858—60, die sich an die 40er Jahre unmittelbar anschließt.

Ivan Kireevskij behauptete einmal, er kenne „einige Hundert" russischer Hegelianer (II, 216). Unter diesen Hunderten gäbe es freilich vielleicht nur drei, die Hegel wirklich studiert hätten. Auch N. Gil'arov-Platonov behauptete einmal, die russischen Hegelianer hätten das Hegelsche System gar nicht studiert.[1]) Das ist aber ein sehr ungerechtes Urteil, wenn man nicht nur die „Salon-Hegelianer" im Auge hat. Allerdings macht die betreffende Stelle bei Gil'arov-Platonov den Eindruck, daß er dabei vorwiegend an Belinskij gedacht hat: und dann hätte er natürlich recht. Auch war der Typus der „Salon-Hegelianer" sehr verbreitet und überschattete für die Zeitgenossen die ernsteren Seiten der unter dem Banner Hegels vor sich gehenden philosophischen Bewegung.

In zahlreichen Erinnerungen und in der schönen Literatur finden wir diesen Typus in mannigfachen Abwandlungen. „Personen," die „Hegel-Zitate anführten, selbstsicher verschiedene philosophische Theorien entwickelten, Vorlesungen berühmter Gelehrter in Berlin und Paris hörten, lange im Ausland lebten, was damals nicht vielen gelang und immer ein gewisses Ansehen in den Augen der Zeitgenossen verlieh" — erwähnt Apollon Grigor'ev und gibt folgende Charakteristik von einem Hegelianer: „Ein Hegelianer, der ewige Philister, der wütende Feind der Slavophilen, mit feuriger Rede auf den Lippen, die wie Nichts und Alles unendlich ist, und welche ihm selbst nur noch zu einem Viertel verständlich ist."[2])

Die meisten von diesen „Salon-Hegelianern" machten nur eine gewisse Hegel-Mode mit, ohne einen „geistigen Prozeß" erlebt zu haben (Kireevskij, op. cit.). „Meist hat man Hegel überhaupt nicht gelesen. Von denen, die ihn gelesen haben, las einer nur die Anwendung der Grundlagen auf die anderen Wissenschaften, ein anderer — nur die Ästhetik, ein dritter hat nur seine Philosophie der Geschichte angefangen zu lesen, ein anderer wieder las

---

[34]) Nicht nur Herzen verachtet und haßt die „Menschen der 60er Jahre", auch er ist ihnen fremd (vgl. z. B. XX, 252—269). Kennzeichnend ist auch, daß Herzen für den Positivisten Vyrubov zu stark in der spekulativen Philosophie befangen ist („Vestnik Evropy", 1913, I, zit. in Herzens Werken XIX, 139). Zu seinen keinesfalls aufklärerischen italienischen Freunden (Mazzini) findet er aber keinen Weg.

[1]) Werke, a. a. O., I, 314.

[2]) Literarische Erinnerungen („Literaturnye vospominanija"), Leningrad, 1928, 163, Gedichte, Jaroslavl', 1915, 383; vgl. Katkov an Popov vom 20. II. 43 (Russkij Archiv, 1888, II, 482).

nur den Schluß der Philosophiegeschichte, wieder andere — einige Seiten aus der Logik, ein anderer hat sich die Phänomenologie nur angeguckt; die meisten haben sogar nur über die Hegelsche Philosophie etwas gelesen oder von ihr etwas von glaubwürdigen gebildeten Menschen gehört, die die Bildung der Gegenwart verfolgen und sicher wissen, daß die Hegelsche Philosophie zur Zeit wirklich als die höchste und einzig mögliche Philosophie anerkannt wird."

Typen von Salon-Hegelianern erscheinen in der russischen Dichtung, wie gesagt, recht oft. Schon bei Puškin („Ägyptische Nächte") steht im Hintergrund eines Salons ein junger Mann, „Veršnev, einer von den Jünglingen, die an der Moskauer Universität studiert haben, am Moskauer Archiv angestellt sind und von Hegel reden". Freilich hat Puškin hier die damals (Mitte der 30er Jahre) neu auftretenden Hegelianer mit den russischen mystischen Schellingianern der 20er Jahre zusammengeworfen.[3]) Später erscheinen in den Werken der schönen Literatur unzählige Male Hegelianer — so die Moskauer Studenten in der Novelle N. F. Pavlovs „Million" (1839): sie „gingen einsam, scheu und tiefsinnig sich umsehend in dieser elenden Menge, die nicht wußte, was sie gehört hat, in welcher niemand etwas von Hegel las, und in welcher die Menschen nach den Gesetzen Gott weiß was für einer Philosophie lebten, atmeten, umhergingen..." „Bei uns hier sind einige Jünglinge erschienen, von welchen niemand auch nur 10 Zeilen Hegel gelesen hat, welche aber an Hegel wie die ersten Christen an ihren göttlichen Lehrer glauben" — erzählt Pavlov. „Ich habe aber viel auf sie eingeredet! Seid barmherzig, meine Herren, ihr lehnt den Glauben ab — denn zum Glauben solle man auf dem Wege der Vernunft kommen; warum geht ihr aber selbst nicht diesen Weg? Denn wenn ihr, ohne Hegel gelesen zu haben, behauptet, daß in ihm die Wahrheit liegt, was ist denn das anders, als daß ihr glaubt...?"[4]) Zahlreiche Hegelianer finden sich in den Werken Turgenevs.[5]) Für Dichter, die der Philosophie fern stehen, wie Pisemskij[6]) und Leskov, ist Hegel und die Hegel-Lektüre ein Attribut der Gelehrsamkeit; Leskov führt sogar gelegentlich ein Hegel-Zitat an, das ihm aus seinen jüngeren Jahren in der Erinnerung geblieben ist.[7]) Auch bei Polonskij erscheinen Hegelianer, —

[3]) Vorbild für Veršnev war Titov, ein russischer Schellingianer — V. P. Titov — ein Freund des Fürsten V. Odojevskij; vgl. I. Bikermann in „Puškin i ego sovremenniki", XIX—XX, SPtbg. 1914, S. 50 ff. — Puškin hatte jedenfalls damals als Journalist der deutschen Philosophie gegenüber eine ausgesprochen freundliche Einstellung: die deutsche Philosophie „hat unsere Jugend vor dem kalten Skeptizismus der französischen Philosophie gerettet und sie von den anziehenden und schädlichen Träumereien abgebracht" (1833, Werke, Akademie-Ausgabe, IX, 1, S. 174 f.). „Das Denken der großen europäischen Denker war auch für uns nicht vergeblich. Die Theorie der Wissenschaft hat sich vom Empirismus befreit, gewann ein mehr exaktes Aussehen, mehr Streben zur Einheitlichkeit. Die deutsche Philosophie fand, besonders in Moskau, viele feurige, fleißige Anhänger, und obwohl sie eine für nicht Eingeweihte wenig verständliche Sprache sprachen, ist ihr Einfluß doch wohltuend und wird immer mehr spürbar" (1836, ebenda, 311). Puškin hatte dabei aber wohl die Schellingsche Philosophie im Auge. — Im Salon des Fürsten V. F. Odoevskij wurde 1833 von der Polemik um die „possessio" zwischen Savigny und G a n s gesprochen, wobei der Name Hegels natürlich auch erwähnt worden sein kann, (vgl. Erinnerungen von einem Livländer, W. Lenz — „St. Petersburger Zeitung", 1878, Nr. 23 ff., russische Übersetzung in „Russkij Archiv", 1878, I, 442). Puškin war an diesem Abend bei Odoevskij Gast.

[4]) Pavlov an Ševyrev vom 22. III. 40, „Russkij Archiv", 1897, I, 563.

[5]) Vgl. oben.

[6]) Pisemskij, Werke, 1884, Bd. XV, 255 f. (Hegel wird hier offensichtlich mit Schelling verwechselt), 262, XVI, 56; vgl. auch Werke, 1910, IV, 26, 206.

[7]) Werke (Marx), Bd. VIII, 111 — Hegels „Logik" wird als Damenlektüre vorgeschlagen IX, 19, XIV, 19 — Herzens „Dilettantismus in der Wissenschaft" wird erwähnt; XV, 104. Vgl. noch XXIV, 62; „Negation der Negation" — XXXI, 5.

Georgij Kamkov in der Dichtung „Frisch ist die Erinnerung" und Elatomskij im Roman „Eine billige Stadt".[8]) Und noch in einem später geschriebenen Roman von P. Kovalevskij treffen wir einen Hegelianer.[9])

Hegelianer werden in unzähligen Gedichten verspottet oder besungen (vgl. die oben erwähnten Gedichte K. Aksakovs). In einer Danteparodie aus dem Jahre 1848 treibt Belinskij ein absonderliches Spiel, indem er im Dreitakt eine Flüssigkeit aus dem Hohlen ins Leere gießt.[10]) In den 50er Jahren wendet sich in Hankas Album ein gewisser Ivan Martynov „an die Russen" — die in unsern Tagen von einem „nebelhaften Deutschen" („Hegel" — schreibt Hanka dazu) „mit Unsinn überfüttert sind".[11]) 1847 veröffentlicht N. V. Suškov ein parodistisches Drama „Armut und Wohltätigkeit", in welchem „Westler, die für Hegelianer, Kommunisten, Pantheisten schwärmen", ausgelacht werden.[12]) Vielleicht klingt Hegel auch bei Koz'ma Prutkov nach.[13]) Einer der an der Abfassung der Gedichte Prutkovs beteiligten Brüder Žemčužnikov verfaßte auch den berühmten Vierzeiler: „Ob ich in einer Kalesche oder in einem Leiterwagen nachts aus Br'ansk fahre, immer denkt mein adeliger Gedanke an ihn, an Hegel."[14])

Aber in ernsterer Weise beziehen sich auf Hegel durchaus nicht nur K. Aksakov oder Turgenev. Sogar N. Pavlov beruft sich auf Hegel — leider auf einen Hegel, den es nur in seiner Einbildung gab — „es gäbe keine Wahrheit, es gäbe kein Absolutes, es gäbe nur den Prozeß" (1852).[15]) Ernstere Anklänge an Hegel finden sich bei den Dichtern des Stankevič-Kreises. Die (ernsten und heiteren) Gedichte von Stankevič selbst aus seiner Berliner Zeit sind nicht erhalten geblieben.[16]) Die Dichtung von Krasov und Kl'ušnikov (beide sind kleine, aber durchaus beachtenswerte Dichter) enthält außer allgemeinen Einflüssen der deutschen Dichtung auch manche Spuren des deutschen Idealismus, unter anderem Hegels.[17]) Die Spuren des deutschen Idealismus bei dem ersten russischen „Bauerndichter" Kolcov, der von dem Stankevič-Kreise entdeckt und beeinflußt wurde, gehen meist auf Schelling zurück.[18]) Ernstere Anklänge an Hegel finden sich auch bei Ogarev.[19]) Gegen den philosophischen Idealismus (sicher ist dabei vor allem an Hegel gedacht) kämpft in der Dichtung „Nichts" Polonskij . . .[20]) Auch

---

[8]) Vgl. einen Brief Polonskijs vom 29./17. VIII. 61 — in N. Piksanov: Aus Dostojevskijs Archiv (Iz archiva Dostoevskogo), 1923, 71. Kamkov ist der Freund Stankevičs, Kl'ušnikov. Vgl.N. Brodskij, „Isvestija Otd. Rus. Jazyka i slov.", 1912, XVII, 1 f.

[9]) P. Kovalevskij (1823—1907) in „Vestnik Evropy", 1883, 1—3.

[10]) „Russkij Archiv", 1907, III, 276.

[11]) Ebenda, 1912, I, 316.

[12]) Barsukov, a. a. O., IX, 72.

[13]) Vgl. Prutkovs Werke, Moskau—Leningrad, 1927, S. 249. — Hegel wird auch in den Epigrammen von Karolina Pavlova (vgl. Russkij Archiv, 1912, I, 317) erwähnt; auch in einem Epigramm von E. Mamonov (oder Ščerbina?) auf Frau A. Glinka (ebenda, 434).

[14]) M. Kovalevskij in „Vestnik Evropy", 1915, VI. L. M. Žemčužnikov studierte in dem aristokratischen Pagenkorps 1846—7 Hegel zusammen mit einem Montenegriner Cuca (?). Zu Hegel führte ihn der Lehrer der russischen Sprache, A. A. Komarov. (Von dem Kadettenkorps zur Akademie der Kunst — Ot kadetskogo korpusa k Akademii Chudožestv, 1926).

[15]) Russkij Archiv, 1885, I, 142.

[16]) Annenkov, a. a. O., 446.

[17]) Vgl. N. Brodskij, op. cit., Annenkov, 387 f., 424, besonders 12, 26, 49.

[18]) Ebenda, 427 f.; vgl. „Das Reich des Gedankens" (Carstvo mysli) Kolcovs.

[19]) Gedichte, London, 1858, 72.

[20]) Für Žukovskij ist Hegel ein „Minotaurus der deutschen Metaphysik" (ein Brief vom III. 1850, „Russkaja Starina", 1902, VI, 582). — Gogol spricht über den Hegelianismus Grigor'evs in einem Briefe an Ševyr'ev vom 4. X. 47. — Eine Stelle bei Odoevskij, die angeblich auf die „Phänomenologie des Geistes" zurückgeht (Romantische Novellen —

die Gedichte von Aksakov, Grigor'ev und Strachov sind in diesem Zusammenhange zu beachten (a. a. O.).

Man trifft den Namen Hegels überall — auch dort, wo man es gar nicht erwarten sollte. In den 40er Jahren ist das — wie man aus allem oben Gesagten ersehen mag — nur ganz natürlich. So schrieb Tolstoj — um 1845 — über seine jungen Jahre: „Als ich zu leben begann, war der Hegelianismus die Grundlage von allem; er schwebte in der Luft, kam in Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, in Novellen, in Abhandlungen, in der Kunst, in der Predigt, in Gesprächen zum Ausdruck. Ein Mensch, der Hegel nicht kannte, hätte nicht mitreden dürfen: wer die Wahrheit erkennen wollte, der studierte Hegel. Alles stützte sich auf ihn." („Was sollen wir tun?") Aber auch später noch — bis zum Jahre 1860 — stand die Hegelsche Philosophie immer noch im Zentrum des philosophischen Interesses. Und so ist es zu erklären, daß man in den slavophilen Betrachtungen Košelevs über die russische Dorfgemeinde plötzlich eine Berufung auf Hegel findet. — „Sind denn der Anfang und das Ende nicht identisch? Das sieht man an den Erscheinungen der Natur und des Geistes; das ist endlich erklärt und bewiesen durch die letzten großen deutschen Denker" (1858).[21]) Oder der Dekabrist Fonvizin versucht in seiner sibirischen Verbannung, in Tobolsk, Mitte der 50er Jahre, den slavophilen Gedanken auf den Hegelschen Ideen zu begründen: „Wenn der . . . Gedanke Hegels, daß ein jedes geschichtliche Volk Vertreter der Weltidee ist und sie zu seiner Zeit für die Menschheit entwickeln soll, . . . wenn . . . dieser Gedanke keine leere Fiktion ist, so ist auch das russische Volk berufen, einmal in diesem Sinne geschichtliches Volk zu werden, ist berufen, aus seinen heimatlichen Elementen die neue Weltidee zu entwickeln."[22])

2.

Eine Reihe Mitglieder der verschiedenen Zirkel hat sich — wenigstens eine Zeitlang — im Hegelschen Geiste in der russischen Publizistik betätigt bzw. irgendwie anders eine Bedeutung im russischen Leben gewonnen. Wir möchten hier einige von diesen Namen nennen.

J. Neverov (1810—1893), der treueste Freund Stankevičs, hat sich aktiv an der russischen Journalistik beteiligt. In den späteren Jahren seines Lebens war er höherer Beamter im Volksbildungsministerium. Hegelianer ist er — wie es scheint — immer geblieben.[23])

Romantičeskije povesti, Leningrad, 1929, S. 378) ist einfach aus dem französischen Sprichwort zu erklären: „il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre". — L. Pump'anskij („Urania", Leningrad, 1928) will in der Geschichtsphilosophie Tjutčevs Anklänge an Hegel finden. Ich glaube aber gezeigt zu haben („Zeitschrift für slavische Philologie", 1930, VII, 3/4, 462 f.), daß auch diese Gedanken Tjutčevs wie seine ganze Weltanschauung nicht auf Hegel, sondern auf die Philosophie der deutschen Romantik (Schelling) zurückgehen. — K. Istomin versucht („Tvorčeskij put' Dostoevskogo", Sammelschrift, Leningrad, 1924, 4 ff., besonders 18 f.) zu zeigen, daß auch der junge Dostojevskij von Hegel beeinflußt gewesen sei; — die Beweisführung Istomins ist aber nicht überzeugend. Das Buch E. Hallett Carr's: Dostoevsky. A new biography, London, 1932 (zit. von S. Hessen in „Sovremennyja Zapiski", 1932, 50, S. 463 f.), wo auch über den Einfluß Hegels auf Dostojevskij die Rede ist, blieb mir unzugänglich. — Über Tolstoj und Dostojevskij vgl. übrigens unten C. III und VI. — Eine (von Stankevič erwähnte) Darstellung eines Moskauer Hegelianers bei Sen'kovskij konnte ich nicht finden.

[21]) Kol'upanov: Košelevs Leben, a. a. O., II, 400.

[22]) Sakulin, Russische Literatur und Sozialismus, I, Moskau, 1924, 454.

[23]) Die Artikel Neverovs sind meist bibliographisch. Eine Selbstbiographie Neverovs in „Vestnik Vospitanija", 1915, 9 außerdem — „Russkaja Starina", 1883.

Eine hervorragende Stelle in der russischen Publizistik nahm V. Botkin (1811—1869) ein. Botkin war einer der ersten Kenner und Schätzer der Hegelschen Linken in Rußland. Für die „Hallischen" und „Deutschen Jahrbücher" machte er unter seinen Freunden Propaganda. Anfang der 40er Jahre wird er gleichgültig gegen die Philosophie und um 1846 verwandelte sich sein Hegelianismus sogar in „mehr als Mißachtung" gegen die deutsche Philosophie überhaupt.[24])

Der Freund Herzens — N. Ogarev (1813—1877) — ein nicht unbedeutender Dichter, interessiert uns vor allem als Freund Herzens, des bedeutendsten russischen Linkshegelianers. In seinen Jugendjahren versucht er Schelling und Hegel (in einem „Gesetz der Dreiheit") zu vereinigen. Seine Briefe sind oft ein interessanter Ausdruck der russischen Hegelbegeisterung und der späteren Krise des Hegelianismus. 1841 erlebt er dann eine „Reaktion gegen Hegel". Überhaupt hat sich Ogarev von der Philosophie später gründlich losgesagt.[25])

M. N. Katkov (1818—1887), später ein bekannter Journalist, eines der jüngeren Mitglieder des Stankevič-Kreises, studierte in Berlin, wo er unter den Einfluß Schellings geriet. Einige Artikel,[26]) unter anderem eine interessante Korrespondenz aus Berlin (zit. B. I), gehören noch in seine für Hegel begeisterte Zeit. Er war einige Jahre lang Professor der Philosophie in Moskau, wo er die Schellingsche Philosophie verbreitete. Später hat er gelegentlich jede Philosophie überhaupt scharf angegriffen. — Ju. Samarin hat gegen ihn die Notwendigkeit einer russischen Kultur verteidigt (siehe oben).[27])

Ein später bedeutender Slavophile, Fürst V. Čerkasskij (1824—1878), war an der Moskauer Universität Hospitant der Hegelianischen Zirkel.

E. N. Edelson (1824—1868), Mitglied des Kreises Grigor'evs, war während einer Reihe von Jahren einer der eifrigsten Hegelianer und ein besonderer Verehrer der „Phänomenologie des Geistes" und der „Ästhetik". Später ging er jedoch zu Beneke über und wurde deswegen von Grigor'ev heftig angegriffen.

Der russische Wagnerianer, der Komponist A. N. Serov (1820—1871), stand eine Zeitlang den Gebrüdern Bakunin, vor allem Pavel (1845—50), nahe. Aber schon vor seiner Bekanntschaft mit Bakunin war er Hegelianer; er studierte in Petersburg.[28])

---

[24]) Die Schriften von Botkin („Sočinenija") sind in zwei Bänden in SPtbg. 1890—91 erschienen; über Hegel — II, 256 ff., 267. Seine Briefe an Freunde sind eine wichtige Quelle für die Geschichte des russischen Hegelianismus. Vgl. eine anerkennende Erwähnung Hegels in einem Briefe Botkins an Turgenev aus dem J. 1855 (vom 10. 7.).

[25]) Wichtig sind Ogarevs Briefe, vor allem die an Herzen. Einer der wichtigsten Briefe (aus Berlin) — in „Russkaja Mysl". 1911, 1. Über Ogarev — Annenkov, a. a. O.

[26]) Über Hegel und die Hegelianer — „Otečestvennyja Zapiski", 1841, XV, XVI; 1842, XX und einige Rezensionen. Auch eine Vorrede zur Übersetzung eines Artikels von Rötscher — „Moskovskij Nabl'udatel", 1838, XVII. — In Berlin befaßte sich Katkov mit einer Übersetzung der Hegelschen Ästhetik. Eine Zusammenfassung der „Ästhetik" hatte er früher schon für Belinskij verfertigt (siehe B. IV).

[27]) Über Katkov siehe Nevedenskij, SPtbg. 1888. — Eine von Katkov (oder von Galachov ?) verfaßte charakteristische Besprechung eines Kinderbuches vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie aus — „Sovremennik" 1839, V, 179 — ist neuerdings in den „Werken" Belinskijs V, 556. abgedruckt worden

[28]) Vgl., Kornilov II; „Briefe A. N. Serovs an seine Schwester . . .", SPtbg. 1896, S. 14.

3.

Besondere Beachtung verdienen zwei russische Hegelianer, die ihren Hegelianismus freilich nicht literarisch bekundet haben: der Lustspieldichter Suchovo-Kobylin und der Kritiker Apollon Grigor'ev.

Suchovo-Kobylin (1817—1903), ein Moskauer Aristokrat, ein Jugendfreund Herzens, wurde an der Universität (1834—37) mit Konstantin Aksakov und mit dem Literaturhistoriker Buslaev bekannt. Er war Mathematiker und einer der begabtesten Studenten; zugleich befaßte er sich mit „literarischen Arbeiten und besonders mit Hegelstudien". Einige Jahre verbringt er im Auslande (Heidelberg, Rom, Paris), wo er studiert und „mit Gelehrten und Dichtern Verkehr pflegt". Ein persönliches Unglück (Mord an seiner Geliebten, dessen Suchovo-Kobylin selbst beschuldigt wird), verwickelt ihn in einen Jahrzehnte langen Prozeß und trennt ihn von der ganzen Gesellschaft. Jahrelang ist er damit beschäftigt, drei bis auf die letzten Kleinigkeiten ausgefeilte Lustspiele zu schreiben, zu welchen ihm seine wegen seines Prozesses unvermeidliche Bekanntschaft mit der finsteren Welt des russischen Beamtentums in der Zeit vor den Reformen die Farben lieferte, und die zu den besten Lustspielen der russischen Literatur gehören. Daneben übersetzt er Werke Hegels (es sollen fast alle Werke Hegels übersetzt gewesen sein) und arbeitet an einem philosophischen Traktat, den er 1888 veröffentlichen wollte: „Selbstredend . . . spreche ich in meinem Werke auch von der Religion, vom Kultus und ich werde kein einziges Wort des Geschriebenen aufgeben. Jede Streichung . . . würde das Ganze des Werkes zerstören, und man darf wohl nicht annehmen, daß ich nach fünfzig Jahren des Nachdenkens . . . etwas Leichtsinniges veröffentlichen werde. Wenn aber das Werk nicht im Ganzen gedruckt werden kann, werde ich es überhaupt nicht veröffentlichen." Das Werk wurde damals nicht gedruckt — es liegt nahe, daß die Zensur Schwierigkeiten machte. In den Zeitschriften der Zeit fand sich kein Platz für seine Arbeiten. Und 1899 brannte Suchovo-Kobylins Haus samt allen seinen Manuskripten, die einen ganzen Schrank füllten, und samt seinem Archiv ab . . . In seinen Tagebüchern aus den 50er Jahren sind nur spärliche Hinweise auf seine Arbeiten zu finden. „Außer Hegel und Heraklit" soll Suchovo-Kobylin keine andere Philosophie anerkannt haben.[29])

Gewisse Spuren seines Hegelianismus hat Suchovo-Kobylin auch seiner Trilogie (1869) eingeprägt. Nur sind diese Elemente des Hegelianismus absichtlich selbstironisierend.[30]) Selbst die trilogische Form erklärt er damit, daß „die Zahl drei der Dialektik genehm" sei. Dem Text werden kurze Erklärungen unter dem Titel „Die Gegebenheiten" mit einer Bemerkung über die „Logik der Motive" vorausgeschickt. Alle allgemeinen Begriffe werden — im Gegensatz zur russischen Orthographie — groß geschrieben. Die Trilogie trägt ein Motto aus Hegel — „Wer die Natur mit Vernunft ansieht, den sieht sie auch vernünftig an". Der Inhalt der drei Lustspiele Suchovo-Kobylins steht aber im äußersten Gegensatz zu diesem Hegel-Zitat:

---

[29]) Über Suchovo-Kobylin neuerdings L. Grossman: Das Verbrechen Suchovo-Kobylins (Prestuplenie Suchovo-Kobylina), Leningrad, 1928. Außer der dort verzeichneten Literatur auch Russkij Archiv, 1910, I, 318, 453; M. Kovalevskij, a. a. O., 157. — Die neue Arbeit von Smirnov blieb mir leider unzugänglich.

[30]) Ich kann die Hegelanspielungen in Suchovo-Kobylins Trilogie nicht — wie Grossman — ernst nehmen.

denn der Inhalt der Lustspiele ist die Darstellung einer himmelschreienden „Unvernünftigkeit“ der russischen Wirklichkeit . . .

Leider sind uns nur diese ironischen Anspielungen auf das Hauptinteresse von Suchovo-Kobylins Leben noch zugänglich.[31])

*

Der Dichter und Kritiker Apollon Grigor'ev, der glänzendste russische Literaturkritiker (1822—1864), war eine führende Persönlichkeit in den Hegel-Zirkeln der Moskauer Universität (siehe oben). Von seinen jungen Jahren her behielt Grigor'ev während seines ganzen Lebens eine innere Beziehung zur deutschen Dichtung; später war er einer der besten Übersetzer von Herder, Schiller, Goethe und Heine.

Grigor'ev wurde später Schellingianer. Sein verwickeltes und unglückliches Leben hat ihn nicht daran gehindert, später als aktiver Publizist aufzutreten, an den Zeitschriften der Gebrüder Dostojevskij aktiv mitzuarbeiten und zu einem der bedeutendsten russischen Literaturkritiker zu werden. Das schöne frühe Gedicht Grigor'evs — „Komet“ — (1843), worin er den „streitvollen“, den Sternen drohenden, „durch Kampf und Prüfung“ die „Reinigung und Selbsterschaffung“ erreichenden Komet, diese Verkörperung der Negation, besingt, ist eines der wenigen Zeugnisse seines Hegelianismus.[32]) In späteren Jahren, nachdem er eine Periode des Schellingianismus durchgemacht hatte, kehrt er zu rein philosophischen Themata kaum noch zurück. Jedoch, wie er noch 1856 in Berlin vor der Berliner Universität pietätvoll den Hut abzog, so gehört er für immer zu den „Menschen mit transzendentaler Hefe“. „Für uns ist es schrecklich langweilig, einen sehr klaren und nach der Methode der Naturwissenschaften verfahrenden Beneke zu lesen,[33]) aber nicht langweilig — sich über die Phänomenologie des Geistes den Kopf zu zerbrechen.“ „Beneke zu lesen war für mich nicht nur langweilig, sondern kostete sogar unglaubliche Anstrengungen“ (50).[34]) An einem jeden philosophischen System interessiert Grigor'ev — nur der Prozeß („ein Gedanke aus der Phänomenologie des Geistes“ — vermerkt er) (53). Er sucht überall nach den Ideen, bei Beneke aber muß man „die Ideen an den Schwänzen fangen“. Und dabei sei es den Adepten des Benekeschen Systems „verboten, den absoluten Schwanz zu fangen. Und wozu — zum Teufel! — brauche ich es überhaupt, wenn ich diesen absoluten Schwanz nicht fangen darf!“ (54).

„In unserer früheren Jugend, zur Zeit der unberührten Frische aller physischen Kräfte und Strebungen, an einem klaren, neckenden und rufenden Frühlingsmorgen unter dem Klang der Moskauer Kirchenglocken — saß man zu Ostern ganz vertieft in die Lektüre des einen oder anderen von den wahnsinnigen Suchern und Entdeckern des absoluten Schwanzes — man saß — und der Kopf brannte und das Herz klopfte, nicht von den mit der vanille-narkotischen Luft durchs offene Fenster hereinströmenden Rufen des Frühlings und des Lebens, . . . sondern von jenen kolossalen Welten, die zu einer durch das organische Denken aufgebauten Einheit verbunden

[31]) Es ist nicht ausgeschlossen, daß noch Reste aus dem Nachlaß von Suchovo-Kobylin zu finden sind . . . .

[32]) Gedichte, a. a. O., 43, vgl. Hegels Enzyklopädie, § 279.

[33]) Die Stellen gegen Beneke sind gegen den zu einem Beneke-Anhänger gewordenen Freund Grigor'evs, E. Edelson (siehe oben) gerichtet.

[34]) Zitiert werden Grigor'evs Werke, Moskau, 1915 — falls der Band nicht angegeben wird, Band I.

sind; oder man grübelte schwer, schmerzhaft in den aufkommenden Zweifeln, die den ganzen Bau des alten seelischen und sittlichen Glaubens zerstören können . . . und man wurde physisch krank, mager, gelb von diesem Prozesse . . . O, diese Schmerzen und Qualen der Seele — wie waren sie widerlich süß! O! diese schlaflosen Nächte . . . die Nächte der geistigen Besessenheit — wir hoben sie hoch die geistige Harmonie! . . ." (54).

Diese Stimmungen sind mit der Jugend vergangen, aber Grigor'ev bewahrte von jener Zeit her seinen „organischen Gedanken". In seinen Artikeln erwähnt er öfters Hegel und die Hegelsche Schule,[35]) meist um hinzuzufügen, daß Schelling einen Schritt weiter über den rein logischen Standpunkt Hegels hinaus getan habe. Manchmal steigt er aber auch zu der Behauptung auf, daß der Inhalt der Hegelschen und Schellingschen Philosophie „im Wesen eins ist" (III, 95 f.). Jedenfalls aber geht die Grundstimmung der „organischen" Literaturkritik Grigor'evs — worauf sein Freund Strachov hinweist (1869) — nicht nur auf Schelling, sondern auch auf Hegel, oder besser — auf den deutschen Idealismus im Ganzen zurück: auf „die einzige Philosophie, welcher sich auch jetzt noch alle zuwenden sollten, die die Geschichte der Kunst verstehen wollen".[36]) Wenn etwa Taine und Renan die Grundlage für jedes Kunstwerk in der Summe der äußeren Einflüsse suchen, so glaubte Grigor'ev, „daß alle Literaturerscheinungen eine gemeinsame Wurzel haben — daß sie alle besondere und zeitliche Ausdrücke eines und desselben Geistes seien. Bei einem bestimmten Volke sind die Kunstwerke nur verschiedenartige Versuche, ein und dasselbe zum Ausdruck zu bringen, d. h. das Seelenwesen dieses Volkes: bei der ganzen Menschheit sind sie ein Ausdruck der ewigen Forderungen der menschlichen Seele . . . Im Besonderen und Zeitlichen sollen wir immer nur die vereinzelten verkörperten Ausdrücke des Allgemeinen und Unabänderlichen sehen" (306).[37])

4.

Wenn man auch die Schriftsteller erwähnen will, die zwar außerhalb der dargestellten Hegelianischen Bewegung standen, für die aber die Hegelsche Philosophie doch von Bedeutung war, so sind noch eine Reihe Namen zu nennen.

Der bekannte Journalist N. Polevoj (1796—1846) lernte Hegel schon um 1830 kennen, leider aber durch die Vermittlung der Schriften von Cousin, so daß eigentlich von irgend einer ernsten Berührung mit dem Geiste Hegels bei Polevoj nicht gesprochen werden kann. Jedenfalls ist es möglich, daß Polevojs Zeitschrift „Moskovskij Telegraf" Einfluß auf die Anfänge des russischen Hegelianismus ausgeübt hat — eine Frage, die noch nicht restlos geklärt ist.[38])

---

[35]) Vgl. Werke, Moskau, 1915, I, 73, II, 53, 124, 141, 143, 146, III, 93, VI, 63, 78 f., 80 u. a.

[36]) Strachov: Kritische Artikel über Turgenev und Tolstoj (Kritičeskija stat'i o I. S. Turgeneve i L. N. Tolstom), SPtbg. 1885, 304 ff.

[37]) Vgl. noch „Der Kampf mit dem Westen in unserer Literatur" (Bor'ba s Zapadom v našej Literature), Bd. III, SPtbg. 1896, 375 f. (geschrieben 1869). — Grigor'evs Werke, Ausgabe von Spiridonov, 1918, I, 210. Über Grigor'ev besonders: Volynskij: Russische Kritiker (Russkie kritiki), SPtbg. 1896, 665 ff.

[38]) Vgl. N. Kozmin: Skizzen zu einer Geschichte des russischen Romantismus. N. Polevoj (Očerki iz istorii russkago romantizma. N. Polevoj). SPtbg. 1903, 268—70. Vgl. Grigor'ev, Werke, a. a. O., I, 64, neuerdings Labry, a. a. O. Vgl. eine zeitgenössische Satyre auf Polevoj (1840) — „Russkij Archiv", 1885, I, 650; auch schon in einer Parodie aus dem Jahre 1834 ist der Name Polevoj mit Hegel verbunden („Russkij Archiv", 1911, III, 360).

Manche Literaturkritiker wollen Spuren eines Hegel-Einflusses auch bei dem als Literaturkritiker bekannt gewordenen Moskauer Professor Nadeždin (1804—1836) finden.[39])

Sehr zweifelhaft sind die Beziehungen des Kritikers einer etwas späteren Zeit, A. V. Družinins (1824—1864), zu Hegel.[40])

Eine isolierte Stellung nimmt Graf E. E. Komarovskij (1803—1875) ein. Er war Jesuitenschüler und stand mit den russischen Slavophilen in Verbindung. Er suchte das Trinitätsdogma mit der Hegelschen Dialektik zu verbinden. Seine im Manuskript gebliebene Schrift „Geist der Zeit" zeigt das triadische Prinzip in der Entwicklung der Menschheit auf. Komarovskij teilt die Entwicklung der Menschheit in drei Epochen ein: in die Antike, in die westeuropäische Zivilisation und in die (zukünftige) Entwicklung des Slaventums mit Rußland an der Spitze. Komarovskij führt diese triadische Einteilung, die er mit Hilfe der Hegelschen Philosophie begründet, konsequent durch die ganze Weltgeschichte und durch die Entwicklung einer jeden einzelnen geschichtlichen Erscheinung durch. Dabei entsprechen diese drei Stufen immer den drei Hypostasen der heiligen Dreieinigkeit. In bezug auf die Literaturgeschichte ist Komarovskij der Meinung, die Antike habe das Epos, Westeuropa das Drama bis zur höchsten Vollendung gebracht und der slavischen Welt bleibe es vorbehalten, die Lyrik zur höchsten erreichbaren Annäherung an das Ideal zu bringen.[41]) An der Möglichkeit einer „mathematischen Genauigkeit" in der Geschichtsphilosophie, die Hegel angestrebt habe, zweifelte Komarovskij jedenfalls ein wenig.[42])

Ob Hegel nicht gewisse Spuren in der Kritik der Aufklärung mit ihrem universalen Nützlichkeitsprinzip bei dem berühmten Chirurgen und Pädagogen I. N. Pirogov (1810—1881) hinterlassen hat, ist nicht geklärt. — Ebenfalls sind vielleicht gewisse Elemente des Hegelianismus bei dem jüngeren Bruder K. Aksakovs, Ivan (siehe oben — B. VII, 8, Anm. 65), zu finden.

*

Wir haben mehrmals gesehen, wie neben Hegel auch Vertreter der Hegelschen Schule,[43]) unter anderem der Hegelschen Linken, in Rußland bekannt wurden. Feuerbach,[44]) Bruno Bauer, Strauß (der in den theologischen Kreisen besonderes Interesse hervorrief),[45]) Stirner (der oftmals als ein Beispiel des verderblichen Einflusses des Hegelianismus angeführt wird)[46]) werden

[39]) Vgl. I. Zamotin: Der Romantismus der 20er Jahre . . . (Romantizm dvadcatych godov . . .). Warschau, 1903, 307, 309; Kozmin: Nikolaj Ivanovič Nadeždin, SPtbg. 1912, 198. Diese Hinweise sind nicht überzeugend. Vor allem bleibt es unverständlich, wie die Gedanken aus der „Ästhetik" Hegels (in der Enzyklopädie sind sie nur sehr kurz angedeutet), die zuerst 1835—38 erschien, in die Schriften Nadeždins aus dem Jahre 1830 sollten gelangt sein können.

[40]) Vgl. Kolbasin in „Sovremennik", 1911, 8, wo über die „Ästhetik Schillers, Jean Paul Richters, Hegels und Jacobis" gesprochen wird.

[41]) Russkij Archiv, 1896, II, 408—416.

[42]) Brief an I. Kireevskij vom 16. IV. 52, „Russkij Archiv", 1896, I, 464.

[43]) Von den slavischen Hegelianern war Cieszkowski bekannt (ihn erwähnten Stankevič, Herzen, Ogarev); der andere bedeutende slavische Hegelianer, Štúr, wurde in Rußland erst 1867 bekannt, als die russische Übersetzung seiner Schrift „Die Slaven und die Welt der Zukunft" erschien (zweite Ausgabe 1909).

[44]) Die Einflüsse Feuerbachs sind sehr überschätzt worden! Wir haben das im Kapitel über Herzen hervorgehoben. Siehe unten über Černyševskij. — Feuerbach wirkte fast ausschließlich als Atheist . . .

[45]) Einige Bemerkungen darüber siehe in meinem Artikel „Ševčenko und D. Strauss" in der „Zeitschrift für slavische Philologie", 1932, VIII, 3/4, 368—387.

[46]) Stirner wird von Kireevskij, Chom'akov, Grigor'ev, Herzen, später von Strachov erwähnt.

in Rußland gelesen. Doch führt die Bekanntschaft mit der Hegelschen Linken meist dazu, daß die von dem Einfluß dieser Richtung Berührten sich überhaupt von der Philosophie abwenden — so ging es mit M. Bakunin, Turgenev, V. Botkin . . . Wir können nur ein paar Fälle nennen, in denen Vertreter des Linkshegelianismus in der russischen Literatur das Wort ergriffen haben, um ihren philosophischen Standpunkt philosophisch zu verteidigen. Außer dem seinen eigenen Weg gehenden Linkshegelianer Herzen sind das: der früh verstorbene Valerian Majkov (1823—1847) und Petraševskij (1821—1866), der Führer desjenigen revolutionären Kreises, welchem auch Dostojevskij angehörte.

Majkov entwickelt (1845) — freilich nur andeutungsweise — radikale sozialpolitische Ansichten, lehnt die „metaphysische" Philosophie Hegels ab und preist doch seine „Philosophie der Geschichte", an der ihm — wie es scheint — das Dynamische, das Bewegungsprinzip imponiert.[47])

Petraševskij stand — wie seine Bekannten berichten — in Opposition zu den „abstrakten Spekulationen" der Hegelschen Philosophie.[48]) Statt von dieser Spekulation sprach man im Kreise Petraševskijs (1848) vom „lebendigen menschlichen Leben" und von den „schweren Problemen der arbeitenden Klassen". Doch in dem von Petraševskij herausgegebenen Konversationslexikon ist die Stimmung der Hegelschen Linken (daß ihre Werke im Kreise gelesen wurden, wissen wir) zu spüren. Das Prinzip der Bewegung wird noch nicht materialisiert — wie bei den späteren von der Hegelschen Philosophie beeinflußten Aufklärern — sondern als ein anthropologisch fundiertes Prinzip der Relativität aller Werte und Ideen des geistigen Lebens aufgefaßt. In Artikeln des Wörterbuches wie „Mode", „Neologie", „Neuerung", „Neuerer"[49]) bringt Petraševskij seine Anschauungen zum Ausdruck. Zur menschlichen Natur gehöre es, sich ewig, ständig zu verändern; diese ständige Erneuerung will Petraševskij gar auf ein „allgemeines Gesetz der Formumwandlung" zurückführen.

*

Erwähnt sei noch, daß an der Wende der 50 bis 60er Jahre in russischer Übersetzung zwei Werke Hegels vorlagen — und zwar die von V. Modestov übersetzte „Ästhetik" (I. u. II. Bd., St. Petersburg, 1847 und III. Bd., Moskau, 1860) und die von Čižov (I, 1861; II, 1868; III, 1864) übersetzte Enzyklopädie. Doch sind beide Übersetzungen in starkem Maße von den damaligen französischen Übersetzungen abhängig und zwar die Modestovsche von der Übersetzung von Charles Bénard (im dritten Band der Modestovschen Übersetzung ist auch ein Artikel von Bénard abgedruckt) und die Čižovsche[50]) (mindestens der erste[51]) Band) von der französischen Übersetzung von Véra.

Die beiden berufeneren Hegel-Übersetzer Suchovo-Kobylin und Gil'arov-Platonov (a. a. O.) haben ihre Übersetzungen nicht veröffentlicht.

---

[47]) Werke (Sočinenija). Kyjiv. 1901, bes. II, 17 ff., 44 f. u. a.

[48]) Roman von A. Pal'm (A. Palminskij): Aleksij Slobodin. SPtbg. 1873; vgl. „Petraševcy", herausgegeben von Sčeglov, 1926, I, 39 ff.

[49]) Bei Ščeglov op. cit. z. T. abgedruckt.

[50]) Janeff in „Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie", Heft 23, Erfurt, 1930, S. 42, nennt eine Übersetzung von Čižov aus dem Jahre 1839. Diese Übersetzung existiert aber nicht! Die Bibliographie von Janeff ist übrigens, was die Slaven betrifft, lückenhaft und vollkommen unzuverlässig.

[51]) Der einzige mir zugängliche.

5.

Nicht zu vernachlässigen ist endlich der Einfluß Hegels auf die russische Universitätswissenschaft. Um die Mitte des Jahrhunderts erreichte diese ihre erste Blütezeit, die nicht so bedeutungslos blieb, wie oft angenommen wird. Die akademische Universitätswissenschaft verlief freilich noch zwei Jahrzehnte lang abseits von den großen Linien der russischen Kulturentwicklung. Ihre Wirkungen auf diese Entwicklung haben wir auch oben gelegentlich berücksichtigt. In den 50er Jahren beginnt für die Universitätswissenschaft eine neue Periode, die dadurch gekennzeichnet wird, daß die Universitätslehrer jetzt auch Forscher werden, daß die Darstellung der Wissenschaft allmählich von allgemeinen Prinzipien durchdrungen wird. Unter den verschiedenen allgemeinen grundsätzlichen Standpunkten nimmt der Hegelianismus jetzt natürlich eine wichtige Stelle ein. Vor allem war die Zahl der Gelehrten, die in ihren jungen Jahren eifrig das Studium der Hegelschen Philosophie betrieben, recht bedeutend; viele blieben auch später in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit Hegelianer. Herzen betont besonders, daß der russische Hegelianismus „seine Professoren in Moskau, Char'kov, Kazan'" hatte (VII, 231 f.).

Wir haben schon eine Reihe von Professorennamen genannt und werden unten noch weitere nennen.[51a]) Aus der Generation der 40er Jahre ist die Zahl der Hegelianer in akademischen Kreisen beträchtlich.

Hervorzuheben ist, daß sich unter den ersten ernsten Interessenten für den Hegelianismus auch Professoren der geistlichen Schulen befanden. Als sich Stankevič auf das Studium der deutschen Philosophie warf und es mit dem Studium Kants nicht recht vorwärts ging, wollte er den Professor der Philosophie an der Moskauer geistlichen Akademie, Golubinskij (1797 bis 1854) aufsuchen, um bei ihm Auskunft zu holen. Golubinskij war jedenfalls als ein Eklektiker, aber als ein guter Kenner der deutschen Philosophie bekannt.[52]) Er lehnte es ab, gegen Hegel aufzutreten, obwohl ihm „der Gegensatz der Lehre Hegels zum Christentum klar" gewesen sei, da er sich dazu nicht stark genug fühlte. Stankevič erwähnt in demselben Zusammenhange auch den berühmten Kyjiver Prediger Bischof Innokentij (Borisov) (1800—1857), der damals der „spiritus movens" der Kyjiver geistlichen Akademie war. Die philosophischen Interessen Innokentijs waren bekannt — „ein außerordentlich kluger und mit der deutschen Philosophie vollkommen vertrauter Mensch" — sagt Stankevič von ihm, und M. Bakunin erwähnt ihn mit Anerkennung als einen Kenner der deutschen Philosophie sogar in einer revolutionären Broschüre aus dem Jahre 1849.[53]) Innokentij hat wirklich zum mindesten die „erstaunliche Feinheit" des „Spinnengewebes" der Hegelschen Philosophie geschätzt (Barsukov, XV, 155). Unter der Leitung Innokentijs

[51a]) Im § A. 3 haben wir alle uns bekannten Zuhörer Hegels und seiner nächsten Schüler aus den Jahren 1829—33 erwähnt; in diesem Paragraphen nennen wir dagegen nur diejenigen Hochschulprofessoren, über die sicher bekannt oder aus deren Werken mit Bestimmtheit zu ersehen ist, daß sie den Standpunkt der Hegelschen Philosophie — wenn manchmal auch nur in dieser oder jener Frage — vertreten haben (oder aber auf Hegel in ihren Vorlesungen und Schriften in bedeutendem Maße Bezug nahmen).

[52]) Špet, a. a. O., I, 182; Russkij Archiv, 1881, I, 278; 1882, III, 152; 1812, II, 316; Barsukov, a. a. O., V, 135; A. v. Haxthausen: Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Rußlands, I—III, 1847—52, II (1847), 83; Herzen (III, 303) vermutet bei Golubinskij gar gewisse Sympathien für Hegel. Gil'arov-Platonov, Iz perežitogo, II, 340.

[53]) Vgl. Nikolajevskij in „Letopisi marksizma", 1929, IX—X.

wurde die Kyjiver Akademie ein Zentrum des ernsten philosophischen Studiums für das ganze russische Reich,[54]) und die Vertreter der philosophischen „Kyjiver Schule"[55]) sind durchwegs alle von der Philosophie des deutschen Idealismus stark beeinflußte Theisten (der originellste und interessanteste ist P. Jurkevyč), einer ist sogar ein Hegelianer (vgl. unten, Kap. C. V. Hohoćkyj). — An der Moskauer Akademie las Professor E. V. Amfiteatrov (1815—1888) die Ästhetik im Geiste Hegels (seine Vorlesungen über Ästhetik, unter anderem über die Hegelsche, sind gedruckt) und hat einzelne Studenten zum Hegelianismus bekehrt.[56])

In Moskau wirkten außer Granovskij und Kr'ukov als Professoren noch eine Reihe anderer Hegelianer oder von Hegel beeinflußter Gelehrter: V. Pečerin (1807—1885), der 1833—35 in Berlin studierte (Henning, Gans, Michelet), war ein glänzender Professor der klassischen Philosophie in Moskau 1835—36, verließ 1836 Rußland für immer und wurde später ein bekannter katholischer Prediger in Irland. — P. N. Kudr'avcev (1816 bis 1858), ein Schüler von Granovskij, Professor der Geschichte und Novellist, wissenschaftlich bedeutender als Granovskij, starb sehr früh. — Die berühmtesten Moskauer Professoren jener Zeit — der russische Historiker S. M. Solov'ev (1820—1879) und der Literaturhistoriker F. I. Buslaev (1818 bis 1897)[56a]) standen beide in jüngeren Jahren unter dem Einfluß des Moskauer Hegelianismus, besonders Solov'ev (siehe oben, B. I), der dem Kreise A. Grigor'evs angehörte. — Kurze Zeit, Ende der 50er Jahre, wirkte in Moskau auch B. Čičerin (siehe unten, C. I). — Keine Spuren hat Hegel in der späteren Tätigkeit des verdienstvollen Slavisten Bod'ans'kyjs (1808—1878) hinterlassen, der in seinen jüngeren Jahren dem Kreise Stankevičs nahe stand. Doch sind gewisse Spuren der Hegelschen Ästhetik in der Frühschrift Bod'ans'kyjs „Von der Volksdichtung der slavischen Stämme" (1837) zu bemerken.[57])

In Petersburg scheint der Einfluß Hegels am unbedeutendsten gewesen zu sein. Zu erwähnen ist der Professor der Slavistik, M. I. Kastorskij (1809 bis 1866), der jedenfalls in seinen jüngeren Jahren ein begeisterter Verehrer der Hegelschen Philosophie war, die er sogar den Čechen gepredigt hat (1839).[58])

Ein Mitglied der Hegelianischen Zirkel, K. D. Kavelin (1818—1885), Adjunkt an der Moskauer Universität 1844—48, 1857—61 Professor an der Petersburger Universität, seit 1878 Professor an der Militär-Juristischen Akademie in Petersburg, ein bedeutender Rechtshistoriker und später auch philosophischer Schriftsteller, zeigt gewisse Einflüsse der Hegelschen Philo-

---

[54]) Seine Wirkung ist noch nicht hinreichend beleuchtet worden. Literatur dazu in — meinem Buch „Die Philosophie in der Ukraine" (Filosofija na Ukrajini). Prag, 1926.

[55]) Nach dem Ausdruck Florenskijs.

[56]) Bei Janeff, a. a. O. ist der Moskauer Amfiteatrov mit seinem Kyjiver Namensvetter, der mit Hegel und mit Philosophie nichts zu tun hatte, verwechselt worden. Vgl. Gil'arov-Platonov: Aus dem Erlebten (Iz perežitogo). Moskau, 1887, II, 340.

[56a]) Buslaev hatte freilich kein besonderes Interesse für Philosophie (vgl. E. Bobrov, a. a. O., II, 22 f.). In einem späteren Artikel Buslaevs über die Aufgaben der ästhetischen Kritik (Moi dosugi, Moskau, 1886, I, 300—386) finden wir kaum Spuren des Einflusses der Hegelschen Ästhetik, die Buslaev in seinen Jugendjahren studierte (vgl. seine Erinnerungen, a. a. O., 276).

[57]) Vgl. E. Bobrov: Russische Literatur und Bildung im XIX. J. (Literatura i prosveščenie v Rossii v XIX v.) Bd. II. Kazan', 1902, 29 ff. Bod'ans'kyj verkehrte viel mit den slovakischen Hegelianern, vor allem mit Štúr.

[58]) Nach den Erinnerungen J. Malýs: Vzpomínki starého vlastence, zit. bei J. Jirásek: Rusko a my. Praha, 1929, 112.

sophie nur in seiner ersten (für die Geschichte des russischen Rechts bedeutsamen) Arbeit von den Grundlagen des altrussischen Rechtslebens (Sovremennik, 1847; ihm antwortete Samarin in „Moskvit'anin", siehe oben). In seinen späteren philosophischen Schriften kommt Kavelin nicht mehr auf Hegel zurück.[58a])

Mehr scheint der Einfluß Hegels die Provinzuniversitäten ergriffen zu haben. Vor allem die beiden ukrainischen Universitäten (Charkiv, Kyjiv), die damalige Vorgängerin der Odessaer Universität, das Richelieu-Lyzeum in Odessa und z. T. auch das Lyzeum in Nižyn waren akademische Zentren des Hegelianismus.[59])

Zu den Kyjiver Hegelianern gehörte N. D. Ivanišev (aus dem Gouvernement Černyhiv, 1811—1874), der ein Studiengenosse von Granovskij, Stankevič und Neverov in Berlin war und 1838 Professor des russischen Staatsrechts in Kyjiv wurde. — N. T. Kostyr' (aus dem Gouvernement Kyjiv, 1818—1853) ist von 1839—1850 in Kyjiv Professor der Literaturgeschichte, von 1850—53 in Charkiv. Ein glänzender Lektor, der den Studenten mindestens die Elemente der Ästhetik des deutschen Idealismus vermittelte, stand er auch im Zentrum des studentischen Literaturlebens, er war Veranstalter von Literaturabenden und Zirkeln. Maksymovyč warf ihm „seine unglückliche Anwendung der Hegelschen Ideen auf die Literaturwissenschaft" vor. Auch für die Philosophie der Schellingschen Schule hatte Kostyr' jedenfalls Interesse. In den letzten Lebensjahren betrieb er auch Sprachwissenschaft. — Der bekannte ukrainische romantische Dichter A. L. Metlynśkyj (1814—1870) las Literaturtheorie in Charkiv von 1839—1850, in Kyjiv von 1850—1854 und wieder in Charkiv von 1854—1858 und wurde dann krankheitshalber emeritiert. Seine Vorlesungen und Schriften verraten seine Bekanntschaft mit dem deutschen Idealismus und eine gewisse Anlehnung an Hegel. Die Leitgedanken (die Lehre vom Ideal, von den Dichtungsarten usf.) waren jedoch eklektisch-kompilativ. Was er zur Verteidigung des Rechtes der ukrainischen Sprache als Literatursprache sagt, steht ganz im Banne der Hegelschen Gedanken über die Beziehung der Teile zum Ganzen, die auch in der Entwicklung der slovakischen nationalen Bewegung wirksam waren. — Der Freund Stankevičs — V. I. Krasov — war kurze Zeit, ohne irgend welchen Erfolg zu haben (1837—1839), Professor der Literaturtheorie in Kyjiv. — Ein Schüler Nevolins und der Berliner Hegelianer (1842 ff.), N. I. Pil'ankevyč (aus Cernyhiv, 1819—1856), war Adjunkt der Rechtsphilosophie an der Kyjiver Universität. — Zwei Vertreter der „Kyjiver philosophischen Schule" waren zu dieser Zeit die Vermittler wenigstens einer gewissen Kenntnis der Hegelschen Philosophie — O. M. Novyc'kyj (1806 bis 1884) und S. S. Hohoc'kyj (Gogockij, 1813—1889). Novyc'kyj war Dozent an der Kiever geistlichen Akademie (1834—1837) und Professor der Kyjiver Universität (1837—1850; 1850 wurde der Unterricht der Philosophie an den russischen Universitäten aufgehoben). In den 40er Jahren hat er außer kompilativen Lehrbüchern der Psychologie und Logik nur ein paar Artikel über die Grundlagen der Philosophie veröffentlicht, in welchen er mit wirklichem philosophischen Ernst und mit philosophischer Tiefe die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber den Ansprüchen der „Nützlichkeit" verteidigt.

[58a]) Sein Biograph, D. Korsakov (Kavelins Werke, I, S. XXVIII) irrt sich, wenn er vom Hegelianismus Kavelins spricht.

[59]) Literatur über die Professoren der ukrainischen Hochschulen findet sich in meinem oben zitierten Buche. Ich kann hier nicht die ganze aufschlußreiche Literatur zur Geschichte der russischen Universitäten und theologischen Hochschulen nennen.

Dieser Kampf gegen die „Nützlichkeit" erinnert an die entsprechenden Seiten in Hegels Phänomenologie („Die Aufklärung") . . . Die Philosophie ist wie bei Hegel System und Methode zugleich. Auch die Dreiteilung der Philosophie entspricht der Hegelschen. Doch melden sich auch die Einflüsse Jacobis bei ihm an. Das große philosophiegeschichtliche Werk Novyc'kyjs gehört der nächsten Periode an. Ebenso liegen nur die Anfänge von S. S. Hohoc'kyj in der besprochenen Periode. Er las seit 1841 an der Akademie und seit 1843 an der Kyjiver Universität. Nach Aufhebung des philosophischen Unterrichts las er an der Universität Pädagogik (siehe unten, C. V). — Ein Schüler Novic'kyjs, M. Tulov (1814—1882), wurde am Lyzeum in Nižyn Professor (1840—1855) und war später ein einflußreicher Arbeiter für die Volksschulbildung in der Ukraine. Eine von ihm verfaßte Geschichte der Logik bis zu Hegel und ein Buch über die Theorie des Romans blieben unveröffentlicht; 1853 erschien von ihm ein Lehrbuch der Dichtkunstästhetik im Geiste der Hegelschen Philosophie.[59a]) — Hegelstudien trieb in seiner Jugend auch der Jurist V. I. Lašn'ukov (1823—1869), Professor in Nižyn (1853 bis 1868) und (nach 1868) in Kyjiv. — Als Hegelianer wirkte auch Professor P. Pavlov (1823—1895); 1847 las er in Kyjiv russische Geschichte, später Kunstgeschichte, 1859 ging er nach Petersburg und wurde 1862 verbannt. Seit 1875 las er wieder in Kyjiv. Seine späteren Schriften zeigen unbedeutende Anklänge an Hegel.

In Charkiv wirkten außer den wissenschaftlich nicht sehr ernst zu nehmenden Metlyns'kyj und Kostyr' gerade einige der einflußreichsten Hegelianer. So „der Charkiver Granovskij", M. M. Lunin (aus Dorpat, 1806 oder 1807—1844), der in Dorpat und Berlin studierte und seit 1835 in Charkiv las. Er war „einer der besten Lehrer der Geschichte" an den russischen Universitäten überhaupt (Kostomarov), „ein Stern erster Größe", von dem man erwartet hatte, er würde zu einem „zweiten Karamzin", nur auf dem Felde der Weltgeschichte, werden. Wissenschaftlich bedeutender als Granovskij, war Lunin aber kein glänzender Lektor, doch erfreute er sich großer Beliebtheit bei den Studenten. Nachschriften seiner Vorlesungen waren in der Ukraine auch noch Jahrzehnte nach seinem Tode unter den Intellektuellen verbreitet. Seine veröffentlichten Schriften entwickeln mit viel größerer Bestimmtheit als die von Granovskij die Grundsätze der Hegelschen Geschichtsphilosophie und wenden sie auf die konkreten Probleme der Weltgeschichte an. — Sein Schüler, der Černyhover A. P. Roslavs'kyj-Petrovs'kyj (1816—1870), Lehrer und Professor in Charkiv (1837—1870), behandelte in seinen Vorlesungen der Statistik und Weltgeschichte mit Vorliebe auch geschichtsphilosophische Probleme (Willensfreiheit, geschichtliche Kausalität usf.) im Geiste Hegels, war Verfasser einer Reihe von Schriften, z. T. von wissenschaftlicher Bedeutung. — Auch der klassische Philologe, der polnische Dichter (Faustübersetzer) A. O. Walicki (1806 oder 1808—1858) studierte in Berlin (1833—1835), war (seit 1835) als Professor in Charkiv ein wirkungsvoller Dozent. Er stand, wie es scheint, unter dem Einfluß Hegels, war persönlich mit dem polnischen Hegelianer Cieszkowski verbunden.[60]) — Ferner war von Hegel der Jurist A. I. Pal'umbec'kyj (1811 bis 1897) beeinflußt, der 1836—1838 im Auslande studierte und seit 1838

[59a]) Seine „Uebersicht der linguistischen Kategorien" (Obozrenie lingvističeskich kategorij), Kyjiv, 1861, blieb mir unzugänglich.

[60]) Cieszkowski bereitete für die von Walicki geplante Geschichte der griechischen Literatur einen Abriß der Geschichte der griechischen Philosophie vor (vgl. oben im Artikel Kühnes die Besprechung der Manuskripte Cieszkowskis über die griechische Philosophie).

Professor in Charkiv war. Er besprach in seinen Vorlesungen auch allgemeinphilosophische Themata, wie etwa „den Einfluß Hegels auf die Wissenschaft".

In Odessa wirkte ein paar Semester lang der Bruder M. Bakunins, Alexander (1821—1908)[60a]), als Professor der Jurisprudenz (von 1844 bis 1846). — O. G. Mychnevyč (1809—1885) war Professor der Philosophie am Lyzeum (seit 1838), wo er seine Zuhörer über die Hegelsche Philosophie informierte; in seinen Schriften ist aber höchstens ein Einfluß des Hegelschen Historismus zu merken. — Auf Hegel nahm auch der Professor der Literaturtheorie am Lyzeum, K. Zelenec'kyj (1802—1858), Bezug, der selbst Schellingianer war.[61])

Groß war auch der Einfluß Hegels an der Kazaner Universität. Über die Hegel-Zirkel an der Universität haben wir oben schon gesprochen. Neben dem hervorragenden Mathematiker Kotelnikov (1809—1879, siehe oben), der in Berlin 1833—1835 studierte und in seinen Vorlesungen den philosophischen Problemen (der Axiomatik) viel Raum widmete, gehörte auch der Historiker N. A. Ivanov (1812—1869; 1839—1856 in Kazan', 1869 in Dorpat) zu den Hegelianern; er las unter anderem auch Geschichte der Philosophie und war ein ausgesprochener Vertreter der Hegelschen Rechten. Dem Einfluß des Hegelianismus ist vielleicht auch sein Versuch zuzuschreiben, die russische Geschichte in die gesamte Weltgeschichte einzuordnen. Er war ein glänzender Dozent. Nach einigen Zeugnissen vermittelte Hegelsche Philosophie auch der Jurist D. I. Meier (1819—1856, bis 1855 Kazan', dann Petersburg). — Ein (deutscher) Professor der Medizin, Lindegren (1798 oder 1799—1870) war Besucher der Hegelianischen Zirkel. Eine Arbeit über Hegel hat der Dozent N. Bulič (1824—1895) in seinen jungen Jahren verfaßt.

A. A. Kunick (1814—1899), Mitglied der Petersburger Akademie, studierte 1836 ff. in Berlin, lebte seit 1838 in Moskau und wurde 1844 Mitglied der Petersburger Akademie. Sein Interesse für Hegel wird nicht nur durch sein Studium der Literatur der Hegelschen Schule, sondern auch durch einen Artikel über die moderne historische Literatur in Deutschland in „Moskvit'anin", 1841 (II, III), bezeugt, in welchem er auch Hegels Geschichtsphilosophie bespricht.[63])

Als Kuriosum sei noch vermerkt, daß der spätere Vertreter des gröbsten philosophischen Materialismus, Sečenov, als Student (Ende der 50er Jahre) als Hegelianer galt.[64])

6.

Die Verbreitung der Hegelschen Philosophie mußte natürlich eine Reaktion hervorrufen. Als Träger dieser Reaktion kamen Vertreter anderer philosophischer Richtungen in Betracht, außerdem aber auch die Feinde der Philosophie überhaupt, die in Hegel jetzt einen Vertreter der Philosophie *κατ' ἐξοχὴν* sahen, den sie bekämpfen konnten.

[60a]) Er blieb auch in den späteren Jahren seines Lebens ein Hegelianer — vgl. über ihn seinen Nekrolog — P. Struve: „Patriotica", SPtbg., 1911, 65 ff., wo auch einige Bruchstücke aus den Briefen A. Bakunins mitgeteilt werden.

[61]) Sakulin sieht in seinem Odoevskij-Buch (a. a. O.) einen Einfluß Hegels bei M. Rosberg (1804—74; in Odessa und Dorpat). Wie Špet gezeigt hat, ist die in Frage kommende Schrift Rosbergs ein Plagiat aus Ast und Schelling.

[62]) Über ihn vgl. S. V. Eševskij, Sočinenija po russkoj istorii, M. 1900, IX ff., E. Bobrov, a. a. O., II, 51, 52, 175 ff., 179.

[63]) Vgl. A. Lappo-Danilevskij in „Izvestika Akademii Nauk", 1914, Nr. 18.

[64]) Autobiographie (Avtobiografičeskija zapiski). Moskau, 1907, 57.

In den ersten Erwähnungen Hegels in der russischen wissenschaftlichen Literatur wird seine Philosophie eben als eine neue absonderliche Richtung genommen, die ohne weiteres abgelehnt wird: vgl. etwa die Bemerkungen in den Büchern von F. F. Sidonskij (1833), von F. Nadeždin (1837), I. Kedrov (1838), I. M. Jastrebcev (1841, geschrieben etwas früher)[65]) und in einigen Artikeln der „Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung" (1836 ff.) . . . .[66])

Mehr motiviert ist die Ablehnung Hegels durch die Schellingianer: den Odessaer Zelenećkyj (1835 f.),[67]) die Kyjiver — M. Maksymovyč[68]) und Avsenev.[69]) Einer der lebendigsten und regsten russischen Schellingianer, Fürst V. Odoevskij, lernt den deutschen Hegelianismus auf seiner Deutschlandreise 1842 näher kennen. Er muß feststellen, daß „die Partei der Hegelianer zu einem völligen Atheismus und Materialismus kam", daß „der äußerste Flügel der Partei" sich in Gegensatz zum Christentum stellt . . . Odojevskij beobachtet den Kampf der Schellingschen Schule gegen Hegel und teilt seinen Bekannten Kleinigkeiten darüber mit. Die Broschüren der Linken sammelt er, in seiner Bibliothek sind gerade die radikalsten Schriften der Hegelschen Schule enthalten: „Hegels Lehre von der Religion und Kunst . . ." (von Br. Bauer und A. Ruge, 1842) und „Schelling und die Offenbarung" (von F. Engels, 1842). So ist Odoevskij einer der ersten in der russischen Literatur, die, von der Hegelschen Linken ausgehend, gegen Hegel argumentieren (später ging man speziell von Stirner, noch später von Marx aus). Odoevskij besucht damals Schelling (wie auch sonst viele Russen) und will ihn bewegen, seine sich in Vorbereitung befindlichen Schriften jetzt zu vollenden: „das ist um so notwendiger, als die Hegelsche Philosophie viele an den Abgrund der Negation hinführt und niemanden befriedigen kann"; auf eine Frage Schellings teilte ihm Odoevskij mit, daß Hegel „genug Anhänger" in Rußland habe; — „diese Philosophie vernichtet jedes wirkliche Wissen" — war darauf Schellings Antwort.[70]) — Fast gleichzeitig kehrte N. A. Mel'gunov nach Rußland zurück und brachte die Nachricht vom „Sieg Schellings" über die Hegelsche Schule mit. Schon früher (1839) hat Mel'gunov Schelling besucht und das negative Urteil Schellings über die Hegelsche Philosophie veröffentlicht.[71])

Als ernste Kritiker Hegels treten die Slavophilen auf — und zwar I. Kireevskij und Chom'akov, von denen oben die Rede war. Auch einer der interessantesten russischen Westler, P. Čaadaev (1793—1856), lehnt Hegel entschieden ab; er lernt seine Werke erst 1836 kennen.[72]) Vielleicht bestärkte ihn Hegel in dem Gedanken: die einzelnen Völker werden nacheinander zu Trägern des Weltgeistes, einem Gedanken, der ihm jedoch auch schon früher geläufig war (von der Schellingschen[73]) und überhaupt roman-

[65]) Špet, a. a. O., 155, 164, 165, 305 f.; Sakulin, Odoevskij, I, 1, 372.

[66]) Labry, Herzen, a. a. O., 210 f.

[67]) Špet, 108.

[68]) In einem interessanten Artikel Maksymovyčs aus dem Jahre 1833 (Špet, 299 ff.) finden wir zwar einen Historismus vertreten, der sich mit der Hegelschen Philosophie gut vertragen könnte, aber die Gedanken dieses Artikels gehen doch eher auf Schelling oder Baader zurück. Vgl. noch Barsukov, VIII, 236.

[69]) Russkij Archiv, 1902, III, 308 (1837); Barsukov, V, 129, 500; II, 129.

[70]) Sakulin, 383—388. Über Odoevskij vgl. obere Anm. 3.

[71]) Otečestvennyja Zapiski, 1839, IV, 3, 127.

[72]) Vgl. seinen Brief an A. I. Turgenev von 1836. Mit der Schellingschen Philosophie hat er sich früher beschäftigt.

[73]) Schelling lernte er persönlich 1825 in Karlsbad kennen, schrieb 1832 an ihn (Schellings Antwort von 1833) und 1842.

tischen Philosophie her). Jedenfalls lehnt er die Hegelsche Philosophie in seinem bekannten Brief an Schelling (vom 20. V. 42) entschieden ab, wobei er hervorhebt, die Slavophilen seien in Rußland Vertreter des Hegelianismus. Bei seinem Schellingianismus und bei seinen katholischen Sympathien ist Čaadaevs Einstellung der Hegelschen Philosophie gegenüber nicht weiter verwunderlich.[74]) Diese Einstellung kam sicher noch mehr in den Gesprächen, die Čaadaev in seinem eigenen und anderen Moskauer Salons führte, zum Vorschein . . .

Eine originellere Hegel-Kritik lieferte ein merkwürdiger Denker und Schriftsteller, N. Gil'arov-Platonov (1824—1887),[74a]) ein Schüler der Moskauer Geistlichen Akademie. 1846 verfaßt er eine Abhandlung über die Hegelsche Philosophie, die aber erst 1859 und 1891—92 veröffentlicht werden konnte.[75]) 1854—1855 ist er Theologie-Professor an der Moskauer Akademie, verläßt aber die Akademie wieder und lehnt auch Anfang der 60er Jahre dreimal das Angebot einer Professur der Philosophie an einer der russischen Universitäten ab, wozu ihn die aufklärerische Stimmung unter den Studenten veranlaßt. Er bleibt slavophiler Publizist und persönlich mit den Slavophilen eng verbunden. In seiner interessanten Publizistik tritt er auch später noch als typischer Vertreter des Zeitalters des deutschen Idealismus in Rußland hervor (vgl. seinen Aufsatz gegen die „mechanistischen" Methoden der Geschichtsforschung, 1858, I, 216—241, bes. 240; auch seinen bemerkenswerten Artikel „Woher der Nihilismus?" von 1884, II, 158—192, in welchem er eine philosophisch fundierte Kritik des Aufklärertums gibt). Doch ist er kein Verehrer der deutschen Philosophie. Er trat zwar den Slavophilen (Chom'akov und K. Aksakov), wie mitgeteilt wird, gerade durch die Beschäftigung mit Hegel näher,[76]) — er soll im Laufe der Jahre eine Anzahl Hegelscher Schriften ins Russische übersetzt haben (unveröffentlicht) — doch bleibt seine Einstellung Hegel gegenüber immer rein negativ.

Gil'arov-Platonov empfindet seine Zeit als Übergangsepoche. Der abstrakte Gedanke finde seine höchste Vollendung im System Hegels und trete damit in schärfsten Gegensatz zum gewöhnlichen Bewußtsein (311 f.). Das gewöhnliche Bewußtsein erkennt eine allgemeine Grundlage aller Erscheinungen an, die Vernunft will diese Grundlage näher bestimmen, kann aber diese Aufgabe nur auf dem Wege der Abstraktion, d. h. „per negationem" (und dazu auch nur vermeintlich) lösen (315 f.). Der Rationalismus fordert für die Vernunft unendliche Rechte und löst in einem Vernunftprinzip die innere und die äußere Welt und zugleich auch die Grundlage beider auf (317 f.). — Auf diesem Wege der Entfaltung des Rationalismus bildet Hegel den logischen Abschluß der ganzen Entwicklung der neueren Philosophie (317—338). Bei ihm verschwindet alles Bleibende — alles ist nur Tätigkeit, und zwar eine ideelle Tätigkeit, d. h. Denken. „Das Denken ist das Sein und außer dem Denken gibt es nichts" (339). So ist die Hegelsche rationalistische Philosophie ein Gegenpol zu einem der Ausgangspunkte der neueren Philosophie, zum Sensualismus Lockes (340, vgl. Enz., § 18). — Von diesem

[74]) Vgl. über Samarins Disput, Werke, Moskau, 1913, I, 249 f.

[74a]) Über seine Bekanntschaft mit der Hegelschen Philosophie (noch an der Akademie siehe seine Erinnerungen „Iz perežitogo", Moskau, 1887, II, 65, 194 f., 302, 340, 345.

[75]) In „Russkaja Beseda", 1859, 3, 1—64 und „Voprosy filosofii i psichologii" 1891, 8, 1—27; 10, 19—40; 1892, 11, 24—45. Abgedruckt in den Werken (Sbornik sočinenij), Moskau, 1899, I, 302—444. Unten wird diese letzte Ausgabe zitiert.

[76]) Russkoe Obozrenie, 1895, XII; Russkij Archiv, 1895, III, 518.

Standpunkte aus analysiert der Verfasser die Hegelsche Philosophie: ihr Inhalt ist das Reich des reinen Gedankens dadurch, daß sie das Sein im Denkprozeß auflöst (343 ff.), ihre Methode, die also auch ihren eigentlichen Inhalt ausmacht, ist der Gang vom Einen zum Mannigfaltigen, vom Ganzen zu den Teilen, vom Unbestimmten zum Bestimmten (347 ff.), ihr Anfang folglich das reine Sein = Nichts (349). Gil'arov-Platonov versucht, eine nicht bloß schematische, sondern sachlich-inhaltliche Darstellung der dialektischen Methode zu geben (350 ff.). Die Behauptung der Einheit der Gegensätze, die aus ihrem Unterschiede zu sich zurückkehren, ist nach ihm als Höhepunkt der Methode auch der Gipfel der rationalistischen Philosophie überhautpt (357 f., 381). — Eine ausführliche Darstellung der Grundsätze der Hegelschen Logik von Gil'arov-Platonov, die ohne Zweifel nicht tadellos ist, bleibt jedenfalls aber nicht an der Oberfläche der Probleme und — was damals eine große Leistung bedeutete — bewegt sich frei in der Hegelschen Atmosphäre und in der Hegelschen Sprache (379 ff.). — Freilich beschränkt sich die Kritik, die dieser Darstellung folgt, bezw. mit ihr verflochten ist, auf die Feststellung, das eine oder andere der Hegelschen Prinzipien sei „eine willkürliche Annahme, die sich mit dem reinen Selbstbewußtsein und mit der reinen Erfahrung in Widerspruch befinde". Die weitere Kritik verliert sich in formalistischen Kleinigkeiten, zwischen welchen nur hier und da eine treffende Bemerkung eingestreut ist. — Der Verfasser kommt auch auf die Selbstzersetzung der Hegelschen Schule zu sprechen (363 ff.), d. h. auf den Übergang des Hegelschen Rationalismus in die Lehre der Hegelschen Linken, in den Materialismus und Atheismus, worin er einen logisch ganz konsequenten Prozeß sieht. — Der erst 1891 erschienene Hauptteil der Schrift blieb natürlich damals fast ganz wirkungslos.

Früher für die Schellingsche Philosophie interessierte Vertreter aus der älteren Generation der Slavophilen, wie M. Pogodin und Ševyrev, sind zur Zeit der größten Verbreitung des Hegelianismus in Rußland so sehr in geistige Stagnation versunken, interessierten sich so wenig für das geistige Leben des Westens, daß sie jetzt nicht einmal mehr versuchten, das Hegelsche System näher kennen zu lernen. Ševyrev erzählte freilich später (1862):[78] „Ich war zusammen mit allen meinen Altersgenossen und Freunden Schellingianer. Die Hegelsche Lehre habe ich im Auslande kennen gelernt, in Rom, und ich lernte sie aus dem lebendigen Munde des polnischen Dichters Garczyński[79]) kennen, der einer der eifrigsten und nahestehendsten Schüler Hegels war und sogar einige Jahre bei ihm im Hause wohnte (?). Schon damals habe ich mich als Gegner dieser Lehre erklärt und führte oft lebhafte Diskussionen mit dem eifrigen Hegelingen. Als ich nach Rußland zurückkehrte und den Lehrstuhl erhielt, begann die Hegelsche Lehre sich bei uns zu verbreiten . . . Nach den damals erscheinenden Büchern habe ich die Hegelsche Philosophie verfolgt. Mit Aufmerksamkeit habe ich die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte . . . gelesen, die von Hotho herausgegebene Ästhetik und anderes. Aber sie haben mich nicht hingerissen. Ich blieb während meiner ganzen Universitätslaufbahn ein ständiger und gewissenhafter Gegner der Hegelschen Lehre." Aber derselbe Ševyrev

---

[77]) Es gibt von ihm auch einen Versuch einer Übersetzung des Kapitels der Phänomenologie „Die sinnliche Gewißheit oder das Dasein und das Meinen" (396—406), der terminologisch und sprachlich beachtenswert ist.

[78]) Kol'upanov, Košelevs Leben, a. a. O., I, 2, 131.

[79]) Vgl. oben den Artikel W. Kühnes.

sagte, daß er die Hegelsche Philosophie überhaupt nicht kenne.[80]) Auch der Artikel Ševyrevs über „das sterbende Europa" — „Blick eines Russen auf die heutige europäische Bildung"[81]) — zeigt keinesfalls irgendwelche Bekanntschaft mit der Hegelschen Philosophie, der der Verfasser nur — ohne Beweise — vorwirft, daß ihre Lehre mit dem echtchristlichen Glauben nicht vereinbar sei. Noch weniger konkret ist alles, was Ševyrev über Hegel in einem gegen Granovskij gerichteten Artikel zu sagen wußte . . .[82])

Eine oberflächliche Bekanntschaft Pogodins mit Schelling reichte natürlich noch weniger dazu aus, Hegel vom philosophischen Standpunkt aus bekämpfen zu können . . . Die Philosophie Hegels, von der ihm z. B. K. Aksakov erzählt, erweckt in ihm nur das dumpfe Gefühl einer Gefahr für die festen Grundlagen der bestehenden Ordnung der Dinge . . . Er lehnt die Hegelsche Philosophie ab als einen Fremdkörper in dem herrlichen russischen Staat und in dem orthodoxen Glauben.[83]) Da er selbst nicht gegen Hegel aufzutreten wagt, versucht er (vergeblich), Prof. F. Golubinskij zu bewegen, eine Kritik der Hegelschen Philosophie zu schreiben.[84]) Pogodin scheut sich nicht, gegen die Hegelsche Philosophie auch auf dem Wege persönlicher Angriffe gegen die Hegelianer zu kämpfen.[85]) Bemerkungen Pogodins gegen die Hegelsche Philosophie sind bestenfalls schlechte Witze. — Nicht alles sei „gut, notwendig und vernünftig" — als Beweis dienen Pogodin Beispiele des Elends, wie die Pariser Zuchthäusler, englische Fabrikarbeiter, „Slovaken in Ungarn" usf., oder gar italienische „frutti di mare", die ihm nicht schmecken; „was wirklich ist, ist vernünftig" — „nicht alles, denn Kačenovskij ist ein wirklicher Staatsrat, ist aber nicht vernünftig . . ."[86]). 1842 reist Pogodin nach Deutschland, hört Werder, der ihm nicht gefällt, und glaubt den Tod der Hegelschen Philosophie feststellen zu können. „Von Hegel und Strauß ist hier keine Rede mehr. Sie sind veraltet! Bauer, Otto, Feuerbach haben Strauß übertroffen: und die Rolle Hegels ist ausgespielt wie die seines Nichts."[87]) Anfang der 60er Jahre will Pogodin aber auch den „Unglauben" und die „Verderbnis" der russischen Jugend als „Folgen der Hegelschen Philosophie und seiner Schule" erkennen.[88])

Noch primitiver sind die Gedankengänge vieler anderer, die einfach von der Voraussetzung ausgehen, alles Gute und Schöne sei schon sowieso — auch ohne Hegel — in Rußland vorhanden, und Hegel und die ganze westeuropäische Philosophie (Schelling und Baader eingeschlossen) damit einfach als erledigt anzusehen. Zu den Produkten eines solchen Standpunktes gehört der von Pogodin freundlich aufgenommene Artikel des

[80]) Stankevič, Brief an Frolov's vom 21. V. 40. Auch Belinskij erzählte in einem gegen Ševyrev gerichteten Pamphlet, „Pedant", daß Ševyrev in seinen Vorlesungen bekenne, er habe die Ästhetik Hegels nicht gelesen, da „die Bücher zum Vergnügen und nicht zum Kopfzerbrechen geschrieben werden sollen" und die Hegelsche Ästhetik diesem Ideal nicht entspricht.

[81]) Moskvit'anin, 1841, I, 219—296.

[82]) Ebenda, 1843, XII, 521—530. Vgl. Ševyrev gegen A. Grigor'ev als einen „durch die Hegelsche Philosophie verdorbenen jungen Mann" in einem Brief an Gogol' („Otčet Imperatorskij Publičnoj Biblioteki, 1893", SPtbg. 1896, S. 54 f.).

[83]) Barsukov, IV, 307, V, 128 u. a. Von diesem Standpunkt aus war auch das Dichterehepaar Glinka gegen Hegel gestimmt.

[84]) Ebenda, V, 153.

[85]) Ebenda, VI, 54; VII, 115, 120 f., 68.

[86]) Ebenda, V, 257, 379.

[87]) Ebenda, VII, 23; „Russkij Archiv", 1883, I, 107; die Bekanntschaft mit Cieszkowski (1856, XIV, 612) scheint auf Pogodin keinen Eindruck gemacht zu haben.

[88]) Ebenda, XVIII, 227; vgl. IX, 72 (1847).

Moskauer Professor Davydov, der einige Jahre früher sich selbst in seinen Vorlesungen auf die sicher von ihm nicht gelesene Ästhetik Hegels berief.[89]) 1841 veröffentlicht er einen Artikel: „Ist bei uns die deutsche Philosophie möglich?"[90]), der allem Anschein nach vom Minister der Volksbildung, S. S. Uvarov, bei ihm bestellt wurde und der keine philosophische Kritik der deutschen Philosophie enthält, sondern nur allgemeine inhaltslose Betrachtungen darüber, daß „wir es in unserm jungen Alter nicht nötig haben, eine Philosophie zu übernehmen, die ein Volk in seinem Greisenalter geschaffen hat" (399); „zur Zeit ist die deutsche Philosophie bei uns unmöglich, da sie unserm religiösen, staatlichen und geistigen Volksleben widerspricht . . ." (400). Davydov hofft aber, daß in der Zukunft ein „Schelling oder Hegel mit der Gnade der höheren Weisheit unsere eigene Philosophie hervorbringt, die fester und zuverlässiger sein wird als die deutsche Philosophie" (401). Auch die zeitgenössischen Leser hatten den Eindruck, daß man einen solchen Artikel schreiben könne, ohne ein einziges philosophisches Buch gelesen zu haben.[91]) Davydov — ebenso wie Pogodin — sah auch später noch in der Hegelschen Philosophie die Ursache allen Unheils . . .[92])

Noch hemmungsloser waren diejenigen, die die Hegelsche Philosophie einfach beschimpfen: so schreibt der Archimandrit Gavriil in seiner (sonst nicht ganz bedeutungslosen) „Geschichte der Philosophie" (1839): „Die Mißgeburten in der physischen Welt vermehren sich nicht, wohl aber die Mißgeburten der geistigen Welt — Plotin und Porphyrios sind in Spinoza, Schelling, Hegel und Herbart wieder erstanden."[93]) Der Dichter N. M. Jazykov, ein früherer Dorpater, von der deutschen Romantik ergriffener Student, schreibt 1844 ein Gedicht „An die Nicht-Unseren", in welchem er die russischen Hegelianer, die „Verehrer der dunklen Bücher und Wörter", des geistigen Landesverrates beschuldigt.[94]) 1844 schrieb sogar der frühere Vorstand der russischen geheimen Polizei, J. de Sanglin, einen Artikel gegen Hegel, vermochte freilich für diese Arbeit keine einzige Zeitschrift, wohl aber den Moskauer Metropoliten Filaret zu interessieren.[95]) Filaret war auch schon früher der Meinung (1834), daß „die deutsche Philosophie für die Russen nicht geeignet" sei; er versuchte, Golubinskij zu einem Kampf gegen Hegel zu veranlassen,[96]) und 1849 ging er sogar so weit, daß er Granovskij zu sich einlud, um ihn einem Verhör über seine Einstellung zur Religion zu unterziehen.[97])

Kein Wunder, daß die Kreise, die auch stärkere Mittel gegen die Hegelianer in der Hand hatten, diese Mittel auch anwendeten. Der Kurator der Moskauer Universität, Graf Stroganov, gestattete Herzen die Veröffentlichung eines Artikels über die öffentlichen Vorlesungen Granovskijs nur unter der

---

[89]) Špet, 335 f.

[90]) Moskvit'anin, 1841, II, 4, 385—401.

[91]) Barsukov, VI, 17 f. (Beckoj).

[92]) Ein Brief an Pogodin von 1858, Barsukov, XVI, 178. — Auch Pletnev warnte einen jungen Mann davor, sich mit der Hegelschen Philosophie zu beschäftigen (Brief vom 7. XI. 44, Russkij Archiv, 1877, III, 360).

[93]) Istorija filosofii, Kazan', 1839—40, Bd. II, 74.

[94]) Vgl. noch „Russkij Archiv", 1882, II, 295 f.

[95]) Barsukov, VII, 211.

[96]) I. M. Snegirev, „Russkij Archiv", 1902, III, 37; Herzens Tagebuch, 11. XII. 43 (III, 146), 24. I. 44 (III, 303).

[97]) Barsukov, X, 566. Sogar Pogodin ist mit solchen Methoden der Bekämpfung des Hegelianismus nicht einverstanden.

Bedingung, daß „der Name Hegels nicht genannt wird“ (Tagebuch Herzens vom 26. XI. 1843, Werke, III, 144). Ein zweiter Artikel wurde aber von Stroganov verboten (ebenda, 146), wie Herzen vermutete — „aus Angst vorm Geschrei, vor den Pfaffen, vor den Denunziationen“ . . . Doch hat Stroganov bald darauf gezeigt, daß andere Motive ihn bewogen. Am 7. I. 1844 besucht Herzen Stroganov nochmals und notiert: „Ich werde — sagte er — mit allen Mitteln den Hegelianismus und die deutsche Philosophie verhindern. Sie stehen im Widerspruch zu unserer Theologie. Wozu brauchen wir die Entzweiung, zwei verschiedene Dogmen, das Dogma der Wissenschaft? Ich werde selbst diejenige Richtung nicht zulassen, welche die Versöhnung mit dem Glauben verkündet: die Religion muß die Grundlage sein“ . . . „Zum Schluß sagte der Graf noch, wenn er das nicht auf anderem Wege erreichen könne, so sei er bereit, entweder von seinem Posten zurückzutreten oder aber einige Lehrstühle aufzuheben. Sie — wie die anderen — werden mich in diesem Falle wohl einen Barbaren nennen . . .“ (III, 299 f.).

Und die Maßnahmen gegen die deutsche Philosophie sind nicht ausgeblieben. Sie gipfelten in einem 1850 erfolgten Verbot des philosophischen Unterrichts an den russischen Universitäten, das zwölf Jahre lang in Kraft blieb. Die Motivierung des Verbotes ist kennzeichnend: „weil der Nutzen der Philosophie unbewiesen, Schaden von ihr aber wohl möglich ist.“ Damit stellte sich die Obrigkeit auf den Standpunkt eines krassen Utilitarismus, — die Entwicklung der Aufklärung auf dem Boden dieses Prinzips war nur natürlich.[98])

Man hat die deutsche Philosophie (Kant, Fichte, Schelling und Hegel werden von Širinskij-Sichmatov ausdrücklich erwähnt) verboten, weil „sie in ihren philosophischen Untersuchungen ganz außer acht lasse, ob der christliche Glaube überhaupt existiere“. Durch die Alleinherrschaft des Nützlichkeitsprinzips hat man aber nur den Boden für den religiösen und philosophischen Unglauben geebnet. Und dann wunderte man sich nach zehn Jahren noch, als der Abgrund der russischen Aufklärung aufklaffte! Durch das Verbot der Philosophie und durch die Unterdrückung der freien Forschung hat man dem russischen Geiste die einzig möglichen Waffen gegen die Aufklärung entrissen. Mit den 60er Jahren beginnt in Rußland die Zeit einer beispiellosen dreißigjährigen Herrschaft der Aufklärung.

C. Die Herrschaft der Aufklärung

Mit den „sechziger Jahren“ beginnt ein neuer Abschnitt in der russischen Geistesgeschichte. Bezeichnend ist nicht so sehr der politische Radikalismus der drei folgenden Jahrzehnte (1860—1890) als der aufklärerische Charakter der verschiedenen herrschenden Weltanschauungen — nicht nur der der politischen Radikalen. Vielleicht nie in der ganzen Neuzeit wurde die Aufklärung so konsequent und so unbedingt vertreten. Kennzeichnend sind vor allem: die Ablehnung einer jeden Hierarchie in der Welt und im Leben; der Glaube, daß sich alles „von unten her“ restlos verstehen und erklären lasse; der Versuch, alles auf die „elementarsten“, die primitivsten Grundlagen zurückzuführen; die Alleinherrschaft des Nützlichkeitsprinzips in der Gesellschaftslehre und in der Ethik; mit einem Wort — die Anerkennung eines sozusagen „einstöckigen“ Baues der Welt . . . Dazu kam meist der blinde Glaube an den Fortschritt. Die nächsten Folgen der Verbreitung der Auf-

[98]) Vgl. in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ das Kapitel „Die Aufklärung“.

klärung waren — die allgemeine Überzeugung, daß es nichts Geheimnisvolles gebe und der Mangel an Verständnis für emotional gefärbte Werte, vor allem für das Ästhetische und das Religiöse, endlich — eine völlige Blindheit für das ideelle Sein und folglich auch eine fraglose Ablehnung der Philosophie.

Man könnte aus jener Zeit eine Unmenge Urteile über die Philosophie aus der Feder der damals beliebten Kritiker und Publizisten anführen. Wir begnügen uns mit einem charakteristischen Zitat: „Die Philosophie hat ihren Kredit in den Augen eines jeden gesund denkenden Menschen verloren; niemand glaubt mehr an ihre schwindlerischen Versprechungen, niemand mehr gibt sich ihr mit leidenschaftlichem Trieb hin . . . Wenn gesund denkende Menschen die Philosophie noch beachten, so ausschließlich deshalb, um sich über sie lustig zu machen oder den Menschen ihre unerschütterliche Dummheit und erstaunliche Leichtgläubigkeit vorzuhalten. Sich ernsthaft mit der Philosophie beschäftigen kann jetzt entweder nur noch ein halbverrückter oder ein schlecht entwickelter oder aber ein im höchsten Grade ungebildeter Mensch" (Pisarev). Es wurde nicht ernsthaft philosophisch polemisiert, sondern höchstens auf die Philosophen geschimpft, oft auch dann, wenn diese Philosophen der Aufklärung ganz nahe standen . . .

Die inneren Motive der Opposition gegen die Philosophie spricht Pisarev mit aller Deutlichkeit aus: „Wir sind völlig im Recht, mit allen Kräften gegen die Abstraktheit zu kämpfen — im Namen desjenigen gesunden Prinzips, das allmählich, indem es in das Bewußtsein der Gesellschaft eindringt, unmerklich die Grenzen der Stände verwischt und die chaotische Verschlossenheit und Ausschließlichkeit zerschlägt. Der geistige Aristokratismus ist gerade jetzt eine gefährliche Erscheinung, weil er unmerklich wirkt und nicht in ausgeprägten Formen auftritt — — — Wenn Wissenschaft und Kunst das Leben stören, wenn sie die Menschen von einander trennen, so weg mit ihnen, wir wollen von ihnen nichts wissen; — — — wahre Wissenschaft aber führt zu handgreiflichem Wissen, und was handgreiflich ist, was man mit Augen sehen und mit den Händen betasten kann, das kann ein zehnjähriger Junge ebenso wie ein einfacher Bauer, oder ein Weltmann, oder ein Fachgelehrter verstehen." „Die philosophischen Fragen werden für einen mit gesundem Verstand ausgestatteten und in die Mysterien der philosophischen Schulen nicht eingeweihten Menschen unverständlich bleiben; dieser Umstand ist — wie mir scheint — der schlagende Beweis dafür, daß solche Klügeleien nicht berechtigt — oder besser — vollkommen unnütz sind. Den ungebildeten Pöbel vom Tempel der Wissenschaft wegzujagen, ist nicht im Geiste unseres Zeitalters; das ist nicht human und das ist gefährlich; wenn aber alle ohne Ausnahme und nicht allein die Auserwählten lernen und denken wollen, so muß aus der Wissenschaft alles hinausgeworfen werden, was nur von wenigen verstanden wird und niemals allgemein zugänglich werden kann. Es ist absonderlich, die Weltidee oder die Weltfrage eine Idee oder eine Frage zu nennen, die nur eine kleine Minderheit einseitig entwickelter Menschen versteht — und auch diese nur undeutlich." Ein anonymer Mitkämpfer Pisarevs predigt ganz einfach eine vollkommene geistige Stagnation. — „Am Ende des vorigen und zu Beginn dieses Jahrhunderts war die geistige Bewegung so stark, sind so viele neue Ideen und erneuerte Theorien erschienen (gemeint ist natürlich der Sozialismus. D. Č.), daß man für ihre praktische Verwirklichung, wenn auch nur zur Hälfte, vielleicht nicht nur ein, sondern zwei Jahrhunderte braucht. Man kann kaum etwas Neues über die sozialen Fragen sagen: der Vorrat an vorbereiteten Ideen ist groß, er reicht zu ihrer

Popularisierung für zwei, drei oder vielleicht noch mehr Jahrhunderte; die Namen aller, die dem Gedanken den Weg geebnet haben, sind bekannt — es sind nicht viele; wozu dann die Sorgen? Von welchen neuen Taten soll man reden, wenn von dem Geplanten noch nicht ein Zehntel verwirklicht ist? Neue Fragen lösen? Aber welche Fragen denn?"[1])

Ein objektiver Beobachter — K. Kavelin — mußte 1872 feststellen: „Die Philosophie befindet sich in einem vollständigen Niedergang. Sie wird vernachlässigt, sie wird verlacht. Niemand braucht sie. Manche trösten sich damit, daß diese Stimmung vergehen wird. Es ist schwer, die Zukunft zu erraten, aber allem Anschein nach besteht wenig Hoffnung; — niemand gibt sich sogar mehr Mühe, die Philosophie zu widerlegen — die Philosophie ist einfach wie ein unnützes Ding weggeworfen."[2])

Die Existenz der Philosophie wurde jedoch durch die antiphilosophische Stimmung nicht unterbunden. Nicht nur einige Vertreter der neuen Richtungen waren damals aktiv — etwa die ersten auf russischem Boden erschienenen Positivisten. Auch einige Vertreter anderer philosophischer Richtungen gehören jener Zeit an. Gerade zu jener Zeit lebten und arbeiteten einige hervorragende russische Hegelianer. Sie fanden wenig Gehör — am wenigsten bei der studierenden Jugend; sie fanden wenig Leser; sie hielten aber die Fahne des reinen philosophischen Denkens durch dreißig schwere Jahre hindurch hoch.

Während einige von ihnen — Čičerin, Paul Bakunin, Hohoćkyj ihr Interesse für Hegel noch aus den vierziger Jahren mitbrachten, so gehörten andere — z. B. Debolskij — schon einer jüngeren Generation an.

Charakteristisch für die philosophischen Schriften, die wir aus dieser Zeit zu besprechen haben, ist es, daß ihre Verfasser sich gezwungen sehen, unter anderem oder sogar auch an erster Stelle die Verteidigung des Rechtes der Philosophie auf Existenz aufzunehmen: so treffen wir häufig sozusagen eine „Apologetik der Philosophie"; die Beschäftigung mit den Grundproblemen der Philosophie steht im Vordergrund. Aber auch konkrete philosophische Untersuchungen werden nicht vernachlässig, die Arbeiten der Hegelianer dieser Zeit erstrecken sich auf alle philosophischen Gebiete — von der Logik und Naturphilosophie bis zur Ästhetik und Rechtsphilosophie.

Die wirkliche Vertiefung der Hegelauffassung blieb freilich der späteren Zeit vorbehalten.

I. B. N. Čičerin.

1.

Boris Nikolaevič Čičerin (1828—1903) ist einer der bedeutendsten und vielseitigsten Menschen des russischen XIX. Jahrhunderts: er ist ein bedeutender Rechtshistoriker, ein tief denkender Philosoph, dessen Werke Klarheit und Stärke des Gedankens auszeichnen, er ist ein guter Schriftsteller mit einem durchsichtigen und schlichten Stil. Er war einer der vielseitig

---

[1]) Aus einem Artikel von T. Z. in „Sovremennik", 1861, X; dieses ungemein charakteristische Zitat aus einer der einflußreichsten russischen Zeitschriften bringt Strachov: Aus der Geschichte des literarischen Nihilismus; a. a. O., 84.

[2]) „Aufgaben der Psychologie" (Zadači psichologii), 1872, 3.

gebildetsten Russen seiner Zeit. Neben rechtsgeschichtlichen, rechtsphilosophischen und rein philosophischen Werken veröffentlichte er z. B. ein Werk über das periodische System der chemischen Elemente und eine Arbeit über die Klassifikation der Tiere, die beide durchaus auf der Höhe der Fachwissenschaft stehen. Seine sittliche Gestalt steht vor denen, die ihn gekannt haben, als die „Verkörperung eines ungewöhnlichen Seelenadels". Und doch blieb ein solcher Mensch zu seiner Zeit fast völlig isoliert und vereinsamt und konnte sich auf keinem Gebiete Geltung verschaffen, weder in der Politik — in der es einerseits keinen Boden für einen innerlich unabhängigen und selbständigen Menschen gab, in der aber andererseits der wildeste aufklärerische Radikalismus herrschte; seine in keine Partei passenden Ansichten fanden keinen Anklang — noch in der Philosophie, denn die Philosophie wurde sowohl von den regierenden wie den revolutionären Aufklärern für schädlich, bestenfalls für unnütz gehalten . . . Nur vielleicht in der „konkreten Wissenschaft", in der Rechtswissenschaft, haben seine Werke direkten Einfluß gehabt. Die geistige Einsamkeit dieses bedeutenden Menschen gehört zu den „traurigsten Seiten der russischen Kulturgeschichte".[1])

Čičerin stammte aus einem alten, vermögenden Adelsgeschlecht. Sein Lebensweg verlief zunächst reibungslos. Schüler der Moskauer Universität (u. a. von Redkin), Privatschüler von Granovskij, lernt er die Hegelsche Philosophie schon mit sechzehn Jahren kennen: „Ich wurde von .... Begeisterung für den Gedanken ergriffen, von einem der höchsten und edelsten Triebe der menschlichen Seele." Er macht eine Auslandsreise (1858) und wird 1861 Professor an der Universität Moskau, die er jedoch 1868 wieder verläßt; als Lehrer genoß er großes Ansehen.[2]) 1863 wird er Lehrer beim Thronfolger Nikolaus, in welchem Čičerin wohl sein Ideal des gebildeten und liberalen Monarchen verkörpert sah, der aber sehr früh (1865) starb. Aus seiner Einsamkeit trat Čičerin noch einmal hervor, als er zum Bürgermeister von Moskau (1882) gewählt wurde; aber bald hat er diesen Posten wieder verlassen müssen, da er seine konstitutionellen Hoffnungen in einer Rede zum Ausdruck gebracht hatte. Seitdem lebte er in ländlicher Abgeschlossenheit, und ein Zusammentreffen mit den jungen Philosophen, den Brüdern Trubeckoj, war ein seltener Ausnahmefall, da sich niemand für die geistige Welt des alternden Hegelianers interessierte (vgl. unten D. I) ... Erst einige Jahre nach seinem Tode beginnt man, ihn als Philosophen zu schätzen.[3])

---

[1]) Erinnerungen (Vospominanija) vom Fürsten E. Trubeckoj. Sofia, 1922, 118—126. Vgl. Erinnerungen von Čičerin (a. a. O.), II, 164 f.

[2]) Über seine Auslandsreise — im dritten Heft der „Erinnerungen" (1932). In Deutschland findet Čičerin damals keinen nennenswerten Hegelianismus. — Über seine Lehrtätigkeit — vgl. eine Episode (die von Dostojevskij in seinem „Jüngling" ausgenutzt wurde) — in „Erinnerungen" II, a. a. O., Lapšin in der Sammelschrift „Dostojevskij", I, Prag, 1929. — Vgl. auch A. Koni: Auf dem Lebenswege (Na žiznenom puti), III, 1, Reval-Berlin, o. Jahr, 179 ff. Auch „Russkij Archiv", 1892, I, 103 f.

[3]) Über Čičerin: B. Vyšeslavcev in der Sammelschrift „Das freie Gewissen" (Svobodnaja sovest'), I, Moskau, 1906, 178—190; N. N. Alekseev: „Logos" (russischer), 1911, I, 193—220; derselbe — „Put'", Bd. XXIV, 1930, 98—110; eine knappe, aber prägnante Darstellung der rechtsphilosophischen Ansichten Čičerins gibt G. Gurwitsch in „Philosophie und Recht", 1922, Heft 2, 80—87; E. Spektorskij hebt dagegen in der „Festschrift für N. O. Losskij". Bonn, 1932, 125—131 nur das Hauptpathos der „Staatsphilosophie Čičerins" hervor; in derselben Festschrift gibt B. Jakovenko eine thesenartige Zusammenstellung der philosophischen Ansichten Čičerins, S. 153 f.; E. Trubeckoj: Čičerins Lehre vom Wesen und Sinn, Voprosy filosofii, 1905, 2.

Die Werke Čičerins[4]) zeichnen sich durch klare und prägnante Linienführung und durch schlichte und edle Sprache aus. Seine philosophischen Werke umfassen fast das gesamte Gebiet der Philosophie, so daß sie ein abgeschlossenes System ausmachen. Dieses System gehört zu den Systemen der Hegelschen Schule, die den Hegelschen Standpunkt zu „verbessern" suchten, die sich aber an Größe und Tiefe nicht mit dem System Hegels selbst messen können und in denen die äußere Schematik zu stark in den Vordergrund tritt. Čičerin steht denjenigen Hegelianern am nächsten, für die der Hegelianismus zum Verhängnis geworden ist, weil er ihr Denken in einen starren Rahmen einschloß, und die sich nur in ihren unsystematischen Schriften freier bewegen und leichter atmen (Erdmann, Rosenkranz). Im Zusammenhang seiner Arbeiten hat sich Čičerin einige Male mit dem Positivismus (NR. und „Positive Philosophie") und mit der religiösen Philosophie, mit dem „Mystizismus" (M. u. VF., 223—355) auseinandergesetzt. Diese kritisch polemischen Arbeiten sind vielleicht auch heute noch aktueller und stehen unserer Zeit näher als die systematischen Werke Čičerins. Der Hegelschen Philosophie ist er Zeit seines Lebens, seit seinem 16. Jahre, treu geblieben. Neben Hegel steht bei Čičerin aber auch Kant.[5]) Es ist — wie wir auch unten sehen werden — überhaupt für die russischen Hegelianer der Aufklärungszeit bezeichnend, daß sie den deutschen Idealismus als eine Einheit auffassen und Hegel bald mit Schelling und der deutschen Mystik (Strachov, P. Bakunin), bald mit gewissen Elementen des Kantianismus (Strachov, Čičerin, auch Hohoćkyj) verbinden.

2.

In seinen Erinnerungen schildert Čičerin seine Bekanntschaft mit der Hegelschen Philosophie (1847 ff.): mit der „Philosophie der Geschichte" und der „Logik", dann auch mit der „Phänomenologie" und der „Encyklopädie" (I, 73 f.). Er „wurde von der neuen Weltanschauung, die die tiefsten Grundlagen des Seins aufschloß, ganz hingerissen" (74). Auch später blieb Čičerin überzeugt, daß derjenige, der nicht durch das Studium Hegels hindurchgegangen ist, „nie Philosoph werden und nicht einmal die philosophischen Probleme ganz zu umfassen und zu verstehen imstande sein wird" (74). Vor allem hat auf Čičerin die Hegelsche Geschichtsphilosophie Eindruck gemacht — „Die Lehre Hegels hat mich von der Richtigkeit des historischen Grundgesetzes überzeugt, daß der Geist sich von der Einheit zur Spaltung und von der Zerrissenheit wieder zur Einheit zurückbewegt" (88 f.). „Die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit gewann für mich Sinn. Die Geschichte wurde für mich zu einer Darstellung des Geistes in der Wirklichkeit, des Geistes, der seine Bestimmungen nach den ewigen Gesetzen der Vernunft entfaltet." In allen seinen späteren Arbeiten kommt

[4]) Die philosophischen Hauptwerke Čičerins, die im weiteren zitiert werden, sind: 1. Philosophie und Religion (Nauka i religija). Moskau, 1879; 2. Ausgabe, 1901 (zitiert wird erste Ausgabe als NR.); 2. Mystizismus in der Wissenschaft (Misticizm v nauke). Moskau, 1880 (zit. M.); 3. Positive Philosophie und die Einheit der Wissenschaften (Položitel'naja filosofija i edinstvo nauki). Moskau, 1892; 4. Grundzüge der Logik und Metaphysik (Načala logiki i metafiziki). Moskau, 1894; die beiden letzten Werke sind auch deutsch erschienen unter dem Titel „Philosophische Forschungen von B. Tschitscherin", Heidelberg, 1899 (zit. als PhF.); 5. Rechtsphilosophie (Filosofija prava), Moskau, 1900 (zit. als FP.); 6. Probleme der Philosophie (Voprosy filosofii). Moskau, 1904 (zit. als VF.). „Erinnerungen" von Čičerin a. a. O.

[5]) Auf die Elemente des Kantianismus in der Ethik Čičerins hat Gurvič (op. cit.) hingewiesen. Aber auch in seiner Logik sind Spuren von Kants Einfluß zu finden.

es Čičerin nach seinem eigenen Bekenntnis darauf an, die Hegelsche Philosophie durch Tatsachen zu bestätigen (89). Eine Wandlung vollzog sich bei ihm nur in dem Sinne, daß der leise aufklärerische Einschlag der jugendlichen Weltanschauung Čičerins (der zugleich mit Hegel auch Strauß las — 49) mit den Jahren schwand: vor allem die Gegenüberstellung des „Geistes" und des persönlichen Gottes (49 f.; vgl. Erinnerungen II, 147 f.), die Ansicht, daß das Christentum die „Religion der Vergangenheit sei" (90) und gewisse Sympathien zum Sozialismus (90) ....

Hegel bleibt jedoch für Čičerin immer Lehrer und Meister, seine Lehre — wie der deutsche Idealismus überhaupt — „ein fester Gewinn der Wissenschaft".[6])

Diese Einstellung hindert jedoch Čičerin nicht, an der Hegelschen Philosophie auch Kritik zu üben: „Einseitigkeiten" des Hegelschen Systems erfordern „Verbesserungen und Ergänzungen"[7]) (Erinnerungen, I, 74). Diese Verbesserungen beschränken sich nicht nur auf konkrete Berichtigungen in dem einen oder anderen Punkte (90, vgl. unten), sondern betreffen auch die Grundsätze der Hegelschen Dialektik.

3.

Čičerin ist „Rationalist" — „die einzige echte Philosophie ist der Rationalismus" (M. 118 ff.), die Hegelsche Philosophie ist für ihn Rationalismus und zwar „absoluter Rationalismus" (M. 105). Sein Rationalismus schließt jedoch die Erfahrung nicht aus, sondern protestiert lediglich gegen die Alleinherrschaft der Erfahrung im Sinne des damaligen Empirismus und Positivismus. Čičerin glaubt an eine Harmonie zwischen der Vernunft und der Erfahrung, an eine Harmonie, die dadurch bedingt ist, daß die apriorischen Grundlagen der Erkenntnis zugleich Grundgesetze des Seins sind: „die spekulativen Bestimmungen unserer Vernunft entsprechen dem Wesen der Dinge" (NR. 82, 86). In feiner Durchführung arbeitet er die Lehre von den apriorischen Grundlagen der Erkenntnis aus (Hegel vereinigt sich hier bei ihm mit Kant; ebenda, vgl. 44 f., 57, 88 f.; besonders PhF.). „Die wahre Wissenschaft ist die Erscheinung der Vernunft in ihrer ganzen Fülle, und die Vernunft ist in ihrem ganzen Wesen das Abbild der göttlichen Wahrheit, die Erkenntnis der ewigen, absoluten Prinzipien, die das Weltall regieren"[8]). Wie auch sonst oft an anderen Stellen seines Systems ist die Kritik Čičerins viel tiefer und treffender als der positive Aufbau seiner philosophischen Prinzipien. Die einleitenden Kapitel seines Buches über „Wissenschaft und Religion" geben eine durchsichtige, glänzende und vernichtende Kritik des philosophischen Empirismus (vgl. NR. 4, 5, 39, 42 f., 57 f., M. 170 ff., VF. 1, 5, 94, 123),[9]) die in ihrem Radikalismus an mancher Stelle an die Husserlsche Kritik des Psychologismus anklingt. Einer speziellen Kritik wird auch die Methodologie des Comteschen Positivismus unterzogen (PhF., 3—272). Und doch ist Čičerin, wie gesagt, kein einseitiger Rationalist, denn er glaubt an die Notwendigkeit, daß sich die Vernunft in der Erfahrung verwirklichen

[6]) Vgl. die Darstellung der Hegelschen Philosophie (vor allem der Rechtsphilosophie) in Čičerins „Geschichte der politischen Lehren" (Istorija političeskich učenij), Bd. IV, Moskau, 1877, 609; vgl. 573, 580 f., 595; M. 106 f.; VF 159 f. und passim.

[7]) Vgl. „Gesch. d. polit. Lehren", IV, 574, 576, 604 f.

[8]) Das Eigentum und der Staat (Sobstvennost' i gosudarstvo), Moskau, 1882, I, S. V.

[9]) Vgl. auch „Versuche aus der Geschichte des russischen Rechts" (Opyty iz istorii russkago prava), Moskau, 1858, 371 ff. und „Geschichte der politischen Lehren", a. a. O. IV, 608; weiter wird der Band IV zitiert.

müsse: — „die Erfahrung kann nur in Einzelheiten von der Philosophie abweichen, im ganzen stimmt sie mit ihr ohne Zweifel überein, denn beide stellen die Entwicklung derselben Grundsätze der vernünftigen Erkenntnis dar" (Polit. Lehren, 608). Die Verwirklichung der Vernunft in der Erfahrung zu durchforschen, d. h. durch die Erfahrung zur Vernunft zu gelangen, ist eine wichtige Aufgabe der Wissenschaft, da sich aus der Erfahrung allein ohne Untersuchung der apriorischen Grundsätze die allgemein gültigen Gesetze nicht gewinnen lassen (NR. IX, 77 u. a.).[10])

Die Ableitung des Systems der Kategorien ist Sache der „Dialektik". Die Dialektik ist die Grundlage der Philosophie. In ihr „versteht die Vernunft sich selbst, klärt sich selbst ihre eigenen Prinzipien und Gesetze" (NR., 58 ff., PhF. 281 f., M. 114). „Man kann sagen, daß es ohne Dialektik keine Philosophie gäbe. Wer die Dialektik ablehnt, der versteht die ersten Grundsätze des philosophischen Denkens nicht. Nichts bezeugt in solchem Maße den gegenwärtigen (geschrieben 1877) Verfall der Philosophie als die Vernachlässigung der Dialektik . . . ." (Polit. Lehren, 575).

Den dialektischen Gang der Vernunft fasse Hegel aber nicht ganz richtig auf; den Dreitakt der Hegelschen Dialektik ersetzt Čičerin durch einen Viertakt. Und zwar geht die Dialektik Čičerins von dem Urgegensatz: „Einheit — Vielheit" aus (NR. 73 f., PhF. 279 f., 285). Dieser Gegensatz kann auf zweierlei Weise überwunden werden — entweder dadurch, daß Einheit und Vielheit in eine Beziehung „ein Verhältnis" zueinander gebracht werden oder durch ihre „Verbindung". So entsteht ein viergliedriges Schema der dialektischen Bewegung:[11])

Verhältnis

Einheit ——————┼—————— Vielheit

Verbindung

Nach diesem Schema, welches die allgemeinen methodischen Grundsätze der Analyse und Synthese anwendet (PhF. 285) und in gewissem Sinne in seiner Viergliedrigkeit die Aristotelische Lehre von den vier Ursachenarten wiedergibt (NR. 74 f.), wird das ganze System Čičerins aufgebaut (vgl. noch Polit. Lehren 579). Wichtig an diesem Schema ist, daß es nicht statisch, sondern dynamisch ist; die „ursprüngliche Bestimmung", die in sich zwei entgegengesetzte Prinzipien — das Allgemeine und das Besondere — in

[10]) Alekseev, a. a. O., 200 f. sieht darin, daß Čičerin sich auf die Psychologie stützen will, eine Wendung zum Psychologismus. Das ist aber ein Mißverständnis, denn die „Psychologie" Čičerins, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt (NR. 10 ff., PhF. 286 ff., VF., 76 ff.), ist eine spekulative „Phänomenologie des Geistes" . . . Vgl. zu diesem Kapitel noch die Aufsätze Čičerins „Ist Metaphysik Wissenschaft?" (VF. 1 ff.), „Raum und Zeit" (VF. 19 ff.) und „Realität und Selbstbewußtsein" (VF. 76 ff.).

[11]) Alekseev weist auf eine Reihe viergliedriger Schemata in der romantischen Philosophie (Schleiermacher, Krause, Troxler, J. I. Wagner; nach dem Artikel von L. Rabus: Ursprung und Ausbildung der tetradischen Konstruktionsmethode in der neuen deutschen Philosophie, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 1891) hin. Diese Schemata sind jedoch von denen Čičerins ganz verschieden. Čičerin steht eigentlich trotz seiner „Verbesserungen" immer noch auf dem Boden der Hegelschen Dialektik, von der ihn nur die Zerlegung der zweiten Stufe des dialektischen Ganges, der Negation = der Reflexion, der eine innere Zerrissenheit schon zugrunde liegt, in zwei Einzelglieder unterscheidet. Vgl. bei Hegel etwa die „Lehre vom Wesen", Abschnitt 2 (Logik, Lasson, II, 101 ff.) bzw. „Entstehen und Vergehen" (I, 92), „Die Endlichkeit" (I, 103 ff.), „Eins und Vieles" (I, 154 ff.) usf. — oder frühere Werke, etwa „System der Sittlichkeit". Hegel selbst hätte nicht sosehr gegen dieses Schema wie gegen dessen allzu starre Anwendung bei Čičerin Einwände zu machen gehabt.

einer unmittelbaren Verbindung enthält, zerlegt sich in das „Abstrakt-Allgemeine“ und das „Abstrakt-Besondere“, die sich wieder in einer höheren Einheit vereinigen (NR. 74). Nach diesem Rhythmus vollzieht sich bei Čičerin ein jeder Schritt der dialektischen Bewegung.

Wesentlicher ist noch eine andere „Verbesserung“, die Čičerin an der Hegelschen Dialektik vornimmt. Nicht das „reine Sein“ oder „das abstrakte Sein“ will Čičerin zum Anfang seines Systems machen, sondern das „konkrete Sein“, d. h. diejenige Seinsfülle, von der auch Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ ausgehe (NR. 73, Polit. Lehren 577 f., 604 ff.). Freilich, soweit geht Čičerin nicht, daß er behauptet, wir hätten es bei Hegel mit einer „abstrakten“ Philosophie zu tun, er verteidigt vielmehr Hegel gegen diesen Einwand von seiten Solov'evs (M. 10, 13 f., 58 ff., 95, 128 ff.; vgl. VF. 159 f.). Als das Unmittelbare will er aber das Konkrete aufgefaßt wissen. Er schickt seiner Metaphysik (= der Hegelschen Logik) eine Einführung voraus, die gerade eine „logisierte“ „Phänomenologie des Geistes“ ist und von Čičerin auch als Logik (PhF. 283 ff.) bezeichnet wird. Aber die Absicht, einen „konkreten Anfang“ der Philosophie zu geben, wird damit kaum erreicht! Trotzdem dieses Streben zum Konkreten mitunter durch religiöse Motive bestimmt ist, kommt Čičerin bei der Durchführung zu einer gewissen Rationalisierung und gar Quantifizierung des Hegelschen Systems, denn als erste Kategorie der Metaphysik steht bei Čičerin die Quantität! Ihr folgen: das Sein auf der einen, die Tätigkeit auf der anderen Seite und die „realen Verhältnisse“ als Synthese beider Gegensätze. Das vollständige Schema der Kategorien sieht folgendermaßen aus:

I. Quantität (PhF. 431 ff.).
1. Quantität im Allgemeinen.
2. Einheit und Vielheit. 3. Das Unbegrenzte und die Grenze.
4. Die Zahl.

II. Das Sein (PhF. 440 ff.).
1. Das reine Sein.
2. Das Nichtsein. 3. Das Werden.
4. Die Bestimmung.

III. Die Tätigkeit (PhF. 446 ff.).
1. Die Möglichkeit.
2. Die Notwendigkeit. 3. Die Wirklichkeit.
4. Die Vereinigung und die Trennung.

IV. Die Verhältnisse (PhF. 456 ff.).
1. Die Substanz und die Merkmale.
2. Die Kausalität. 3. Die Zweckmäßigkeit.
4. Die Wechselwirkung.

Es folgt eine Untersuchung der „Kategorien des Relativen“ (der Erscheinung — 476 ff. und des Subjekts — 488 ff.) und der „Kategorien des Absoluten“ (503 ff.), die eine Hegelianische Abwandlung der alten Einteilung der Philosophie in „cosmologia“, „psychologia“ und „theologia“ darstellt. Vor allem versucht Čičerin mit ganz besonderem Nachdruck die alten Gottesbeweise (den ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen Gottesbeweis) auf dem Boden des Hegelianismus zu erneuern (NR. 100 bis 122), was freilich dem Sinn seiner beiden Meister — Aristoteles und Hegel — durchaus entspricht.

Čičerin glaubt die Bedeutung der Religion dadurch besonders betonen zu können, daß er einerseits die Religion für eine konkretere Gestalt des Geistes erklärt als die Philosophie, so daß sie in der Entwicklung des Geistes einen höheren Platz als bei Hegel erhält, — einen höheren im Vergleich mit der Philosophie. Anderseits kommt Čičerin durch das Glaubensproblem zu den metaphysischen Grundlagen der Ethik — zu den Thesen über die „Gegenwart des Absoluten im Menschen" (NR. 95; vgl. unten), zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (NR. 161 ff.) und von der Willensfreiheit (M. 51 f., Polit. Lehren, IV, 580 f.; vgl. auch den Artikel gegen Solov'ev); diese Thesen verteidigt er auch mit logischen Argumenten — denn die Religion stehe mit allen Fähigkeiten der Seele in Verbindung: mit dem Denken (Dogma), mit dem Willen (Sittlichkeit; die eben erwähnten Probleme), mit dem Gefühl (Kultus). Deshalb berührt sich die Religion mit allen Kultursphären und steht am Ende der Entwicklung des Geistes als dessen höchste Gestalt.[12])

4.

Die Religion steht in gewissem Sinne im Zentrum der geschichtsphilosophischen Spekulation Čičerins.

Der spekulative Gang des reinen Gedankens wiederholt sich auch in der Geschichte, vor allem in der Geschichte der Philosophie. Die Geschichte ist die Erfahrung des Menschengeschlechts, durch welche der Gedanke zum Selbstbewußtsein kommt . . . „In der Geschichte des Gedankens eröffnen sich sein Wesen und seine Gesetze" (Pol. Lehren, I, 3). Die ewigen Grundsätze des Denkens verwirklichen sich in der Geschichte auf dem Wege der Entwicklung (M. 180 f.). So fallen z. B. die rein logische und die geschichtliche Entwicklung der Metaphysik zusammen. Die Entwicklung eines organischen Individuums ist das Vorbild einer jeden Entwicklung, oder besser einer jeden Entfaltung (FP. 70 ff., NR. 155 f.). Den positivistischen Begriff des „Fortschritts" unterzieht Čičerin einer scharfen Kritik (FP. 70). „Fortschritt" ist keine bloße „Bewegung nach vorwärts", — „Fortschritt besteht nicht in einer ewigen ununterbrochenen Bewegung nach vorwärts . . . Geschichte ist die Entwicklung der inneren Kräfte, Vertiefung in sich selbst, Entfaltung der Anlagen, welche dem menschlichen Geiste zugrunde liegen" (Neskol'ko sovremennych voprosov, 147 ff.).

Der „Geist", der in dieser Entwicklung zur Entfaltung kommt, ist „keine äußerliche abstrakte Verallgemeinerung oder ein leeres Wort, das der menschliche Geist gebraucht, um die vereinzelten Erscheinungen besser bezeichnen zu können", sondern „etwas ganz Reelles", obwohl es nur unserem Denken, nicht aber unserer Sinnlichkeit zugänglich ist (NR. 155).

Čičerins Darlegung der Prinzipien der Geschichtsphilosophie geht über Hegel keinesfalls hinaus. Sein Schema der Weltgeschichte ist aber anders aufgebaut. Čičerin hebt nicht so sehr die politischen, wie die religiösen und philosophischen Entwicklungsmomente hervor. Er unterscheidet „synthetische" und „analytische" Epochen der Weltgeschichte, von denen die ersteren durch das Übergewicht der Religion, die zweiten durch das Übergewicht der Philo-

[12]) Die positive Religion, die Čičerin im letzten Jahrzehnt seines Lebens gegen die Angriffe der Aufklärer verteidigt, ist die griechische Orthodoxie. Freilich stimmen die Ansichten Čičerins mehr nur „negativ" mit der Orthodoxie überein (in der Ablehnung des Katholizismus und Protestantismus), im Positiven bleibt das Christentum Čičerins durchaus philosophisch und spekulativ und ist für ihn vielleicht nur als eine weltgeschichtliche Gestalt lebendig.

sophie gekennzeichnet werden. Und die synthetischen und die analytischen Zeitalter lösen sich wechselseitig ab. Das Schema der weltgeschichtlichen Entwicklung stellt sich Čičerin folgendermaßen vor:

A. Das erste synthetische Zeitalter
oder das Zeitalter der ursprünglichen Einheit.
Entwicklung der naturalistischen Religionen.

I. Primitive Religionen
(Bewegung von der Erscheinung zum Gesetz).

1. Fetischismus (Verehrung der Erscheinungen)
2. Naturalismus (Verehrung der Naturkräfte)
3. Animismus (Verehrung der Seelen der Verstorbenen)
4. Sabeismus (Verehrung der Himmelsordnung).

II. Philosophische Religionen
(Bewegung vom Gesetz zur Erscheinung).

1. Verehrung des Himmels als der höheren Vernunft (Turanische Religionen)
2. Verehrung des Gottes der Kraft (Semitische Religionen)
3. Verehrung des Gottes als Geist (Religionen der südöstlichen Arier)
4. Verehrung der individuellen Gottheiten (Religionen der europäischen Arier).

B. Das erste analytische Zeitalter.
Entwicklung der griechischen Philosophie.

I. Universalismus
(Bewegung vom Gesetz zur Erscheinung).

1. Gesetz oder Zahl als Wesen der Dinge (Pythagoräer)
2. Das Element als Weltseele (Jonier)
3. Einheit des selbstseienden Seins (Eleaten)
4. Besondere Elemente (Atomisten).

II. Realismus

1. Materialistischer Realismus (Sophisten. Bewegung von der Erscheinung zum Gesetz)
2. Spiritualistischer Realismus (Sokrates und seine Schule. Bewegung von der Substanz zur Idee).

III. Rationalismus
(Bewegung von der Idee zur Substanz).

1. Idealismus (causa finalis) (Plato, Aristoteles und ihre Anhänger)
2. Materialismus (causa materialis) (Epikuräer)
3. Spiritualismus (causa formalis) (Stoiker)
4. Naturalismus (causa efficienz) (Neuplatoniker).

C. Zweites synthetisches Zeitalter
oder die Epoche des Dualismus.
Christentum.

1. Eine katholische Ökumenische Kirche
(Entwicklung des Gesetzes)

2. Orientalische Kirche (Entwicklung der inneren Einheit oder der Idee)

3. Westliche Kirche (Entwicklung der äußeren Einheit oder der Macht)

4. Protestantismus (Entwicklung des Freiheitsprinzips).

D. Zweites analytisches Zeitalter.
Neuere Philosophie.

I. Rationalismus
(Bewegung von der Substanz zur Idee).

1. Naturalismus (Cartesianer)

2. Materialismus (das XVIII. Jahrhundert)

3. Spiritualismus (Leibniz und seine Schule)

4. Idealismus (Deutsche Philosophie).

II. Realismus.

1. Materialistischer Realismus (Bewegung vom Gesetz zur Erscheinung)

2. Spiritualistischer Realismus (Bewegung von der Idee zur Substanz).

Wenn dieses Schema uns auch willkürlich erscheinen und überhaupt eine solche universale Schematik grundsätzlich unannehmbar sein mag, so ist doch die konkrete Bearbeitung dieses Schemas bei Čičerin (NR. und auch andere Werke) dank dessen erstaunlicher Gelehrsamkeit und Fähigkeit, den konkreten Stoff begrifflich zu formen, in vielem sehr interessant, fein und geistreich und sie hilft dem Verfasser, dem konkreten Material neue Seiten abzugewinnen, die gewöhnlich unberücksichtigt bleiben.[12a])

Bei der Entwicklung seines geschichtsphilosophischen Schemas unterstreicht Čičerin besonders den organischen Charakter der historischen Entwicklung, in welcher nichts verloren gehe, sondern alles aufgehoben werde und in einer höheren Synthese erhalten bleibe. Er glaubt sogar, gegenüber dem an der Vergangenheit zuviel ablehnenden Hegel einen versöhnlicheren Standpunkt vertreten zu dürfen (Polit. Lehren, IV, 574 f., VF. 163 u. a.).

Čičerin weist seinen Leser ganz besonders auf die Richtung hin, in der die Entwicklung der neueren Philosophie verlaufe, die einen der antiken Philosophie gerade entgegengesetzten Weg gehe. Danach lasse sich vermuten, wie die weitere Entwicklung verlaufen werde: sie werde der Weg von der Zerspaltung zur endgültigen Einheit sein (514 ff.). Wir sind auf dem Wege zu einem neuen „Universalismus".

[12a]) Wir können hier nicht auf die Frage eingehen, welchen Einfluß die Hegelsche Philosophie auf die Čičerinsche Konstruktion der russischen Geschichte ausgeübt hat (die Ansichten Čičerins spielen bis heute in der russischen Historiographie eine wichtige Rolle). Diesen Einfluß erkennt aber Čičerin selbst an. Vgl. seine „Versuche aus der russischen Rechtsgeschichte" (Opyty iz istorii russkago prava), Moskau, 1858, S. 365 f., 370 ff., 375 u. a.

5.

Sittlichkeit, Recht und Staat nehmen im System Čičerins eine hervorragende Stellung ein, nicht nur deshalb, weil Čičerin als Rechtshistoriker und Rechtsphilosoph in einer Reihe von Arbeiten diese Probleme besonders ausführlich besprochen hat, sondern auch aus einem inhaltlichen Grunde: Čičerin möchte das Hegelsche System in dem Sinne abändern, daß es im „objektiven Geiste" seinen Gipfelpunkt erreichte (Polit. Lehren, IV, 579). Der „objektive Geist" ist für Čičerin die Sphäre, in der die ethische Persönlichkeit ihre Freiheit entfaltet. Mit dieser Auffassung neigt Čičerin Kants autonomer Ethik zu (Ph. 496, FP. 170 ff.).[13]) Im Rußland des XIX. Jahrhunderts war Čičerin einer der wenigen, die den Wert und die Bedeutung des Staates gegenüber dem Wert und der Bedeutung der Einzelperson mit besonderem Nachdruck hervorgehoben haben, — einerseits in Gegenstellung gegen den russischen Monarchismus, für den der Staat hinter der Person des Monarchen zurücktrat, anderseits gegen die politischen Radikalen, die bei ihrer einseitigen Einstellung auf das „Volk" (Sozialisten) bzw. auf die Einzelpersonen (Anarchisten) den Staat völlig übersahen. Trotzdem betont Čičerin immer die Rechte der Einzelpersönlichkeit und deren Unabhängigkeit von der Gemeinschaft (FP. 226), den absoluten Wert und die über die Bedeutung der Gemeinschaft hinausgehende Bedeutung der Person als einer Trägerin des Absoluten im Gegensatz zu der „vergänglichen" Gesellschaft (ebenda 226, 55 f., 105).[14]) Čičerin selbst scheut nicht davor zurück, seinen Standpunkt als Individualismus zu bezeichnen (ebenda, 65 f.). Der Staat wurzelt allerdings im ganzen Leben eines Volkes, ist „der lebendige Organismus der Volkseinheit", ist „die lebendige Volkseinheit" selbst und — „keine äußere Form" (Sovr. Vopr. 32 f.). Durch den Staat allein tritt ein Volk in die Geschichte ein, — Čičerin unterscheidet streng zwischen den staatlichen (geschichtlichen) und nichtstaatlichen Völkern (ebenda, 33). Doch bleibt das Individuum auch gegenüber dem Staat selbständig, undurchdringlich, es bleibt „Selbstzweck" (Sovr. Vopr. 186).

In diesem Sinne ist auch das System der Kategorien des objektiven Geistes bei Čičerin aufgebaut. Und zwar — ähnlich den von uns oben dargestellten Kategoriensystemen — haben wir es hier mit einem viergliedrigen Schema zu tun:

1. Die Person (in ihrer Gemeinschaft mit anderen Personen)

2. Das Recht (die Beschränkung der äußeren Freiheit durch das Gesetz)

3. Die Sittlichkeit (die innere Freiheit, bestimmt durch das autonome Gesetz)

4. Die menschlichen Verbände:

a) die Familie (das Ziel)

b) die bürgerliche Gesellschaft (die Freiheit)

c) die Kirche (das Gesetz)

d) der Staat (die Autorität).

---

[13]) Wie das Gurvič, op. cit. 82, richtig zeigt. Nur wäre zu bemerken, daß doch auch bei Hegel das Individuum und die Freiheit keine so geringe Rolle spielen, wie das Gurvič meint: vgl. J. Binder in „Verhandlungen des ersten Hegelkongresses"; Čičerin Polit. Lehren IV, 600. Vgl. zum ganzen Abschnitt noch Čičerins „Lehrbuch der Staatswissenschaft", 3 Bände, Moskau, 1894—1898.

[14]) In dieser Richtung sind die Ausführungen von Spektorskij a. a. O. zu ergänzen.

Diesem Kategoriensystem ordnet Čičerin auch die möglichen Formen der Rechtslehren zu, von denen die „synthetische", die Hegelsche, den höchsten Standpunkt vertritt. Wenn Čičerin seinen eigenen Standpunkt auch zu der „synthetischen" Gruppe rechnet (zu der nicht nur die Lehre Hegels, sondern auch die Kants gehöre), so bewegt er sich doch in seiner Rechtsphilosophie (FP.) vorwiegend in dem Kategorienpaar: Recht — Sittlichkeit (Heteronomie — Autonomie), wobei die Charakteristik der Sittlichkeit in vielen Punkten der Hegelschen „Moralität" entspricht[15]) und deshalb in gewissem Sinne eine Rückwendung zu Kant bedeutet, was Čičerin übrigens auch selbst hervorhebt (z. B. VF. 22 f.; vgl. 224 ff.; vgl. auch M. 52 ff., Polit. Lehren IV, 597, NR. 135 f.). Eine weitere Abweichung des obigen Schemas von Hegel besteht in der Klassifikation der Verbände darin, daß auch die Kirche berücksichtigt wird, woran zu sehen ist, wie Čičerin dann und wann den Standpunkt der griechisch-orthodoxen Kirche zur Geltung brachte (vgl. besonders viele Stellen in NR.).

Die Rechtsphilosophie Čičerins, sein letztes Werk, ist in ihrer klaren Darstellung und mit ihrem hohen sittlichen Pathos neben „Wissenschaft und Religion" das schönste Buch Čičerins.

6.

Einer der Zentralbegriffe in Čičerins Ethik und Rechtsphilosophie ist die Freiheit (NR. 148).[16]) Doch seine Auffassung von der Freiheit unterscheidet sich grundsätzlich von derjenigen, die der russischen Freiheitsbewegung zugrunde lag und die der Hegelschen „abstrakten Freiheit" am meisten entspricht. Hegels eigenen Begriff der Freiheit hat Čičerin aber etwas geändert, und zwar in einer Weise, daß die Rechts- und Staatsphilosophie Čičerins dadurch in gewissem Sinne „atomistisch" wird (VF. 56 ff., Gurvič, 84).

Čičerin war politisch Liberaler, ein Liberaler von der „klassischen" Art, wie es nur wenige gab, vor allem im Rußland seiner Zeit. Mit den Grundprinzipien der Hegelschen Philosophie ist allerdings eine solche Form des Liberalismus kaum vereinbar. Čičerin war damals in Rußland der einzige Vertreter eines solchen Liberalismus — seine politische Isolierung ist darauf zum Teil zurückzuführen. Aber neben den liberalen Prinzipien (vgl. die Kritik des Sozialismus bei Čičerin),[17]) macht Čičerin in der Polemik gegen seine Zeit oft auch Hegelsche Argumente geltend — und zwar dort, wo es sich nicht so sehr um konkrete politische Fragen, sondern um das russische Aufklärertum im allgemeinen handelt, gerade um jenes Aufklärertum, das nicht nur von den Revolutionären, sondern zugleich auch vom russischen Absolutismus vertreten wurde.[18]) Diese Kritik der Aufklärung muß, wenn man über Čičerin als Hegelianer spricht, besonders hervorgehoben werden.[19])

---

[15]) In der schönen Darstellung von Gurvič besteht in diesem Punkte insofern eine Unklarheit, als er das russische Wort „nravstvennost'" (= Sittlichkeit) mit dem deutschen Wort „Moralität" wiedergibt (83 f.).

[16]) Vgl. noch M. 66 f., Sovr. Vopr. 185 ff.; ferner eine große Arbeit „Von der Volksvertretung" (O narodnom predstavitel'stve), Moskau, 1866, passim und die kritischen Artikel gegen Solov'ev, VF.

[17]) Eigentum und Staat (Sobstvennost' i gosudarstvo), 2 Bände, Moskau, 1882 f.

[18]) Der russische Konservatismus des XIX. Jahrhunderts war nicht romantisch — daher auch die Unmöglichkeit, mit den russischen Slavophilen gemeinsam zu gehen —, sondern aufklärerisch; am meisten aufklärerisch war die Reaktion unter Nikolaus I. Vgl. Špet: Russische Philosophie, a. a. O.

[19]) Im weiteren wird ohne Titelangabe „Neskol'ko sovremennych voprosov", a. a. O. zitiert.

Das Wesen der russischen Aufklärung sieht Čičerin in der Tendenz zur „Vereinfachung“ (uproščenie; vgl. VF. 380, NR. VIII, X u. a.). Die „Unbildung“ ist eine zu billige Erklärung dieser Eigenschaft (27). Er versucht aber, diese Erscheinung aus der Eigenart des russischen Denkens zu erklären. — „Die spezifische Eigenschaft des russischen Denkens besteht in dem Fehlen des Begriffes der Grenze. Es hat den Anschein, als ob sich der ganze unermeßliche Raum unseres Vaterlandes in unserm Gehirn eingeprägt hätte. Jeder Begriff erscheint uns in einer unbedingten Form. Für uns schwinden alle Linien, die ihn von andern benachbarten Gebieten trennen; wir erkennen weder seinen Platz, den er in der Reihe der anderen Begriffe einnimmt, noch seine Beziehung zu den Begriffen, die sich mit ihm berühren“ (77; vgl. 83). Im Westen entstand die Kultur aus „dem Kampfe der verschiedenen Elemente“, deshalb hat man dort das „so wertvolle Raumgefühl“. „Bei uns, wie auch bei den orientalischen Völkern, zerfließt alles in die Unendlichkeit“ (77). Ein Russe will „alles oder nichts“, „die Mitte gibt es bei uns nicht“ (78).

An diesen Betrachtungen scheint der Einfluß der Hegelschen Aufklärungsanalysen deutlich durch, denn diese Charakteristik deckt sich mit der spezifisch Hegelschen Definition der „Abstraktion“.[20]) Diese Tendenz zum abstrakten Denken, die der (primitive) Russe besitze (denn eben das konkrete Denken ist die höhere Denkform), führe ihn zum Radikalismus, zur Ablehnung jeglicher traditionellen Gebundenheit (69, 88, 139). An dieser Eigentümlichkeit des russischen Denkens scheiterte auch jeder Versuch Čičerins selbst, für sich und seine Ideen im Leben der Gegenwart einen Platz zu finden. Sein durchaus traditionsgebundener Standpunkt wurde von allen ignoriert bzw. von beiden Seiten — von Radikalen und Reaktionären — als beiden gleich feindlich angegriffen.[21]) Die russische Aufklärung besaß in hohem Maße die Eigenschaft, die einer jeden Aufklärung eigen ist, „die vollständige Unfähigkeit, einen fremden Gedanken zu verstehen“; diese Unfähigkeit geht aber zugleich auf die Unfähigkeit zurück, „seinen eigenen Gedanken deutlich zu machen“ (82), also auf die Unentwickeltheit des eigenen Denkens.

II. N. N. Strachov.

1.

Nikolaj Nikolaevič Strachov war in jener Zeit vielleicht gerade derjenige, der am meisten berufen gewesen wäre, die Hegelsche Philisophie in Rußland zu verbreiten, zu popularisieren — denn seiner Denkart nach war er ein Lehrer im besten Sinne des Wortes, und sein Temperament machte ihn zu einem besonders geeigneten Apologeten. Doch wurde seine Stimme zur Zeit der Aufklärung kaum gehört.

Sein Leben war nicht reich an äußeren Ereignisssen: Sohn eines Priesters, geboren 1828 in Bilhorod im Gouvernement Kursk, besuchte er die geistlichen Schulen in Bilhorod, Kamenec-Podil'sk, Kostroma, seit 1844 die Universität und dann das Hohe Pädagogische Institut in Petersburg. 1851 absolvierte er die mathematisch-naturwissenschaftliche Fakultät, war Lehrer der Mathematik, Physik und Naturwissenschaft in Odessa und Petersburg, verteidigte 1857 seine Magisterdissertation aus der Zoologie, erhielt

[20]) Vgl. den Artikel Hegels „Wer denkt abstrakt?“

[21]) Ein Beispiel dafür ist der Konflikt Herzens mit Čičerin; zu diesem Konflikt sind die wichtigsten Materialien jetzt in der Herzen-Ausgabe von M. Lemke gesammelt, Bd. IX, 406—424 und Index.

aber wider Erwarten keinen Lehrstuhl an der Universität, nahm 1861 seinen Abschied aus dem Dienst und widmete sich nunmehr — dreiunddreißigjährig — der publizistischen Tätigkeit, die er bis zu seinem Tode nicht mehr verläßt. Er wurde einer der fleißigsten Mitarbeiter der Zeitschriften der Gebrüder Dostojevskij, dann einer Reihe anderer Zeitschriften; von 1873—85 war er Bibliothekar an der Kaiserlichen Bibliothek in Petersburg, dann bis zu seinem Tode höherer Beamter im Kultusministerium, von 1889 an korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Er starb 1896.

Schon die Bekanntschaften Strachovs rufen das Interesse für ihn wach: denn zu seinem nächsten Bekanntenkreis gehörten Apollon Grigor'ev, die Gebrüder Dostojevskij — er ist sozusagen der „philosophische Gewährsmann" von Fedor Dostojevskij —, später Lev Tolstoj; in den letzten Jahren seines Lebens gewinnt er einen jüngeren Freund und Verehrer, den damals erst beginnenden Publizisten V. V. Rozanov, der später einer der originellsten russischen Denker und glänzendsten russischen Schriftsteller wurde, der uns übrigens auch die einzige lebendige Schilderung der Persönlichkeit Strachovs hinterlassen hat.

Der literarische Nachlaß Strachovs weckt, wenn man ihn näher ansieht (und das geschieht selten, ich möchte fast sagen „nie"), nicht nur Interesse, sondern auch höchste Sympathien zu diesem vergessenen Denker. Strachovs Nachlaß ist nicht sehr umfangreich, jedoch recht mannigfaltig. Seine Schriften sind alle durchaus philosophisch gefärbt, aber nicht fachphilosophisch. Sie sind fast ausschließlich als Zeitschriftenartikel geschrieben, zum großen Teil der einen oder anderen Tagesfrage gewidmet (viele Rezensionen!), und doch kann man ihnen einen Dauerwert und Ewigkeitsgehalt nicht absprechen. Denn Strachov, der inmitten eines wilden literarischen Kampfes, in welchem er heftig und oft persönlich angegriffen wird, vollkommene Ruhe behält, will seinen Leser oder gar seinen Gegner nicht überraschen und nicht niederschmettern, sondern ihnen die Wahrheit, die ihm vorschwebt, zugänglich machen, sie ihnen beweisen oder zeigen. Daß er dabei nicht in wilde Wut gerät, ist eben unter den Verhältnissen seiner Zeit besonders erstaunlich; — „ein Nüchterner unter Trunkenen" zu sein, sagte er von sich selbst.[1]) Nüchtern war er aber nicht etwa aus Gleichgültigkeit, oder weil ihm „die leidenschaftlichen Gefühle" fehlten (521).[2]) Seine edle innere Ruhe läßt sich vielmehr dadurch erklären, daß er in seinem Denken immer in naher Beziehung zum Ewigen bleibt, — er hielt Wache bei den ewigen Werten, die damals von allen vergessen und vernachlässigt wurden, und es war für ihn unmöglich, die heilige Ruhe des Ewigen durch ungebührliches Auftreten, Lärm und Hast zu entweihen.

Strachovs Schriften sind übrigens ein Zeugnis für diese ständige Gegenwart des Absoluten in seinem Bewußtsein: fast immer geht er in seinen Betrachtungen auf die Grundgedanken der Philosophie, auf die Grundvoraussetzungen eines jeden Wissens, auf die absoluten Ausgangspunkte zurück. Diese Grundideen der Philosophie wurden dem Leser von Strachov mit klassischer Klarheit und Durchsichtigkeit vor Augen gehalten. Er schreibt fein und geistvoll, in einem vornehmen Stil, der nicht ohne einen milden Humor ist.

---

[1]) Im weiteren wird auf das Buch Rozanovs: „Literarische Verbannte" (Literaturnye izgnanniki), I, SPtbg. 1913 ohne Titelangabe hingewiesen. Auch dort, wo Rozanovs Buch nicht erwähnt wird, wird auf ihn oft Bezug genommen. — Weitere Literatur über Strachov — im Artikel von E. v. Radloff in Brockhaus-Efrons russischem Lexikon.

[2]) Strachov hat selbst seine Grundsätze der wissenschaftlichen Polemik: Spiritismus (siehe unten, Anm. 4), VII f. entwickelt.

„Ich liebe drei Dinge: die Logik, den guten Stil und die Tugend", sagte Strachov scherzhaft von sich zu Rozanov (486). Seine Schriften zeigen, daß er seine Liebe zu den beiden ersten Dingen auch in seiner schriftstellerischen Tätigkeit zur Geltung brachte. Und was „die Tugend" betrifft, so empfand ihn Rozanov als „den besten Menschen", dem er je begegnete — und dazu nicht als einen chaotisch, elementar guten (was in Rußland am ehesten zu erwarten wäre), sondern als einen harmonisch und ausgeglichen „guten" Menschen (521). Strachov sei „ein Vertreter der in Rußland seltensten Tugend — der εὐφρωσύνη" gewesen (392). Diese Tugend — ja sogar die Logik und der gute Stil — waren bei Strachov durchaus religiös verankert (486) — man kann das ganze Leben Strachovs religiös nennen. — „Das Gepräge eines tiefen inneren Dienstes gegen einen Gott, der nie genannt wurde, ein Gepräge und Zeichen von etwas, was vor den Blicken der Menschen verborgen war, fühlte man an Strachov gleich nach den ersten Worten, die er sprach, beim Eintritt in seine Zimmer, beim Blick auf ihre Ausstattung: eine ‚Mönchszelle', ein ‚Kloster' — so war der Eindruck, mit welchem sie einem begegneten und von einem Abschied nahmen. Auffallend ist, daß ein Gespräch mit ihm immer reinigte und verklärte und auch immer beruhigte" (486).[3])

Diese geistige Veranlagung wohl hat aus Strachov auch einen Erzieher und einen Lehrer im besten Sinne des Wortes gemacht — obwohl er seine Lehrtätigkeit mit 33 Jahren für immer verließ und später immer nur durch seine Schriften wirkte. Er will nicht verführen, sondern anweisen, er will nicht so sehr seine eigenen, ihm teuren und lieben Gedanken dem Leser vorführen als die Fragen des Lesers selbst beantworten, vermitteln, was dem Leser not tut, er will nicht fertige Denkprodukte vorzeigen, sondern den Leser erst selbst denken lehren.... Unter dieser Veranlagung hat die philosophische Tätigkeit Strachovs ohne Zweifel gelitten: er war — wie Rozanov ihn richtig beurteilt — „viel klüger als Solov'ev, nur fehlte ihm das prächtig Schöpferische Solov'evs" (128). Strachov selbst entschuldigt sich, daß er wegen der Verhältnisse seiner Zeit der russischen Literatur Hegel nicht in solchem Umfang vermitteln konnte, wie er es wünschte (Skizzen, V); er beklagt sich bitter, daß er sich nicht genug mit den Problemen der wissenschaftlichen Methodologie beschäftigen konnte, der er „unter anderen Verhältnissen wahrscheinlich sein ganzes Leben gewidmet hätte" (Welt, V). — So kam es, daß wir von Strachov nur eine Reihe im Grunde genommen „propädeutischer" Schriften besitzen, daß Strachov mehr als Apologet, als Verteidiger der alten denn als Kämpfer für die neuen Wahrheiten vor uns erscheint.[4])

---

[3]) Vgl. noch Rozanov: Natur und Geschichte (Priroda i istorija), SPtbg., 1900.

[4]) Die Bibliographie Strachovs ist von Kolubovskij veröffentlicht worden (Voprosy filosofii i psichologii, 1892). — Wir zitieren weiter folgende Bücher Strachovs (das Wort, das als Siegel benutzt wird, und das Jahr der benutzten Ausgabe werden im Druck hervorgehoben; Erscheinungsort ist — wenn nichts anderes vermerkt wird — Petersburg): 1. Von der Methode der Naturwissenschaften (O metode estestvennych nauk), 1865; 2. Die Armut unserer Literatur (Bednost'našej literatury), 1868; 3. Die Welt als Ganzes (Mir kak celoe), 1872, 2. Ausg. *1892*; 4. Der Kampf mit dem Westen in unserer Literatur (Bor'ba s zapadom v našej literature), I, *1882*, 2. Ausgabe 1887; II. *1883*, 2. Ausg. 1890; III. 1896; 5. Kritische Artikel über Turgenev und Tolstoj (Kritičeskija stat'i o Turgeneve i Tolstom), 1885, 2. Ausg. *1887*, 3. Ausg. 1895, 4. Ausg., Kyjiv, 1901; 6. Von den Grundbegriffen der Psychologie und Physiologie (Ob osnovnych pon'atijach psichologii i fiziologii), *1886*, 2. Ausg. 1894; 7. Von den ewigen Wahrheiten. Mein Streit um den Spiritismus (O večnych istinach. Moj spor o spiritizme), 1887; 8. Notizen über Puškin und andere Dichter (Zametki o Puškine i drugich poetach), 1888, 2. Ausg. Kyjiv, *1897*; 9. Erinnerungen und Fragmente

2.

Strachov bekannte sich sein ganzes Leben lang zum Hegelianismus. Er gehörte immer slavophilen Richtungen des russischen Denkens an.[5]) Deshalb wurde seine Stimme auch von denen gehört, die früher — besonders unter dem Einfluß Chom'akovs — gegen Hegel voreingenommen gewesen waren. Strachov war auch fast der einzige, der den Namen Hegels damals vor der breiten Öffentlichkeit mit Achtung nannte und seine Philosophie als Ganzes zu preisen wagte; Čičerin schrieb nur für Fachleute, P. Bakunin wurde kaum beachtet.

Strachov betont immer die objektive Bedeutung Hegels in der Entwicklung der Philosophie im allgemeinen und seine Bedeutung für das russische Denken im besonderen. Einer der ersten Artikel Strachovs (1860, abgedruckt in den „Skizzen", 1—50), auf den wir noch zurückkommen werden, wurde der Bedeutung der Hegelschen Philosophie für unsere Zeit gewidmet. Strachov wurde von Katkov scharf angegriffen, der ihm vorwarf, er begeistere sich für ein schon totes philosophisches System und der behauptete, Philosophie sei für Rußland überflüssig. Auf den zweiten Einwand antwortete Samarin (oben B. VII, 7); Strachov selbst kam erst später auf den Artikel Katkovs zu sprechen (1863): „ist die Hegelsche Philosophie wirklich so tot und begraben, daß es unerlaubt ist, ihren Lehren zu folgen, obwohl man sich mit ihr beschäftigen darf? . . . Das darf man wohl bezweifeln. Ob diese Philosophie gestorben ist, kann man noch nicht sicher sagen; daß man sie aber begraben hat, kann man nicht bezweifeln. Man hat sie sogar nicht nur einmal, sondern mehrere Male begraben" — Trendelenburg, Feuerbach und Schelling haben das getan. Aber — „Immer stellt sich heraus, daß ein neues und gründlicheres Begräbnis nötig ist . . . . So darf man wohl glauben, daß auch in Zukunft noch mehrere Begräbnisse dieser Philosophie bevorstehen . . ." Strachov weist aber darauf hin, daß der Hegelianismus auch damals noch lange nicht zum Schweigen gebracht war: er weist auf Kuno Fischer hin, der „in voller Blüte steht und den Ruhm genießt, einer der glänzendsten Philosophieprofessoren in Deutschland zu sein" und der Hegelianer ist. Auch in Rußland ist der Hegelianismus noch längst nicht ausgestorben. Strachov erzählt von öffentlichen Vorlesungen, die er vor kurzem in Petersburg besuchte: „Der Professor erklärte gleich nach der Begrüßung und nach einigen Antrittsworten — — —, daß die Hegelsche Philosophie gestorben und für immer begraben sei . . . Wie groß war aber unser Erstaunen, als alles, was er unmittelbar danach sagte, alle seine Ansichten, seine Art, seine Ausdrücke — der reinste Hegelianismus war" (Nihilismus, 242 f.; vgl. 1860, Skizzen 8—9).

(Vospominanija i otryvki), 1891; 10. Aus der Geschichte des literarischen Nihilismus (Iz istorii literaturnago nigilizma), 1892; 11. Philosophische Skizzen (Filosofskie očerki), 1895; 12. Briefwechsel mit Tolstoj (Tolstovskij Muzej, Bd. II) 1914. — Außerdem hat Strachov eine Reihe von Büchern übersetzt, u. a. auch die „Geschichte der neueren Philosophie" von Kuno Fischer, „Geschichte des Materialismus" von Lange u. a. und Gesammelte Werke von Grigor'ev (nur der erste Band, 1876) herausgegeben. — Im Manuskript sind geblieben: „Idee des natürlichen Systems", „Maß, Zahl und Zeit" (500); ob eine Reihe anderer geplanter Arbeiten über den ersten Entwurf hinausgekommen sind, weiß ich nicht, es sind: „Von den geometrischen Begriffen", „Erinnerungen über die philosophische Literatur" (sic! 275), „Aufgaben der Geschichtsphilosophie". Ebenfalls ist mir unbekannt, was aus einer deutschen Übersetzung der „Welt", die sich in Vorbereitung befand (474), geworden ist.

[5]) An dieser Stelle möchte ich bemerken, daß das Slavophilentum auch damals mit dem politischen Panslavismus nichts zu tun hatte.

Auch 1870 hebt Strachov in einem Artikel über Herzen die Bedeutung der Hegelschen Philosophie hervor: Herzen begann seinen Lebensweg gerade zu der Zeit, als „Europa . . . eine Philosophie besaß, die alles Recht auf die Kaiserliche Stellung hatte, die dieser Wissenschaft gebührt. Es gab eine Wissenschaft der Wissenschaften und sie herrschte . . . Alle Irrungen schienen beendet, . . . es schien, daß ein neues harmonisches und sinnvolles Leben alle Zweige der menschlichen Tätigkeit umfangen müsse, daß jetzt die Menschheit vor einer Entfaltung ihrer Kräfte in noch nie gesehenem Glanze stehe" (Kampf, I, 55). Diese Philosophie hatte auch ein gewisses Recht auf eine solche Autorität — „das war ein zusammenhängendes, harmonisches System von außergewöhnlicher Höhe und Tiefe" (55). „Der Einfluß und die Macht" der Hegelschen Philosophie dauern auch jetzt noch fort — „ein bedeutender Teil der deutschen Philosophieprofessoren sind Hegelianer, in Italien, Schweden, Belgien u. s. f. hat der Hegelianismus gerade in der letzten Zeit unerwarteterweise Anhänger gefunden" (56). Noch größere objektive Bedeutung hat es aber, daß „die ganze Bewegung der Wissenschaften in Europa bis jetzt unter dem Einfluß des Hegelschen Systems vor sich geht; alle wirklichen Errungenschaften in den Wissenschaften von der geistigen Welt, in der Geschichte, in der Volkskunde u. s. f. werden mit Hilfe der Methoden und Formeln, die Hegel hinterlassen hat, gewonnen. Eine neue Philosophie, eine neue Logik hat Europa noch nicht, und wenn es in der Hegelschen Philosophie auch nicht mehr die Lösung aller Fragen sieht, so sind doch die höchsten wissenschaftlichen Methoden . . . der Forschung dieselben geblieben, die von dieser Philosophie vorgeschlagen worden sind" (56 f.). Die Hauptkraft der Hegelschen Philosophie liege in der „theoretischen Sphäre, in der Wissenschaft vom Wissen . . . Darum ist das Hauptwerk Hegels die Logik". Hegel habe die Logik „bis zu erstaunlicher Vollkommenheit ausgearbeitet" (57). Die Hegelsche Philosophie soll man als ein „unsterbliches Denkmal des menschlichen Genius anerkennen, als eine Tat, die für immer für die Vernunft lehrreich sein wird, als eines der größten Beispiele der philosophischen Fähigkeit der Menscheit". In Rußland habe die Hegelsche Philosophie eine besondere Bedeutung; „keine andere philosophische Lehre hatte bei uns so viele und so begabte und produktive Anhänger" (58). Selbst die Tatsache, daß die Hegelsche Philosophie sehr verschiedene Denkrichtungen befruchtet hat, bezeugt für Strachov ihre Größe (59—64). Besonders hebt Strachov hervor, daß die Hegelsche Philosophie „beim ersten Entstehen des Slavophilentums die Hauptrolle spielte" (60).[6])

Selbst in der Vorrede zur ersten Sammlung seiner Naturphilosophischen Schriften, 1872, zu einer Zeit, wo seine Begeisterung für Hegel einige Jahre lang etwas schwächer wird — teils aus religiösen Gründen, teils unter dem Einfluß Tolstojs[7]) — auch da vergißt Strachov nicht hervorzuheben, daß eine der Quellen seiner Ansichten außer seinem eigenen Nachdenken über die methodologischen Probleme der Naturwissenschaften die Hegelsche Philosophie sei. Und zwar „ihre Methode, welche ich als einen vollkommenen Ausdruck des wissenschaftlichen Geistes anerkannte und auch jetzt noch anerkenne. Die formelle Seite der Hegelschen Philosophie ist ihre wesentlichste Seite und ist auch bisher unangetastet geblieben, ist die Seele einer

---

[6]) Strachov weist u. a. auf Čaadaevs Brief an Schelling hin und bringt auch noch andere Zeugnisse dafür. Vgl. B. VII, 1.

[7]) Vgl. Briefwechsel, 23 (1873), 136 (1877), vgl. auch Skizzen, 323 ff. (1872). Freilich auch damals war die „Idiosynkrasie" Tolstojs gegen Hegel für Strachov „unverständlich" (24).

jeden wissenschaftlichen Bewegung. Wie Kant mit Kopernikus verglichen werden kann, so Hegel — mit Galilei und Newton" (VI).

Später hebt Strachov die Bedeutung Hegels von neuem hervor (1883 — Vorrede zum „Kampf", II, X f.; 1887 — bei der Lektüre des Buches von P. Bakunin, Briefwechsel, Brief vom 20. V.; 1893 — Skizzen, 470 ff. — über den „abschließenden Charakter" der Philosophie Hegels). Den Stillstand in der philosophischen Bewegung erklärt sich Strachov aus der Abwendung von der Hegelschen Philosophie (1895: Skizzen, XI). Strachov bekennt, daß man ein neues System der Philosophie erwartet habe, das das Hegelsche ablösen würde, aber „bis jetzt (1893) geht es so, ... als ob es nur eine Möglichkeit gab, entweder die Hegelsche Philosophie beizubehalten oder aber überhaupt auf die Philosophie zu verzichten" (Skizzen, 470).[8])

Seinen jungen Freund Rozanov versucht er — aber erfolglos — zu Hegelstudien zu veranlassen,[9]) er schickt ihm Literatur u. s. f. (138, 147).

Besonders hervorzuheben ist übrigens, daß Strachov Hegel immer als ein mit anderen Gliedern eng verbundenes Glied in der Entwicklung des deutschen Idealismus auffaßt. Der Einfluß der deutschen Philosophie, vor allem der Schellings und Hegels, sei in Rußland schon immer Tradition gewesen (Nihilismus, 16 — 1861; 477 und 566 — 1864; Skizzen, 204 f.; — 1867). Kant, Fichte, Schelling und Hegel bilden ein Sternbild, an welchem sich auch die Philosophie der Gegenwart orientieren sollte.[10]) „Der deutsche Idealismus" ist „diejenige Philosophie, welcher sich jetzt alle zuwenden müssen, die Geschichte oder Kunst verstehen wollen" (Kampf, III, 304, 1869). Pavel Bakunin ist „ein Zögling Schellings und Hegels" — „hier ist kein wesentlicher Unterschied, ... Der Philosophie des deutschen Idealismus ist überhaupt der Dogmatismus fremd" (Rozanov, 131, 1888) — „das sind sie, meine lieben Idealisten, Fichte, Schelling, und der größte von ihnen, Hegel!" (Briefwechsel, 351 f., 1887). „Die Systeme der deutschen Idealisten haben eine innere Verbindung mit einander, und das letzte von ihnen beschließt den ganzen Umkreis dieser Philosophie" (Skizzen, 470). „Treue dem deutschen Idealismus" ist das philosophische Schlagwort Strachovs (Kampf, 44 f.). „Wer die höchste und letzte Philosophie sucht, soll den Fichte-Hegelschen Idealismus studieren und dann das Verhältnis dieses Idealismus zu der späteren Kritik und zu den Arbeiten der späteren Denker feststellen, soll seine Thesen verbreiten, verändern, und wenn es nötig ist, negieren — mit einem Wort, ihn entwickeln, wenn man die Kräfte dazu hat. Aber seine Grundlagen wird man beibehalten müssen, denn die sind, wenn nicht die Philosophie selbst, so doch eine von den wahren Verkörperungsformen der Philosophie" (Skizzen, 480, 1893). Deshalb begrüßt Strachov den deutschen Neukantianismus (Skizzen, 529 f., 1891), obwohl er glaubt, man werde den Weg von Kant zu den späteren deutschen Idealisten doch wieder gehen müssen.

---

[8]) Weitere Hinweise auf Hegel sind etwa zu finden in: Welt, 40 (1859), 482 (60), 167 (61); Nihilismus, 10 (61), 301 ff., 349 ff., 426, 552 (64); Skizzen, 114 (66), 204 f. (67); Spiritismus, 34 (76); Grundbegriffe, 236—40, 244 (80—86), Briefwechsel, 11. XII. 86; Kampf, III, 16 ff. (91); Skizzen, 433 (93), V (95), außerdem „Turgenev und Tolstoj", 304 ff. Strachov weist mit besonderer Vorliebe auf die von Hegel beeinflußten oder ihn preisenden Denker oder Schriftsteller in Europa hin (K. Fischer, Falkenberg, Renan, Taine, Carlyle, Scherer usf., siehe unten).

[9]) Briefe vom 27. I. 88; 18. III. 88; 21. V. 91 u. a.

[10]) Über Kant, Fichte, Schelling, Hegel — 1859: Welt, 40, 167; 1864: Nihilismus, 547, 549; 1866: Skizzen, 105 ff., 114, 120 f.; 1867: Skizzen, 186 f., 264 f.; 1870: Kampf, I, 59; 1873: Grundbegriffe, 248; 1887: Skizzen, 507 ff.; Briefwechsel, Nr. 208; 1888: an Rozanov, 118 f., 123, 138; 1891 f.: Skizzen, 529 f., Kampf, III, 24, 108 f.

Auch den Einfluß der deutschen Philosophie in Frankreich glaubt Strachov konstatieren zu müssen (schon 1864 — Nihilismus, 549; 1867 — Skizzen, 167, 264 f.; 1892 — Kampf, III, 58) und er fragt den Leser — „selbst die Fragmente dieser Philosophie" (des deutschen Idealismus) „übertreffen durch ihre Pracht alle anderen Versuche philosophischer Systembildungen unermeßlich . . . Warum müssen wir Russen uns mit diesem Schatten (der Abspiegelung der deutschen Philosophie in der französischen. D. Č.) begnügen? . . . Wir sollten uns direkt zu der Quelle dieser Weisheit wenden" (Kampf, III, 136, 154, 1893).

3.

Strachov übernimmt — wie gesagt — vom deutschen Idealismus fast alle leitenden Gedanken seiner Weltanschauung. Einige Male versucht er auch direkt herauszustellen, worin er den ewigen Gehalt des deutschen Idealismus sieht.

Er veröffentlichte 1860 einen Artikel über die Hegelsche Philosophie, in welchem er versuchte, den Angriffen auf Hegel, die damals allgemein geworden waren, eine Bilanz des bleibend Wertvollen in der Hegelschen Philosophie gegenüberzustellen.

Strachov beschreitet freilich einen etwas äußerlichen Weg, er gibt sozusagen eine Aufzählung der „Vorteile" der Hegelschen Philosophie. Man muß aber bedenken, daß der Artikel jedenfalls für Leser bestimmt war, die die Hegelsche Philosophie nicht kannten oder ihr voreingenommen gegenüberstanden.

Unter den Vorzügen des Hegelschen Systems betont Strachov den universalen Charakter desselben. Hegel sei kein Philosoph, der „nur seine eigenen Gedanken versteht und für welchen alles andere Finsternis und Unsinn" ist (Skizzen, 12). Hegels Philosophie beschließt alle anderen philosophischen Systeme in sich, indem sie diese Systeme nicht einfach negiert, sondern nur ihre Einseitigkeit aufhebt. Deshalb sagt Hegel auch eigentlich nichts, was auffallend neu wäre, er eröffnet keine „Mysterien, Offenbarungen, Hypothesen", sondern spricht von der Welt, die wir alle kennen und in der wir alle leben (10). Und deshalb kann man auch durch eine beliebige Pforte, durch das Studium eines jeden anderen philosophischen Systems in die Hegelsche Philosophie eindringen. „Die ganze Geschichte der Philosophie muß sich notwendigerweise in einer denkenden Vernunft wiederholen, und diese Vernunft kommt nicht eher zur Ruhe, als bis sie das letzte, ruhigste und allseitigste System erreicht" (12 f., 14). Diese „prächtige Blüte und Frucht der menschlichen Vernunft" ist eben das System Hegels (14).

Das System Hegels ist ferner exakt, d. h. systematisch und genau (15). Es ist auch „stabil", fest — da jeder Schritt seiner Dialektik nicht nur durch die anderen Schritte, sondern auch durch sich selbst gerechtfertigt ist; es genügt also nicht, wenn man nur den einen oder anderen Punkt des Hegelschen Systems zu widerlegen sucht — alle Glieder müssen — jedes einzeln für sich — erstürmt werden (15 f.).

Man kann das Hegelsche System nicht als Pantheismus bezeichnen; am besten paßt die Bezeichnung „Rationalismus", da es „Philosophie, Wissenschaft, Sphäre der Vernunft und des Denkens ist" (einen schlechten Beigeschmack hat das Wort „Rationalismus" bei Strachov nicht!). Außerdem ist Hegels System „durchsichtig bis zum Äußersten.

Alles ist in ihm ganz gewöhnlich und einfach; es hält sich so nah an der Erde wie nur möglich" (17 f.). Mit Recht aber nennt man die Hegelsche Philosophie ein „absolutes" System (18 f.).

Freilich ist Hegels System in gewissem Sinne „kühl", rational — woraus ihm aber kein Vorwurf gemacht werden darf, denn das liegt im Wesen der Philosophie, des Denkens selbst. Das ändert aber natürlich nichts daran, daß neben der Philosophie als eine Sphäre für sich das warme, irrationale Leben bestehen bleibt, das aber seinerseits die Anforderungen nicht befriedigen kann, die an die Philosophie gestellt werden (22—25).

Man legt der Hegelschen Philosophie zur Last, daß aus ihr der moderne Materialismus entstanden sei (Chom'akov). Der damalige Materialismus habe aber nur darin seine Wurzeln, daß man nicht nur die Hegelsche, sondern jede Philosophie überhaupt vergessen hatte (25 f.). Feuerbach bleibt jedenfalls Hegelianer, Dialektiker, und ist keineswegs ein „Materialist" wie Büchner, Vogt und andere (27). Allerdings zeigt sich an Feuerbach, daß die Hegelsche Philosophie, wenn übermäßige unberechtigte Anforderungen an sie gestellt werden, auch auf Abwege führen kann.... (29 f.).

Für ernster hält Strachov den Einwand, daß die Hegelsche Philosophie „den Willen lähme", daß sie zu einem untätigen Quietismus führe. Darin sieht Strachov eine falsche Interpretation des Hegelschen Gedankens, daß jede geschichtliche Erscheinung „an ihrer Stelle" notwendig ist und zur Bewegung des Weltgeistes gehört (36). Ein Indifferentismus läßt sich nur dann daraus folgern, wenn man den Hegelschen Gedanken falsch versteht. In diesem Zusammenhange kommt Strachov auch auf die damals aktuelle Polemik zwischen Haym und Rosenkranz zu sprechen (39—41). Das Haymsche Buch lehnt er entschieden ab, da es ein Beispiel für eine schlechte historische Methode — für das Forschen nach den Ursachen der Gedankenentstehung — darstellt.[11])

Zum Schluß weist Strachov auf die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die konkreten Wissenschaften hin. Die Philosophie wird bei Hegel in solchem Maße zum erstenmal seit Aristoteles — zur „zentralen Wissenschaft", zur „Wissenschaft der Wissenschaften" (44). „Die Einzelwissenschaften sind nichts anderes als Teile der Philosophie" (45). An einer Reihe von Beispielen zeigt Strachov, wie tief das philosophische Denken der sich von der Philosophie trennenden Naturwissenschaftler jener Zeit gesunken ist. Dieses letzte Argument für die Hegelsche Philosophie entwickelt Strachow in einer Reihe von naturwissenschaftlichen Artikeln (siehe den folgenden Paragraph).

Strachov betont besonders, daß die Hegelsche Philosophie zur Grundlage einer jeden Geschichtsphilosophie, die das nationale Moment berücksichtigt, also auch einer slavophilen im weiten Sinne des Wortes, werden muß (vgl. z. B. Nihilismus, 566). Die Vorstellung von der historischen Entwicklung, daß sie eine Reihe von Gestalten des Geistes, eine Reihe von nacheinander der Sache des Geistes dienenden Völkern sei — ist für Strachov ein unbestreitbarer Gewinn der Geschichtsphilosophie, und für diesen Gewinn seien wir Hegel Dank schuldig. — Andererseits hebt Strachov den religiösen Charakter der Hegelschen Philosophie, ja des ganzen deutschen Idealismus, besonders hervor. Nicht nur Herder und Schleiermacher, sondern auch Schelling und Hegel seien bis zu ihrem Lebensende Theologen geblieben. Aus

[11]) Das Buch Hayms war dem russischen Leser durch die Artikel von Lavrov (siehe unten C. IV) und durch eine spätere Übersetzung zugänglich geworden.

seinem religiösen Geist habe der deutsche Idealismus sein Leben. Die meisten Russen aber „können den theologischen Charakter der wichtigsten deutschen Denker nicht verstehen; immer suchen wir bei ihnen das Freidenkertum und bleiben blind gegen das, was am wichtigsten und lehrreichsten an ihnen ist . . . . .“ Der Protestantismus habe in den Systemen des deutschen Idealismus seinen theologischen Ausdruck gefunden. „Wie Aristoteles seine Metaphysik Theologie nennt, so kann man auch die genialen Systeme des deutschen Idealismus als eine Reihe von Versuchen wissenschaftlichen Denkens von Gott bezeichnen“ (Kampf, III, 58). In einem Briefe an Tolstoj (geschrieben im Herbst 1887; Briefwechsel, Nr. 208) protestiert Strachov dagegen, daß man die Religionsphilosophie der deutschen Idealisten vernachlässigt. Hegel werde meist „als Pantheist von einem fast materialistischen Gepräge angesehen“. Hegel sei aber in Wahrheit „ein tief-reicher Mystiker und stimmt darin mit Baader, Meister Eckhardt, Angelus Silesius u. s. f. überein. Das ist eine erstaunliche und klare Erscheinung: alle diese Philosophen kamen zur reinsten Form der Religion und haben sie gepredigt. Diese Predigt blieb aber erfolglos, fand keinen Anklang und wird kaum in der Geschichte der Philosophie erwähnt. Ich trage mich schon lange mit dem Gedanken, darüber zu schreiben, z. B. zu zeigen, daß Hegel und Spinoza Mystiker gewesen sind, daß die Mystik nicht etwas Undeutliches und Unbestimmtes, sondern umgekehrt das Klarste und Reinste ist, so daß jedes exakte Denken zu ihr kommt . . .“ Niemand berufe sich so oft wie Hegel direkt auf die Mystiker . . . — Diesen seinen Plan, über Hegel als Mystiker zu schreiben, hat Strachov nicht erfüllt,[12]) aber der flüchtig hingeworfene Brief an Tolstoj zeigt, von welchem Pathos der Hegelianismus Strachovs getragen wurde.

4.

Eine der Aufgaben, an denen Strachov konsequent und fleißig gearbeitet hat, war die Verteidigung der Prinzipien des deutschen Idealismus in der Naturphilosophie und zwar in der Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und in der Metaphysik der Natur; zum größten Teil sind dies rein Hegelsche Prinzipien oder aber Strachov vorwiegend aus Hegel bekannte Prinzipien. Er verteidigt erstens die apriorischen Grundlagen der Naturwissenschaft und zweitens den hierarchischen Aufbau der Natur.

Strachov schrieb für ein breites Publikum, dabei für ein Publikum, das mit aufklärerischen Ideen überfüttert ist. Deshalb legt er hauptsächlich auf eine klare und äußerst durchsichtige Darstellung der beiden erwähnten Grundgedanken Wert, ohne daß er auf Einzelheiten eingeht und ein abgeschlossenes System bietet. Doch auch so sind seine Schriften eine Zierde der russischen philosophischen Literatur — und nicht nur für die damalige Zeit, sondern auch heute noch —, auch heute noch könnte man sie dem russischen Leser als eine Anleitung zum philosophischen Denken empfehlen.

Das Problem der apriorischen Erkenntnis hatte Strachov in der Polemik gegen die russischen Spiritisten entwickeln können. 1876 und noch mehrmals später hat er diese Möglichkeit ausgenutzt und die These seiner spiritistischen Gegner, die Gesetze der Logik und Mathematik seien nur empirisch begründet, mit schlagender Beweiskraft ad absurdum geführt (Spiritismus, 25 ff.; vgl. 115, 121 f.). Die Gedanken Strachovs gipfeln in der Behauptung, „für die Erfahrung ist alles möglich, . . . für die Vernunft dagegen gibt es unmögliche Dinge (d. h. etwas, was den apriorischen Gesetzen widerspricht.

[12]) Bezw. die betreffende Arbeit nicht veröffentlicht.

D. Č.), und deshalb ist sie die wirkliche Grundlage unserer Betrachtungen und Beweise" (Spiritismus, 61). — In Verbindung mit der Klärung des Begriffes „apriori" griff Strachov den Empirismus an — die Erfahrung allein sei überhaupt nicht imstande, eine Grundlage der Erkenntnis zu bilden (Welt, 485 f.; vgl. XIX, Spiritismus, 6 u. a., Naturwissenschaften, V f.).

Die apriorischen Grundbegriffe sind für Strachov intuitiv — man kann auf sie nur „mit dem Finger zeigen".[13]) Aus diesen Grundbegriffen soll man das System von Kategorien und eine Reihe von Systemen apriorischer Grundbegriffe einer jeden Einzelwissenschaft entwickeln. Das ist für Strachov die „Dialektik". In der Dialektik entwickelt der Gedanke, nur auf sich selbst fußend, „alle seine Gesetze und Bewegungen und gibt sich eine absolute Methode seiner Tätigkeit" (Skizzen, 114). Die Dialektik ist eben die philosophische Methode, d. h. „die Methode, Begriffe zu setzen und zu entwickeln" (Welt, XIX). Dialektik sei „das apriorische Element, die Seele einer jeden Wissenschaft" (Welt, 520).[14])

Auf diese Weise fällt für Strachov die Philosophie mit der Wissenschaft zusammen — „die Einzelwissenschaften sind eigentlich nichts anderes als Teile der Philosophie" (Skizzen, 44—46). „Wissenschaft konnte und kann überhaupt nur Philosophie sein, strebte und strebt nur danach, Philosophie zu sein" (Spiritismus, 9). — So greift Strachov eines der wichtigsen Motive der Weltanschauung Hegels auf.[15])

Eine Reihe seiner Schriften widmet Strachov der konkreten Durchführung seiner Thesen. In mehreren Artikeln gibt er eine äußerst feine Charakteristik der Grundbegriffe der Psychologie und Physiologie (gesammelt in „Grundbegriffe")[16]) und eine sehr feine Aufdeckung der Gefahren, die von einer „Objektivierung" des Seelischen und Geistigen, d. h. von einer jeden naturalistischen Lehre vom Seelischen und Geistigen her drohen (ebenda, besonders 59; vgl. auch Skizzen, 100—122, 268—310). Er entwirft ein System von Kategorien einer Entwicklungslehre (Grundbegriffe, 243 ff.), wobei er Kuno Fischers Logik ausnutzt (ebenda. 235 ff.). In einer Reihe anderer Artikel (gesammelt in der „Welt....") bespricht Strachov als Fachmann (wir erinnern daran, daß er Fachzoologe war) die neuesten Probleme der Naturwissenschaft. Wie auch sonst hält er dabei nicht starr an den Ausführungen zu den einzelnen naturwissenschaftlichen Problemen in der Hegelschen Naturphilosophie fest, sondern bewegt sich nur im großen und ganzen auf dem Boden des Hegelschen Denkens, so daß wir die Grundtendenzen der Hegelschen Naturphilosophie, die auch für unsere Gegenwart ihre Bedeutung behalten haben, bei Strachov wieder erkennen.[17]) Erstens

[13]) Besonders klar ist dieser Gedanke von Strachov in einem aus dem Nachlaß veröffentlichten Artikel in „Voprosy filosofii i psichologii", 1902, 1, 785, 787 ausgesprochen worden.

[14]) Strachov bedient sich jedoch selten der „dialektischen" Schematik, die bei vielen Hegelianern so beliebt war. — Die dialektische Methode begrüßt er am Erstlingswerk seines jungen Freundes, V. V. Rozanov (siehe unten) und findet in ihr eine auffallende Ähnlichkeit mit der Hegelschen (Rozanov, 138, 177; vgl. 288; von der Dialektik ist noch die Rede in: Skizzen 120 f., Grundbegriffe, 3, 238 — nach Kuno Fischers Logik; Nihilismus, 360 f.; von der Logik als Kategorienlehre in: Skizzen, 470 f., 507 ff., Rozanov, 116, 138).

[15]) Über die Wissenschaft siehe Grundbegriffe, IV ff., 92, 98 f., 101 f., 104 f.

[16]) Über die Kategorien des Psychischen siehe: Skizzen, 110 ff., 321, Rozanov 20 f.; N. Grot in „Voprosy filosofii . . .", 1896, II, 299 ff. Trotz seiner Abneigung gegen den Empirismus schätzt Strachov die Ansätze einer „Phänomenologie" bei den englischen Empiristen (Locke) sehr hoch ein!

[17]) Über die Grundtendenzen der Hegelschen Naturphilosophie vgl. den instruktiven Artikel Th. Haerings „Hegel und die moderne Naturwissenschaft. Bemerkungen zu Hegels Naturphilosophie" in „Philosophische Hefte", III (1931), 1/2, 71—82.

ist für ihn die Naturphilosophie eine Grundlage einer jeden Naturerkenntnis.[18]) Auf dem Boden der Naturphilosophie soll das Gebäude der „rationalen Naturwissenschaft" errichtet werden. Der zweite Grundgedanke Strachovs ist — in Übereinstimmung mit Hegel — die Einheit der Welt; nicht umsonst nennt er die Sammlung seiner Artikel „Die Welt als Ganzes". Der dritte und der zentrale Gedanke ist die Idee der Hierarchie. „In der Gesamtheit der Dinge soll man ihre Hierarchie sehen, die Zentren finden, um die sich das Weltall dreht.... Sehen bedeutet, die Dinge im Raume nach ihrer Farbe, Größe, Form und Entfernung zu unterscheiden; wie verstehen bedeutet — die Dinge in der Vernunft nach ihrer Qualität, ihrer Würde, ihrem Wesen und ihrer Bedeutung zu ordnen" (Kampf, I, 153).[19]) Der Gedanke der Hierarchie gipfelt bei Strachov in einem (wohl christlich begründeten! Auf die religiösen Motive dieser Idee kommt aber Strachov nie zu sprechen) Anthropozentrismus: Strachov entwickelt diese Gedanken mit äußerster Schärfe in einer Artikelreihe der Zeitschrift der Gebrüder Dostoevskij in Verbindung mit dem Thema über „die Bewohner der Planeten" (Welt, 191—280). In einem Gedicht Strachovs, „Komet" (1856, Fragmente, 297 f.) kommt dieselbe anthropozentrische Stimmung, das Gefühl, daß der Mensch unerreichbar hoch über der Natur stehe, zum Ausdruck.

Strachov formuliert einmal die Grundlagen seiner naturwissenschaftlichen Weltanschauung in folgenden kurzen Sätzen: „Die Welt ist ein Ganzes";.... „Die Welt ist ein einziges Ganzes";.... „Die Welt ist ein zusammenhängendes Ganzes, d. h. in ihr gibt es nichts, was für sich abgesondert dastände, und nichts Unbewegliches";... „Die Welt ist ein harmonisches,..... ein organisches Ganzes....., d. h. die Teile und Erscheinungen der Welt sind nicht einfach zusammengebunden, sondern zusammengeordnet, sie bilden eine geordnete Leiter, Pyramide, besser gesagt Hierarchie der Wesen und Erscheinungen. Die Welt hat als Organismus mehr oder weniger wichtige, höhere und niedrigere Teile: und die Beziehung dieser Teile zueinander ist die, daß sie sich in Harmonie befinden, einander dienen, ein Ganzes, in welchem es nichts Überflüssiges und Unnützes gibt, ausmachen".... „Die Welt ist ein Ganzes, das ein Zentrum hat; sie ist nämlich eine Sphäre, deren Zentrum der Mensch ist. Der Mensch ist der Gipfel der Natur, der Knotenpunkt des Seins. In ihm liegt das größte Rätsel und das größte Wunder des Weltalls. Er steht im Zentralpunkt aller Verbindungslinien, die die Welt zu einem Ganzen zusammenbinden; er ist das Hauptwesen, die Haupterscheinung und das Hauptorgan der Welt" (Welt, VII f.).

Wir können die naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Ansichten Strachovs hier nicht in ihren Einzelheiten verfolgen.[20]) Er versuchte ein System der Kategorien des Organischen auszuarbeiten, er behandelte die Frage nach der Möglichkeit von Wesen, die höher stehen als der Mensch, er versuchte die Gesetze der Mechanik oder der Sinneswelt apriorisch abzu-

[18]) Vgl. den oben zitierten Artikel Strachovs, 788—93, sein Buch „Von der Methode der Naturwissenschaften" a. a. O. Vgl. auch Kampf, III, 108 f., Skizzen, 46 ff., 50, Spiritismus, 53—55.

[19]) Vgl. noch Kampf, III, 16 f., Rozanov, 21 f. u. a.

[20]) Die Schriften Strachovs vom Standpunkt der Fachwissenschaft aus zu beurteilen, ist eine Aufgabe, die den Naturwissenschaftlern überlassen bleibt. Vgl. besonders „Welt" und „Naturwissenschaften", in letzterem Buch ist u. a. ein System der „Kategorien des Organischen" im Anschluß an die Hegelsche Logik entwickelt (72—93).

leiten, er besprach die Atomtheorie und die dynamische Theorie der Materie, gab eine Kritik des Materialismus, beleuchtete die Evolutionstheorie, die Frage der generatio aequivoca usf. Wir finden bei ihm eine Reihe feiner Bemerkungen, die seinen guten wissenschaftlichen „Geschmack" bezeugen: seine Ablehnung der Phantasien Haeckels, seine Skepsis dem damaligen Vitalismus gegenüber, seine Kritik der anthropomorphen Tierpsychologie, seine Ablehnung der mechanistischen Naturerklärung, seine Kritik der chemischen Theorie der Elemente, seine Hervorhebung des morphologischen Gedankens, sein großes Interesse für eine Reihe damals vergessener Naturwissenschaftler (Strachov war ein vorzüglicher Kenner der Geschichte der Naturwissenschaften), vor allem für die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes. Für all das konnte er aber im Zeitalter der russischen Aufklärung kein Verständnis finden.

Der Hierarchiegedanke, der Strachov bei allen Einzeluntersuchungen leitet, führt ihn zum Begriff eines höheren Wesens, zu Gott. Er betont oftmals, daß Gott den Anfang und den Abschluß des Weltganzen bildet — „die wirkliche Erkenntnis . . . . führt uns notwendig zu Gott, wird zeigen, daß nur in ihm der Sinn des ganzen Seins enthalten ist" (Welt, 582). Durch die Hierarchie der Dinge steigt der Gedanke bis zu Gott hinauf (Grundbegriffe, 174). Im Grunde genommen gebe es kein anderes Sein als Gott (Artikel in „Voprosy filosofii . . . .", 788). Dieselbe These erscheint in den Briefen Strachovs an Tolstoj in der Form des Gedankens vom mystischen Kreislauf des Alls — von Gott aus und zu Gott wieder zurück. Schelling und Hegel haben Recht, wenn sie davon sprechen, daß „sich in unserem Bewußtsein das ewige geistige Prinzip, der Anfang von allem Sein selber bewußt wird". Wir „leben, bewegen uns und sind in Gott". „Alles Leben kommt unmittelbar von Gott, Gott läßt das kleine Kraut und die Seele des größten Menschen wachsen". „Ende und Ziel einer jeder Bewegung ist Gott, dasselbe also, was auch ihre Quelle ist . . . . Alles geht von Gott aus, führt zu Gott, kehrt zu Gott zurück" (Briefwechsel, 340—41, 1886). Das ist ein Gedanke, der auf den deutschen Idealismus und auf die Mystik zurückgeht. Wir sehen daraus, wie Strachovs philosophische Position mit diesen beiden Gestalten des Geistes zusammenhing.[21])

5.

Bei der Geschichts- und Kunstphilosophie Strachovs werden wir uns nicht lange aufhalten. Was die Geschichtsphilosophie betrifft, so hat Strachov selbst die Elemente des Hegelianismus in seiner Weltanschauung hervorgehoben. Er sucht nach dem Wesen des russischen Volksgeistes. Dabei steht er ursprünglich — wie Dostojevskij — abseits von den Slavophilen, die das russische Wesen glauben in der Vergangenheit gefunden zu haben. Für Strachov ist das russische Wesen (wie wohl jedes Wesen) „im Werden". Er kennt deshalb kein f e s t e s Programm wie die Slavophilen, sondern fordert nur die „Bodenständigkeit" („počveničestvo" — auch Grigor'ev und besonders Dostojevskij stimmen darin mit ihm überein). Erst

[21]) Strachov war ein tief religiöser Mensch. Vgl. z. B. Rozanov, 473, 476, 478, 480, 486. Aber — für ihn charakteristische — pädagogische Rücksichten hinderten ihn wohl, vor dem damaligen Publikum viel von der Religion zu sprechen. Bezeichnend ist eine Skizze über den Athos („Fragmente"), den er besuchte, — ein Meisterstück einer religiösen Schrift für meist ungläubige Leser!

als das Slavophilentum nicht mehr bestand, nannte er sich selbst einen „Slavophilen". Er ist ein Freund (und zum Teil sicher auch Anreger) des interessanten russischen Kulturphilosophen Danilevskij.[22]) An seinem Slavophilentum hebt Strachov mehrmals hervor, daß ihm (wie das aber auch schon von dem alten Slavophilentum galt; siehe oben) die Hegelsche Geschichtsphilosophie zugrunde liege. Er ist der Überzeugung, daß in der Geschichte, besonders in der Philosophiegeschichte, „die methodologischen Forderungen bis jetzt (1893) dieselben geblieben sind, wie sie von Hegel aufgestellt wurden" (Skizzen, 473).[23]) Daß in „dem Zeitlichen sich das Ewige verkörpert" (Rozanov, 338), daß „die Geschichte .... durch den inneren Geist des Volkes geleitet wird, welcher unermeßlich stärker, inhaltsreicher, lebendiger und fruchtbarer ist als unsere Bemühungen und Begriffe", daß man in der Zukunft keine „Finsternis" zu erwarten hat, sondern daß sie „durch den Glauben an die neuen Verkörperungen des Geistes" verklärt werden muß (Kampf, III, 20 f.) — daran glaubt Strachov immer.

Als Literaturkritiker bringt Strachov dieselben allgemeinen Prinzipien zur Geltung. Die Lehre vom Ideal in der Kunst (Fragmente, 84 ff.; Puškin, 62 f.), die Ablehnung des Naturalismus (oder „Realismus" — ebenda, 125 ff.; Puškin, 83, 102 f.), die Höherordnung der Kunst gegenüber der Natur (Puškin, 64; vgl. ein Gedicht aus dem Jahre 1884, Fragmente, 307), die Lehre von der Autonomie der Kunst (Puškin, 175 ff.) und vor allem der geschichtliche Standpunkt der Kunst gegenüber, das Bestreben, ein jedes Kunstwerk von seinem Volk und von seiner Zeit aus zu verstehen (Kampf, II, 8 f.), gehen auf die Ästhetik des deutschen Idealismus zurück, und Strachov unterstreicht auch selbst, daß er all das gerade von Hegel hat. Ein Satz mag als Beispiel die Art der Kunstphilosophie Strachovs veranschaulichen: „Jeder Schriftsteller bringt in diesem oder jenem Maße, in dieser oder jener Form den Volksgeist zum Ausdruck. In diesem hat sich eines, in jenem etwas anderes geäußert, die Wurzel aber ist gemeinsam. Volksgeist — so wollen wir .... diejenige geheimnisvolle Kraft nennen, von welcher in ihrer tiefen Wurzel die Äußerungen der menschlichen Seelen abhängen. Umsonst denken die Menschen, daß sie selber ihr Leben bauen; in den allerwichtigsten Fällen werden sie von Kräften bewegt, die dem Bewußtsein entgehen ...." (Kampf, II, 8).[24])

6.

Große Aufmerksamkeit schenkt Strachov den Erscheinungen seiner Gegenwart — im Westen und in Rußland. In der Zeit, in welcher Strachov schriftstellerisch arbeitete, war im Westen und noch viel mehr in Rußland die Aufklärung im Aufsteigen begriffen. Strachov verfolgt diesen Prozeß mit größter Aufmerksamkeit. Sorgfältig stellt er seine Freunde heraus und sucht seine Feinde zu entlarven. Er ist auch bemüht, die Tendenzen der Weiterentwicklung nach Möglichkeit vorauszuzeichnen.

---

[22]) Danilevskij, unter anderem der Verfasser einer tiefen Kritik des Darwinismus und eines Werkes „Rußland und Europa" (auch deutsch übersetzt!), das etwas an Spengler erinnert, hat Hegel nicht gekannt. Danilevskij und Strachov bilden einen Übergang vom Slavophilentum zum sog. Eurasiertum der Gegenwart. Strachov sucht jedenfalls das traditionelle Slavophilentum zu überwinden: Puškin, 118 f.; Nihilismus, 353. Über das „russische Wesen" siehe Fragmente, 5, 108 f.; Armut, passim; Nihilismus, 474 ff.; Kampf, I—III, passim.

[23]) Vgl. oben § 3.

[24]) Über das Recht, die Sittlichkeit usw. finden wir bei Strachov nur einzelne Bemerkungen; vgl. z. B. Fragmente, 203 ff.

Wir erwähnten schon, daß Strachov sorgfältig nicht nur auf die westeuropäischen Hegelianer (Kuno Fischer) oder Hegel gegenüber freundlich eingestellte Schriftsteller (Falkenberg) hinweist, sondern seine Leser auch auf die Elemente der Hegelschen Philosophie bei Nichthegelianern — besonders außerhalb Deutschlands — bei Renan, Taine, Proudhon, Carlyle, auch bei Feuerbach, der ein echter Dialektiker sei, bei Herzen, bei Schopenhauer und Hartmann aufmerksam macht. Solche Erscheinungen bezeugen, daß man ohne Hegel nicht auskommen kann!

Strachov weist aber auch auf diejenigen Elemente der geistigen Bewegung der Gegenwart hin, die mit der Hegelschen Philosophie, mit dem deutschen Idealismus, ja mit jeder Philosophie überhaupt unverträglich sind. Er versucht, diese Erscheinungen zu verstehen, sie auf ihre gemeinsame Wurzel zurückzuführen. In der Literatur und auf seinen Auslandsreisen beobachtet er Erscheinungen dieser Art. Die Kunst, die Wissenschaft, die gesamte Kultur, ja das alltägliche Leben der Gegenwart scheinen ihm deutliche Verfallssymptome zu zeigen.[25]) Das Gemeinsame dieser Verfallserscheinungen ist, daß das Ganze der Kultur zerfällt: Die Kunst hat keine Funktion im Leben, hat keinen „eigenen Ort", die Wissenschaft hat sich von den allgemeinen Fragen losgesagt (Welt, XIV), eines jeden Menschen Sache ist allein seine eigene, eine nicht-allgemeine Sache, das Leben wird innerlich schwach, arm, gespensterhaft, illusorisch; diese Erscheinungen bestimmt Strachov als „Abreißen", „Zerreißen", „Abstraktion" (otvlečenie: Fragmente, 80, 98, 103 . . .). Trotz äußerlichen Aufblühens der Völker (geschrieben 1891) sind sie gleichzeitig mit einem geheimen Pessimismus, von einer tiefen Trauer erfüllt (z. B. Kampf, III, 5 ff.). Den Niedergang des Geistes sieht Strachov gerade in der Tatsache, daß die deutsche Philosophie sogar in Deutschland selbst vergessen ist (Kampf, III, 45, 51; Nihilismus, 544 ff., 565).[26]) Europa sei jetzt „müde, chaotisch, ohne Hoffnungen und Ziele" (Kampf, I, 55; — auch Erscheinungen eines ganz flachen Optimismus widersprechen dieser inneren Lage nicht!) . . . Und Strachov glaubte wohl, diese geistige Verfassung Europas würde für lange Zeit, wenn nicht für immer, so bleiben. Deshalb führt er seinen „Kampf gegen den Westen" — gegen den damaligen positivistischen, materialistischen, aufklärerischen Westen; mit ganz besonderer Hartnäckigkeit führt er diesen Kampf, wenn es um Fälle geht, in denen dieser Westen schon nach Rußland eingedrungen ist.

Alle geistigen Verfallserscheinungen der Gegenwart versucht Strachov als Einheit zu verstehen; sie alle sind für ihn Ausdruck einer rein negativen Haltung. Man negiert, ohne einen neuen Begriff zu setzen (man „vernichtet" — nach Hegel! — Kampf, III, 12, II, 104 ff.). Der Materialismus, der Positivismus, die mechanistische Naturauffassung, die Aufklärung in den Geschichtswissenschaften leiden alle an einem Fehler — sie suchen die Erscheinung, die zu erklären ist, zu negieren (vgl. über die atomistische Theorie Welt, 362; über die Entwicklungstheorien etwa Grundbegriffe, 315; über die Religionsgeschichte, über die Philosophiegeschichte Kampf, II, 150; III, 21 bis 24; Skizzen, 415 u. s. f.). Man sucht ein Ganzes, das an und für sich selbständig und eigenartig ist, auf eine Summe anderer Dinge zurückzuführen (Welt 79). Dadurch wird aber das Ganze als solches geleugnet. An einer

[25]) Strachov ist n i c h t der Meinung, daß man im Westen nichts zu suchen hat, er ist vielmehr aufrichtig empört über die Russen, die diese Meinung äußern (Fragmente, 91, 101).

[26]) Kennzeichnend ist der Artikel Strachovs (Kampf, II, 146 ff.) über Zellers „Geschichte der deutschen Philosophie"; bei Zeller sieht er eine stillschweigende Aufgabe aller Machtpositionen des deutschen Idealismus.

Zusammenstellung von Formulierungen, die von der damaligen Aufklärung wirklich oft genug ausgesprochen worden sind, veranschaulicht Strachov diese Denkart: es sind alles Sätze, welche die Selbständigkeit des Höheren, die Hierarchie, die Rangordnung leugnen, alles leer, eben und gleich machen wollen — „Zwischen Gott und Natur gibt es keinen Unterschied. Gott ist die von der menschlichen Phantasie belebte Natur — Zwischen dem Geist und der Materie gibt es keinen Unterschied. Der Geist ist nur eine gewisse Tätigkeit der Materie. — Zwischen den Organismen und den toten Körpern gibt es keinen Unterschied. Die Organismen werden von den physischen und chemischen Kräften erzeugt. — Zwischen den Tieren und Pflanzen gibt es keinen Unterschied . . . . Zwischen den Menschen und den Tieren gibt es keinen Unterschied. Die Seelenprozesse beim Menschen gehen genau so vor sich wie beim Tier. — Zwischen der Seele und dem Körper gibt es keinen Unterschied. Die Seele ist eine gewisse Tätigkeit des Körpers. — Zwischen Mann und Frau gibt es keinen Unterschied. Die Frau ist ein Mann ohne Bart und von kleinerem Wuchs, als die Männer gewöhnlich sind. — Zwischen der Sittlichkeit und dem Streben nach Glückseligkeit gibt es keinen Unterschied. Sittlich ist dasjenige, was zum menschlichen Wohlergehen führt. — Zwischen dem Schönen und dem Nützlichen gibt es keinen Unterschied. Schön ist nur das, was irgendeinen Nutzen bringt. — Zwischen der Kunst und der Wissenschaft gibt es keinen Unterschied. Die Kunst ist nur eine besondere Form für die Popularisierung der Wahrheiten der Wissenschaft" (Kampf, I, 151; vgl. II, 199 ff.). Die unendliche Mannigfaltigkeit, der unendliche Reichtum der Welt wird vernichtet. Vor allem aber wird die Hierarchie geleugnet. Und zwar in erster Linie die zentrale Stellung des Menschen in der Welt — das Ganze der Welt zerfällt, der Mensch selbst will die Nabelschnur, die ihn mit dem Ganzen der Welt verbindet, zerreißen (Welt, IX). Da erst entsteht die Frage, ob nicht alles Menschliche „so wenig Bedeutung hat, wie die Flechten, die jede feuchte Fläche bedecken" (Kampf, III, 17 f.). In dieser Frage liegt die Quelle der unendlichen Trauer, die für die Gegenwart kennzeichnend ist.[27])

Strachov betrachtet die Götzen der modernen Aufklärung (Wissenschaft, die Gelehrten, Fortschritt, Empirie, Denkfreiheit oder Forschungsfreiheit, Positivismus . . .) und zeigt, daß auch sie alle einen bloß negativen Charakter tragen (Spiritismus, 9 ff.). So lebt in der modernen Aufklärung nur die negative Kraft der Abstraktion (Turgenev und Tolstoj, 39 f.).[28])

Die Charakteristik der russischen Aufklärung, die geistreich, fein, humorvoll ist, bringt inhaltlich im Vergleich zu dieser Charakteristik der westlichen Aufklärung kaum etwas Neues (Rozanov, 239 f., Puškin, XII, besonders Kampf, II, 202—250). Die russische Aufklärung gehe doch auch auf die westliche zurück (Armut, 45 ff., Turgenev und Tolstoj, 134 f.; 151; Nihilismus, 544 ff.), obwohl Strachov vermutet, daß ihr auch gewisse rein russische Voraussetzungen zugrunde liegen (Armut, 52). Strachov unterstreicht besonders die innere Unwahrheit der russischen Aufklärung, die Tatsache, daß sie absichtlich alles verschweigt, verdeckt, nicht bemerkt, was ihr nicht paßt — und so aus einer „positiven", „nüchternen", „empirischen"

[27]) Vgl. Rozanov, 247. — Mehr äußerliche Merkmale der Aufklärung bespricht Strachov mehrmals — vgl. Spiritismus, 53, 55, Grundbegriffe, 197 usf.

[28]) Die Charakteristik Strachovs erinnert sehr an die Charakteristik der Negation und der Aufklärung bei Hegel — vom „System der Sittlichkeit" bis zur „Phänomenologie des Geistes" und bis zu der fabelhaften Groteske „Wer denkt abstrakt?" (Vgl. bei Strachov Nihilismus, 86). Vgl. meinen Aufsatz „Hegel und die französische Revolution" (a. a. O.).

Weltanschauung in eine phantastische, willkürliche, konstruierte umschlägt (Rozanov, 135, 136 ff.; dasselbe auch über die westliche Aufklärung, siehe in Kampf, II, 119 ff.).

7.

Zu den interessantesten Seiten in den Schriften Strachovs gehören diejenigen, auf welchen er sich nicht mehr damit begnügt, die Grundmotive der Aufklärung der Gegenwart aufzudecken, sondern versucht, die Hauptlinien sozusagen einer „Philosophie der Zukunft" aufzuzeigen. Diese „Philosophie der Zukunft" ist die äußerste Zuspitzung der Aufklärung, die Übersteigerung der Negation — mancher Gedanke dieser Philosophie der Zukunft wurde schon damals ausgesprochen, manchen bietet Strachov den Aufklärern selbst an als eine weitere Konsequenz aus ihren eigenen Voraussetzungen. Die Themata der Philosophie der Zukunft seien: der Übermensch und die ewige Wiederkehr. Ansätze zu diesen Gedanken findet Strachov vorwiegend bei der Hegelschen Linken.

Wie wir gesehen haben, ist das Wesen der Aufklärung die Negation. Schon 1864 kommt Strachov in einem Artikel über Feuerbach auf die Philosophie der Zukunft (ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen) zu sprechen (Kampf, II, 78 ff.; Skizzen 51 ff.). Strachov überschaut in diesem Artikel die moderne Entwicklung der Philosophie bei den Vertretern der Hegelschen Linken. Die Funktion dieser modernen Richtungen sieht Strachov — wie gesagt — in der Negation. Feuerbach negiert das theoretische Denken und die Philosophie überhaupt, Proudhon die Möglichkeit des materiellen Wohlstandes, der Russe Herzen gar die Möglichkeit des Glücks überhaupt (op. cit. 104 f., vgl. auch andere Artikel Strachovs in Kampf, I—III über Renan, Carlyle, D. Strauß, Darwin . . .). „Nach diesen tiefgreifenden Negationen, die das Negierte durch nichts Positives ersetzen, . . . blieb nur noch eine letzte Negation zu vollziehen übrig; und die westlichen Denker sind wirklich auf sie gekommen. Es blieb nämlich noch übrig, den Menschen zu negieren. Die Kultur mag untergehen, die Nationalökonomie unnütz sein, die Philosophie und die Religion mag man wegwerfen; man kann aber doch noch daran glauben, daß auch nach diesem Untergang die Menschheit noch bleibt, die zu neuen Idealen, zu neuen Lebens- und Denkformen schreiten wird. Auch das zu negieren — das ist die äußerste Grenze der Negation. Aber der Westen ging mit unbarmherziger Logik bis zu dieser Grenze. Mehrmals wurde behauptet, daß der Mensch ein mißlungenes Geschöpf sei in der Art absonderlicher fossiler Kreaturen, welche Übergangsstufen zu den Formen der heutigen Erdentiere waren. Wenn dem so ist, so muß man eine neue geologische Umwälzung erwarten, in welcher die Menschheit untergehen wird. Dann wird vielleicht ein neues Wesen die Stelle des Menschen einnehmen und in sich diejenige Schönheit und diejenige Würde des Lebens darstellen, die für uns, für die Menschen unerreichbar sind" (ebenda; vgl. Kampf, III, 17 f., einen Artikel aus dem Jahre 1891).

Auch in seinen naturphilosophischen Artikeln aus den 60er Jahren entwickelt Strachov dieselben Gedanken. Er meinte, man könne zeigen, daß der Mensch „nicht nur ein höheres Wesen ist, sondern daß ein höheres Wesen (als der Mensch D. Č.) unmöglich ist, daß der Mensch den Zweck und den Gipfel des Tierreiches darstellt, daß eine weitere biologische Entwicklung undenkbar ist" (Welt, 19). Ein biologisch höheres Wesen als der Mensch sei ein Unding. Für die Weltanschauung der Aufklärung aber, meint Strachov, ist die Vorstellung von einem solchen „höheren" Wesen ganz natürlich (Welt, 204 ff.; Kampf III, 17 f.). In diesem Punkte also schreibt

Strachov der Aufklärung einen Gedanken zu, der später von Nietzsche mit besonderem Nachdruck ausgesprochen wurde. Nur daß Strachov hauptsächlich nur einen Aspekt der Lehre von einem „höheren Wesen" berücksichtigt, und zwar den biologischen Aspekt, der bei Nietzsche freilich auch da ist (der Übermensch ist auch ein biologisch höheres Wesen), aber keineswegs der Hauptaspekt ist.[29])

Strachov weist darauf hin, daß die Aufklärer schon ganz nah an diesen Gedanken herangekommen sind. Man glaube schon an eine „geologische Umwälzung", in welcher der Mensch durch ein biologisch höheres Wesen ersetzt werden wird. In einem der oben angeführten Strachov-Zitate lesen wir von einer solchen möglichen „geologischen Umwälzung" (Kampf, II, 105); „Stelle man sich vor, sagt man manchmal, daß sich jetzt, morgen, eine geologische Umwälzung ereignet; die Menschen werden untergehen, und nach der Analogie zu schließen, wird die Erde von neuen Wesen, die höher als der Mensch stehen, bevölkert werden" (Welt, 16, geschrieben 1858). „Ich erinnere mich" — schreibt Strachov (ebenda, 204 f., geschrieben 1860): „wie in einer Disputation die Rede darauf kam, daß vielleicht auf unsere geologische Epoche, nach einer neuen Umwälzung, vollkommenere Wesen, als die Menschen es sind, auf der Erde erscheinen werden. Einer der Anwesenden leugnete die Möglichkeit eines solchen Ereignisses, ein anderer aber, ein sehr bekannter Professor, und dazu ein Zoologieprofessor,[29a]) behauptete, daß das leicht möglich sei. Woher wissen Sie — fragte er endlich — daß nach uns nicht etwa beflügelte Menschen auf der Erde erscheinen werden? Sie werden fliegen anstatt zu gehen; und fliegen ist doch viel besser als gehen!" (Vgl. noch Skizzen, 4, über Herzen, 1870.)

Noch zu einem anderen Gedanken führt der Verzicht auf den Anthropozentrismus. In der damals (1860) aufgeworfenen Frage nach den Einwohnern der anderen Planeten sieht Strachov ein typisch „aufklärerisches" Thema; der Gedanke der zentralen Stellung des Menschen in der Welt werde damit aufgegeben. Strachov verteidigt dagegen hartnäckig die anthropozentrische Weltanschauung. Am Schlusse seines Artikels kommt er zu der Behauptung, daß man sich, wenn man schon die zentrale Stellung des Menschen im Kosmos aufgibt, mit dem Gedanken einer ewigen Wiederkehr abfinden müsse..... (274). Als Beispiel der Lehre von der ewigen Wiederkehr bringt Strachov die Lehre der Stoiker — und zwar ein Zitat aus Nemesius:[30]) „Die Stoiker sagen, wenn die Planeten der Länge und Breite nach wieder an dieselben Stellen kommen, wo sie sich am Anfang, bei der Erschaffung der Welt befanden, so komme der Weltbrand und die allgemeine Zerstörung, und dann ersteht aus dem Urelement die Welt in ihrer früheren Gestalt von neuem. Und weil die Sterne gleich wie früher kreisen müssen, so wird sich alles, was in der vorhergehenden Periode da war, ohne Änderungen wiederholen. Wieder kommen Sokrates und Plato, wieder erscheint ein jeder Mensch mit denselben Freunden und Mitbürgern. Dieselben Glauben, dieselben Zusammentreffen, dieselben Unternehmungen werden entstehen, dieselben Städte und Dörfer erbaut werden. Und diese Wiederherstellung

[29]) Andeutungen einer Lehre vom Übermenschen findet Strachov bei Renan — in „Dialogues et fragments philosophiques". Paris, 1856, 115 ff. (Grundbegriffe, 196).

[29a]) S. S. Kutorga (D. Č.).

[30]) Nemesius: De nat. hom., 38, 147 (309. M). — Zum Problem der „ewigen Wiederkehr" vgl. den instruktiven Aufsatz von P. Hensel (in „Kleinere Schriften und Vorträge". Tübingen, 1930, 218—230, bes. 227 f.). Es ist interessant, daß der russische Revolutionär N. Morozov Ende der 70er Jahre zu einer rein naturalistisch-aufklärerischen Form der Lehre von der ewigen Wiederkehr gekommen ist.

von allem wird nicht einmal, sondern zu wiederholten Malen vor sich gehen oder besser gesagt, sich ohne Ende wiederholen" (275). Bekanntlich knüpft auch die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr an die antike Tradition an, vielleicht unter anderem an dieselbe Nemesius-Stelle. Strachov bringt dieses Zitat aber — im Gegensatz zu Nietzsche — nicht, um die darin ausgesprochene Lehre wieder aufzurichten, sondern um die Unmöglichkeit der aufklärerischen Weltanschauung augenscheinlich zu machen. Man verliere, wenn man eine solche Weltanschauung annimmt, die „Verbindung zwischen den Erscheinungen, die Einheit der Welt" (275). Eine ewige Wiederkehr sei „sinnlos" (276), die Lehre von der ewigen Wiederkehr widerspreche „dem Wesen der menschlichen Vernunft", besonders wenn diese Lehre auf die Erscheinungen des Geisteslebens der Menschen ausgedehnt werde (275 f.).

Die Folge einer solchen Philosophie der Zukunft wird äußerster Pessimismus sein — denn indem die Menschen die Ewigkeit der Wiederholung als Zukunftsplan entwerfen, geben sie ihre Zentralstellung im Kosmos auf — sie sinken auf die Stufe der Tiere, der Pflanzen, ja sogar der Flechten, des Schimmels herab (Kampf, III, 17 f., 35; vgl. auch Welt, 204, 211). Einmal versucht Strachov auch, anzudeuten, wie die Philosophie der Zukunft sich aus sich selbst überwinden wird (Kampf, II, 106), doch über die Forderung einer Rückkehr zum Ewigen in der Philosophie (das zuletzt im deutschen Idealismus seinen Ausdruck gefunden hat) ist er nicht hinausgekommen.

Man kann nicht leugnen, daß in diesen Gedanken eine naturalistische Parallele zu den Ideen Nietzsches liegt und daß diese naturalistische Note — wenn auch sehr leise — auch bei Nietzsche anklingt. Es ginge zu weit, zu sagen, daß Strachov die Ideen Nietzsches vorhergesagt hat, jedenfalls hat er aber die Richtung getroffen, die von der Hegelschen Linken zu Nietzsche hinführte.[31])

Interessant ist, daß Dostojevskij die Gedanken Strachovs (der ein eifriger Mitarbeiter der beiden Zeitschriften der Gebrüder Dostojevskij und jahrelang der „philosophische Berater" von Fedor Dostojevskij war) in späteren Jahren für die Charakteristik der höchsten Formen der Aufklärung, die er in Ivan Karamazov und seinem Teufel verkörperte, ausnutzte: wir hören von Ivan Karamazov von der „geologischen Umwälzung", von seinem Teufel von der ewigen Wiederkehr, und das Thema des „höheren Menschen" wird von verschiedenen Seiten her in den „Brüdern Karamazov" besprochen.....[32]) Dostojevskij befreit übrigens diese Idee von der grob biologischen und physischen Färbung, die sie bei Strachov hat. Dadurch scheinen sie den (später ausgesprochenen) Gedanken Nietzsches noch verwandter zu sein als diejenigen Strachovs....[33])

---

[31]) Nietzsche wurde in Rußland erst in den 90er Jahren in Verbindung mit dem russischen Symbolismus näher bekannt.

[32]) Auch Strachovs Artikel über den Spiritismus nutzte Dostojevskij aus.

[33]) Auf die Ähnlichkeit der Gedanken Dostojevskijs mit denen Nietzsches wurde mehrmals hingewiesen. Strachov hat nur das „erste Buch" Nietzsches („Ursprung der Tragödie"?) gekannt (Kampf, III, 203). — Über Strachov und Dostojevskij siehe meine „Literarischen Lesefrüchte", Nr. 10 und 11 in der „Zeitschrift für slavische Philologie" (im Druck). — Einige Bemerkungen über die Entwicklung von Hegel bis Nietzsche habe ich in meinem Artikel „Hegel et Nietzsche" in der „Revue d'Histoire de la philosophie", 1929, III gemacht. Das Thema „Übermensch, übermenschlich" habe ich in den „Abhandlungen der historisch-philosophischen Klasse der ukrainischen Akademie der Wissenschaften in Kyjiv", XXIII (1930) und in meinem Aufsatz in den „Dostojevskij-Studien" (Reichenberg, 1931) behandelt. Über Strachov bereite ich eine Monographie vor. Die einzige Arbeit über Strachov (über seine Geschichtsphilosophie), die in den letzten Jahren erschienen ist, die von V. Zajikyn, war mir leider nicht zugänglich.

III. Pavel Bakunin.

1.

Pavel Bakunin (1820—1900), den begabtesten der jüngeren Brüder Michail Bakunins (siehe oben B. III), lernen wir als Denker eigentlich erst in seinem Greisenalter kennen. Nur zufällig sind uns einige Episoden aus seinem früheren Leben bekannt, meist nur, weil sie in diesem oder jenem Sinne mit dem Leben seines berühmten Bruders zusammenhängen.[1])

Zum erstenmal treffen wir Pavel Bakunin als sechzehnjährigen Gymnasiasten in Tver', der unter dem Einfluß Michails in seinen Briefen an die Geschwister in erhabener Sprache von dem „hohen, edlen Ziel, zu dem wir streben", von dem „den Menschen vorgezeichneten Wege" redet und aus Schiller ausschreibt: „Alle anderen Dinge — müssen; der Mensch ist Wesen, welches will. Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden", — um mit diesen Worten seinen und seiner Brüder gemeinsamen Beschluß, das Gymnasium in Tver' zu verlassen, zu begründen.[2]) Doch damals schon zeigt sich in ihm ein ganz anderer Mensch als sein Bruder, — mit seinem feinen Humor, mit seinem liebevollen Blick für Menschen und Dinge erinnert er uns eher an Stankevič.

Seit 1839 studierte Pavel in Moskau; seine Beziehungen zu den damaligen Hegelianern (Granovskij) scheinen aber nur lose zu sein. Michail wird auf seinen philosophisch interessierten Bruder — wie wir aus einem Briefe erfahren — so ziemlich zufällig aufmerksam;[3]) er erinnert sich seiner auch in Berlin, wohin Michail im August 1840 reiste, will ihm sogar Kollegnachschriften zuschicken; es bleibt aber beim bloßen Versprechen (24, 28, 41). Pavel studiert in Moskau fleißig Hegel, liest die Rechtsphilosophie und Logik und wird von der Hegelschen Philosophie so ergriffen, daß ihm sogar im Traum eine Disputation zwischen Hegel und Schelling vorschwebte (38).

Im Winter 1840/41 beschließt M. Bakunin — in Gesprächen mit Turgenev, mit dem er damals zusammen wohnte und sehr befreundet war — Pavel nach Berlin kommen zu lassen. Ein äußerlicher Grund lag wohl in der Krankheit Pavels, die — wie Granovskij vermutete (67) — nicht so sehr ein Körperleiden als eine tiefe innere Unzufriedenheit war ..... Pavel reist darauf Anfang August 1841, wie dreizehn Monate vorher sein Bruder Michail, über Lübeck nach Berlin. Nur der erste sonnendurchleuchtete Brief, den Pavel aus Deutschland schreibt, ist (im Auszug) bei Kornilov abgedruckt; nicht philosophischer Enthusiasmus, sondern eine ruhige ästhetische Stimmung weht daraus, die sich durch Menschen, Städte, Dörfer und Landschaft anregen läßt . . . . Pavels Stimmung scheint mit Stankevičs Stimmung im Auslande Ähnlichkeit zu haben. Von seiner Reise durch ganz Mitteldeutschland, von seinem Kuraufenthalt in Ems, von seinem Leben in

[1]) Es gehört zu den erstaunlichsten Tatsachen der russischen Geistesgeschichte, daß es bis zuletzt nicht einmal eine kleine Arbeit über Pavel Bakunin gab; — in den letzten Jahren wurde ihm außer einigen Seiten in den Erinnerungen von V. Obolenskij (Očerki minuvšago, Belgrad, 1931) und von S. Elpat'evskij (in der Zeitung „Poslednija Novosti", Paris, mir unzugänglich) auch ein Artikel von P. M. Bicilli („Put'", 1932, 34, S. 19—38) gewidmet. Ich bin Frau A. S. Petrunkevič († 1932) für wichtige und eindrucksvolle mündliche Mitteilungen über Pavel Bakunin, die sie auch die Güte hatte, durch einige Briefe und einige Seiten aus den noch nicht veröffentlichten Erinnerungen ihres Gatten I. I. Petrunkevič, der ein Freund P. Bakunins war, zu ergänzen. Ich betrachte es als ein großes Glück, daß es mir vergönnt war, die ganze Kraft der geistigen Tradition der vierziger Jahre aus lebendiger Anschauung kennen zu lernen.

[2]) Bruchstücke aus seinen Briefen vom Jahre 1836 finden wir bei Kornilov, I, 250 ff.

[3]) Kornilov, I, 616; vgl. II, 9. Weiter wird Kornilov II zitiert, ohne Bandangabe.

Dresden (wo seine Schwester Varvara seit Ende 1841 weilt und wo ihn auch Michail besucht) wissen wir nichts Näheres. Eine Zeitlang ist er auch in Berlin und kehrt dann, Ende 1842, nach Rußland zurück. Leider wissen wir so gut wie nichts über seine Studien in Deutschland und eigentlich noch weniger über seine geistigen Beziehungen zu dem älteren Bruder, der doch gerade in diesen Jahren die entscheidende Wandlung zur Hegelschen Linken durchmacht, um sich dann ganz von der Philosophie weg der revolutionären Tat zuzuwenden. Sicher ist jedenfalls, daß auch Pavel damals die Hegelsche Linke und ihre Vertreter kennen lernte (vgl. 83). Nur aus einem Briefe seines Bruders Aleksej an ihn (vom 6. VI. 1842; 142 ff.) erfahren wir, daß er damals die Ansichten Michails, dessen damalige „Philosophie der Tat", teilte und davon sprach, daß „der Mensch nur in der Tat leben soll und kann", daß er selbst die Absicht habe, „seinen Glauben und seine Ansichten, die wir bis jetzt nur in Worten ausgedrückt haben, durch die Tat zu besiegeln" (143); Aleksej wundert sich mit Recht darüber, daß Pavel, der doch schreibt, „die Tat ist die einfachste Sache der Welt", nicht einmal klar formulieren kann, was er mit sich selbst anfangen will.

In Rußland kehrt Pavel nicht mehr an die Universität zurück, sondern arbeitet philosophisch für sich selbst (263). In den nächsten Jahren bekleidet er die eine und andere recht zufällig gewählte Stellung (1844—1850 ist er beim Gouverneur der Krim angestellt, wo er übrigens den bekannten russischen Wagnerianer, den Komponisten Serov, einen Verehrer Hegels, kennen lernt — vgl. 310 f., 399; 1850—1853 bei einem Brückenbau am Dniepr), 1855 tritt er während des Krim-Krieges als Freiwilliger in die russische Armee ein, lebt dann bis zu den Reformen Alexanders II. (60er Jahre) auf dem väterlichen Gute, wohl mit philosophischen Studien beschäftigt, nach außen hin aber als ein Nichtstuer . . . Später arbeitet er aber aktiv an der Befreiung der Leibeigenen mit, nimmt aktiv an der neuen Selbstverwaltung teil und ist Jahrzehnte lang ein lebendiges geistiges Zentrum in Tver', wo er jetzt lebt . . . .

Wir besitzen aus den 1870—80er Jahren eine anschauliche Schilderung des Eindrucks, den dieser „Mensch der vierziger Jahre", wie er sich selbst nannte, auf seine Umgebung machte:[4]) „Er liebte das Gespräch, wie Sokrates es liebte. Er glaubte, daß jeder Mensch in seiner unsterblichen Seele eine unendliche Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit besitzt, man brauche nur das Interesse an ihrer Erkenntnis im Menschen zu wecken und dem Gedanken einen Stoß nach dieser Richtung hin zu geben". Das Gespräch sollte nur „die Aufmerksamkeit der Mitsprechenden auf das Suchen der Wahrheit lenken. Wen er auch treffen mochte, auf welcher Stufe sein Gesprächspartner auch stehen mochte, selbst wenn dieser ein vollständiger Analphabet war, er erriet mit einem erstaunlichen Gefühl, womit er die Aufmerksamkeit dieses Menschen erwecken und wie er ihn fürs Gespräch interessieren konnte, d. h. wie er in diesem Menschen den Wunsch erwecken konnte, seine Gedanken einer Kritik und der Prüfung durch die Vernunft zu unterziehen und die Wahrheit anzuerkennen, wie sehr sie auch den gewohnten und allgemein anerkannten Meinungen widersprechen mochte". Wo Bakunin „auch sein, in welcher Gesellschaft er sich auch befinden mochte, immer sammelte sich um ihn eine Gruppe, die gierig seinen Worten lauschte und fast unbewußt sich seine Gedanken und Gefühle aneignete. Er hörte seine Gegner bis zu Ende an, sogar dann, wenn sie unfähig waren, ihm zu folgen

[4]) Weiter werden die unveröffentlichten Erinnerungen von I. I. Petrunkevič zitiert.

und aufgeregt, manchmal nicht ohne Grobheit stritten; er hörte sie mit einer Ruhe und Nachsicht an, welche den Gegner entwaffneten, der sich von dem siegreichen Dialektiker besiegt und durch dessen Argument seine Argumente zerstört sah". Er hielt „niemanden für einen dummen Menschen, denn in jedem Menschen ist die Vernunft verborgen und ihr Funke kann für den außenstehenden Beobachter unmerklich aufflammen. Diesen Funken von vorneherein zu löschen oder ihn für endgültig erloschen zu halten, sei nicht klug. An solche Menschen wußte er mit der Zuversicht heranzutreten, diesen Funken entzünden zu können . . . Und er entzündete diesen Funken auch: sein moralischer Einfluß war unüberwindbar . . ." — Übereinstimmend damit berichtet ein anderer Bekannter P. Bakunins aus einer etwas späteren Zeit:[5]) „Er disputierte ruhig, ohne je gegen den Gegner gereizt zu werden . . . . Das Diskutieren selbst war für ihn sichtlich ein großer Genuß, und jeden, der bei ihm zu Gast war, den suchte er zu einer Diskussion aufzufordern; er tastete nach dem Thema, welches zu einer Diskussion führen könnte. Und wenn sich ein Thema fand, so hörte er ruhig und zurückhaltend, seine Pfeife rauchend, die Argumente seines Gegners an . . . . und sich in blaue Wolken hüllend, sah er ihn aus seinen tiefen Augen an und zerschlug seine Argumente der Reihe nach mit seinen strengen logischen Konstruktionen. So diskutieren, wie er diskutierte, konnten nur die Menschen der vierziger Jahre".

Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte P. Bakunin mit seiner Frau auf der Krim in seinem Landhause, das zu einer Art Wallfahrtskloster wurde — „alle fanden Freude an dem geistigen Verkehr mit diesen an Geist so reichen Menschen . . . . Zu den ‚heiligen Alten' pilgerte die ganze Umgebung", alle ihre zahlreichen Verwandten und Bekannten, Verwandte von Verwandten und Bekannte von Bekannten". — Einer von diesen Pilgern spricht von der „seelischen Ruhe, an die man sich mit Dank noch nach vielen Jahren erinnert", von dem Eindruck „einer edlen Schönheit", der von einer auch nur flüchtigen Bekanntschaft mit Bakunins „für das ganze Leben" zurückblieb.[6])

2.

Aus einigen losen Briefen von Pavel Bakunin aus den Jahren 1842 ff. wissen wir einiges über die Entwicklung seiner Weltanschauung. Wenn Michail einmal die Ähnlichkeit Pavels mit sich betonte (Kornilov, II, 153),[7]) irrte er sich sehr. Die Fähigkeit, sich an philosophischen Problemen zu entflammen, besaß freilich auch Pavel, — sein Feuer war aber ruhig und still. Dem Pathos der Abstraktion und Vernichtung bei dem älteren Bruder steht ein Durst nach Konkretheit bei dem jüngeren gegenüber. Deshalb wendet er sich von der Vernichtungsphilosophie der Hegelschen Linken ziemlich bald ab. Noch in den Briefen aus dem Jahre 1845 schreibt er freilich: „Nur das Verzehrende, das Negative soll leben!" (308). „Zum Teufel mit der Wirklichkeit!" (309) — aber neben diesen Sätzen stehen folgende: „Damit die Idealität wirklich wird, soll sie das wirkliche Feuer der Negation atmen". „Zum Teufel mit der Wirklichkeit! — c'est l'arrêt pronnoncé par l'idéalisme" — seine Negation unterscheidet sich also von der revolutionären Negation Michails, wie sich Himmel und Erde unterscheiden: „Il n'y a pour nous que l'amour et la foi" (308).

[5]) Obolenskij, a. a. O., 190.
[6]) Ebenda, 192, 187.
[7]) Weiter wird Kornilov, II zitiert.

Als Michail in den Wirren der europäischen Revolutionen für mehrere Jahre aus den Augen seiner Geschwister verschwindet, wird Pavel der geistige Führer und „Seelsorger“ des kleinen Kreises (vgl. 319). Er ist aber in seiner Art alles andere eher als ein Diktator, und es liegt ihm ganz fern, wie sein Bruder das Leben seiner Nächsten nach absoluten abstrakten Prinzipien aufbauen zu wollen — er geht in seinen Betrachtungen immer von den konkreten Lebenssituationen aus.

In diesen Jahren kam den Geschwistern Bakunin vor allem zum Bewußtsein, daß ihre philosophische Begeisterung lebenzerstörend war; „wir haben so alle Bindungen der alten Gesellschaft gelöst“ — schreibt Aleksej Bakunin 1848 — „alle ihre Dogmen und Thesen, so daß sie selbst in unsern Gedanken die Festigkeit verlor und zerfiel. Wir haben dadurch für uns vieles Falsche zerstört; gleichzeitig aber haben wir in uns den Maßstab des Rechten und Falschen, des Guten und des Bösen vernichtet. Alles schwand für uns, und in einer solchen Leere konnten wir leicht einen Schatten für die Wirklichkeit halten, Gerede für Wahrheit, Lüge für das Gute“ (338).

Die Aufgabe, die sich Pavel Bakunin jetzt bewußt stellt, ist eine restitutio magna des verlorenen Glaubens. Man müßte die komplizierte Familiengeschichte Bakunins verfolgen, um alle Einzelheiten seiner Briefe richtig verstehen zu können. Wir können aber hier nur einige Beispiele seines „Stils“ bringen, um zu zeigen, wie weit P. Bakunin von der unerträglichen Moralpredigerart seines Bruders entfernt ist. Meist sind es aphoristische Bemerkungen zum Problem des Glaubens; nicht selten fragen seine Geschwister ihn um Rat — etwa seine Schwester Varvara wegen der Erziehung ihres Kindes (354—363; vgl. 388 ff.) — die Antworten Pavels enthalten meist ganz konkrete Betrachtungen, von welchen aus er dann manchmal zu allgemeinen Gedanken aufsteigt, nie aber will er — wie Michail es tat — von allgemeinen Thesen aus die konkreten Fragen lösen.

Die weiteren Aphorismen mögen wohl recht lose nebeneinander stehen, sie zeugen aber davon, in welcher Richtung die Entwicklung Pavel Bakunins vor sich geht. — „Der Mensch kann gleich stolz sein, wenn er behauptet, er wisse alles, wie wenn er behauptet, er wisse nichts: wer sich nach Wahrheit sehnt, der sucht sie mit ganzer Demut des Geistes und des Herzens; er negiert nicht das, was er nicht versteht; er ist weder ob seines Wissens, noch ob seines Nichtwissens stolz . . . . Wer an Gott glaubt, der weiß einerseits schon alles, andererseits aber — und eben seines Glaubens wegen — weiß er, und gerade er, noch nichts“ (355). „Die Achtung vor dem, was außer uns ist, macht den Menschen zum wahren Menschen. Glaube nicht zu sehr an die unmittelbare Einfachheit oder an die Natürlichkeit der Natur: ihre Liebe hat Ähnlichkeit mit dem Egoismus, ihre hohen heiligen Triebe mit der Sinnlichkeit“ (359; vgl. 387). „Das Leben ist nur solange Leben, als es in der Unendlichkeit atmet . . . . Die Unendlichkeit ist entweder nur am Anfang, wo noch kein Denken war, wo das Leben für sich selbst Zeugnis ablegte, oder am Ende, wo das Denken über den Widerspruch gesiegt hat und wieder Einfachheit wurde wie am Anfang. Das Leben aber zwischen Anfang und Ende sieht so trostlos aus wie unsere Krimsche Pflanzenwelt in dem Moment, als sie mitten in der Blüte durch Trockenheit und Frost vernichtet wurde“. „Das Leben, das auf einer endlichen, auf einer beschränkten Regel begründet ist, ist wie die Welle auf einer Pfütze“ (364 f.). Der Gegensatz zwischen Natur und Denken „besteht jetzt im höchsten Grade“ . . . „Rousseau hat nicht verstanden, daß das Böse in der Trennung zwischen der Natur und dem Gedanken besteht und nicht der Gedanke als solcher ist,

daß das Gute die Einheit von Natur und Gedanken, und nicht die Natur ohne Gedanken ist . . . . Die Einheit von Natur und Gedanke ist das Leben. Das Leben erscheint aber mit verschiedenen Polen, es ist überhaupt die Verbindung zweier entgegengesetzter Pole, und je vollkommener der Unterschied, desto vollkommener auch die Verbindung und desto tiefer das Leben" (368). „Dieu — est ce fond unépuisable et vivifiant qui seul rend toute pensée sérieuse, qui seul donne de la vie a toutes les actions des hommes: sans Dieu — tout ne serait qu'une pauvre chimère, qu'une misérable plaisanterie — cousu à fils blancs" (370). „Recht ist alles, was wirkt wie die Natur, — indem es für die Gegenwart sorgt und die Zukunft vorsieht — überhaupt alles, was das Leben gebiert und seine Entwicklung unterstützt" (373). „Alles, was da ist — ist Gegenwart und ist aus der Vergangenheit und der Zukunft zusammengewoben. Die Zukunft ist die Natur oder die dunkle Empfindung, die ein Bild zu werden strebt. Die Vergangenheit ist der Sinn, weil alles, was gestorben ist, sinnvoll war . . . Alles Vergangene ist die Quelle der Zukunft: weil du die Vergangenheit und ihren Sinn nicht verstandest, deshalb versiegte für dich die Quelle der Zukunft" (404). Aus der „Quelle der Erinnerung — quillt das ewige Leben — die ewige Liebe, die ewige Jugend — nicht nur dem Menschen allein, sondern auch der ganzen Welt. — Aus der Erinnerung — welche als ein Gedachtes, als ein verflossener Gedanke zur unendlichen Andacht wird — strömt die ganze Schönheit — oder die ganze Außenwelt hervor. Alles Vergangene ist geworden als ein Inneres: — als Vorhandenes war es nur Äußerlichkeit und Sinnlichkeit: aber das Vergehen des sinnlich Äußerlichen ist das Werden des Inneren: darum heißt ein solches Vergehen eine Erinnerung" (404 f.).[8])

Aus diesen Stellen — und einer Reihe anderer, die wir hier nicht alle anführen können — klingt wohl ein und dasselbe Motiv: das Streben, sich aus der Zerrissenheit, in welcher Michail stehen blieb und untergegangen ist, zur Synthese durchzuarbeiten. Die Philosophie will Pavel nicht aufgeben — „Meine Philosopheme kann ich nicht lassen . . . . ich müßte meine Seele wegwerfen. Aber wie für mein Leben so habe ich auch für meine Philosophie zur Grundlage eine weite, unendliche Anschauung Gottes und seiner unendlichen Welt gemacht . . . ." (487). „Die tiefe Philosophie ist der kindlichste Glaube. Ich anerkenne Hegel als meinen Lehrer und halte mich für seinen treuen Schüler, und ich . . . . glaube ohne Bedenken an Gott, ... denn die Philosophie ist nichts anderes als die Annahme Gottes, an welchen alle Menschen unbewußt glauben" (371). „Die Philosophie, die ich nie verlassen habe, hat mich gelehrt, denselben Gott und genau so einfach, wie Du es tust, anzubeten . . . . Das Bekenntnis zu diesem Gott hat meinen Glauben und meine Wissenschaft nur bestätigt" (358). Die Einseitigkeit zu überwinden, ist die Aufgabe der philosophischen Synthese — „Ein Mensch, der nur in einer gewissen Tonart gestimmt ist, kann viele richtige Gedanken aussprechen, er hat aber keine Einfachheit in sich; denn die Einfachheit ist Unendlichkeit und gerade nicht eine bestimmte Tonart. Die Tonart ist die Spannung eines Menschen und gewöhnlich die Spannung seiner Leere . . . . Für einen Menschen, der in einer bestimmten Tonart gestimmt ist, ist es schwer zu leben und zu sein, als wenn er ein Stein wäre — er fällt immer. In der Seele gibt es eine gewisse Unverantwortlichkeit, die nicht Ausgelassenheit, sondern Gelassenheit ist — eine gewisse Sicherheit

---

[8]) Diese Stelle ist von Pavel deutsch geschrieben und erinnert zu stark an ein Zitat aus Hegel. Aber woher? — Vgl. noch 412.

ohne jede Mühe, eine Leichtigkeit des Seins, die Aufgelöstheit des ganzen Wesens ist — als ob der Mensch in den Händen Gottes ruhe" (407).[9])

Aber eine einfache Rückkehr zum Glauben und Verzicht auf die Philosophie ist das, was P. Bakunin am wenigsten wünschte (356).[10]) Eine andere Frage freilich ist es, ob Pavel sein eigenes Glück, — eine Gabe Gottes — seine Rückkehr zum Glauben, nicht fälschlich als eine Frucht seiner philosophischen Entwicklung angesehen hat.

3.

Aus der sokratischen Gesprächskunst P. Bakunins sind sicher seine beiden Bücher geboren, die er als 60jähriger in die Welt schickt: „Eine verspätete Stimme aus den 40er Jahren. Über die Frauenfrage" (1881) und „Grundlagen des Glaubens und des Wissens" (1886).[11])

Die beiden Bücher haben damals kaum Leser gefunden, das zweite allerdings einige Leser, auf die der Verfasser stolz sein dürfte: L. Tolstoj, Strachov und Rozanov haben das Buch mit Begeisterung aufgenommen. Tolstoj kannte Bakunin schon früher; Ende der 70er Jahre wußte er, daß Bakunin an einem Buche über Glauben und Wissen arbeite.[12]) Gleich nach seinem Erscheinen liest er das Buch. Im Februar 1887 schreibt er an Bakunin — „schon den dritten Tag verbringe ich ganz damit, ihr Buch zu lesen. Ich lache und schreie vor Freude beim Lesen auf. Ich habe es noch nicht zu Ende gelesen. Auf Seite 312 blieb ich stehen, um Ihnen meinen Dank und meine Liebe für das, was ich in diesem Buche fand, mitzuteilen. Ich werde mich für das Schicksal dieses Buches in der nächsten Zukunft interessieren. Wahrscheinlich wird man es jetzt nicht verstehen und nicht schätzen! Es behält aber seinen Wert für immer . . . ."[13]) Tolstoj empfiehlt Strachov das Buch, Strachov teilt seinen Eindruck Tolstoj mit: „Die ersten fünf Seiten gefielen mir nicht . . . . Ich lese aber weiter, und der Gedankengang beginnt mich hinzureißen . . . . Je weiter ich las, um so mehr wurde ich von dem Inhalt hingerissen; ich kam in eine rechte Begeisterung und fand viele Stellen, wo schöne Gedanken auch schön, mit Enthusiasmus und Genauigkeit ausgedrückt sind. Das sind sie, meine lieben Idealisten, Fichte, Schelling und der größte von ihnen, Hegel." Der Verfasser „verwandelte ihre Gedanken und ihre Dialektik in Fleisch und Blut und schreibt mit jener vollen Freiheit, Sicherheit und jenem Enthusiasmus, den das selbständige Denken gibt. Die Höhe und die Tiefe des Gedankens sind unvergleichlich und man wird wie auf Flügeln getragen". Eine Reihe Stellen gefallen Strachov jedoch nicht; vor allem der Stil Bakunins gefällt ihm wenig: „Eine wie große Tat würde es sein, wenn dieselben Gedanken wirklich dargestellt und wirklich angewandt würden! . . . . Das Buch leuchtet von Gedanken, wer wird es aber verstehen? Es ist mit tiefem Enthusiasmus

[9]) Vgl. noch 365, 373, 374. — Von den philosophischen Studien P. Bakunins wissen wir wenig (z. B. 309, 401, 489).

[10]) Vgl. freilich etwa 518 — eine Stelle, die zeigt, daß Bakunin auch Zweifel hatte. Kornilov II, 486 u. a. sieht in den Ansichten P. Bakunins in jener Zeit „einen unbestimmten Anarchismus" — ein Urteil, das uns ganz unbegründet zu sein scheint!

[11]) 1. Zapozdalyj golos sorokovych godov. Po povodu ženskago voprosa. SPtbg. 1881; — dieses Buch war mir nicht zugänglich. Den Mitteilungen, dieses Buch enthalte in einer etwas anderen Fassung „dasselbe" wie das zweite Buch, kann man nicht ohne weiteres glauben. 2. Osnovy very i znanija. SPtbg. 1886. In diesem Paragraphen wird das zweite Buch ohne Titelangabe zitiert.

[12]) P. Bir'ukov: Biographie Tolstojs (Biografija Tolstogo), Bd. II, 1923, 154, 191.

[13]) Nach den Erinnerungen von I. I. Petrunkevič; ob dieser Brief irgendwo veröffentlicht wurde, entgeht meiner Kenntnis.

geschrieben, wer wird es aber lesen? . . ." (vom 20. V. 87).[14]) Im nächsten Jahre empfiehlt Strachov seinem jungen Freund Rozanov dieses Buch (vom 27. I. 88). — „es ist sehr schlecht geschrieben, aber in einem guten und echt philosophischen Geiste" . . . . — Bakunin sei „ein echter Philosoph und ein Zögling von Schelling und Hegel — hier gibt es keinen wesentlichen Unterschied und auch keine schulmäßige Unterordnung" (vom 18. Mai 1888). Strachov wollte das Buch besprechen, trat aber dieses Thema an Rozanov ab, dem 1913 einfällt (Anmerkung zum zit. Brief) — „das Buch Bakunins . . . habe ich nicht besprochen. Es ist aber wirklich erstaunlich von den ersten Seiten an . . . ." Rozanov greift die „Professoren" an, die das Buch Bakunins vollkommen ignoriert haben! Es lag aber vielleicht wirklich an der aufklärerischen Zeit, daß sogar diejenigen, die das Buch bedeutend und groß fanden, ihrer Bewunderung nur in ihren Privatbriefen Ausdruck gegeben haben!

Das Buch Bakunins ist kein rein systematisches Werk. In einer vielleicht etwas willkürlichen Reihenfolge behandelt der Verfasser einige Probleme, die ihm zentral zu sein scheinen: Glaube, Erfahrung, Wissenschaft, Religion, Sünde, Unsterblichkeit lösen einander in einer etwas bunten Reihenfolge ab. Die „Methode" der Behandlung dieser Fragen ist fast immer die gleiche — es werden die beiden einseitigen Standpunkte vorgeführt und ihre Einseitigkeit aufgedeckt; von den einseitigen Standpunkten aus versucht Bakunin dann, zur Fülle, zur Synthese beider aufzusteigen.

Eine eigenartige „Philosophie des Streites" entwickelt Bakunin in seinem Buche, in der er durch den subjektiven Streit hindurch den „Weltstreit" erblicken will — „der Weltstreit ist ein unendlicher Streit aller Umstände, aller Bedingungen, aller Elemente der Welt, wie ein allgemeiner Kampf ums Dasein, wie der harte Kampf um die Wahrheit, für den Glauben, für das Recht . . . ." Ein solcher Streit aber wäre vollkommen unmöglich, läge ihm nicht eine „seiende, unbedingte Wahrheit" zugrunde, oder „diejenige unendliche Wesenheit, durch welche die Welt zusammengehalten wird und ohne welche sie die schreckliche Spannung nicht aushalten könnte, mit welcher der Weltstreit geführt wird . . . ." (75). „In der Welt gibt es nichts, was abstrakt-einfach wäre, oder das Eine ohne das Andere; eine solch unterschiedslose Einfachheit wäre eine vollkommene Leere oder das Fehlen des Seins. — Denn ein jedes Sein hat zu seinen Termini das Eine und das Andere, welche beide durch ihr Zusammensein in ihm den Inhalt bilden und, indem sie unterschieden, in ihm unvereinbar sind, durch ihre Unvereinbarkeit eine allgemeine Labilität oder diejenige Spannung des Weltseins hervorrufen, welche in der Welt immer wieder durch ihre ununterbrochene Bewegung in unaufhaltsamem Fluß, Veränderung und Vergehen gelöst wird; dabei wird aber das ewig zerstörbare Bild des Weltseins, wie das Bild des fließenden Wasserfalls, ewig wieder hervorgebracht und in seiner Ganzheit wiederhergestellt . . . ." (267; vgl. 325).

Der Gang der Darstellung in Bakunins Buche ist manchmal recht verwickelt und undurchsichtig — Bakunin soll übrigens selbst zugegeben haben, daß ihm die Darstellung nicht ganz gelungen ist (Starchov, zit.).

Von dem reichen Inhalte des Buches gehen wir nur auf einige Kapitel näher ein.

*

[14]) Strachov lehnt bei Bakunin auch noch einige Momente ab, die er als Hegelianisch empfindet (1888 war gerade die Zeit, wo Strachov sich von Hegel ziemlich weit entfernt hatte); — das, was er anführt, ist aber eher als „romantisch" zu bezeichnen.

Glauben (1—34) bedeutet — in sich selber ein festes Prinzip und die Grundlage seines Seins haben oder „mit seinem ganzen Wesen etwas behaupten, was man als wirkliche und unbezweifelbare Wahrheit anerkennt". Ist aber diese „Wahrheit" nur vermeintlich, so haben wir es mit dem Aberglauben zu tun. Gelangt man aber im Aberglauben zum Zweifel und kommt von da aus zur Ablehnung eines jeden Glaubensinhaltes überhaupt, so haben wir den Unglauben vor uns. Aberglaube und Unglaube bekämpfen einander seit jeher, öffentlich und scharf — den Argumenten beider kann man sich nicht verschließen: der Aberglaube beruht wirklich auf Unkenntnis, der Unglaube — auf Anmaßung und Blindheit. Der Aberglaube ist unfähig, das falsche und das echte Wissen zu unterscheiden, der Unglaube hat gar keine Vorstellung von dem, was not tut zu wissen.... Die Gegenüberstellung beider führt zu dem Schluß, daß beide Seiten sich nur auf Unkenntnis oder vermeintliches Wissen stützen können; würden sie konsequent durchdacht, so müßten sie ihre Grundsätze so formulieren: Der Aberglaube — „Ich glaube, weil ich so will, und etwas anderes habe ich nicht nötig zu wissen"; der Unglaube — „Ich behaupte von mir selbst aus nichts"; d. h. aber, der Aberglaube hat nur eine subjektive Überzeugung, der Unglaube nur — den objektiven Inhalt. Das echte Wissen bedarf aber notwendigerweise beider Seiten — der subjektiven und der objektiven, mit anderen Worten: des „Zeichens" (znak) und des „Bezeichneten" (značenie), die nur zusammen eine untrennbare und lebendige Einheit bilden. Indem der Aberglaube nur das Bezeichnete und der Unglaube nur das Zeichen erfaßt, erweisen sie beide ihre Einseitigkeit, Unzulänglichkeit und ihren abstrakten Charakter, zeigen, daß sie nur tote Reste oder abstrakte Elemente des ganzen Glaubens sind. — Ausführlicher behandelt Bakunin den Unglauben, der damals viel größere Anziehungskraft zu haben schien. Er schließt damit: Der Unglaube betrügt freilich niemanden, höchstens nur sich selber, weil er glaubt, etwas zu sein und in Wirklichkeit nur das unter der durchsichtigen Maske des Seins vorborgene reinste Nichts ist! Im wirklichen Glauben liegt aber die Fülle des lebendigen Sinnes, für ihn ist die Einseitigkeit schon deshalb unmöglich, weil er keine dogmatischen Setzungen und Negationen enthält, er ist „die nie erlöschende Lebensflamme, in welcher der ganze Stoff des Lebens..... verbrennt und zum klaren. ungetrübten, unbezweifelbaren Sinn wird". Der Glaube ist der lebendige Sinn oder das lebendige Leben, welches sich aus sich selbst heraus seine Dogmen schafft, seine Wahrheit oder sein Wesen immer wieder gebiert und wieder behauptet. „Glauben" heißt deshalb „leben und durch die Art seines Lebens die Materie des Weltseins immer wieder in den lebendigen Sinn seiner Selbstbesinnung verwandeln".

*

So geht Bakunin auch weiter vor. So als einander korrelativ erweisen sich auch Glauben und Wissen („Maria und Martha"), Sinn und Materie, d. h. das Leben und das Anderssein. Sein Gedanke erhebt sich über den Gegensatz des Denkens und der Vorstellung zur Wahrheit (84 ff.), über die Zerspaltung der Erscheinung und des Gesetzes, d. h. auch über den Zufall und die Notwendigkeit zur Wirklichkeit (100 ff.). Den Begriff des Lebens gewinnt man aus den Gegensätzen des Subjektes und Objektes, der Seele und des Leibes, des Einfachen und des Zusammengesetzten, der Vergangenheit und der Zukunft, des Ewigen und des Augenblicklichen, ...das Bild der Schönheit aus der Harmonie der Gegensätze. So dringt Bakunin durch

den Kampf zwischen Harmonie und Chaos (114 ff.) zum Begriff des Lebens durch, zum einzig sinnvollen, wirklichen, konkreten Sein (140) und so zu Gott, der „unbedingte, lebenserfüllte Wirklichkeit oder das Wesen des Seins ist, welches alles enthält, was nur in irgendeinem Grade wirklich ist und ohne welches nichts sein könnte".

Nur der Mensch kann des göttlichen Seins in irgendeiner Weise teilhaftig werden. Das Wesen des Menschen kommt für P. Bakunin in dem alten Bilde der Himmelsleiter zum Ausdruck: Das Wissen „hatte das Aussehen einer endlosen mystischen Leiter, welche sich von der Erde erhebt und bis in den Himmel aufsteigt und, in dessen unendlicher Tiefe verschwindend, zur Erkenntnis der absoluten Wahrheit führte; .... auf ihren Sprossen, mit mystischem Lebensgeist aus der Unendlichkeit umweht, stiegen die Engel auf und ab und übergaben einander das Pfand der ewigen Wahrheit". ... Die positivistische Weltanschauung führte aber dahin, daß die „unendlich hohe Leiter, ... die sich von der Erde zum Himmel erhob, so daß die Engel auf ihr herabsteigen und die Menschen auf ihr hinaufsteigen konnten, und die den Himmel und die Erde zu einer Stetigkeit des Lebens verband, ihren Halt verlor, sich nicht halten konnte und abbrach, zunächst nur schwankte, dann fiel und nun, auf der Erde liegend, zu nichts und nirgendwohin führt ..." (159, 163). Aus dieser Lage der Gegenwart rettet sich Bakunin durch ein klares Bewußtsein von der hierarchischen Struktur der Welt,[15]) die aus unendlicher Höhe von Gott unterstützt und durch seinen Sinn zusammengehalten wird ....

Der Mensch ist vielleicht das Wesen, das die größte Bewegungsfreiheit auf der unendlichen Leiter der Hierarchie besitzt. Er nimmt an allen Weltsphären teil, sogar an der göttlichen selbst; er ist tierhaft und göttlich zugleich (228, vgl. 291), er hat eine „unendliche Bestimmung" (223), ist der Gipfel der Weltschöpfung" (243) oder das Zentrum und Organ des Selbstbewußtseins der Welt (vgl. 243 und passim).

*

Der zentrale Gedanke in Bakunins Buche ist der Gedanke der Unsterblichkeit. Vielleicht ist es der äußerste Gegensatz, in welchem dieser Gedanke zur Weltanschauung der Aufklärung stand, der ihn bewog, sein Buch zu schreiben.[16])

„Alles was lebt, stirbt, und über alles Leben ist von vorneherein ein Todesurteil verhängt" .... Das ganze Leben sei nur ein Strom, der unaufhaltsam und schnell alle und jeden zum Tode trägt.

„Die Natur in ihrer unendlichen und allgemeinen Bedeutung setzt alle Gestalten des zufälligen und einzelnen Daseins, sie ist aber zugleich auch die allgemeine Negation jeder Ausschließlichkeit, jeder engen Unduldsamkeit gegen einen anderen." „Darum sind alle empirischen Gestalten, Arten und Gattungen des Lebens in ihrer engen Unduldsamkeit unangemessene, äußere und endliche Gestalten." „Deshalb sterben alle empirisch-lebenden Wesen."

„Was nicht stirbt, das lebt auch nicht; was schwächer oder weniger lebt, das stirbt auch weniger oder schwächer, darin unterscheidet sich das Leben vom Tode weniger oder schwächer; und was mehr und stärker lebt,

[15]) Vgl. auch einen bei Bicilli, a. a. O., 36 zit. Brief P. Bakunins.

[16]) Unten S. 352 ff. benutzt. Vgl. auch Kornilov, II, 405 f. Über Streitigkeiten mit dem Bruder Michail 1865 über diese Frage — „Katoga i ssylka", 1930, 2 [63], S. 75 (aus einem Brief von Frau N. S. Bakunin).

das stirbt mehr und stärker; in ihm unterscheidet sich das Leben mehr vom Tode" (305).

Am stetigsten ist das Dasein der bloßen Materie. „Bei aller Unbeständigkeit, bei aller Veränderlichkeit der Gestalten, die die Materie annimmt, kann von ihrem Tode keine Rede sein; — wie auch von ihrem Leben keine Rede sein kann. — In der unorganischen Materie gibt es nichts. was sterben könnte." „Aber schon die Pflanzen und noch mehr die Tiere leben und sterben; in ihnen gibt es offensichtlich etwas, was leben und sterben kann." In den Pflanzen tritt schwach, „pantheistisch", in den Tieren bestimmt und ausdrücklich ein lebendiges Individuum hervor als ein Träger des Lebens.

„Die Pflanzenwelt kann als Symbol der reinsten Passivität gelten: .... Die Pflanzen wachsen in die Grenzenlosigkeit, ohne je etwas zu erreichen." „Die Tiere dagegen können als Symbol der Aktivität gelten: das tierische Leben ist fortwährend durch einen immer, unermüdlich, aktiv, ununterbrochen wirkenden Trieb der Selbsterhaltung der Gattung besorgt ....., wenn auch ein Tier dabei nicht daran denkt, was es so sorgsam bewahrt, indem es sich selbst erhält." — „Für die Pflanze ist es nicht nötig, in diesem Individuum selbst zu sein, welches für sie nur Vorwand, nur Bedingung oder der Boden des Seins, nicht das Sein selbst ist".... Die Pflanze stirbt „im allgemeinen pflanzlichen Sinne nicht, sondern bleibt leben, wie vorher, in einer allgemeinen grenzenlosen Art der Pflanzlichkeit überhaupt". „Die Pflanze lebt.... nicht in sich selbst, nicht innen, sondern mehr außen und auf der Oberfläche von allem anderen.... Ihre Gestalt ist eher die äußere Gestalt des Lebens als die Wirklichkeit des Lebens; diese Gestalt entgeht dem Tode, der sie ihrer Ungegenständlichkeit wegen nie ergreifen kann." „Das Tier lebt dagegen innerhalb seiner selbst; .... seine Individualität ist nicht nur formell, sondern voll von Wissen, Affekten und wird laut und stark in den leidenschaftlichen Ausbrüchen seiner Wünsche, seiner Genüsse und seiner Leiden ausgedrückt." Aber dabei lebt im Tiere „nicht seine Individualität, sondern seine Art, seine allgemeine zoologische Bestimmung"..... Indem das Tier stirbt, erfüllt es ein rein äußerliches Schicksal. Es lebte aber nur „allgemein, als irgendeine Tierart, und deshalb stirbt es auch allgemein". Mit dem Tod eines einzelnen Tieres stirbt die Art nicht.

Nur der Mensch besitzt Vernunft. Dem Sinne der Vernunft nach „gibt es für den Menschen überhaupt nichts, woran er nicht direkten Anteil hätte. Der Tod.... ist ihm nicht etwas „anderes" Äußeres oder Fremdes, sondern der Tod ist dem Menschen eigen....". „Im Gegensatz zum Tier, das den Tod nicht sieht und über ihn keine Gedanken haben kann, ... lebt, atmet und denkt der Mensch den Tod...." Der Tod ist für den Menschen kein fremdes Schicksal, sondern — wenn auch Schicksal — so doch ein in ihm selbst liegendes. „Am Tod eines Menschen gibt es keine Doppelsinnigkeit, im Gegenteil, es ist ganz klar, daß eben derselbe, welcher vorher mit der ganzen Wirklichkeit des menschlichen Lebens lebte, ... nicht mit einer allgemeinen, sondern mit der ihm eigenen, niemandem sonst angehörenden Persönlichkeit stirbt." Der Mensch „stirbt mehr, voller, tiefer, entschiedener als jedes Tier".

Was bedeutet aber dieses „mehr, voller, tiefer, entschiedener"? „Das Tier stirbt und befreit sich dadurch von seiner Tierhaftigkeit: der Tod ist für es die Befreiung von einem beengten, in den Stoff des Nichtseins eingeschlossenen Sinn...." Aber die „Befreiung" des Tieres im Tode „ist zugleich auch die Grenze seines Lebens". „Sterben bedeutet vom besonderen

zum allgemeinen Sein übergehen; und der Tod ist nur die Verallgemeinerung, nur die Loslösung von der Besonderheit. Der Mensch ist aber von Anfang an ein allgemeines Sein.... Wenn deshalb ein Mensch stirbt, so kehrt er durch die Verallgemeinerung des Todes zu sich selbst zurück; denn er hat nichts anderes, wohin er gehen kann, als zu sich selbst und zu seiner eigenen Allgemeinheit des Selbstbewußtseins....." „Im Streben des Menschen zum Tode kommt nur sein unversiegbares Streben zum höheren Leben zum Vorschein....." „Im natürlichen empirischen Tode des Menschen stirbt nur das in ihm, was noch nicht vollendet in ihm ist, was sich noch zu vollenden hat, das Unvollendete; es vergeht oder stirbt nur sein empirisch bestimmtes Dasein, nur die sinnliche Hülle seines Seins, in welcher er lebte. Aber er ist nicht das, worin er stirbt, sondern das, worin er lebt...." „Das Unvollendete, der Körper stirbt; die vollendete Wirklichkeit aber stirbt nicht. Die Seele des Menschen, welche er selbst ist, oder jene Unteilbarkeit des ewigen Gesetzes, ist unsterblich, weil sie die ganze Fülle der Wirklichkeit und die ganze Notwendigkeit und Freiheit des Weltseins ist."

*

Wir konnten auf diesen wenigen Seiten den Gedankengang des Bakuninschen Buches nur in allgemeinen Umrissen aufzeigen. Die Gestalt von Bakunins dialektischem System kam dabei hoffentlich klar zum Vorschein: durch die Paare der polaren Gegensätze sucht er immer das Zentrum, das Absolute zu erreichen; man kann auch auf einer steigenden Linie durch die Formen des endlichen Daseins zu diesem Zentrum, zu dieser Höhe hinaufsteigen. In beiden Fällen ist dieser höchste, letzte Punkt, den die Philosophie erreichen kann, Gott. Denn „der Mensch.... ist als ein unsterbliches Wesen Gott gleich und eins mit ihm: denn wie er in Gott, so begreift auch Gott in ihm dieselbe ewig-seiende Wahrheit durch denselben Sinn wie er"....

4.

Bakunin gehört mit seinem Buch — wie einer seiner Verehrer richtig gesagt hat — zweifellos in der russischen Geistesgeschichte in eine Reihe mit Tolstoj und Dostoevskij,[17]) wenn er sich an Größe auch nicht mit ihnen messen darf. Wir wissen aus den Mitteilungen seiner Freunde, daß er die letzten Jahre seines Lebens wie ein Weiser gelebt hat und wie ein Weiser — in einem tiefen Glauben an die Unsterblichkeit — verschieden ist.[18])

Wir besitzen einige Briefe Bakunins aus den späteren Jahren seines Lebens.[19]) Aus ihnen weht ein tief religiöser und mystischer Geist — „Es ist dem Menschen eigen, die Ufer zu lieben; wenn sie aber aus seiner Sicht verschwinden, so ergreifen seine Seele die Wellen eines anderen, nichtirdischen Sinnes.... ein unbegreifliches oder gar unbekanntes Andere tritt an ihn heran.... Alles Vergängliche vergeht und wird vergehen; für die Ewigkeit verbleibt nur das, was man in der Einsamkeit besitzt.... Wer dieses Unendlich-Ferne, das Absolute-Andere erkennen und noch mehr lieb gewinnen, sich an es gewöhnen, sich ihm verwandt fühlen kann, der wird überall unendlich frei und leicht leben" (14. Juni 1889). Und Bakunin sah vielleicht seine eigene Gestalt, als er in diesen Jahren (1890) über den „russischen Menschen" schrieb: „Der russische Mensch — was er auch tun,

[17]) Bicilli, 38.
[18]) Vgl. die oben erwähnten Erinnerungen von Petrunkevič, Elpat'evskij, Obolenskij.
[19]) Zum Teil bei Bicilli veröffentlicht. Die unten folgenden Zitate — bei ihm S. 24, 22.

womit er sich auch beschäftigen, womit er sich auch umgeben mag — weiß hinter all diesem, es für keinen Augenblick vergessend, immer auch von einem anderen.... Aus allem Oberflächlichen und Gefälschten sieht ihn die ungefälschte Wahrheit an, spricht zu ihm so streng wie der Tod, so unerschütterlich wie der Himmel.... So z. B. schrieb und schrieb Lev Tolstoj — schrieb schöne Sachen — und plötzlich wurde er all dieser Schönheit überdrüssig, sie atmete für ihn lügnerischen Unsinn, und er stürzte kopfüber.... Gogol und Dostoevskij folgend, in diese unheimliche asiatische Wüste, in den Asketismus des Herzens, der jeder Lüge und jeder Schönheit bar ist, in diesen stummen Abgrund, aus welchem unklar oder klar nur das Andere hervortritt, — dasjenige Unabwendbare, mit dem Scherz und dem Spaß des Lebens Unvereinbare, welches der russische Mensch, trotz aller Bemühungen, nicht vergessen kann. Vielleicht ist aber dieser russische Mensch, von welchem ich hier rede, welchen ich im Auge habe und welchem ich weder Vernunft noch Geistreichsein zuschreibe, sondern nur das,.... was Weisheit heißt, nur meine Vorstellung; ich weiß nicht wo ich ihn gesehen habe. Überall und nirgends — richtiger in einem Traume...."

IV. Hegel und der politische Radikalismus.

1.

Eine bezeichnende Tatsache unserer Zeit ist es, daß sich wenigstens einige politische Radikale finden, die eine innere Verbindung zur Hegelschen Philosophie suchen. In den vierziger Jahren kam in Rußland eine Hegelsche „Linke" nicht zustande: Bakunin, Belinskij, Botkin, Ogarev, die den Weg der Hegelschen Linken mitgegangen sind, hat dieser Weg aus jeder Philosophie überhaupt herausgeführt; Herzen, der die Hegelschen Ideen auf eine selbständigere Weise im Sinne eines politischen und sozialen Radikalismus umzuformen suchte, hat ebenfalls das Gebiet des philosophischen Denkens bald ganz verlasssen. In den sechziger Jahren dagegen haben einige politische Radikale jedenfalls versucht — wenn sie sich auch nicht direkt der Hegelschen Philosophie anschlossen — diese für den politischen und sozialen Radikalismus fruchtbar zu machen. Aber bis in die neunziger Jahre hinein gingen diese Versuche nicht über Programmerklärungen hinaus.

Die meisten anerkannten und einflußreichen Vertreter des russischen politischen und sozialen Radikalismus waren Aufklärer in dem von uns oben gekennzeichneten Sinne: das reine theoretische Denken war für sie sinnlos, weil „abstrakt", weil es den sozialen und politischen Interessen nicht diente und deshalb unnötig, unnütz war. Wie die Religion, wie die reine Kunst, so wurde auch die Philosophie verworfen. Anerkennung fand höchstens noch der unphilosophische Materialismus (etwa eines Büchner) und der antiphilosophische Positivismus. Von den Vertretern dieser Gruppe hat sich kaum jemand über Hegel geäußert — höchstens in zufälligen Besprechungen. Der Einzige, der über Hegel (besser gesagt: über das Hegel-Buch Hayms) (1861) geschrieben hat, ist der damals noch blutjunge M. Antonovič (1835—1918);[1]) als wahre Fundgrube von Ungereimtheiten und ganz sinnlosen Mißverständnissen verdient sein Artikel Aufmerksamkeit: Hegel erscheint in diesem Aufsatz als ein Illusionist, für den das subjektive menschliche Denken das Sein bestimmt. Diesen Artikel konnte man nur auslachen, was Strachov in einer Notiz „Von den Truthähnen und von Hegel"

[1]) Sovremennik, 1861, VIII; vgl. auch ebenda, IV.

(Nihilismus, 66 ff.) auch getan hat.[2]) Es gab aber — freilich nur einzelne — politische und soziale Radikale, welche Hegel ernster nehmen. Zu diesen gehören vor allem P. Lavrov und N. G. Černyševskij.

2. P. L. Lavrov.

Lavrov (1823—1900), Professor an der Artillerieakademie in Petersburg, später ein sozialistischer Emigrant, tritt als Philosoph zuerst mit zwei Artikeln über die Hegelsche Philosophie hervor, zu denen wieder das Buch Hayms die Grundlage bildet (1858),[3]) im nächsten Jahre veröffentlicht er einen weiteren Aufsatz über die „praktische Philosophie" Hegels.[4]) Vielleicht haben die Artikel Herzens Lavrov zu Hegel hingeführt.[5]) Jedenfalls kennt Lavrov auch die deutschen Hegelianer und die Werke Hegels selbst.[6]) Er ist deshalb in der Lage, das Material, das er dem Buch Hayms entnimmt, zu ergänzen und zu verbessern.

Der wissenschaftlich langweilige und kompliziert undurchsichtige schriftstellerische Stil Lavrovs erschwert etwas das Verständnis seines Standpunktes. Er schließt sich jedenfalls Hegel in einigen Grundmotiven seiner Philosophie an: das erste dieser Grundmotive ist der Hegelsche Historismus, den Lavrov als dynamisches Entwicklungsprinzip auffaßt. Für Lavrov bedeutet dieser Historismus auch die Anerkennung der Forderung, daß „unsere Zeit" weiter über Hegel hinausschreiten soll, — wobei freilich nicht der ganze Hegelianisums weggeworfen werden soll. — Darüber hinaus will Lavrov (wie Herzen) auf dem philosophischen Wege vom Denken zur Tat fortschreiten. „Das Denken ist nicht der einzige Prozeß, der das allkennende Ich mit der realen Welt verbindet: es bleibt noch der Prozeß der Verwirklichung als die schöpferische Tätigkeit und als Leben" . . . . Nicht im Gegensatz zu Hegel, sondern eher unter seinem Einfluß rückt Lavrov in den Vordergrund seiner philosophischen Betrachtungen das Problem der Persönlichkeit;[7]) so kommt er fast selbständig — denn ein Einfluß von der Hegelschen Linken her läßt sich nicht feststellen — zu einer Art „Anthropologismus". — „Um lebendig und konkret den Geist zu begreifen, der das ewige Thema der Philosophie ausmacht, soll man ihn nirgends anderswo suchen als in den Tiefen des menschlichen Wesens und im reellen Prozeß der Entwicklung dieses Wesens . . . . Die Wahrheit der absoluten Idee ist der lebendige Mensch in der ganzen Konkretheit seines inneren Gehaltes und in der Ganzheit seiner geschichtlichen Erscheinung und Entwicklung." Die Aufgabe der weiteren Entwicklung der Philosophie sieht Lavrov darin, daß „die kritische Forschung von der Metaphysik

[2]) Mir ist durchaus unverständlich, warum Masaryk (in „Rußland und Europa", Jena 1913, II, 95) den russischen „Nihilismus" nicht nur auf Feuerbach (was auch nicht richtig ist), sondern sogar auf Hegel zurückführen will. — Von den „Nihilisten" hat sich, wie es scheint nur Fürst P. Kropotkin für Hegel interessiert, vgl. seinen Briefwechsel, I, 1932, 47.

[3]) „Gegelizm" in „Biblioteka dl'a čtenija", 1858, IX.

[4]) „Praktičeskaja filosofija Gegel'a", dortselbst, 1859, V. Vgl. die Vorrede Lavrovs zur russischen Übersetzung von Marx' „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", SPtsbg. 1906 (geschrieben 1887). Die Polemik, die Lavrov um seine Hegel-Artikel führt, ist weniger beachtenswert.

[5]) Vgl. Špet in der Sammelschrift „P. L. Lavrov". SPtsbg. 1922, 73. Jedenfalls ist das antidualistische Pathos Herzens (siehe oben!) auch bei Lavrov vorhanden.

[6]) Die Werke Hegels und der Hegelianer aus dem Besitz Lavrovs befinden sich zur Zeit in der sog. „Lavrov-Bibliothek" in Prag. Fast alle Bände der „Werke" Hegels zeigen die Spuren eines aufmerksamen Studiums. Leider kann man nicht feststellen, ob Lavrov selbst es war, der diese Bände benutzt hat.

[7]) Špet, op. cit., 111.

des konkreten Begriffs zu der Quelle dieses Begriffs, zu ihren innerlich-menschlichen Grundlagen herabsteigen soll. Der Mensch in der Ganzheit seines Wesens ist das Gebiet dieser Kritik". „Philosophieren heißt" deshalb, „in sich den Menschen als ein einheitliches harmonisches Wesen zu entwickeln". Diese Forderung wird in der Geschichte verwirklicht. Lavrov sieht den Gang der Geschichte in einem „triadischen dialektischen Prozesse" — der Mensch geht aus der „Gleichgültigkeit" heraus, in welcher alle seine Tätigkeitsarten vermengt sind, zerlegt sie durch den Gedanken, um sie später wieder „bewußt zu vereinigen" — zu einem Leben als einer „Einheit von Wissenschaft, Kunst und praktischer Tätigkeit" . . . . „Die Forderung des ganzheitlichen Lebens ist die Forderung . . . . eines philosophischen Systems, das alle drei Grundsätze zu einem harmonischen Ganzen verbände."[8])

Die Philosophie und vor allem die Philosophie der Geschichte ist der Abschluß dieser Versöhnung der theoretischen und praktischen Philosophie durch die „lebendige reelle Persönlichkeit".[9])

Wenn Lavrov daneben bald hier bald da den „Dogmatismus" oder den „reaktionären Charakter" der Hegelschen Philosophie und manchmal auch Hegels Persönlichkeit tadelt, so sind doch einige wichtige Grundideen der Weltanschauung Lavrovs jedenfalls Hegelscher Provenienz.

3. N. G. Černyševskij.

Weniger Berührungspunkte mit Hegel weist das Denken eines anderen einflußreichen russischen „volkstümlichen Sozialisten" (narodnik), N. G. Černyševskij (1828—1889) auf, der aber im Gegensatz zu Lavrov mit größter Klarheit, ja mit einem gewissen Glanz — und schon deshalb wirkungsvoller — die Bedeutung der Hegelschen Philosophie hervorgehoben hat.

Im Tagebuch Černyševskijs begegnet uns der Name Hegels schon 1846 und 1848. Der Student Černyševskij wird 1848 mit den Werken Hegels selbst und mit Werken von Hegelianern bekannt — gleichzeitig liest er französische utopistische Sozialisten und fast gleichzeitig auch Feuerbach.[10]) Bis zu einem gewissen Grade enttäuscht ihn Hegel durch seine „gemäßigten Gedanken" — während Feuerbach, dessen „Wesen des Christentums" er jetzt liest, in dieser Beziehung das gerade Gegenteil zu Hegel sei.[11])

Černyševskij tritt philosophisch zunächst als Ästhetiker auf — er selbst hält sich für einen (wohl nur der Intention nach) Feuerbachianer. Der ästhetische Standpunkt aber, den er vertritt, ist sein eigener und nur sein eigener; es ist die eigenartige These, daß die Wirklichkeit über der Kunst stehe, oder — wie es mehrmals paraphrasiert wurde — daß ein wirk-

[8]) Špet (op. cit. 132) sieht bei Lavrov die Anlehnung an Hegel in der „Idee der Wissenschaftlichkeit und des systematischen Charakters der Philosophie". Man muß aber beachten, daß die „Wissenschaftlichkeit" bei Hegel und bei Lavrov etwas grundsätzlich Verschiedenes bedeutet! So hält Lavrov etwa die Dialektik für ein „empirisches Gesetz" (Vgl. Werke, Artikel zur Philosophiegeschichte, Lieferung I, SPstg. 1918, 29; vgl. ebenda 144).

[9]) Ich stütze mich in diesem Paragraphen auf den vorzüglichen Artikel Špets, op. cit.; vgl. auch einen Artikel desselben Verfassers in der Sammelschrift „Forward! Vpered!" SPtsbg. 1920. 24—28.

[10]) Siehe den Nachlaß (Literaturnoe nasledie) von Černyševskij — Moskau-Leningrad, 1928. I, S. 282, 300 f., 322, 378, 385; II, 23, 51. Russische Artikel über Hegel kannte Černyševskij schon vor seiner Universitätszeit (ebenda, II, 37).

[11]) 395; vgl. eine Identifizierung des Hegelschen „Pantheismus" mit Feuerbach (I 441), vgl. 540 (III, 1851).

licher Apfel besser als ein gemalter sei, weil man nur den ersteren aufessen, d. h. sich nützlich machen kann . . . . So wird Černyševskij zum Anwalt der extremsten Aufklärung.[12])

Zu neuem Nachdenken über Hegel wurde Černyševskij wahrscheinlich durch seine Beschäftigung mit den „vierziger Jahren" veranlaßt — und zwar drängte sich ihm dabei die Frage auf, warum eigentlich Hegel damals eine so starke Wirkung ausübte. Černyševskij mußte diese Wirkung Hegels bei so vielen feststellen (außer bei bekannten Schriftstellern noch z. B. bei N. Polevoj, bei Nadeždin).[13]) Und er kommt zu folgender Antwort: „Wir sind genau so wenig Anhänger Hegels wie die eines Descartes oder eines Aristoteles. Hegel gehört jetzt der Geschichte an, die Gegenwart hat eine andere Philosophie und sieht deutlich die Mängel des Hegelschen Systems; man muß aber zugeben, daß die von Hegel aufgestellten Grundsätze wirklich sehr nahe an die Wahrheit herankamen und daß einige Seiten dieser Wahrheit von diesem Denker mit einer erstaunlichen Kraft herausgestellt worden sind. Die Entdeckung einiger dieser Wahrheiten ist ein persönliches Verdienst Hegels; andere Wahrheiten wieder, wenn sie auch nicht ausschließlich seinem System angehören, wurden von niemandem vor Hegel so klar formuliert und so kräftig ausgesprochen, wie das in seinem System der Fall ist" (258).

Auf diese Grundwahrheiten der Hegelschen Philosophie kommt Černyševskij mehrmals zu sprechen und hebt im großen und ganzen vier solcher „Wahrheiten" hervor:

1. Hegel sieht das Ziel des Denkens in der Wahrheit und nicht etwa in „der Rechtfertigung der uns teueren Überzeugungen" („das subjektive Denken" nach Hegel), wie das bei den anderen philosophischen Schulen der Fall sei (258).

2. Die Wahrheit wird auf dem Wege der „dialektischen Methode" erreicht. „Der Denkende soll sich nicht bei einem bestimmten positiven Schluß beruhigen, sondern muß danach suchen, ob der Gegenstand des Denkens nicht den auf den ersten Blick bemerkbaren Qualitäten und Kräften entgegengesetzte hat: auf diese Weise wird der Denkende gezwungen, den Gegenstand von allen Seiten her zu betrachten und die Wahrheit erscheint ihm dann nur als eine Folgerung aus verschiedenen entgegengesetzten Meinungen" . . . . „Auf diesem Wege entsteht ein vollständiger Begriff von allen wirklichen Qualitäten des Gegenstandes" (258). Auch das dynamische Moment der dialektischen Methode wird besonders hervorgehoben. Hegel spricht von „einer ewigen Veränderung der Formen, vom ewigen Negieren der einen Form, die aus einem gewissen Inhalt oder einem Streben geboren worden ist, weil dasselbe Streben gesteigert, derselbe Inhalt höher entwickelt wird — wer dieses höchste, ewige allgemeine Gesetz verstanden hat, wer sich daran gewöhnte, es auf eine jede Erscheinung anzuwenden — o, mit welcher Ruhe erwartet er die Chancen, an denen andere zweifeln! Sagen wir mit dem Dichter —

[12]) Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit (Estetičeskija otnošenija iskusstva k destvitel'nosti), 1855. Werke, X, 2. Auf Hegel wird darin mehrmals als Vertreter des „herrschenden ästhetischen Systems" angespielt, auch Vischer wird benutzt. Vgl. auch einen Artikel aus demselben Jahr über die „ästhetischen Begriffe der Gegenwart" (abgedruckt 1924 in „Zvezda", 5, 202—231). — Die Arbeit „Das anthropologische Prinzip in der Philosophie" (1860) hat freilich mehr Berührungspunkte mit Feuerbach, der Standpunkt Černyševskijs ist jedoch schwerlich anders denn als gröbster Materialismus zu bezeichnen.

[13]) Vgl. „Abrisse der Gogolschen Periode in der russischen Literatur" (Očerki gogolevskago perioda russkoj literatury), Ausgabe von 1892 (geschrieben 1855—56), S. 24 ff., 197 ff. — weiter wird dieses Buch zitiert oder die gesammelten Werke, Band und Seite.

Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt
und mir gehört die ganze Welt . . . .[14])

Er trauert über nichts, was seine Zeit überlebt hat und sagt: mag es sein, was es wolle, aber auch zu uns kommen die Feiertage" (V, 531). In diesen letzten Zeilen wird also die Hegelsche Philosophie wieder als eine „Algebra der Revolution" gefeiert (wie bei Herzen)! — Unter den Argumenten, die nach Černyševskij (1858) für die russische Dorfgemeinde als Keimzelle des Sozialismus sprechen, befindet sich auch die Hegelsche Dialektik, denn „die höchste Entwicklungsstufe gleicht wieder dem Anfang, von dem die Entwicklung ausgegangen ist" (IV, 309; Černyševskij führt eine Reihe von — zum Teil wenig glücklichen — Beispielen dieses Gesetzes aus der Naturwissenschaft an, ebenda, 310 f.).

3. Hegel stellt sich die Aufgabe, die Wirklichkeit zu erklären (259). „Daraus entstand eine außerordentliche Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit, über welche man früher nicht nachdachte und die man ohne Zögern zugunsten einiger einseitiger Vorurteile vergewaltigte" (259). Der Erfolg sei erstaunlich gewesen: in der Philosophie Hegels sieht Černyševskij „eine unglaubliche Kraft und Höhe des Gedankens, der alle Seinssphären seiner Herrschaft unterwirft, der in einer jeden Sphäre die Identität der Gesetze der Natur und der Geschichte mit seinen eigenen Gesetzen der dialektischen Entwicklung entdeckt, mit dem Gesetz, das alle Sphären der Religion, der Kunst, der exakten Wissenschaften, des öffentlichen und privaten Rechts, der Geschichte und der Psychologie mit dem Netz einer systematischen Einheit umwickelt, so daß alles erklärt und versöhnt erscheint" (260). — In diesem nicht weiter geklärten Begriff der Wirklichkeit sieht Černyševskij anscheinend auch die Möglichkeit der weiteren Entwicklung zu seinem eigenen Materialismus hin enthalten.

4. Besonders hervorgehoben wird auch der „konkrete" Charakter des Denkens und der Wahrheit bei Hegel. Diese „Konkretheit" versteht Černyševskij durchaus relativistisch: „in der Wirklichkeit hängt alles von den Umständen ab, von den Bedingungen des Raumes und der Zeit — darum hat Hegel anerkannt, daß die früheren allgemeinen („abstrakten"! D. Č.) Sätze, mit welchen man das Gute und das Böse beurteilt hatte, ohne die Umstände und die Ursachen einer Erscheinung zu beachten . . . ., unzulänglich sind. Es gibt keine abstrakte Wahrheit, die Wahrheit ist konkret, das heißt, man darf bestimmte Urteile nur über eine bestimmte Tatsache aussprechen, indem man alle Umstände, von welchen sie abhängig ist, betrachtet" (259 f.). Als Beispiel nimmt Černyševskij die Frage, ob der Regen oder der Krieg nützlich oder schädlich sind. Eine solche Frage könne man jeweils nur bei Beachtung aller konkreten Umstände und nicht etwa ein für allemal lösen.

Diese Anerkennung der — aufklärerisch aufgefaßten — Prinzipien der Hegelschen Philosophie bei Černyševskij erstreckt sich aber nicht auf das Hegelsche System im ganzen — „Die Prinzipien Hegels waren sehr mächtig und breit, die Folgerungen sind eng und nichtig: trotz der ganzen Größe seines Genies reichte die Kraft des großen Denkers nur dazu aus, die allgemeinen Ideen auszusprechen, die Kraft reichte aber nicht dazu aus, diese Prinzipien aufrecht zu erhalten und sie logisch zu entwickeln, aus ihnen alle notwendigen Folgerungen zu ziehen. Er war nicht nur nicht

[14]) Kennt Černyševskij dieses Wort von Goethe oder aus . . . M. Stirner?!

imstande, Schlußfolgerungen aus seinen Grundsätzen zu ziehen, sondern auch die Grundsätze selbst stellte er sich nicht in ihrer vollen Klarheit vor, sie waren ihm undeutlich." Erst die „nächste Denkergeneration" tat einen weiteren Schritt vorwärts; dieser Schritt bestand der Meinung Černyševskijs nach darin, daß man den Inhalt des philosophischen Systems in Übereinstimmung mit seinen Prinzipien gebracht hat.

Diese Auffassung Hegels als Vorläufer der modernen Aufklärung hat Černyševskij auch später noch ausgesprochen.[15]) Weniger anerkennend ist die Erwähnung Hegels 1885, — Hegel tritt dort als ein „der Scholastik des XVIII. Jahrhunderts" verwandter Denker vor Feuerbach und der Hegelschen Linken ganz in den Hintergrund (X, 2, S. 192).[16])

Die Interpretation Hegels als eines Relativisten, das an sich richtige Hervorheben der dynamischen Momente an der Hegelschen Dialektik macht die Einstellung Černyševskijs Hegel gegenüber der Einstellung etwa von Marx und Engels verwandt; man darf dabei aber nicht vergessen, daß kein Geringerer als auch Nietzsche eine im großen und ganzen ähnliche Hegelinterpretation vertrat.[17])

Černyševskijs Einstellung zur Hegelschen Philosophie kam in Rußland erst in späterer Zeit zur Geltung, doch weniger bei ihm näher stehenden sogenannten „volkstümlichen Sozialisten" (narodniki) als bei den Marxisten.

4. Die Anfänge des Marxismus.

Nur der erste Marxist in Rußland — den man vielleicht im modernen Sinne des Wortes nicht ohne weiteres als „Marxisten" bezeichnen darf — der Ukrainer M. I. Sieber (Ziber, 1844—1888, Professor in Kyiv 1873—75) hat in der Zeit, die wir in diesem Kapitel besprechen, auf Hegel bezug genommen. Und zwar veröffentlichte er 1879 einen Artikel, welcher eine ziemlich genaue Wiedergabe von Engels bekannter Broschüre „Antidühring" darstellt.[18]) Bei Engels kommen bekanntlich dieselben Momente wie bei Černyševskij zur Geltung — der (vermeintliche) Relativismus Hegels („alles verdient vernichtet zu werden!") und die dynamischen Momente seiner Dialektik, die naturalistisch aufgefaßt wird.

V.

1.

Zu den aktivsten Vertretern der Hegelschen Schule der Aufklärungszeit gehörten S. S. Hohoc'kyj,[1]) der bis 1886 an der Kyjiver Universität las, und der Privatgelehrte (kurze Zeit war er Dozent an der Petersburger Geistlichen Akademie) N. G. Debol'skij (1842—1918).[2])

[15]) Im Brief an seinen Sohn von 1875 (Černyševskij v Sibiri. SPtsbg. 1912, Bd. I, S. 138).

[16]) Vgl. freilich eine Stelle schon etwa aus dem Jahre 1860 — Werke, VI, 192. Vgl. auch das Tagebuch (a. a. O.).

[17]) Vgl. meinen Aufsatz „Hegel et Nietzsche" in „Revue d'Histoire de la philosophie, 1929, III, 326 ff.

[18]) „Die Dialektik in ihrer Anwendung auf die Wissenschaft" (Dialektika v eja primenenii k nauke), „Slovo", 1879, XI. Dieser Artikel ist in ukrainischer Übersetzung in der Sammelschrift „Der kämpfende Materialismus" abgedruckt (Vojovnyčyj materializm, Bd. I, Charkiv, 1929); im selben Band derselben Sammelschrift weist P. Demčuk die Quelle des Artikels nach (diese Quelle war auch früher bekannt — vgl. Plechanovs Werke, VII, 298).

[1]) Vgl. auch oben; auch die Seiten in meinem „Abriß der Geschichte der Philosophie in der Ukraine" über ihn; a. a. O.

[2]) Über ihn — N. Lange „Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija", 1900, 4; S. Gruzenberg „Abriß der Russischen Philosophie der Gegenwart" (Očerki sovremennoj russkoj filosofii, SPtsbg. 1910); B. Jakovenko in der „Festschrift f. Losskij", a. a. O., S. 154—56.

Hohoc'kyj (Gogockij), kein glänzender Professor, aber ein fleißiger Schriftsteller (seine Werke sind von ungleichem Wert), ist der Verfasser einer Reihe von philosophiegeschichtlichen Werken, vor allem einer auch heute noch guten Darstellung der Philosophie der Neuzeit (3 Hefte, Kyjiv, 1893 f.), eines umfangreichen und nützlichen „Philosophischen Lexikons" (5 Bände, 1859—73) und vor allem einer guten Darstellung der Hegelschen Philosophie (Kyjiv, 1860; ein 200 Seiten umfassender Separatabdruck aus dem „Lexikon"); Hohoc'kyj erkennt durchaus die dialektische Methode Hegels, seinen logischen Ontologismus und seine Philosophie des Geistes an, preist besonders seine Phänomenologie, Logik und Ästhetik; doch will er die göttliche und die menschliche Vernunft schärfer von einander geschieden wissen, d. h. er will erstens das Prinzip der Persönlichkeit in seinem System stärker hervorheben, zweitens tritt er für den Kreationismus ein. — 1860 veröffentlichte Hohoc'kyj zwei interessante Artikel über die Geschichtsphilosophie („Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii") — diese Artikel enthalten eine Kritik der Fortschrittstheorie und zeigen in feiner Weise den widerspruchsvollen Charakter des geschichtlichen Seins auf; am bunten Widerspiel der Kräfte beteiligen sich bei ihm: Unabänderlichkeit und Veränderung, das Persönliche und das Unpersönliche, das Menschliche und das Göttliche, Zerstörung und Aufbau, Erneuerung und Verbleiben, die sich zu einem organischen Wachstumprozeß vereinigen, der das Wesen der Geschichte ausmacht.

Debol'skij beginnt als Hegelianer mit einer Schrift „Von der dialektischen Methode" (1872; nur der erste Teil), in welcher er die Grenzen der formal-logischen Methode aufweisen will und — um diese Grenzen festzustellen — eine Unterscheidung zwischen den dem formallogischen Kriterium unterliegenden „Begriffen" und den über diesem Kriterium stehenden „Ideen", in welchen die unendliche Synthese vollzogen wird, vornimmt. In seinen späteren Schriften aber („Philosophie der Zukunft", 1880; „Philosophie des phänomenalen Formalismus", I, 1892, 2, 1895; „Vom höchsten Gut", 1886; vgl. auch wichtige Artikel in dem Lexikon Brockhaus-Efrons), wo er die Probleme der Metaphysik und der Ethik behandelt, verläßt er den Hegelianismus fast völlig — er arbeitet einen Standpunkt heraus, den er als einen selbständigen Standpunkt neben den Systemen des deutschen Idealismus — Fichte, Schelling, Hegel — und als eine Weiterbildung der Hegelschen Philosophie ansieht. Die dialektische Methode, so wie sie bei Hegel ausgebildet ist, wird abgelehnt. Daß er in der Vernunfttätigkeit vor allem „Setzung", „Trennung" und „Vereinigung" unterscheidet, erinnert nur äußerlich an Hegel. Zwischen dem menschlichen und göttlichen Geist werden bei ihm schärfere Trennungslinien gezogen, wodurch der absolute Wahrheitsanspruch der Philosophie beschränkt wird. Die Kategorienlehre Debol'skijs ist nicht mehr dialektisch. — In der Ethik übernimmt er jedoch von Hegel die hohe Einschätzung der „höheren Individuen" (der „Verbände", der kollektiven Persönlichkeiten). — Eine starke Anlehnung an Hegel kommt in vielen Punkten in seiner Ästhetik (Artikel in „Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija", 1898, 8, und „Voprosy", 1900, 5) zum Vorschein. — 1914 veröffentlicht Debol'skij die Einleitung zu seiner Übersetzung der großen Logik Hegels (a. a. O., erschienen 1916; ein Privatneudruck in den letzten Jahren, wo er den abschließenden Charakter des Hegelschen Systems unterstreicht). Die Übersetzung der großen Logik ist ein bleibendes Verdienst, das Debol'skij sich für den russischen Hegelianismus erworben hat.

2.

Eine Reihe von hervorragenden älteren Hegelianern sind außerdem an den russischen Universitäten jener Zeit zu finden (vgl. oben A, 3 und B. IX). Nur ein paar von den jüngeren Hochschullehrern beschäftigen sich mit Hegel. Der Jurist A. Gradovskij (1841—1889) fing als Hegelianer und zwar mit einem Artikel über die Hegelsche Rechtsphilosophie an.[3]) M. M. Stas'ulevič (1826—1911, kurze Zeit Historiker an der Petersburger Universität) hat in seinem Buche „Versuch einer geschichtlichen Übersicht der Hauptsysteme der Geschichtsphilosophie"[4]) (1866) auch einen wenig gelungenen Abriß der Hegelschen Geschichtsphilosophie gegeben.

Der frühere Kyjiver Professor Orest Novyc'kyj (vgl. B. IX) trat 1860 und in den folgenden Jahren mit einer umfangreichen Geschichte der Philosophie auf (4 Bände, 1860 ff. — nur der Orient und die Antike), die bis heute ihren Wert nicht verloren hat und eine Darstellung der orientalen und antiken Philosophie in enger Verbindung mit dem religiösen Leben der Völker darstellt. Doch wurde das Werk von der aufklärerischen Kritik (Černyševskij) derart aufgenommen, daß Novyc'kyj es für „unzeitgemäß" hielt, weitere Bände herauszugeben.[5])

Literarisch tätig ist jetzt der jüngere Bruder N. Stankevičs, Alexander (1821—1909).[6])

1861 veröffentlichte auch Redkin (A. 3) einen Abriß der Hegelschen Philosophie.[7])

Ein dialektisches System hat ein Mönch, der Vater Serapion Maškin, (1851—1904) ausgearbeitet; dieses System einer religiösen Philosophie zeigt eine gewisse, nicht gerade nahe Verwandtschaft mit dem Hegelschen. Doch sind die Werke von Maškin nicht vollständig herausgegeben, und wir sind auf Mitteilungen über seine Manuskripte aus zweiter Hand angewiesen (vgl. Florenskij in „Voprosy religii", Moskau, 1906, 143—173).

Durchaus hegelisch angehaucht ist das deutsche Buch eines Ukrainers aus der Westukraine, einer der wenigen philosophischen Schriftsteller jener Zeit in diesem Gebiet der Ukraine, von Joseph Čačkovs'kyj (Czaczkowski): „Versuch der Vereinigung der Wissenschaften". I, Wien, 1863, das ein System der Kategorien, einen Abriß der Geschichte der Philosophie und Anfänge der „Naturlehre" (Geometrie und Physik) enthält. Das Buch ist dilettantisch; es zeigt den Einfluß der Hegelschen Philosophie, den der Verfasser selbst zugibt. — Bezug auf Hegel nimmt auch der bedeutendste Philosoph der Westukraine dieser Zeit, Clemens Hankevyč (1842—1924), doch sind die Einflüsse Hegels in seinen zahlreichen Schriften nur vereinzelt. Doch auch in dieser Zeit drangen die Einflüsse des Hegelianismus, trotz des

[3]) „Die politische Philosophie Hegels" in „Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija", 1870.

[4]) „Opyt istoričeskago obzora glavnych sistem filosofii istorii". SPtsbg. 1866.

[5]) Die Entwicklung der alten philosophischen Lehren in ihrer Verbindung mit der Entwicklung des heidnischen Glaubens (Postepennoe razvitie drevnich filosofskich učenij v sv'azi s razvitiem jazyčeskich verovanij). Kyjiv, I. 1860, 2. Ausgabe 1882, II. 1860, III. 1861, IV. 1862.

[6]) Er schrieb u. a. über die russischen Hegelianer (über Granovskij), gibt die Werke seines Bruders heraus usf.

[7]) „Ein Blick in die Philosophie Hegels" (Vzgl'ad na filosofiju Gegel'a) in „Pravoslavnoe Obozrenie", 1861. — Unzugänglich blieben mir: der Aufsatz M. Protopopovs „Die Philosophie Hegels" (Filosofija Gegel'a) in „Delo", 1882 (erwähnt bei Jakovenko, a. a. O.) und der des geistvollen Kyjiver Philosophen A. Kozlov in „Zagraničnyj vestnik", 1882. Über Kozlov — unten D. I.

Wirkens von Čačkovs'kyj, Hohoc'kyj und Novyc'kyj nicht in breitere Schichten der ukrainischen Öffentlichkeit.

1867 erschien russisch ein von der Hegelschen Philosophie berührtes Werk des slovakischen Hegelianers L. Štúr „Das Slaventum und die Welt der Zukunft", das aber fast unbeachtet blieb.[8])

Durchaus wichtig war auch, daß 1861 die Übersetzung von R. Hayms Hegelbuch (SPtsbg.) erschien und 1868 die „Logischen Untersuchungen" von A. Trendelenburg (2 Bde., Moskau).

3.

Daß der Name Hegels nicht vergessen wurde, zeigt auch die schöne Literatur. Hegel ist eine lebendige Gestalt wohl für alle russischen Schriftsteller der Vierziger-Jahre-Generation (vgl. die Erwähnungen Hegels bei Turgenev, Leskov, Pisemskij).[9])

Anfang der 60er Jahre beginnt Tolstoj mit ernsteren philosophischen Studien. Den Namen Hegels hat er auch früher schon gehört (vgl. oben S. 281), jetzt aber liest er — neben anderen Philosophen — auch Hegel. Doch machen die Werke Hegels auf ihn einen möglichst schlechten Eindruck — Hegel wird für ihn ein typischer Vertreter der „schlechten Philosophie", ein „schwacher Denker" (Tagebuch vom 11. IV. und vom 3. XI. 1870), bei Hegel fand er nichts als „nur eine leere Zusammenstellung von Worten" (vom 14. II. 1870). Diese „Idiosynkrasie" (Strachov an Tolstoj am 8. I. 1873) Hegel gegenüber hält bei Tolstoj sein Leben lang an: „Hegel — das ist so ein Gemisch, so ein Wirrwarr. Man fühlt, daß er keinen inneren Gehalt hat", sagte er (21. XI. 1908).[10]) Čičerin erzählt, daß Tolstoj ihm einmal bekannte, „er habe Hegel zu lesen versucht, Hegel blieb aber für ihn chinesische Sprache".[11]) Schopenhauer und Kant blieben die Lieblingsphilosophen Tolstojs. Die Freundschaft mit Strachov, der Verkehr mit Čičerin, die Lektüre von Stankevičs Nachlaß und des Buches P. Bakunins (siehen oben) haben die Stimmung Tolstojs Hegel gegenüber nicht zu bessern vermocht.

Daß Dostojevskij als junger Novellist der vierziger Jahre Hegels Name gehört hat, ist fast sicher. Aber ebenso sicher ist es, daß er damals Hegel nicht gelesen hat.[12]) Als er in Sibirien aus dem Zuchthaus entlassen

---

[8]) Die zweite russische Ausgabe erschien 1909. Vgl. den Artikel Pražaks in dieser Sammelschrift; die Ausgabe des deutschen Originals dieses Werkes von J. Jirásek (Preßburg 1931) und meine Notiz „Aus Štúrs Nachlaß" in der „Slavischen Rundschau", 1932, V, 432—34.

[9]) Vgl. oben, B. X.

[10]) Aufgezeichnet von Dr. D. Makovický, dem Arzt Tolstojs, unveröffentlicht, hier wiedergegeben nach einer freundlichen Mitteilung von R. Jakobson. Vgl. eine Notiz Makovickýs vom 20. I. 1905 (Makovickýs Notizen, Moskau, 1922, Heft II, S. 100.)

[11]) Erinnerungen. Moskau in den vierziger Jahren, a. a. O., S. 217. — R. Quiskamp hat einen Versuch unternommen, zu beweisen, daß die Philosophie, vor allem die Geschichtsphilosophie Tolstojs von der Hegels stark abhängig sei. (Die Beziehungen L. N. Tolstojs zu den Philosophen des deutschen Idealismus. Emsdetten i. W. 1930.) Eine ausführliche Kritik dieser These habe ich in „Germanoslavica", 1931, I, 146—156 gegeben. Nach meiner Kritik wird wohl auch der Verfasser selbst seine These nicht aufrecht erhalten wollen. Nachzutragen wären noch ein paar sehr scharfe negative Urteile Tolstojs über Hegel in Bir'ukovs Biographie Tolstojs. Bd. II. 1923, S. 115 (an Strachov vom 12. XI. 1872). Bd. III, 69 (an Strachov vom 16. X. 1887) und „Gespräche mit Graf Leo Tolstoj . . ." von N Gussew und L. Spiro. Lpz. (Reclams U.-B.), ohne Jahr, S. 83 („die törichte Lehre Hegels", 1909).

[12]) Der Artikel von N. Brodskij in der Sammelschrift „Tvorčeskij put' Dostoevskogo", Leningrad, 1924, S. 44 f. vermag die These von dem Einfluß Hegels auf den jungen Dostoevskij nicht beweiskräftig zu verteidigen. Das Buch von Edw. Hallett Carr: „Dostoyevsky. A new

wird, bestellt er sich sogleich unter anderen philosophischen Büchern auch „Hegels Geschichte der Philosophie" — „davon hängt meine ganze Zukunft ab" (an seinen Bruder Michael am 22. II. 1854). Damals liest Dostojevskij zusammen mit Baron Wrangel philosophische Bücher (z. B. „Psyche" von Carus) und erfährt dabei sicher von Wrangel auch etwas über Hegel. Nach Rußland zurückgekehrt, versucht Dostojevskij (in Tver') sich der Philosophie zu widmen; ein philosophisches Werk wurde geplant. Wenn auch aus diesem Plan nichts wurde, so liegt es doch nahe, daß Dostojevskij auch damals in dieser oder jener Form sich mit der Hegelschen Philosophie beschäftigt hat. Die Zusammenarbeit mit Strachov Anfang der 60er Jahre, dessen Artikel Dostojevskij auch später liest, bringt ihm sicher Hegel noch näher. Mit seiner Freundin A. Suslova führt er auf einer Italienreise philosophische Gespräche und versucht, ihr die Lehre Hegels von der „Realität des Begriffs" klar zu machen.[13]) In den letzten Jahren seines Lebens kommt Dostojevskij der Philosophie wieder näher — und zwar durch seinen jungen Freund Vl. Solov'ev . . . Doch wäre es zu kühn — so nahe es auch liegen mag — gewisse Gedanken Dostojevskijs auf Hegel zurückführen zu wollen: so könnte man natürlich das „synthetische" Ideal der russischen Kultur bei Dostojevskij in Verbindung mit der Hegelschen Dialektik bringen,[14]) doch bleibt diese Verbindung schon deshalb zweifelhaft, weil dieses Ideal in Rußland zuerst von den Schellingianern (Zelenec'kyj, Avsenev, Belinskij) ausgesprochen wurde . . . . Eine gewisse Verwandtschaft mit den Ideen Hegels kann man auch in der „Ideenlehre" Dostojevskijs sehen, für welchen die richtige Erkenntnis nur durch die „lebendigen", „beweglichen" I d e e n und nicht durch die „unbeweglichen", „eisernen" („fixierten" — hätte Hegel gesagt) B e g r i f f e zu erreichen ist . . . .[15]) Die Ideen „leben in der Luft", im ganzen Volke — Dostojevskij spricht vom „Volksgeist", vom „Geist der Zeit", vom „Geist des russischen Volkes, der russischen Geschichte, Rußlands" . . . .[16]) Doch ist es auch in diesen Fällen, in denen man selbst Hegels Worte bei Dostojevskij zu finden glaubt, durchaus möglich, die Gedanken Dostojevskijs auf verwandte Ideen der (deutschen und russischen) romantischen Philosophie zurückzuführen . . . Viel deutlicher ist bei Dostojevskij der Einfluß Schillers und der Romantik, ja in manchen Punkten durch Vermittlung Schillers auch der Kants zu erkennen.

4.

Die K r i t i k der Hegelschen Philosophie beschränkt sich jetzt auf die fachphilosophischen Kreise. Es ist jedenfalls kennzeichnend, daß auch zu dieser Zeit, zur Zeit der Herrschaft der Aufklärung, die Hegelsche Philosophie d u r c h a u s e r n s t genommen wird. Tonangebend sind die Positivisten in der russischen Philosophie auch jetzt nicht. Zu ihnen gehört

---

biography." London. Ohne Jahr (1932), in welchem auch über den Einfluß Hegels auf Dostoevskij die Rede ist, blieb mir unzugänglich (Hinweis bei Hessen „Sovremennyja Zapiski", 1932, 50).

[13]) Vgl. auch eine (recht sinnlose) Tagebuch-Notiz von Suslova vom 22. IX. 1863 in „Jahre in der Nähe von Dostojevskij" (Gody blizosti s Dostoevskim). 1928, S. 60 f.

[14]) Wie es Janeff (vgl. in dieser Sammelschrift den Artikel „Hegel bei den Bulgaren") tut.

[15]) Vgl. das interessante Buch A. Stejnbergs „Dostojevskijs System der Freiheit" (Sistema svobody Dostoevskogo), Berlin, 1923 und meinen Artikel „Dostojevskij-psycholog" (čechisch) in der Sammelschrift „Dostojevskij" der Prager Dostojevskij-Gesellschaft. Prag, 1931, 25—41.

[16]) Vgl. Belege in meinem eben zitierten Artikel, 33 f.

der Historiker und Soziologe N. I. Kareev, der eine oberflächliche, durchaus auf Mißverständnissen beruhende Kritik der Hegelschen Philosophie gab.[17])

Viel Aufmerksamkeit widmet Hegel der interessante Vertreter der Universitätsphilosophie dieser Zeit, der Lehrer Vl. Solov'evs, der ukrainische Denker P. D. Jurkevyč (1827—1874). Er hat jedenfalls in seinen Vorlesungen die philosophische Bedeutung des Hegelianismus voll anerkannt.[18]) In einer umfangreichen Besprechung von theologischen Artikeln des Lexikons Hohoc'kyjs weist er darauf hin, was in der Hegelschen Philosophie unannehmbar sei. Das ist der rein theoretische Begriff Gottes. Jurkevyč, der überhaupt die Rolle der emotionalen Momente im geistigen Leben leidenschaftlich verteidigt, ist überzeugt, daß man aus dem theoretischen Gottesbegriff keinesfalls die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott herleiten könne . . . Das ist dieselbe Frage, die die russischen Hegelianer in den 40er Jahren beschäftigte — „ob man den Gott Hegels anbeten kann" . . .[19]) — Sehr oberflächlich sind die Bemerkungen eines stumpfsinnigen Positivisten, M. M. Troickijs (1835—1899) über Hegel in seinem Buche über die deutsche Psychologie des XIX. Jahrhunderts (1867).[20]) — Einen recht äußerlichen Charakter hat auch die Kritik der Psychologie der Hegelschen Schule bei Vladislavlev (1840—1890).[21]) — Bei M. J. Karinskij (1840 bis 1917?) sind kritische Bemerkungen über Hegel und seine Schule in seiner „Übersicht über die letzte Periode der deutschen Philosophie" (1873)[22]) zerstreut. L. M. Lopatin (1855—1920) liefert eine Kritik Hegels im ersten Bande seines Werkes „Die positiven Aufgaben der Philosophie", nimmt aber in den nächsten Jahren eine Reihe Hegelscher Gedanken in sein eigenes System auf.[23]) Viel Platz widmete den Auseinandersetzungen mit Hegel (oft mit einer durchaus günstigen Beurteilung der Hegelschen Philosophie) der Professor der Moskauer Geistlichen Akademie, V. D. Kudr'avcev-Platonov (1828—1892); in neun Bänden seiner Werke[24]) konnte ich gegen hundert Stellen finden, an denen er auf Hegel — manchmal recht ausführlich — zu sprechen kommt. — Die Ethik Hegels behandelt der Odessaer Professor N. N. Lange (1858—1921) in seinem Buche „Geschichte der Moralphilosophie des XIX. Jahrhunderts" (Bd. I, 1888).[25]) — 1889 erscheint ein Abriß der Hegelschen Ästhetik aus der Feder von Amfiteatrov.[26])

Mehrmals bezieht sich auf Hegel auch Vladimir Solov'ev (vgl. unten D. I), der 1874 als Schriftsteller und Universitätslehrer auftritt.

Allgemein gilt jedenfalls von der Einstellung zu Hegel, daß Hegel selbst in der ungünstigsten Zeit nie so von oben herab behandelt wird, wie es vielfach im Westen zu jener Zeit der Fall ist. Die Hegelsche Philosophie wird nur dann ganz verworfen, wenn man die Philosophie überhaupt verwirft . . . .

---

[17]) Vgl. z. B. Kareevs „Grundfragen der Geschichtsphilosophie" (Osnovye voprosy filosofii istorii), 2. Ausgabe, 1887. Vgl. auch in der späteren Zeit die lächerlichsten Bemerkungen über Hegel im Buche des Positivisten I. I. Ivanov „Geschichte der russischen Kritik" (Istorija russkoj kritiki). SPtsbg. 1900, passim.

[18]) Vgl. Briefe eines Hörers von Jurkevyč, des berühmten Historikers V. O. Kl'učevskij an P. P. Gvozdev, Moskau, 1924.

[19]) „Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii"1, 861 I, und II, besonders II, 197, 208 f., 213.

[20]) Nemeckaja psichologija v tekuščem stoletii. Moskau, 1867.

[21]) Sovremennyja napravlenija v nauke o duše. SPtsbg. 1866. Zit. S. 235.

[22]) Obzor posledn'ago perioda germanskoj filosofii. SPtsbg. 1873.

[23]) Položitel'nyja zadači filosofii. Moskau, I, 1886, II. 1891. Über Lopatin siehe D. J.

[24]) Sočinenija, Sergiev Posad. 1894, 9 Bde. in III Teilen.

[25]) Istorija nravstvennych učenij XIX-go veka. Bd. I. SPtsbg. 1888.

[26]) Über ihn siehe oben B. X. Sein Artikel erschien in „Vera i razum".

D. Die Gegenwart.

Als „Gegenwart" bezeichne ich hier die Zeit von 1890 bis zu unseren Tagen. Es ist viel leichter, diese Periode negativ als positiv zu charakterisieren, „negativ" in Bezug auf die vorhergehende Zeit: Um 1890 zeigten sich im russischen Aufklärertum starke Risse, die innere Schwäche und Unfruchtbarkeit der aufklärerischen Tradition treten allmählich klar zu Tage.*) Daß die aufkommenden Gegenströmungen zwei verschiedene Wege eingeschlagen haben, macht das Gesicht dieser Zeit nicht ganz durchsichtig. Auf der einen Seite steht der russische „Symbolismus", der die russische Dichtung wieder zu erstaunlicher Höhe brachte, auf der anderen Seite die politischen (meist revolutionären) Strömungen, die an Stelle der abstrakten Gedanken der Aufklärungszeit die sozialen Realitäten in der Politik zur Geltung bringen wollten; aber so verschieden diese beiden Richtungen auch sein mögen — erst das Zusammenwirken beider gibt der Zeit ihr Gepräge. Die moderne russische Dichtung einerseits — von Bal'mont und Br'usov über Belyj und Blok zu Chlebnikov und Majakovskij, zu Aseev und Pasternak — und die beiden russischen Revolutionen andererseits sind die Hauptmagistralen dieser Zeit.

Für uns ist es vor allem wichtig, daß die neue Zeit in der Dichtung und in der Politik eine Wendung zur Philosophie bedeutet. Freilich begnügten sich viele Symbolisten mit einem oberflächlichen Aneignen von ein paar ästhetischen Schlagworten, und die Vertreter des politischen Radikalismus blieben meist in der Philosophie nur Dilettanten. Aber die Atmosphäre, in welcher russische Philosophen dieser Zeit arbeiten, ist nicht mehr die Atmosphäre der Gleichgültigkeit und Verachtung der Philosophie gegenüber. Mögen viele der russischen Philosophen sich einsam fühlen, isoliert sind sie jetzt keinesfalls. Mag die Aufklärung auch noch so stark sein, alleinherrschend ist sie nicht mehr.

Wir verfolgen im weiteren nicht die ganze philosophische Bewegung der Zeit, sondern nur die Schicksale des Hegelianismus in ihr. Die Philosophie Hegels wirkt jetzt beinahe so stark und mannigfaltig wie in den „vierziger Jahren" des 19. Jahrhunderts.

I. Die Belebung des Interesses für Hegel.

1.

Man kann von einer „Wiedergeburt" des Hegelianismus in den 90er Jahren schon deshalb nicht sprechen, weil der Hegelianismus in Rußland nie „tot" war, jedenfalls nie so tot, wie er im Westen jahrzehntelang gewesen ist. Die alten Hegelianer propagieren die Hegelsche Philosophie noch in den 90er Jahren, ja sogar (Čičerin, Debol'skij) noch am Anfang des 20. Jahrhunderts. Aber schon Anfang der 90er Jahre kann man auch von einer neuen Generation russischer Hegelianer sprechen; mit der älteren Generation ist sie zum Teil noch persönlich verbunden.[1])

*) Vgl. eine glänzende Schilderung des Zerfalls der Aufklärung in dem schönen Buch von A. Belyj: An der Grenze zweier Jahrhunderte (Na rubeže dvuch stoletij). Moskau, 1930.

[1]) In einem — noch unveröffentlichten — Artikel werde ich eine ausführlichere Darstellung des Interesses für Hegel in jener Zeit geben. Hier — nur kurze Angaben.

1886—1891 erscheint das Buch L. Lopatins (1855—1920, Prof. in Moskau) „Die positiven Aufgaben der Philosophie".[2]) Lopatins Einstellung Hegel gegenüber ist doppelseitig, — einerseits schließt er sich der Kritik der Slavophilen, etwa Chom'akovs an (der Hegelianismus sei „Rationalismus", „Panlogismus", Hegel versuche das Konkrete aus dem Abstrakten abzuleiten und die „schöpferische Notwendigkeit auf die logische Notwendigkeit zurückzuführen", was Pantheismus gröbster Form gleichkäme, andererseits erkennt er Hegel aber auch große Verdienste zu (die Weiterentwicklung der dialektischen Methode, Antidogmatismus, die Untergrabung des Glaubens an den Verstand), und vor allem erkennt Lopatin selbst „den dialektischen Charakter des spekulativen Wissens" an. Seine eigenen Analysen decken eine „Doppelheit" im Seinsbegriffe auf; diese Analyse der Gegensätze (Akt — Verwirklichung, Wirkung — Substanz, Subjekt — Objekt, Einheit — Vielheit, Freiheit — Notwendigkeit) schließt sich nicht nur Hegel, sondern auch dem Platonischen „Parmenides" an. Im ganzen ist die Philosophie Lopatins jedoch eine von Leibniz beeinflußte theistische Metaphysik.

Auch der geistreiche A. A. Kozlov (1831—1901; 1876—1887 Prof. in Kyjiv) kommt nach 1889 in der von ihm herausgegebenen periodischen Schrift „Mein Wort" (Moe slovo) öfters auf die Hegelsche Philosophie zu sprechen. In den von ihm geschriebenen Gesprächen, die ein „Petersburger Sokrates" mit den Mitgliedern der Familie Karamazov führt, wird Hegel als ein großer Philosoph und seine Philosophie als eine Art dynamischen Platonismus oft erwähnt. Die wenigen, aber nicht geringschätzenden Worte Kozlovs über Hegel sind für die neue Zeit kennzeichnend!

Die Hegelsche Philosophie hat auch in den Werken des einflußreichsten russischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, Vladimir Solov'evs (1853—1900) deutliche Spuren hinterlassen. Vor allem die äußere Form von Solov'evs systematischem Denken wurde von Hegel beeinflußt. „Nach außen lehnt Solov'ev Hegel ab, im geheimen folgt er ihm", sagt Strachov.[3]) Die meisten Werke Solov'evs (nur wenige ausgenommen, wie etwa die erschütternden apokalyptischen „Drei Gespräche") leiden an einer übertriebenen Schematik, die rein äußerlich an die Hegelsche erinnert. — Solov'ev studierte Hegel schon mit 16 Jahren.[4]) In seiner Beziehung zur Hegelschen Philosophie blieb er bei einer recht äußerlichen Nachahmung der Dreitaktbewegung der Hegelschen Dialektik und bei einer ebenso äußerlichen Kritik des Hegelschen „Rationalismus", „Panlogismus", seiner „Abstraktheit" usf. stehen.[5]) Er entwickelt schon 1877 selbst eine Art „Dialektik", deren Unterschied zur Hegelschen Dialektik er in folgendem sieht: 1. Bei Hegel sei Dialektik „ein absoluter schöpferischer Prozeß", bei ihm selbst dagegen nur Feststellung der formalen Abhängigkeit der Inhalte voneinander. 2. Die Hegelsche Dialektik sei Dialektik des S e i n s, seine eigene habe es mit dem

[2]) Položitel'nyja zadači filosofii, Moskau, I, 1886, II, 1891; 2. Ausgabe 1911. Über die Hegel-Auffassug. Lopatins vgl. I. I. Ognev, „L. M. Lopatin", SPtsbg. 1922, S. 28 f.

[3]) Vgl. noch Čičerin, Mystizismus, a. a. O., 21 f., 106 f., 150 f., 152. S. Bulgakov in Voprosy Filosofii", 1903, I, 58 ff., 64 ff.

[4]) S. M. Luk'anov: Über die jungen Jahre Vl. Solov'evs (O Vladimire Solov'eve v ego molodye gody). Ptsbg. Bd. I, 1916, S. 226 f.; vgl. E. Radloff: Vl. Solov'ev. SPtsbg. 1913, 78.

[5]) Vgl. Solov'evs Werke, II, 282 ff., I, 57—62, 57—66, 103—105, 115—117. Die Kritik an Hegel ist jedoch in dem hier abgedruckten Erstlingswerk (1874) zu schwach. Gegen den Rationalismus Hegels: II, 282 ff.; vgl. E. Trubeckoj: Die Weltanschauung Solov'evs (Mirosozercanie VI. Solov'eva), Moskau, 1914, I, 222, 197 f.; vgl. Radloff, op. cit. 79; gegen die „Abstraktheit" — I, 330, 341 (1877); gegen den Pantheismus — I, 395, 400 f.

Begriff des Seins zu tun, wodurch das Seiende selbst („suščee") der Sphäre der dialektischen Bewegung entrissen wird (I, 342 ff.; vgl. 395, 400 f). 3. Seine eigene Dialektik habe einen „organischen Charakter" und sie beanspruche im Gegensatz zur Hegelschen nicht die Alleinherrschaft in der Sphäre der Philosophie (I, 342 ff.). Damit lehnt Solov'ev aber das Grundprinzip der Dialektik überhaupt ab, da er dem Hegelschen Grundsatz der „Identität der Gegensätze" die Behauptung entgegenstellt — „nicht diese (gegensätzlichen. D. Č.) Bestimmungen selbst fallen zusammen, sondern sie sind nur die Prädikate von irgendwelchen Subjekten" (I, 393 f.), eine Auffassung, die mit Dialektik nichts mehr zu tun hat, durch welche die „Dialektik" Solov'evs so kraftlos und formalistisch wird. Selbst seine Neigung zur Mystik vermag Solov'ev nicht aus dem Verfangensein in eine rein äußerliche Schematik zu befreien. — Aus dem Allgemeinen lösen sich bei ihm zwei einseitige Prinzipien — das „Abstrakt-Allgemeine" und das „Besondere" heraus. Den Ausweg aus dieser Spaltung sucht er nicht in einer „Synthese" der beiden Prinzipien, die eine neue und höhere Entwicklungsstufe darstellen würde, sondern in der Rückkehr zur ursprünglichen Einheit. Das Vorwärtstreibende der Hegelschen Dialektik geht auf diese Weise verloren.

1892 verfaßt Solov'ev für Brockhaus-Efrons russisches Konversationslexikon einen Artikel über Hegel. Darin kommt eine deutliche Wandlung in Solov'evs Ansichten über die Hegelsche Philosophie zum Vorschein. Solov'ev gibt jetzt ein imposantes Bild des Hegelschen Systems mit besonderer Hervorhebung mindestens der geschichtlichen Bedeutung des Hegelianismus. Die Hegelsche Dialektik bedeute die „Selbstbewegung des lebendigen Begriffs" und nicht der Verstandesbegriffe, der abstrakten Begriffe. Ein großes Verdienst Hegels sei die Einführung der „fruchtbaren Begriffe des Prozesses, der Entwicklung" in verschiedene Sphären. Auch die sittlichen Einwirkungen des Hegelianismus seien durchaus positiv zu bewerten, denn die Hegelsche Philosophie „fordert Verwirklichung der Idee" und andererseits ein Durchdrungenwerden der Idee von der Wirklichkeit. Nur einen — freilich einen sehr wesentlichen — Einwand hält Solov'ev noch aufrecht: die Hegelsche Philosophie bringe die Bewegung fälschlicherweise in die Sphäre des Absoluten hinein, d. h. Hegel verwechsele die „Weltseele" (die der Bewegung unterworfen ist) mit dem außerhalb jeden Prozesses stehenden Absoluten selbst. Das sei aber „Pantheismus". Besonders hebt Solov'ev den bloß zufälligen Charakter des Zerfalls der Hegelschen Schule, mit deren Erneuerung er — wie es scheint — rechnet, hervor und betont die Möglichkeit, daß in der Zukunft die Entwicklung der Wissenschaft von der Hegelschen Philosophie befruchtet werde. Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Entwicklung der russischen Slavophilen ist für Solov'ev eine feststehende Tatsache.

Einer der eigentümlichsten russischen Denker ist sicher N. F. Fedorov (1828—1903)[6]), der Begründer einer philosophischen Gemeinde, die Menschen wie Tolstoj, Dostojevskij, Vl. Solov'ev zu gewinnen trachtete. Das

---

[6]) Über Fedorov siehe jetzt V. Komarovič in der „Urgestalt der Brüder Karamazov", München 1928 und den Artikel von R. Pletnev in der Festschrift für Losskij, a. a. O. Unten wird auf Fedorovs „Philosophie der allgemeinen Tat", Bd. II, Moskau, 1913, 83 ff. Bezug genommen.

umstrittene System Fedorovs ist eine bunte Vermengung des Christentums mit positivistischen und naturalistischen Motiven (vor allem in dem Gedanken von der Aufhebung der Geschichte durch die Wiedererweckung der Toten, an der die ganze Menschheit mitarbeiten soll). Von den Kirchenvätern und Baader, vielleicht auch von Schelling beeinflußt, setzt sich Fedorov in seinen nachgelassenen Schriften (die von seinen Freunden nicht ganz korrekt herausgegeben sind) auch mehrfach mit Hegel auseinander. Mit Hegel sei die Gedankenentwicklung des abstrakten Denkens endgültig zum Abschluß gekommen, nach ihm müsse der Gedanke in die Tat umschlagen. — Hegels Philosophie sei allerdings nicht Panlogismus, sondern „Illogismus", denn wie anders solle man ein System nennen, in welchem ein jedes Moment seine eigene Negation herbeiführt und alle Momente sich zugleich einander für absolute Wahrheiten und für absolute Lüge erklären. Diese Logik der Negation sei die Darstellung der Geburt und des Todes, nicht aber die „der Wiederherstellung und des Wiederlebendigmachens". Fedorov versucht, die Hegelsche Logik umzukehren — er will die Hegelschen Kategorien nicht einfach beseitigen, sondern ihnen einen neuen Geist einhauchen. So stellt er neben das Sein — das „Wiedersein" („Pakibytie"), neben das Wesen — die „Verwirklichung", neben den Begriff — den „Entwurf", der den Anfang einer neuen „Logik der Tat" ausmachen soll. So verfährt er auch mit den Begriffen der Rechtsphilosophie — der Staat wird zur „Vaterschaft", die bürgerliche Gesellschaft zur „Brüderschaft", die Familie zu einem Bund zur Wiedererweckung der Toten . . . — Hegel stelle aber nur die Vergangenheit dar und zeichne keine Wege in die Zukunft vor. Freilich kann er das nach Fedorov auch nicht, denn die Rolle einer jeden — nicht nur der Hegelschen Philosophie — ist nach ihm zu Ende. Fedorov möchte also die Geschichte viel dynamischer als bei Hegel aufgefaßt wissen, oder besser gesagt, viel eschatologischer, d. h. in dem Sinne, daß sie nicht nur Entwicklung, sondern auch Neuschöpfung kenne.[7])

Interessant ist es, daß auch der urwüchsige Denker V. V. Rozanov (1856—1918) mit Hegel in Berührung kommt. Sein erstes großes Buch „Vom Verstehen" (1886)[8]) wurde von der Kritik (Strachov, von Radloff) als „Hegelianistisch" aufgenommen, da der Verfasser ein System von wissenschaftlichen Kategorien aus einem Prinzip ableiten wolle. Doch es scheint vielmehr, daß Rozanov damals nur von Aristoteles ausging, dessen Metaphysik er ins Russische übersetzte, und daß die Bemühungen Strachovs, den jungen Denker für Hegel zu gewinnen, vergeblich geblieben sind. Aber daß er wenigstens ein „unbewußter Hegelianer" war, zeigen seine Bemerkungen über das Ganze und den Teil, über die Möglichkeit, über die Dialektik („Hegel und Heraklit"!)[9]). — Durch Nichtbeachtung seines großen Werkes fühlt er sich so schwer betroffen, daß er sich von der Fachphilosophie fort- und der Publizistik zuwendet — und so wird er der glänzende Aphoristiker und der eigentümliche „Existenzialphilosoph", als der er allgemein bekannt ist.[10])

---

[7]) Vgl. unten — V, 4 — das über Florovskij Gesagte.

[8]) O ponimanii Moskau, 1886.

[9]) Vgl. den oben zitierten Briefwechsel Strachov-Rozanov, 118 f., 123, 138, 177; auch 135, 95 ff., 128, 211. Auch Rozanovs Bücher: „Literarische Skizzen" (SPtsbg. 1899, 38) und „Natur und Geschichte" (SPtsbg. 1903, III, 4—14, 106—114, 62).

[10]) An Rozanov schließt sich in den 90er Jahren der früh verstorbene F. Šperk an, der aber außer kleinen skizzenhaften Büchern nichts hinterlassen hat; Elemente der Dialektik sind bei ihm zu finden („Philosophie der Individualität", SPtsbg., 1895, „Dialektik des Seins". SPtsbg., 1897).

2. Fürst S. N. Trubeckoj.

Viel stärker sind die Motive des Hegelianismus bei dem Fürsten S. N. Trubeckoj (1862—1905, Prof. in Moskau), der zusammen mit seinem Bruder Evgenij (1863—1919; Prof. der Rechtsphilosophie in Kyjiv und Moskau) schon in den 70er Jahren auf dem Gymnasium vom Positivismus zum deutschen Idealismus überging und die beide als junge Studenten den greisen B. N. Čičerin kennen lernten. Trotzdem die beiden Brüder damals schon dem mystisch-religiösen Standpunkt Solov'evs nahe standen, war diese Begegnung mit den beiden für die Philosophie des deutschen Idealismus interessierten Vertretern der jungen Generation ein Lichtstrahl im Leben Čičerins, der sogar „seine Hoffnung auf die Zukunft Rußlands belebte".[11]) Evgenij Trubeckoj ist als Philosoph slavophiler Romantiker, Sergej dagegen spielt in der Geschichte des russischen Hegelianismus eine gewisse Rolle.

In einem systematischen Aufsatz über „Das Wesen des menschlichen Bewußtseins" (1891)[12]) stellt Trubeckoj fest, daß jetzt nur zwei philosophische Standpunkte möglich sind: der Empirismus (Positivismus), den er ausführlich kritisiert, und der deutsche Idealismus (der auf die deutsche Mystik zurückführe). Die Vertreter des deutschen Idealismus, diese „Giganten des Gedankens", in denen das Absolute zum Bewußtsein seiner selbst gekommen sei, wiederholen aber die Fehler der deutschen Mystiker: „Phantastik" in der Konstruktion (in der Naturphilosophie, auch bei Paracelsus und Boehme liegt sie vor), Auflösung des Psychischen im Logischen, endlich — die Lehre vom „werdenden Gott", vom „theogonischen Prozeß" (wie schon bei Meister Eckhart und S. Franck). Von dieser Kritik ausgehend, entwickelt Trubeckoj eine Theorie des „allgemeinen" (sobornoe) Bewußtseins, in dem jedes mögliche individuelle Bewußtsein notwendig fundiert sei.

Prolegommena zu seinem metaphysischen System gibt Trubeckoj in den „Grundlagen des Idealismus"[13]). Er bekennt sich hier zum Idealismus, der das Ergebnis der ganzen bisherigen Philosophie und die einzig mögliche Grundlage der spekulativen Philosophie sei, den er weiterbilden will. Idealismus ist für Trubeckoj die Überzeugung, daß der äußeren Realität ideelle Voraussetzungen zugrunde liegen. Bei Hegel trete diese These in einer Form auf (Sein = Denken), die die Gefahr des Panlogismus in sich schließe. Trubeckoj will demgegenüber einerseits der Anwendung der Hegelschen Methode Grenzen setzen („Natur, Geschichte, die menschliche Seele kann man nicht auf logische Kategorien zurückführen"), andererseits einen ausdrücklichen Dualismus der Prinzipien einführen (Ableitung der Kategorien aus der Beziehung des Denkens auf das unbedingte Objekt, auf das „Seiende"), d. h. zum Theismus übergehen. In der Nichtbeachtung dieser Grundsätze liege die Gefahr des „mystischen Idealismus" (die deutsche und indische Mystik). Seinen eigenen Standpunkt, den er als eine „Weiterbildung" des deutschen Idealismus auffaßt, bezeichnet er als „konkreten Idealismus".

Seine Ansichten über Hegel spricht Trubeckoj vor allem in seiner Vorrede zu der 1898 erschienenen Übersetzung des Hegel-Buches von E. Caird

---

[11]) Vgl. dazu Erinnerungen von E. Trubeckoj, a. a. O., 56 f., 63 f., 73 f., 112 f. Auch „Voprosy filosofii", 1906, I, 35.

[12]) Voprosy filosofii, 1891, 1—2; auch „Werke", Moskau, Bd. II, 1908, 1—110.

[13]) Voprosy filosofii, 1896, 1—5; Werke, II, 161—284. Polemik mit Čičerin (der auf die Verwechselung des abstrakten Begriffs und der konkreten Idee bei Trubeckoj hinweist) — Vopr. fil., 1897, 2, 3.

aus.[14]) „Hegel sei einer der berühmtesten und zugleich einer der unbekanntesten Philosophen unserer Zeit". Trubeckoj weist auf die Wiedergeburt des Hegelianismus in den anglo-sächsischen Ländern (Sterling, Bradley, Harris, Green, Caird . . .) hin. In einer kurzen Darstellung der Haupttendenzen der Hegelschen Philosophie (Antipsychologismus, Apriorismus, Ontologismus, Dynamismus) wird besonders die „Entdeckung der Vernünftigkeit der Geschichte des menschlichen Denkens" (d. h. der Geschichte der Philosophie) von ihm hervorgehoben, worin ein großer Fortschritt im Selbstbewußtsein der Menschheit und einer der größten Erfolge der Philosophie liege, wenn auch Trubeckoj der Hegelschen Darstellung nicht ganz beistimmen kann.[15]) Den wichtigsten Fehler des Hegelianismus sieht er in der Lehre vom „werdenden Gott" (eine unmögliche Zuspitzung des Panlogismus!). Hegel selbst habe diesen Fehler nicht beachtet — er hält zu Heraklit und Luther, d. h. zum Pantheismus und Christentum zugleich. Diese Doppelheit sei auch die Ursache der Spaltung seiner Schule gewesen. Wenn aber das philosophische Experiment Hegels auch nicht ganz gelungen sei, so sei es doch auch nicht mißlungen.

Trotzdem die Schlußfolgerung Trubeckojs so unbestimmt ist, bedeutet sein entschiedenes Eintreten wenigstens für gewisse Seiten der Hegelschen Philosophie doch einen großen Erfolg des Hegelianismus in Rußland, zumal Trubeckoj den Kreisen der russischen religiösen Philosophen nahe stand und dadurch auch in diesem Lager Interesse für Hegel wecken konnte.

3. N. O. Losskij.

Zu den Hegelinterpreten gehören auch die russischen „Ideal-Realisten", vor allem die beiden bedeutendsten von ihnen, N. Losskij (Petersburg—Prag) und S. Frank (Petersburg—Berlin).

Losskij entwickelt — völlig unabhängig von ähnlichen Strömungen im Auslande — die Lehre, daß dem erkennenden Subjekt im Erkenntnisakt die Wirklichkeit als solche gegeben sei („Intuitivismus"), um von da aus zum „konkreten Idealrealismus" zu gelangen. Schon in seiner „Grundlegung des Intuitivismus" (1904)[16]) hebt er die Bedeutung der großen nachkantischen Systeme (es seien „erhabene Systeme, voll von genialen Einsichten") hervor, da sie die Möglichkeit der intuitiven Erkenntnis zulassen (138), die Intuition käme nämlich in der spekulativen Methode in reinster Form zum Vorschein (139). Die Philosophie Hegels sei eine Vereinigung des Rationalismus mit einem Empirismus, der in dem Begriffe den Gegenstand selbst sprechen läßt (149)[17]). Die Aufgabe der Philosophie sei nur zu schauen (153 f). Wenn Hegel auch die Unmittelbarkeit der Erkenntnis bekämpfe, so vereinigen sich doch bei ihm in der Erkenntnis die Unmittelbarkeit und die Vermittlung.[18])

In seinen metaphysischen Arbeiten betont Losskij eine Reihe von Gedanken aus der Hegelschen Philosophie, die ihm sympathisch sind: ihre spekulative Methode, ihren „organischen" Charakter, die Lehre vom „Kon-

[14]) A. a. O.; auch Werke, II, 330 ff.

[15]) Vgl. noch den Artikel Trubeckojs in der Sammelschrift „Problemy idealizma", Moskau. 1902 (216—235); ebenso Werke, II, 598, 599—609. Über die Beziehungen Trubeckojs zu Hegel siehe — Lopatin, „Voprosy filosofii", 1906, 1, S. 35, 93 ff., 125.

[16]) Obosnovanie intuitivizma. SPtsbg., 1906; deutsch, Halle, 1908.

[17]) Phänomenologie (Glockner), 65, 67.

[18]) Enzyklopädie, §§ 74, 75, 76.

kreten", die dynamische Lehre von der Materie, die richtige Lösung der „Leib-Seele"-Frage usw.

1931 trat Losskij bei einer Hegeljubiläumsfeier der russischen Philosophischen Gesellschaft in Prag mit einer Rede über „Hegel als Intuitivist" auf,[19]) in welcher er seine Hegelinterpretation ausführlich darlegt. Er geht dabei aus von einer Kritik der verbreiteten Interpretation Hegels als eines „Panlogisten". Hegel sei kein „Panlogist", er vereinige das Denken und die Erfahrung — das Denken sei für ihn eine Art Anschauung, eine Vertiefung in das Absolute selbst — diese stufenweise Vertiefung sei eben seine „Dialektik". Die Logik Hegels sei keine „abstrakte Logik", sondern Ontologie. Der „Logos" sei bei Hegel die lebendige schöpferische Kraft, und die einzelnen Kategorien seien für ihn nicht nur „konkret", sondern auch als Subjekte gedacht . . . Die dialektische Bewegung erhebe sich in eine „metalogische" Sphäre, in die Sphäre des „Mystischen"[20]). Die konkrete Spekulation Hegels sei die Einheit der mystischen, der intellektuellen und der sinnlichen Intuition, und auf diese Weise seien bei Hegel die logischen und metalogischen Elemente vereinigt . . . Den Hauptfehler des Hegelschen Systems sieht Losskij darin, daß Hegel den Übergang von Gott zur Welt dialektisch zu begreifen sucht, d. h. die Kreation zwar nicht direkt leugnet, aber doch auch nicht behauptet.

Trotzdem hält Losskij seine Einschätzung des Hegelschen Systems als eines der größten und bedeutendsten in der Entwicklung des menschlichen Denkens aufrecht.

4. S. L. Frank.

Das Hauptwerk Franks „Gegenstand des Wissens" (1915)[21]) ist wohl das bedeutendste Buch der russischen philosophischen Literatur im zwanzigsten Jahrhundert. Der Verfasser versucht darin, die Erkenntnistheorie in der Ontologie aufzulösen. Diese Auflösung wird durch den Beweis erreicht, daß die Möglichkeit der Erkenntnis in der Zusammengehörigkeit des menschlichen erkennenden Subjektes und des zu erkennenden Daseins zu einer und derselben Einheit des absoluten Seins selbst liege. Dieser Beweis ist eine Abwandlung des „ontologischen Gottesbeweises". Frank kehrt damit zu einer Tradition zurück, zu welcher unter anderen auch Hegel gehörte. (501 f.)

Die Analyse der Beziehungen zwischen der begrifflichen Erkenntnis und der überbegrifflichen Fülle des Seins führt ihn zum Problem der „Grenzen des abstrakten Wissens" (Untertitel des Buches.) Ohne sich direkt auf Hegel zu stützen, entwickelt der Verfasser eine Reihe von Gedanken, die den Hegelschen ähnlich sind. Die logischen Gesetze gelten nur in bezug auf das „Abstrakte", in sich verschlossene, unbewegliche „Einzelne". Über der Sphäre der Abstraktion erhebt sich aber die „metalogische" Sphäre des absoluten Seins, die „Alleinheit" (keine Summe!), in der die in der Sphäre des „Abtrakten" miteinander kämpfenden Gegensätze sich in einer „konkret-allgemeinen" Weise miteinander vereinigen und versöhnen. Diese „coincidentia oppositorum" ist eine ursprüngliche Einheit und die Grundlage aller Bestimmungen der abstrakten Sphäre. Ein jeder einzelne Erkenntnisgehalt geht auf die absolute Fülle des Seins zurück und ist

[19]) Ich durfte außer meinen Notizen hier die mir liebenswürdigerweise vom Verfasser zur Verfügung gestellte Handschrift des Vortrags benutzen.

[20]) Enz. § 82, Zusatz.

[21]) Predmet znanija. SPtsbg. 1915.

nur eine „Verarmung" — zugleich aber auch klarere und deutlichere Selbstgliederung — dieser alleinheitlichen Fülle. Eine Beziehung zur Alleinheit können wir aber nicht nur in der diskursiven Erkenntnis, sondern auch in einer lebendigen Intuition — in einem „Lebenswissen" — erreichen. So wird die Bedeutung der begrifflichen Sphäre erwiesen und ihre Grenze aufgezeigt. Frank gibt auch eine Reihe sehr feiner Einzelanalysen und zeigt, wie die Antinomien der begrifflichen Sphäre sich in der Allgemeinheit auflösen. Die geschichtlichen Traditionen, in welchen Frank steht, klingen deutlich in seinem Buche an: Plotin, Cusanus, Hegel, aus der Gegenwart — Husserl und Losskij. Die verschiedenen Traditionen sind aber bei Frank zu einem organischen und einheitlichen Ganzen verbunden . . .

Die Wendung zur religiösen Philosophie, die Frank später durchmacht, ist für ihn keine innere Krise. Er hält auch weiter an denselben philosophischen Traditionen fest.[22]) Er glaubt, daß das religiöse Wesen des russischen Geistes eine tiefe innere Verwandtschaft mit dem deutschen Geist — mit Eckhart, Cusanus, Sebastian Franck, Boehme, Angelus Silesius, Baader, Schelling, Hegel, Schiller, Novalis und Goethe[23]) — aufweist. Hegel nimmt in dieser Einheit des deutschen Geistes eine der wichtigsten Stellen ein.

Zu Hegels hundertjährigem Todestage veröffentlicht Frank einen Aufsatz über Hegel, in dem wohl die Einstellung vieler russischer Philosophen gegenüber Hegel zum Ausdruck kommt.[24]) Er stellt darin fest, daß nach dem tiefen Niedergang, den der Materialismus und Positivismus der nachhegelschen Zeit bedeute, der Geist jetzt wieder zu Hegel zurückkehre. Diese Rückkehr darf aber nicht zu einer einfachen „Restauration" werden. Die Wege einer echten Hegelrenaissance stellt sich Frank so vor: Die Hegelsche Philosophie ist ein ontologischer Platonismus, dessen Weg von Heraklit und Parmenides über Plato, Plotin, Proklus, Origenes, die Areopagitica, Eriugena, Bonaventura, Eckhart, Cusanus, Malebranche zu Hegel führe. Dieser Platonismus sieht in der Idee und im Geiste den „adäquaten Ausdruck der letzten Grundlage und des Wesens des Seins selbst". Das Sein fällt so mit dem Denken zusammen. Das Wesen des Seins wird nicht in der sinnlichen Wahrnehmung, sondern in der übersinnlichen Anschauung erkannt. Die Gefahr eines solchen Platonismus liegt aber darin, daß man zum Begriff, zur „Abstraktion" abgleiten könne. Die abtrakte Denkform wird von Hegel eben durch die dialektische Methode überwunden. Dialektik ist aber nicht nur eine Methode, sondern auch der Gang des Seins selbst — also gleichzeitig Geschichte des menschlichen Geistes und Ausdruck des lebendigen Wesens des Absoluten — darum ist der Hegelianismus konservativ und revolutionär zugleich.[25]) — Dialektik ist das Bestreben, die Konkretheit des Seins auf dem Wege des Idealismus zu erreichen (vgl. Il'in, Kroner); der Hegelianismus vermag aber nicht das Sinnlose und das Böse zu begreifen und neigt daher zu einer falschen Verklärung der Welt, enthält den Keim des Pantheismus in sich, der an der Tatsache des Sündenfalls Schiffbruch erleidet. Eine andere Schranke hat der Hegelianismus nach Frank in der menschlichen Persönlichkeit, obwohl Frank darin Hegel zum Teil Recht gibt, daß er die Ansprüche der Einzelpersönlichkeit zurückweist. Endlich kritisiert Frank

---

[22]) „Sofija", I, Berlin, 1923, 7, 8, 11, 13.
[23]) „Die russische Weltanschauung", Berlin, 1926, besonders 40 f.
[24]) Put', 1932, Heft 34.
[25]) Frank nimmt in einer Zwischenbemerkung scharf Stellung gegen den Marxismus.

an Hegel, daß er Idee und Geist, aber nicht das „Leben“ kenne,[26]) das nicht durch Idee und Geist, sondern nur durch den Begriff des Unbegreiflichen begriffen werden könne. Das Leben rächte sich dafür, daß Hegel vor dieser letzten Grenze stehen blieb durch einen blinden Aufstand des Sinnlosen gegen die Hegelsche Philosophie; dieser Aufstand war die Herrschaft des Materialismus und Positivismus.

Frank gelangt zu der Forderung, der Platonismus solle sich seiner selbst als eines religiösen Ontologismus bewußt werden, für den Hegelianismus ist damit wohl die Annäherung an den mystischen Platonismus (Plotin, Proklus, Cusanus und die deutsche Mystik) gefordert. Frank lehnt sich gegen diejenigen russischen religiösen Philosophen auf, die zurzeit jede Philosophie überhaupt und den deutschen Idealismus im besonderen angreifen. Überwindung des Hegelianismus ist nach Frank nur in dem Sinne möglich, in dem Hegel selbst die „Überwindung“ verstand — nicht als eine bloße Negation, sondern als Potenzierung der Motive seiner Philosophie auf eine höhere Stufe, wo sie zwar überwunden, aber zugleich aufbewahrt sind. Der Übergang vom absoluten Idealismus zum Idealrealismus und zum religiösen Ontologismus kann aber nur „bei einer ehrfurchtsvollen Achtung vor der großen Tat Hegels“, „dieses erstaunlichen Genies und Helden des Gedankens“, erfolgen.

II. I. A. Il'in.

1.

Il'ins Hauptwerk kann wohl die bedeutendste Erscheinung des russischen Hegelianismus überhaupt genannt werden. Als Rechtsphilosoph an der Moskauer Universität beginnt er mit einigen Arbeiten über Recht und Macht, über Max Stirner, über Fichte, die ihn wohl allmählich in den deutschen Idealismus einführen. Doch bis zum Jahre 1912 findet man keine merklichen Spuren Hegelscher Gedanken bei ihm. 1912 veröffentlicht Il'in jedoch einen programmatischen Aufsatz „Über die Hegel-Renaissance“,[1]) der eine Schilderung der damaligen Lage des Hegelianismus im Westen enthält und ein Programm der Hegel-Renaissance entwirft.

Eine Wiedergeburt des Hegelianismus gehe jetzt (1912!) vor allem in Deutschland vor sich, und zwar nicht in der planmäßigen Arbeit einer „Schule“, sondern allmählich und natürlich kommen jetzt von verschiedenen Seiten her Vertreter verschiedener philosophischer Richtungen mit verschiedenen Bedürfnissen, Fragen und Problemen auf die Hegelsche Philosophie zu. Die verschiedensten Typen des Denkens sind dabei vertreten — von Forschern, die nicht einmal sagen können, was sie eigentlich bei Hegel suchen (Hammacher, Ehrenberg) und von rein geschichtlichen Arbeiten (Dilthey, Nohl, J. Ebbinghaus) bis zu denen, die eigene, den Hegelschen verwandte Gedanken entwickeln (die Marburger Schule) und zu denjenigen, die „eine lebendige und intuitive, aber nicht bis zu Ende geklärte Sympathie für Hegel haben“ (Husserl, Simmel), daneben eine Reihe von schlechten und unbedeutenden Schriften über Hegel und ein einsamer Hegelianer alten Stils: G. Lasson — so sieht das Bild des deutschen Hegelianismus aus. Allein Windelband hat klar und einfach auf das Wesen, die Aufgaben und die Schranken einer Hegel-Renaissance hingewiesen.

---

[26]) Das ist nicht ganz richtig; vgl. vor allem die Jugendschriften (die „theologischen Jugendschriften“ und die „Realphilosophie“) Hegels, aber auch seine Phänomenologie . . .

[1]) Russkaja Mysl'. 1912, VI, III, 35—41.

Nach dem Urteil Il'ins selbst hat die alte Generation Hegel nicht studiert, die junge ihn noch nicht genug kennen gelernt. Der Gedanke Hegels kann aber durch den Gedanken allein nicht verstanden werden. Hegel „lege in alle Gegenstände irgendeinen Wahnsinn" (Rosmini), d. h. er wendet alle Objekte irgendwie um, er verschiebt irgendwie alle alltäglichen Begriffe. Deshalb muß, „wer Hegel wiedererwecken will, zuerst lernen, mit ihm zusammen zu sehen". Im XIX. Jahrhundert schwomm eine Gruppe (die „orthodoxen" Hegelianer) im Strom des Hegelschen Gedankens, andere (seine „Kritiker") befehdeten ihn von außen her. „Wenn die ersten auch etwas sahen, so konnten sie doch nicht erklären, was sie sahen, andere aber erklären zwar, aber das, was sie selbst nicht gesehen haben." Vielleicht waren nach Il'ins Ansicht nur einige von den linken Hegelianern oder intuitiv begabte Denker (Dilthey) zum Verständnis Hegels fähig.

Nach Il'in sind es vorwiegend drei Motive, die bei der „Wiedergeburt" des Hegelianismus im Westen eine Rolle spielen: 1. „Das Streben zur systematischen Einheit". Dieses Motiv droht freilich auch zur Wiedergeburt der Dialektiv beizutragen, „des Lebensunfähigsten, was Hegel geschaffen hat". (Diese Einschätzung der Dialektik glaubt Il'in damit rechtfertigen zu können, daß sie „das Psychische räumlich und das Logische psychisch mache".) 2. Das Streben zu innerlich inhaltvoller Erkenntnis. Die Zeit der Erkenntnistheorie und Methodologie sei vorüber. Die Methode Hegels trete als eine universale Methode auf. Dazu sei sie eine Art intuitiver Erkenntnis. Sie sei „ein anschauliches Untertauchen im Gegenstande", der von sich und für sich selber reden soll. Die Hegel-Renaissance gehe deshalb parallel mit der Ausbreitung einer Art von Intuitivismus (Husserl, Simmel, Bergson . . .) 3. Das dritte Motiv, das die Gegenwart zu Hegel führe, sei das Suchen nach metaphysischer Weltanschauung. Vielleicht kommt keine andere Philosophie diesem Suchen so entgegen wie diejenige Hegels. „Für Hegel gibt es keine einzige Frage, die nicht in lebendigstem und unmittelbarem Zusammenhang mit den letzten Problemen gestellt würde." Vielmehr gebe es für ihn keine „nicht-letzten Fragen". Hegel führt gleichzeitig zu größerer Kühnheit des Gedankens und zu größerer Selbstentsagung des Subjektes zu Gunsten des Gegenstandes.

Die Forderung, die Il'in an den wiedererwachten Hegelianismus stellt, lautet, daß seine Wiedergeburt keinesfalls zu einer bloßen Wiederholung Hegels werden dürfe. Man solle vielmehr bei Hegel selbständig und gegenständlich denken lernen!

2.

Il'ins Buch „Hegels Philosophie als die Lehre von der Konkretheit Gottes und des Menschen" wurde teilweise in Artikelform seit 1914 veröffentlicht, erschien in zwei Bänden 1918[2]) und gehört in dieser Einzelausgabe zu den biographischen Seltenheiten der Nachkriegszeit. Doch trotz dieser Seltenheit blieb das Buch nicht wirkungslos, jedenfalls sind in der russischen Literatur mannigfache Bezugnahmen auf Il'ins Buch zu finden.[3])

---

[2]) In „Voprosy filosofii", 1914 ff., ein Kapitel in „Logos" (russische Ausgabe), 1914. — Als Buch: „Filosofija Gegel'a kak učenie o konkretnosti Boga i čeloveka", Moskau, 1918, 2 Bände.

[3]) Daß die oben zusammengefaßten Jubiläumsartikel von Losskij und Frank von Il'ins Buch beeinflußt sind, ist sicher, doch haben beide ihre Hegelinterpretation auch schon früher angedeutet. Daß Lenin sich mit dem Buche Il'ins befaßte, darüber siehe unten Kap. IV, 3.

Wir können hier kein fachmännisches Referat über das Buch Il'ins bieten; vielmehr versuchen wir, die Grundlinien und die Haupttendenzen seiner Hegelinterpretation kurz zu skizzieren. Seiner Bedeutung entsprechend müßte das Buch als Ganzes dem westeuropäischen Leser zugänglich gemacht werden.

Il'in versucht, aus dem Hegelschen System die Grundprinzipien herauszuschälen. Er geht dabei so vor, daß er nicht dem Aufbau des Hegelschen Systems folgt, sondern sich im Gegenteil von der schematischen äußeren Kruste befreien will. Wie wir sehen werden, hält Il'in die Hegelsche dialektische Schematik für einen wenig wesentlichen Bestandteil seines Systems. Das Buch Il'ins bringt eine Fülle konkreten Stoffes und gibt vor allem eine richtige Vorstellung von der spekulativen Tiefe des Hegelschen Gedankens und von der berauschenden eigentümlichen Pracht seiner Sprache.

Der erste Band enthält — in neu-platonischer Sprache gesprochen — die Darstellung des „Weges nach oben" — zu Gott — und dann die „des Weges nach unten", von Gott zur Welt.

Der Weg „nach oben" führt vom Empirisch-Konkreten über das Formal-Abstrakte zum Spekulativ-Konkreten. Die Darstellung dieses Weges ist der der Hegelschen Philosophie adäquateste Teil des Buches.

Die konkrete empirische Welt bestimmt nach Il'in das negative Pathos der Hegelschen Philosophie. Das Empirisch-Konkrete wird bei Hegel nicht nur als eine Erkenntnisform, sondern auch als eine objektive Realität sui generis aufgehoben. Als unermeßliche, unbeschränkte, ungeheuere Menge von Einzelexistenzen, die gleichgültig neben einander stehen, ist das Empirisch-Konkrete doch nur eine Vielheit, der die Einheit fehlt, es ist die Sphäre des toten Lebens und der blinden und chaotischen Bewegung, das Reich des Endlichen. Diese Welt zerfällt, zerspringt, verändert sich und geht unter. Das menschliche Bewußtsein erkennt diese Welt als unmittelbar, anschaulich und sinnlich. Deshalb ist die konkret-empirische Welt dem Denken ganz fremd und kann deshalb von der Philosophie nur abgelehnt, überwunden, aufgehoben werden; denn das Konkret-Empirische ist unendlich zerstreut, unübersichtlich, unerschöpflich und unbeschreiblich und unterliegt keiner Formung. Die metaphysische Nichtigkeit des Empirisch-Konkreten ist das Schlußurteil Hegels über diese Sphäre.

Die Philosophie hat diesen Standpunkt zu überwinden. Der Weg dahin geht zunächst durch die formal-logische Sphäre. Diese gilt oft als solche schon als die wissenschaftliche oder gar als die philosophische Sphäre. Doch ist die Reinigung des Bewußtseins und seines Objektes durch das Formal-Logische noch keine Philosophie und keine Wissenschaft, obwohl viele in dieser Reinigung allein die Aufgabe des wissenschaftlichen, des philosophischen Denkens sehen. Das formal-logische Denken geht nur darin über die Sphäre des Empirisch-Konkreten hinaus, daß es einzelne Seiten der unendlichen unerschöpflichen Mannigfaltigkeit abzulösen, abzureißen und festzuhalten sucht und so die Ganzheit zerlegt und zerstört. Es wird einseitig „abstrahiert" und auf das Abstrahierte nicht weniger einseitig die ganze Fülle des Konkreten reduziert. So ist alles leer, unbeweglich, tot, kalt. Die Fülle wird höchstens in einer Unmenge von diskreten, abstrakten, logischen Atom-Begriffen festgehalten. Das Abstrakt-Formelle leistet aber nur eine Vorarbeit für das spekulative Denken, das nicht abstrakt, sondern konkret, nicht diskursiv, sondern synthetisch ist. Hegel lehnt die Verstandesphilosophie ebenso ab, wie er den Empirismus ablehnt! — Diejenigen, die Hegel für einen „Rationalisten" halten (von den Russen Lopatin, Solov'ev und

E. Trubeckoj, nicht ganz ohne Grund nennt Ilin auch S. Trubeckoj — I, 288) haben eben diesen von Hegel selbst so scharf abgelehnten Standpunkt für seinen eigenen gehalten! — Dann dringt Ilin weiter zu Hegels Lehre vom spekulativen Denken vor.

Die Sphäre des spekulativen Denkens bei Hegel kann nach Ilin nur für denjenigen verständlich sein, der wie Hegel die Sachen zu sehen und zu denken lernte. Hegel ist erstens der Vorläufer des „logischen Objektivismus" der Gegenwart (Husserl), denn es ist seine Überzeugung, daß der auf sich selbst gerichtete Gedanke es mit einer Objektivität zu tun hat, die nicht weniger als die Dinge der Außenwelt reell ist. Zweitens ist das spekulative Denken bei Hegel eine eigenartige Vereinigung von Denken und Anschauung. Das bedeutet aber, daß es im spekulativen Denken keine Doppelheit „Subjekt-Objekt" gibt, daß der Gedanke (psychologisch und ontologisch) mit seinem Gegenstand zusammenfällt, so daß in der denkenden Anschauung die Unmittelbarkeit gegeben ist. Die dogmatische Voraussetzung Hegels sei das Bekenntnis zur ununterscheidbaren Einheit des Denkens und des Sinnes: auf dies Weise fallen bei ihm die Psychologie des Denkens und die Logik des Sinnes zusammen. Im „Begriffe" leben die Gegensätze zusammen. Hegels Begriff sei „sui generis reale Idealität oder ideelles Sein": er sei Einheit des Idealen und Realen, des Allgemeinen und des Einzelnen, der Identität und des Prozesses, der Abstraktion und des Konkreten und nicht zuletzt des Sinnes und des Bildes. Das ist eine eigenartige „Ästhetisierung des Gedankens", ein eigentümlicher Irrationalismus — bei Hegel liegt ein irrationaler, „anschaulich-phantastischer" Aspekt vor, der ihm mit den Romantikern gemeinsam ist. Seine Philosophie ist das denkende Hellsehen oder das mystische Denken.

Ilin untersucht nach einander die Paare der Gegensätze; Idealität — Realität, Allgemeinheit — Einzelheit, Identität — Veränderung, Abstraktheit — Konkretheit.

Der spekulative Gedanke ist ideel; das Ideelle („innere") ist aber mehr reell als das Reelle („äußere"). So wird für Hegel (darin steht er in der Tradition des deutschen Idealismus) das Ideelle zum Konzentrationspunkt der absoluten Realität (wohl gemerkt: der metaphysischen, nicht der empirischen Realität). Der Gedanke ist das intellektuell-intuitive, sich selbst erschaffende, metaphysisch-reelle Prinzip. Das Denken sei dynamisch, aktiv, schöpferisch. Die Idealität „trägt in sich die Gaben des Denkens: Übersinnlichkeit, Bestimmtheit, Allgemeinheit und Stabilität". Das Denken und das Sein sind ihrem Wesen nach beide „schöpferisch auf sich selbst gerichtet" (causa sui), „in der Selbstschöpfung selbsttätig". Der Idealismus Hegels legt das Wesen der Realität nicht in die Tätigkeit der lebendigen Seele, sondern in den gedachten Inhalt selbst, in den Begriff, in den Sinn hinein. Die menschliche Seele, das menschliche Bewußtsein ist nicht der einzige Boden des Begriffs, sondern nur die Sphäre, in der der Begriff am adäquatesten leben kann. So wird die Lehre von der Realität des Begriffs zu der Behauptung zugespitzt, der spekulative Gedanke sei die absolute, erste und allgemeine Realität.

Der spekulative Gedanke ist ferner allgemein. Und zwar nicht in dem Sinne der empirischen oder abstrakt-formellen Allgemeinheit, sondern in dem Sinne, daß „das Einzelne im Allgemeinen als sein lebendiger Teil, das Allgemeine im Einzelnen als sein lebendiges Wesen aufgeht". Die Allgemeinheit erschafft die Einzelheit oder bestimmt sich selbst in ihr.

So ist der Inhalt des Allgemeinen der Inhalt aller besonderen durch es erschaffenen Begriffe, d. h., daß dem größeren Begriffsumfang auch der größere Inhalt entspricht. Das Allgemeine durchdringt seine Teile. Alles bewegt sich zur Allgemeinheit hin, das heißt aber — zur höchsten möglichen Konkretheit.

Ilin lehnt es aber ab, in der Dialektik den Hauptgehalt der Hegelschen Philosophie zu sehen. Vor allem sei die Hegelsche Dialektik keine Methode oder besser — sie sei die „Methode des zu erkennenden Objektes selbst". Dialektik sei „Methode-Leben" oder „Methode-Verwirklichung". Deshalb ist die Methode Hegels besser nicht dialektisch, sondern intuitiv zu nennen. Hegel ist „intuitiv-denkender Hellseher". Der dialektische Prozeß (der keinesfalls zeitlich, noch weniger räumlich aufzufassen ist), führt den Gedanken durch die Gegensätze, in welchen der Verstand untergeht, zum spekulativen Zusammenfallen der Gegensätze, zur spekulativen konkreten Synthese.

Das Konkret-Spekulative ist das Ziel der Bewegung des spekulativen Gedankens. Es ist eine zu einer Einheit zusammengewachsene (concresco) Mannigfaltigkeit der spekulativen Denkbestimmungen, ihre Ganzheit oder „Totalität". So wird der Begriff zu einer spekulativen Einheit oder zu einem einzigen Sinn, der aus allen wesentlichen Sinnbestimmungen zusammengeflochten ist. Die einzelnen, einseitigen (unter anderem auch einander widersprechenden) Bestimmungen heben ihre Einseitigkeit auf, indem sie untereinander zu „Momenten", zu notwendigen Korrelaten ihrer selbst werden: sie werden jedes in seinem Sein unselbständig, nicht an sich selbst, sondern nur durch die Beziehung zum Anderssein bestimmt. Noch mehr, die Momente gehen ineinander über, fließen zusammen, vereinigen sich, werden miteinander „identisch". Da aber das Ganze den Primat vor den Teilen hat, so fließen nicht nur die Teile miteinander, sondern auch die Teile mit dem Ganzen zusammen. Dem Inhalte nach sind in der spekulativen Konkretheit die Teile mit dem Ganzen identisch. Die Totalität erschafft sich selbst durch ihre Teile und erschafft ihre Teile für sich selbst. Daher läßt sich das innere Leben der Totalität am besten als eine in sich kreisende Bewegung der Unendlichkeit darstellen. Als solche Unendlichkeit, als unbedingte Konkretheit erscheint in diesem sich selbst erschaffenden Organismus des Sinnes — die Natur Gottes.

Der Begriff ist die Gottheit selbst, er ist die einzige Realität. Er ist die Allgemeinheit, die sich zu einer organischen Konkretheit entfaltet. Hier betreten wir den „Weg nach unten".

3.

Hier beginnen nach Ilin auch die Schwierigkeiten für die Hegelsche Philosophie. Erstens zeigt sich, daß seine Philosophie „pantheistisch" ist. Wenn auch nicht im Sinne eines primitiven Pantheismus, dessen Hegel oft bezichtigt wurde, durch welchen die konkrete-empirische Welt vergottet wird, so doch im Sinne eines „akosmistischen Pantheismus". Das Dasein der Welt wird — wenn auch nicht gerade geleugnet, so doch vollkommen verflüchtigt, im göttlichen Sein aufgelöst. Die ganze Realität ist der absolute Begriff, d. h. Gott. Sein Leben entfaltet sich zu einem System, das nichts anderes als Wissenschaft ist. So darf man die Hegelsche Philosophie wohl auch als „Panepistemismus" bezeichnen. Das Wissen ist objektiv und gött-

lich. Es ist das entfaltete und verwirklichte System des wahrhaften Seins Gottes. Die Entfaltung der Wissenschaft schreitet streng dialektisch-organisch von der Armut zum Reichtum, von der Einfachheit zur Fülle, von der Unmittelbarkeit zum vermittelten Ergebnis fort. Sie ist nichts anderes als der Prozeß der göttlichen Entwicklung, der von Gott selbst verwirklicht wird. Gott ist somit Philosophie, und außer Gott gibt es keine Realität.

Der „Weg nach unten" — über die Logik und Natur — führt zum Menschen. Der logische Prozeß ist „die erste Selbstentfaltung und Selbstdarlegung Gottes, die vor der Erschaffung der Welt und des Menschen geschieht", oder „die wahrhafte und erste Offenbarung Gottes seiner selbst". So gewinnt die Logik einen religiösen Sinn. Die Hegelsche Logik ist das von Gott in seinem vorweltlichen Zustande vorgezeichnete Bild seines eigenen Wachstums in der Welt oder „eine Prophezeiung des Irdischen". Da aber die Logik dem Irdischen nicht nur vorhergeht, sondern es auch umfaßt und bestimmt, so verdoppelt sie sich: einerseits geht sie der Entwicklung der Welt voran („Logik des Anfangs"), andererseits beschließt sie den Weltprozeß („Logik des Endes"). Diese Verdoppelung der Aufgaben der Logik führt zuweilen auch zur Verdoppelung ihres Stils — die Logik steige manchmal herab, bald zur abstrakt-formalen Art, bald indem sie empirisch-zeitlich werde. Durch diese Verdoppelung gewinnt aber der ganze Weltprozeß den Charakter eines „theogonischen Prozesses", des Weges Gottes in der Welt — den Charakter einer fortschreitenden Vervollkommnung Gottes.

Weiter zeigt Ilin, daß der Kosmos Hegels nicht vollkommen spekulativ „gerechtfertigt" sei. Freilich verzichte Hegel selbst auf die „Deduktion", „Ableitung", „Konstruktion" der empirischen Dinge und der Zustände der Welt. Aber auch eine nachträgliche „Rechtfertigung" der Welt gelinge ihm nicht. Die Welt ist freilich die Selbstentäußerung der Idee, aber zugleich ihr „Fall". So erleidet das System Hegels schon an einer Erklärung des Kosmos seinen Zusammenbruch.

Einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten sucht Hegel in seiner Lehre von der „Wirklichkeit", die Lehre, die den russischen Hegelianern früherer Zeit, der vierziger Jahre, soviel Sorgen machte. Danach kennt die Ontologie Hegels eigentlich vier Seins-Stufen:

Realität . . . . . reiner spekulativer Begriff (Wissenschaft).
Wirklichkeit . . . das Wesen, das das Element des Anderssein in sich aufgenommen hat und es beherrscht (alles Vernünftige in der Welt).
Dasein . . . . . Schein.

Das „Wirkliche" ist nur eine „Ligatur" aus dem Wesen und dem Dasein, das vom Begriff beherrscht wird, d. h. nur das ist wirklich, was in das Leben des spekulativen Elementes (vollständig oder zum Teil) hineinbezogen ist. Wenn also die Formel: „alles Wirkliche ist vernünftig" in einem gewissen Sinne tautologisch zu sein scheint, so liegt doch darin der Sinn, daß das Leben mit seinem irrationalen Moment in das Leben Gottes einmündet. Allerdings kann die Wissenschaft, da die Realität und die Wirklichkeit nicht zusammenfallen, die Welt nicht umfassen. Der Weg Gottes geht in zwei Parallellinien, von denen die eine durch die Wissenschaft, die andere durch die Welt führt.

Die Philosophie Hegels beschäftigt sich entsprechend dieser Spaltung der Seinssphären also nicht mit dem irrationalen Element, mit der Welt, mit dem reinen Chaos und hat zu ihrem Objekte nicht die empirische Welt, nicht die Erscheinungen, sondern nur die „Gestalten des Geistes", d. h. die ideellen Grenzen der Erscheinungen, zu welchen wir nur durch eine vollkommene Durchgeistigung, durch ein Vernünftigwerden hinaufsteigen können (z. B.: Organismus, Mensch, Staat . . .). Die Entwicklung der konkreten Wissenschaft geht bei Hegel eben auf den Beweis hin, daß es Gestalten gibt, die stufenweise zur höchsten und letzten Vergeistigung hinaufsteigen — zur absoluten Freiheit. Dieser Weg führt uns durch die „Philosophie des objektiven Geistes" zur „Philosophie des absoluten Geistes" — zur höchsten Verwirklichung der Idee in Kunst, Religion, Philosophie . . .

„Der Maßstab und das Kriterium der geistigen Gestalten ist die Freiheit". Durch das Problem der Freiheit wird der Mensch ins Zentrum des ganzen Hegelschen Systems gestellt.

4.

Der zweite Band des Il'inschen Buches behandelt Hegels „Lehre vom Menschen".

Il'in gibt zunächst eine Darstellung der Lehre Hegels über die Freiheit und über den Willen. Indem er mit Recht das Wesen der Hegelschen Anthropologie in der Lehre sieht, daß das Absolute sich im Prozesse des seelischen und geistigen Lebens des Menschen befreie, zeigt er die Magistrale, die nach seiner Ansicht die ganze Bewegung der konkreten Untersuchungen Hegels über den Menschen (Recht, Sittlichkeit, Geschichte) bestimmt. Dadurch gewinnt seine vorzügliche Darstellung der Hegelschen Philosophie des objektiven Geistes eine vollkommene Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit.[4])

Der Meinung Il'ins nach ist nun die Lehre vom Menschen gerade derjenige Teil des Hegelschen Systems, wo sein Gedanke eine Krise, ja einen völligen Zusammenbruch erleidet. Die Hegelsche Philosophie zerschelle an der Tatsache, daß der Mensch seine Schranken und Grenzen hat. Die höheren Stufen, die der Mensch innerhalb der sittlichen Sphäre erreichen kann, sind nicht einmal „Gestalten des Geistes", sondern durchaus kompromißartige Gebilde: Familie, Gesellschaft, Staat. „Die Grenze des Menschen" bedeute aber zugleich eine Grenze der Einwirkung Gottes in der Welt, denn es zeigt sich, daß der Geist nicht imstande ist, die Selbständigkeit des empirischen Elementes in der Welt zu überwinden. Diese Gebilde sind in gewissem Sinne „defektiv-konkret", das Wesen der Sittlichkeit ist in ihnen „depotenziert" . . .

Schon die Mehrheit der staatlichen (und völkischen) Gebilde bringt zum Ausdruck, das Hegel hier vor einem „nationalen Individualismus" oder gar „Atomismus" kapituliert, den er (vergeblich) in der Geschichtsphilosophie, in der Philosophiegeschichte, in der Kunstphilosophie und Religionsphilosophie zu überwinden sucht. Dieser Atomismus in der sittlichen Sphäre kommt aber nah an einen Relativismus heran, der mit den Grundtendenzen des Hegelschen Denkens im Widerspruch steht.

Der spekulative Philosoph (ein „Pantheist") ist verpflichtet, den sinnvollen Charakter alles Sinnlosen aufzuzeigen. Alles „Rein-Zufällige", „Sinn-

[4]) Doch hier zeigt sich auch einer der wenigen wesentlichen Mängel des Buches — Il'in benutzt Hegels Schriften ohne Rücksicht auf ihre Entstehungszeit. Das bedeutet aber hier, daß er an manchen Stellen zwei wesentlich verschiedene Standpunkte — den der Phänomenologie des Geistes und den der Rechtsphilosophie — durcheinanderwirft.

lose", „Unvernünftige" untergräbt die Grundlagen des Systems Hegels. In der Geschichte zeigt sich aber die elementare Unvernünftigkeit und Widervernünftigkeit; in ihr — wie auch in der Natur — führt die Vernunft ein unvernünftiges Leben. Hegels Philosophie der Geschichte beweise nicht die Vernünftigkeit der Geschichte, sondern nur die Vernünftigkeit des Vernünftigen in ihr. Von der Hegelschen Linken wurde dieses Sinnlose in der Geschichte auch offen anerkannt und ihren eigenen Konstruktionen zugrunde gelegt.

Die Grenze des Menschen im Hegelschen System ist nach Il'in notwendig auch die Grenze des sich zur absoluten Freiheit im Menschen erhebenden Gottes. Man muß zu dem Schlusse kommen, schon im Wesen der Gottheit liege etwas, was den Weg Gottes zu einem tragischen Wege mache und den Weg des Menschen — zu einer Sackgasse.

Abgeschlossen, durchaus spekulativ, organisch ist innerhalb des Hegelschen Systems nur das systematisch-wissenschaftliche Element; das „kosmisch-historische" Element läßt dagegen einen Abfall Gottes von der rein spekulativen Entwicklung erkennen. Die wissenschaftliche Reihe schließt sich zu einem harmonischen System zusammen, die Geschehnisse des Weltseins aber gehen ihren Gang und schließen ihre Entwicklung ab im Rahmen der schlechten Notwendigkeit und des bösen Zufalls. Das Empirisch-Konkrete, die empirische Welt wurde in die spekulative Reihe nicht als ein vollwertiges Glied aufgenommen. Das Konkret-Empirische, das für Gott eine unumgängliche Stufe des Aufstiegs ist, erscheint zugleich als ein Hindernis, das dem Wachsen Gottes entgegensteht. So wird die Philosophie Hegels zu einem Drama des welterschaffenden Gottes.

Bei Hegel werden in der Entwicklung des Systems zwei Begriffe der Vernunft vertauscht: die „denkende Vernunft" und die „zweckmäßig-schöpferische Vernunft". Hegel begnügt sich damit, daß er das Konkret-Empirische als zweckmäßig, teleologisch darstellt, während die von ihm sich selber gestellte Aufgabe anders lautete: den vernünftigen Charakter (nicht bloß den teleologischen!) des Empirisch-Konkreten aufzuweisen.

So fällt das Schlußurteil Il'ins über das Hegelsche System negativ aus: trotzdem gehören manche Teile seines Buches — vor allem die Darstellung der Hegelschen Methode — zu den in der russischen Literatur am meisten für Hegel sprechenden Seiten. Und so endet diese beste und tiefste Darstellung Hegels in der russischen (und eine der besten in der Welt-)Literatur mit einem Ergebnis, das schon von früheren russischen Hegelkennern angedeutet worden war.[5])

5.

Lehnt Il'in auch das Suchen nach Widersprüchen als „Methode" ab, so hat er doch am vorurteilslosen Sehen Hegels, der mit unvergleichlicher Kunst die Fülle der gegensätzlichen und sich widersprechenden Bestimmungen einem jeden Sein abzugewinnen verstand, seinen eigenen Blick frei gemacht und verschärft. In zwei Schriften, die man kaum als „von Hegel beeinflußt" bezeichnen darf, sieht Il'in seine Aufgabe gerade in der Aufdeckung der Widersprüche der sittlichen Sphäre.

Die erste dieser Schriften ist ein Artikel „Der sittliche Grundwiderspruch des Krieges"[6]) aus dem Jahre 1914, die zweite ein Buch „Vom ge-

[5]) Vgl. besonders bei Hohoc'kij, Debol'skij, S. Trubeckoj . . . Nur ist natürlich das Urteil Il'ins unvergleichlich tiefer begründet.

[6]) Osnovnoe nravstvennoe protivorečie vojny. „Voprosy filosofii", 1914, 5. — Dieses Artikels wegen wurde das Heft erstaunlicherweise von der russischen Zensur beschlagnahmt.

waltsamen Widerstand gegen das Böse"[7]) aus dem Jahre 1925. In beiden Schriften werden — im Gegensatz zu der in Rußland üblichen aufklärerisch-primitivisierenden Art — Erscheinungen wie der Krieg und der Bürgerkrieg nicht einseitig abgelehnt bzw. verklärt, sondern es wird gezeigt, daß der sittliche Sinn des Krieges und des Kampfes, die eigentlich den Grundgesetzen der Sittlichkeit zu widersprechen scheinen, eben in einer Überwindung der einseitigen Standpunkte liege. Gegen den Pazifismus der russischen Intelligenz (die erste Schrift), gegen die Lehre Tolstojs vom Sich-nicht Widersetzen gegen das Böse mit Gewalt (die zweite) gibt Il'in die sittliche Rechtfertigung des Krieges bzw. der Gewaltanwendung gegen das Böse — er gibt — wie er in der zweiten Schrift sich ausdrückt, eine „Rechtfertigung des Schwertes" . . . [8])

Diese „Rechtfertigung des Schwertes" ist auch einer anderen Schrift Il'ins innerlich verwandt — seiner „Rechtfertigung des Rechtes". Die Blindheit der russischen Intelligenz dem autonomen Wert des Rechtes gegenüber versuchten schon vor ihm verschiedene russische Rechtsgelehrte, zum Teil vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie aus zu überwinden (Čičerin).[9]) Il'in selbst führt diese Rechtfertigung des Rechts durchaus im Geiste der Hegelschen Philosophie durch, wenn man wiederum von einem „Einfluß" Hegels kaum sprechen darf. Es kann auch gar nicht in der Absicht Il'ins sein, von der Hegelschen Philosophie aus zu philosphieren, da er doch in seinem Hegel-Buche gerade darauf aufmerksam macht, daß man aus Hegel nicht fertige Ergebnisse entlehnen, sondern bei ihm lernen solle, sich in den Gegenstand selbst zu vertiefen.[10])

III. A. F. Losev.

1.

Erst nach der Revolution tritt A. F. Losev[1]) mit einer Reihe größerer Arbeiten auf.

---

[7]) O soprotivlenii zlu siloju. Berlin, 1925.

[8]) Das Problem des Krieges wurde auch früher schon von den russischen Hegelianern behandelt. Eine „Rechtfertigung des Krieges" gab in seiner „Rechtsphilosophie" gegenüber VI. Solov'ev auch Čičerin (vgl. den Artikel von Graf L. Kamarovskij: „Zur Philosophie des Krieges", Voprosy filosofii, 1900, 3).

[9]) Zum Teil auch wieder gegen Vl. Solov'ev, auch gegen die Slavophilen, die das Recht als eine gegenüber der Sittlichkeit „niedrigere" Stufe mehr oder weniger entschieden ablehnten. Vgl. Il'ins „Problem des Rechtsbewußtseins in der Gegenwart" (Problema sovremennago pravosoznanija, Berlin, 1923).

[10]) Il'in veröffentlichte in den letzten Jahren noch eine Sammlung von Reden „Der religiöse Sinn der Philosophie" (Religioznyj smysl filosofii, Prag, ohne Jahr. Die Schrift hat einen propädeutischen Charakter) und einige Schriften gegen die Gottlosenbewegung in Rußland.

[1]) Sein Geburtsjahr ist mir unbekannt. Jedenfalls nicht 1903 (! — F. Pelikán: Současna filosofie u slovanů. Prag, 1932, 66. Pelikán schreibt auch „A. A. Losev", obwohl die richtigen Initialen auf jedem Buch von Losev stehen), da Losev schon in der Festschrift für Čelpanov (1916) einen Artikel veröffentlichte, ebenfalls einen Artikel in der (unvollendet gebliebenen?) Sammelschrift „Rußland", Zürich, 1918, Bd. I. — Folgende Arbeiten sind von Losev erschienen (alle in Moskau): 1. Der antike Kosmos und die Wissenschaft der Gegenwart (Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka), 1927; 2. Die Philosophie des Namens (Filosofija imeni); 1927; 3. Musik als Gegenstand der Logik (Muzyka kak predmet logiki), 1927; 4. Die Dialektik der künstlerischen Form (Dialektika chudožestvennoj formy), 1927; 5. Dialektik der Zahl bei Plotin (Dialektika čisla u Plotina), 1928; 6. Kritik des Platonismus bei Aristoteles (Kritika platonizme u Aristotel'a). Buch XIII—XIV der Metaphysik, 1929; 7. Abriß des antiken Symoblismus und der antiken Mythologie (Očerki antičnogo simvolizma i mifologii), Bd. I, 1930. — Ich zitiere im folgenden nach den gesperrt gedruckten Wörtern. Ein Bruchstück von Losev ist deutsch in einer unlesbaren Übersetzung von Jakovenko erschienen („Der Russische Gedanke", 1929, II, 112—117).

Losev begann mit Studien der antiken Philosophie. „Hegels ‚Logik' und seine ‚Geschichte der Philosophie'" — erzählt Losev — „kannte ich schon immer, las sie wiederholt und hatte sie gerne, benutze auch die daraus entnommenen Schemata oft in den verschiedenartigsten Vorlesungen und Arbeiten. Aber die dreibändigen ‚Vorlesungen über die Ästhetik' von Hegel und die ‚Philosophie der Kunst' von Schelling habe ich erst 1924 zum ersten Male aufmerksam durchstudiert. Und ich muß sagen: diese Werke haben auf mich einen kolossalen Eindruck gemacht. Aus ihnen habe ich auch die erstaunliche Auffassung der Antike, welche genial deren vollständige Eigenartigkeit und Nichtzurückführbarkeit auf irgendeinen Kulturtypus aufdeckt und sie in einen ganz deutlichen dialektischen Zusammenhang mit anderen kulturhistorischen Epochen stellt". (Symbolismus, 690.) Erst 1927 tritt Losev mit größeren Arbeiten auf; er tritt uns darin als ein Denker entgegen, der bestrebt ist, eine Brücke von der Antike zum deutschen Idealismus, bestimmter: eine Brücke von Plato und Proklus zu Schelling und Hegel zu schlagen.

2.

Die Arbeiten von Losev gehen von einem dialektischen Platonismus aus, wie er im spätantiken Platonismus, namentlich bei Proklus ausgebildet ist. In dieser Form des Platonismus sieht Losev aber die innigste Verwandtschaft mit dem deutschen Idealismus, den er als eine Einheit empfindet.

Losev ist überzeugt, daß das wahre Sein durch das Zusammenfallen der Gegensätze (coincidentia oppositorum) gekennzeichnet ist. Diese Gegensätze werden phänomenologisch aufgewiesen (Losev versucht eine enge Verbindung der Dialektik mit der — Husserlschen — Phänomenologie herzustellen: an der Phänomenologie schätzt er allerdings eigentlich nur ihren Antipsychologismus, zweifelsohne einen wesentlichen, aber keineswegs zentralen Punkt der phänomenologischen Methode), nicht aber statisch, sondern dynamisch aufgefaßt. Die Bewegung der Gegensätze bildet die Dialektik Losevs, die er in engstem Anschluß an Plato („Sophistes" und „Parmenides") entwickelt. Die dialektische Bewegung ist bei Losev viergliedrig: zu den Gegensätzen und ihrer Vereinigung (Synthese) kommt noch als ein viertes Glied die Verwirklichung hinzu; dadurch hofft Losev, die Dialektik vor dem „subjektiven", „abstrakten" oder „entleibten" Idealismus zu retten.[2])

Die Auffassung der Antike bei Losev ist von der Hegelschen Philosophie her befruchtet. (Vgl. Symbolismus, 24 f.) Sie hat ihre Wurzel in dem Hegelschen Begriffe der klassischen Kunstform, der mit dem Symbolbegriff Schellings identisch sei. (25 ff.) Die Definition, die „Formel" der antiken Kultur, die Losev gibt, gipfelt in der Auffassung der klassischen Körperlichkeit als „einer Synthese des Endlichen und Unendlichen, des Ideellen und Reellen, einer Synthese, die jedoch mit den Mitteln des Endlichen und Reellen zustande kommt und ihrem Sinn nach in der Sphäre des Endlichen und Reellen liegt (Schelling und Hegel)". (65 f.) — Auch in der Auffassung des Platonismus folgt Losev Hegel (654). Hegel „ist eine in ihrer Art einzige Auffassung der ganzen Geschichte der Philosophie und Platos im besonderen eigentümlich. Die Seiten, die bei Hegel Plato gewidmet sind,

[2]) Vgl. z. B. Dialektik, 133 ff. Losev steht — wie er selbst oft unterstreicht — natürlich außerhalb des „abstrakten Idealismus" . . .

müssen jetzt von jedem durchstudiert werden, der etwas von Plato verstehen will. Hegel lehnt jeden ‚Subjektivismus' und ‚Objektivismus' in der Auffassung der Platonischen Idee ab, stellt sich auf einen rein dialektischen Standpunkt und sieht das Wesen des ganzen Platonismus in der Lehre von dem ersten Einen, das dialektisch aus sich selbst herausgeht und zu sich selbst zurückkehrt. Das ist der einzige richtige Gesichtspunkt, der ganz dazu geeignet ist, daß man die Dialektik Platos im Ozean aller übrigen Einzelheiten, aus welchen der reelle Plato besteht, nicht verliere. In diesem Punkte sollen wir ganz auf Hegel zurückgehen. Selbstverständlich wird er uns nicht ganz befriedigen — zunächst schon deshalb nicht, weil die Idee Platos keine bloß logische Konstruktion ist." Die Idee ist bei Hegel „die Einheit der dialektisch entwickelten logischen Momente". (674 f.) Die Dialektik Platos und Hegels sind durch wesentliche Unterschiede getrennt: „bei Plato ziehen sich die Kategorien nicht in einer ununterbrochenen Linie auseinander, sondern liegen in konzentrischen Kreisen um das Eine herum . . . Bei Hegel schreiten alle Kategorien in einer Linie vorwärts. Sie liegen bei ihm in einer Ebene. Er hat auch kein Eines . . . Bei Hegel haben wir Evolution; hier fließt eine Kategorie wirklich aus der anderen heraus. Bei Plato aber fließen ‚Identität', ‚Unterschied' usf. alle unmittelbar aus dem Einen hervor, so daß sie alle das Eine umgeben, es umstellen, um es liegen in konzentrischen Kreisen." (636, vgl. 653.)

Doch bleibt für Losev die dialektische Entwicklung im Grunde genommen von Plato bis Hegel eine Einheit — über Plato sind „nicht nur Plotin, sondern auch die großen Dialektiker der neuen Zeit, Schelling und Hegel, nicht hinausgeschritten". (Kosmos, 46, besonders Dialektik 166—7, 183.) Schelling und Hegel sind für Losev „der Gipfelpunkt der Weltphilosophie". (Symbolismus, 691.)

Alle Bücher Losevs bilden eine imposante Einführung in den Platonismus, die auch als eine Einführung in den Hegelianismus dienen kann. Vor allem seine ästhetischen Lehren stehen in nächster Beziehung zur Ästhetik des deutschen Idealismus — zu Schiller, Schelling und Hegel.[3]) Seine „Dialektik der Kunstform" ist eben der Versuch einer Darstellung der Kunstphilosophie des deutschen Idealismus, die er als eine Einheit ansieht (und diese Einheitlichkeit auch treffend zeigt — 229 ff.). Losev gibt darin eine Darstellung der Antinomik der Kunstform (41—70): er zeigt, daß sich in dem Kunstwerk die gegensätzlichen Bestimmungen vereinigen, die Gegensätze zusammenfallen. Diese Darstellung ist für Losev eben nur eine Denkart (185), doch kommt eben wegen dieser Art das dialektische Wesen seiner ästhetischen Lehren mit besonderer Deutlichkeit zum Vorschein. Auf diese „Antinomik" folgt in seinem Werk eine Deduktion der einzelnen Kunstarten (93—130), die sich in vielem ebenfalls an Hegel anschließt. In den umfangreichen Anmerkungen weist Losev selbst öfters auf Hegel hin.[4])

So haben wir in der Philosophie Losevs auch eine neue Abwandlung des russischen Hegelianismus vor uns . . .

---

[3]) Auch Plato und die späten Platoniker, aber auch Solger und H. Cohen sind berücksichtigt.

[4]) Vgl. 133 f., 137, 138, 139, 141 f., 143, 144, 148, 157, 163, 173 f., 176, 179 ff., 184, 222 ff., 229 ff. u. a. Vgl. auch Musik, 258. Auch der Hegelschen Logik folgt Losev in einzelnen Punkten — vgl. Philosophie des Namens, 250, 251 (Anm. 9, 10, 11), 252, 253. Vgl. über Hegel auch noch Symbolismus 59, 65, 611, 615.

IV. Der marxistische Pseudohegelianismus.

1.

Der russische Marxismus war längere Zeit hindurch mehr eine Ideologie der russischen Intellektuellen als der russischen Arbeiterklasse. Damit hängt es auch wohl zusammen, daß der russische Marxismus ein unvergleichlich größeres Interesse für die philosophischen Probleme gezeigt hat als im Westen und daß er sich bald eine theoretische Dogmatik schuf, deren Elemente vorwiegend Marx, zum Teil aber auch Hegel entnommen sind.

Der russische Marxismus steht an der Kreuzung zweier Geistesrichtungen: er ist einerseits Erbe der russischen Aufklärung, anderseits aber wurde er im Laufe der Zeit zu einer entschiedenen Auseinandersetzung mit dem russischen Positivismus getrieben und damit gerade zu einer Kritik an den Grundsätzen der Aufklärung. Diese Stellung war es wohl, die für ein Rückgreifen auf die Philosophie der Hegelschen Linken, die sich z. T. in einer ähnlichen Situation befunden hatte, besonders günstig war.

Jedenfalls ist die Stellung des russischen Marxismus bis heute nicht ganz eindeutig. Der erste bedeutendere Vertreter des marxistischen Hegelianismus, Plechanov, war seinem geistigen Typus nach ein Aufklärer. Eine entscheidende Wendung gegen die Aufklärung (gegen den Positivismus, der als eine „bürgerliche Weltanschauung" abgelehnt wird) vollzieht in den späteren Jahren seines Lebens Lenin. Unter seinem ausschließlichen Einflusse standen einige Jahre lang die Vertreter der russischen marxistischen „offiziellen Philosophie". Heute ist aber, wie es scheint, für die führenden Kreise der kommunistischen Partei die antiaufklärerische und Hegelianistische Wendung des Marxismus zu unheimlich „idealistisch" oder gar „theologisch" geworden.

Der politische Grundton verdunkelt und verwirrt natürlich die geistige Situation, wie überhaupt der russische Marxismus der letzten Jahre immer mehr praktisch-politisch wird und von einer theoretischen Klärung abrückt. Wollen sich die Vertreter des russischen Marxismus aber zur Klarheit des Gedankens durcharbeiten, so werden sie nicht umhin können sich zu entscheiden, ob sie mit Marx gegen Hegel oder mit Hegel gegen Marx Stellung nehmen wollen.

2. Plechanov.

Der erste Propagator der Hegelschen Philosophie unter den russischen Marxisten war G. V. Plechanov (1857—1918). Als Emigrant im Auslande lebend, ist das Ziel seiner philosophischen Arbeit die wissenschaftliche Begründung des Marxismus. Sein bedeutendes literarisches Talent verschafft ihm einen großen Leserkreis. Durch seine fortwährenden Hinweise auf Hegel hat Plechanov ohne Zweifel sehr zur Popularisierung der Hegelschen Philosophie in Rußland beigetragen, aber auch einer Reihe vulgarisierter und direkt falscher Vorstellungen von ihr den Boden bereitet.

Plechanovs Interesse für Hegel geht zum großen Teil auf die beiden Arbeiten Engels' — „Ludwig Feuerbach" und „Antidühring" zurück. Seine Einstellung ist die Einstellung eines „Orthodoxen" — d. h., er stellt sich von vornherein darauf ein, eine Interpretation der Hegelschen Philosophie zu finden, die der seiner Meister — Marx und Engels — entspreche. Er merkt dabei nicht, daß es den beiden — besonders aber Engels in seinen späteren

Jahren — nicht so sehr auf die Genauigkeit der Hegelinterpretation ankam, und daß Engels seinen Hegel später ziemlich vergessen hatte. Trotz seines schriftstellerischen Glanzes blieb Plechanov immer auf der Oberfläche der Probleme. Wenn er in den 90er Jahren in der Polemik gegen die Positivisten die Aufmerksamkeit seiner Leser noch auf eine Reihe damals vergessener Ideen zu lenken vermochte, so hat er dagegen am Anfang des neuen Jahrhunderts nur noch hemmend auf die philosophische Bildung einwirken können.

1891 veröffentlichte Plechanov in der „Neuen Zeit" einen Artikel zur 60jährigen Wiederkehr von Hegels Todestage,[1]) 1895 ein russisches Buch „Zur Frage über die Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung".[2]) Die Auffassung der Hegelschen Philosophie, die Plechanov in beiden Schriften darlegt, ist eine aufklärerisch-relativistische. Hegel „betrachte alle Erscheinungen vom Standpunkt des Werdens aus"; jede Erscheinung führe mit Notwendigkeit ihr eigenes Ende herbei, indem sie „durch die Wirkung derselben Kräfte, die ihre Existenz bedingen, in ihr eigenes Gegenteil umschlage"; Hegels Geschichtsauffassung sei relativistisch, wonach jeder Standpunkt für seine Zeit richtig sei. Die Rolle der Persönlichkeit und der Zufälligkeit im geschichtlichen Prozeß habe Hegel geleugnet.

Von der Hegelschen Philosophie sagt er außerdem, daß Hegel die „Metaphysik" ablehne.[3]) Als Grundgesetz der Dialektik nennt er die These, daß „die Quantität in die Qualität umschlägt".[4]) Die zentrale Bedeutung der „Triade" in der Dialektik wird mit Recht geleugnet. Die Dialektik wird aber den Ansichten der Evolutionisten angeglichen, mit dem Unterschiede freilich, daß Hegel die Möglichkeit der Sprünge in der Geschichte anerkenne. Als Veranschaulichung der dialektischen Bewegung wird von Plechanov die Entwicklung der Pflanze angeführt und so dieses mystisch-dialektische Symbol auch in die russische marxistische Literatur eingeführt.[5]) Marx wird als echter Dialektiker gepriesen und von der Entwicklung der Arbeiterbewegung eine Wiedergeburt des Hegelianismus erwartet.

Aus dem Umkreis dieser so gesehenen Probleme tritt Plechanov auch später nicht heraus, nur daß er einmal eine flüchtige Darstellung der Hegelschen Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie gibt[6]) und Hegel durch den Feuerbachschen Materialismus (der in seiner Darstellung ganz verworren aussieht) zu ergänzen versucht.[7])

Wir finden also in den Werken Plechanovs nur eine naturalistische Verzerrung und eine aufklärerische Verflachung der Hegelschen Dialektik, die mit dem Original kaum noch etwas zu tun hat.[8])

---

[1]) Ich zitiere Plechanovs Werke, Moskau-Leningrad, VII, 1895, 29 ff.

[2]) K voprosu o razvitii monistčeskago vzgl'ada na istoriju. SPtsbg. 1895. Dieser ungeheuerliche Titel ist zwecks Irreführung der Zensur so formuliert worden.

[3]) Nach Engels! Hegel spricht von der „dogmatischen Metaphysik".

[4]) Nach Engels! Ein offensichtliches Mißverständnis; bei Hegels steht die Qualität vor der Quantität! So macht man aus Hegel einen Vertreter der quantitativen und mechanistischen Weltauffassung! Diese Verwechselung ist aber in der marxistischen Literatur allgemein, die Dialektik wird fast mit dieser These identifiziert (vgl. die Kritik „Hegels" von O. Bauer in der Festschrift für Kautsky, 1924).

[5]) Über dieses Sinnbild siehe mein Buch „Skovoroda" (im Druck).

[6]) Ot idealiszma k materializmu. Geschrieben 1914; Werke, XVIII.

[7]) Osnovnye voprosy marksizma. Geschrieben 1908; Werke, XVIII.

[8]) Interessant ist, daß Plechanov die Kritik Hegels von Trendelenburg anerkennt (XVIII, 266 ff.). — Über Plechanovs „Dialektik" vgl. Artikel von V. Hluchenko, Prapor marksizmu, 1930, 1, 2 (ukrainisch).

Die Ansichten Plechanovs galten für die russischen Marxisten als „orthodox". Freilich suchen manche den Anschluß des Marxismus auch bald an diese oder jene moderne westeuropäische philosophische Richtung. Plechanov hat sich mit solchen Versuchen zwar glanzvoll und elegant, aber ohne Verständnis für die philosophische Problematik auseinandergesetzt. Die „volkstümlichen Sozialisten" („narodniki"), die Plechanov befehdeten, (Michajlovskij) hatten noch weniger Vorstellungen von der Hegelschen Philosophie als er selbst.

Mit einem Vorwort Plechanovs erschien 1916 ein Buch A. Deborins „Einleitung in die Philosophie des dialektischen Materialismus",[9]) das durch die Langeweile seiner Darstellung hervorsticht. Ein marxistischer Anhänger von Mach und Avenarius, J. Berman, schrieb ein Buch über die „Dialektik im Lichte der modernen Erkenntnistheorie"[10]); in der Dialektik Hegels sieht er aber eine einseitige Form der Entwicklungslehre.

3. Lenin.

Lenin hat einmal seiner Verwunderung darüber Ausdruck gegeben, daß Plechanov gegen 1000 Seiten über philosophische Themen geschrieben hat, aber dabei nichts über die „Große Logik" Hegels.[11]) Es war der philosophische Dilettantismus Plechanovs, der Lenin in die Augen fiel, als er anfing, sich mit Hegel zu beschäftigen.

Schon 1895 beschäftigt sich Lenin[12]) mit Philosophie, als er die „Heilige Familie" von Marx liest.[13]) Im Jahre 1900 besitzt er eine Reihe von philosophischen Werken (u. a. Spinoza, Helvetius, Kant, Fichte, Schelling, Hegels Kleine Logik und Rechtsphilosophie, Feuerbach . . .), ob er aber Hegel schon damals gelesen hat, ist fraglich. Wahrscheinlicher hat er sein Interesse für Hegel durch die Lektüre von Marx, Engels und Plechanov befriedigt. 1908 veröffentlicht er ein Buch gegen den in den Reihen der russischen Marxisten verbreiteten „Empiriokritizismus" (eine deutsche Übersetzung vorhanden), — Hegel wird im Buche nur zufällig erwähnt. In anderen Werken Lenins wird nur der „dialektische Materialismus" Marxens hervorgehoben, aber an der Dialektik nur ihr dynamischer Charakter („Entwicklung") gesehen. (Vgl. Werke, 1926 ff, I, 82, 84, 86, 105 u. a.; geschrieben 1894.)[14])

Erst während des Krieges beginnt Lenin mit einem Studium der Werke Hegels. Er liest Hegels Große Logik, die Philosophie der Geschichte, und die Geschichte der Philosophie, anschließend daran Lassalles Heraklit-Buch und die deutsche Übersetzung der Aristotelischen Metaphysik, er macht Auszüge aus dem Gelesenen und versucht seine Gedanken über Hegel niederzulegen. Die ganze Art der Arbeit zeigt, daß Lenin seine Gedanken zu einer

---

[9]) Vedenie v filosofiju dialektičeskago materializma, SPtsbg. 1916. Seitdem mehrere Ausgaben.

[10]) Dialektika v svete sovremennoj teorii poznanija. Moskau, 1908.

[11]) „Leninskij Sbornik" (Leninische Sammelschrift), Moskau-Leningrad, Bd. XII, 1930 S. 222 f. Vgl. die spätere Anerkennung Plechanovs (Werke, XXVI, 135). — Unten werden beide Bände der „Sammelschrift" zitiert (IX und XII), Band IX ohne Bandangabe. Ein Artikel Deborins, in welchem auch eine Reihe von Zitaten aus dem Bd. IX der „Sammelschrift" mitgeteilt wird — „Philosophische Hefte", II (1930), 1.

[12]) Geb. 1870, gest. 1924.

[13]) Vgl. op. cit. 21, XII, 3 f, 6, 7, 8, 11, 17, 18, 25, 26, 288.

[14]) Vgl. noch I, 435 (1895), IX, 157 (1906), XVI, 360 f. (1913); vielleicht noch I, 171 u. a.

Schrift ausgestalten wollte: er prüft die Quellen nach, stellt die Literatur über Hegel zusammen usf. (vgl. XII, 178, 188, 334 und passim). Lenin versucht sogar während der Revolution zu Hegelstudien zurückzukehren: 1921 bestellt er sich die russischen Übersetzungen von Hegels Logik und Phänomenologie, wohl im selben Jahre liest er das Buch Il'ins,[15]) das ihm recht gut gefällt (XII, 7).

Seit 1914 treffen wir in den Schriften Lenins, die einen durchaus tagespolitischen Charakter tragen, verschiedentlich Hinweise auf Hegel und die Hegelsche Dialektik.[16]) Auch später finden wir diese Hinweise manchmal, z. B. in einer Schrift über die Gewerkschaften aus dem Jahre 1921 (XXVI, 134). — „Um einen Gegenstand wirklich zu kennen, soll man alle seine Seiten, alle Verbindungen und ‚Vermittlungen' kennen lernen. Wir erreichen das nie vollkommen, aber die Forderung der Vollständigkeit schützt uns vor Fehlern und vor Erstarrung. Das ist das Erste. Zweitens, fordert die dialektische Logik, daß man den Gegenstand in seiner Entwicklung, in der ‚Selbstbewegung' (wie Hegel manchmal sagt), in seiner Veränderung nehme . . . Drittens, soll die ganze menschliche Tätigkeit in die vollständige Definition des Gegenstandes eingehen . . . Viertens, lehrt die Dialektik, daß es keine abstrakte Wahrheit gibt, daß die Wahrheit immer konkret ist."[17])

Als Hegel-Leser zeigt Lenin ein Doppelwesen — einerseits will er im Rahmen der Orthodoxie bleiben, und deshalb hält er an allem fest, was er bei Marx und Engels gelesen hat: vor allem am „Materialismus". Anderseits will er aber Hegel selbst kennen lernen und, da er aus der marxistischen Literatur doch unglaublich wenig über Hegel erfahren hat (Plechanov als Hegel-Kenner ist für ihn nach der Lektüre Hegels erledigt — vgl. oben und XII, 196 f., 325), so versucht er wenigstens das mit offenen Augen zu sehen, worüber er bei Marx-Engels nichts Bestimmtes gefunden hat.

So stehen zunächst für Lenin Materialismus und Atheismus als Dogma fest.[18]) Er will überall Gott, das Absolute, die Idee „rausschmeißen" (58), doch entpuppt sich für ihn selbst gerade das — wie es scheinen sollte — anstössigste Kapitel der Logik über die „absolute Idee" als das interessanteste und sogar „am wenigstens idealistische" (300). Erstaunlicherweise findet Lenin bei Hegel (und bei Aristoteles!) aber eine starke Annäherung an den Standpunkt, den er für den „materialistischen" gehalten hat, und zwar einen ausgesprochenen Ontologismus — „Objektivismus" — notiert er sichtlich mit Staunen: „Kategorien des Denkens sind nicht Hilfsmittel des Menschen, sondern Ausdruck der Gesetzmäßigkeit der Natur und des Menschen" (36), Logik sei nicht die Lehre von den Denkformen, sondern von den Entwicklungsgesetzen „aller materiellen, natürlichen und geistigen Dinge", d. h. der ganzen Welt (40), sogar der Schein ist in gewissem Sinne „objektiv" (50, vgl. Hegels Logik, Werke III, 44). „Die Erkenntnis sieht vor sich das Seiende selbst . . . Reiner Materialismus" (264). Und zum

---

[15]) In den Erinnerungen an Lenin wurde mitgeteilt („Krasnyj Ogonek", 1929), daß Lenin auf Grund dieser Lektüre sogar die Freilassung Il'ins aus dem Gefängnis veranlaßt habe (Il'in wurde jedoch im nächsten Jahre aus Rußland ausgewiesen).

[16]) Vgl. z. B. Werke, XVIII, 247, „Zusammenbruch der zweiten Internationale" (1915), „Dialektik und Sophistik", IX, 64, auch XIII, 18 mit Hegel Werke III, 107 f. (in diesem ganzen Paragraph wird die e r s t e Ausgabe zitiert).

[17]) Punkt 3 geht auf Marx-Engels (vgl. aber unten), Punkt 4 auf Černyševskij zurück.

[18]) „Unsinn", „Pfaffentum", „philosophisches Gesindel", „abscheulich" usf. vgl. 30, 46, 138, 154, 184, XII, 154, 160, 172, 230, 238, 248, 258, 270 u. a.; manches kann er sogar „trotz Idealismus und Pfaffentum" „interessant" finden — XII, 132 (in Bezug auf Leibniz).

Schluß — „der kluge Idealismus ist dem klugen Materialismus näher als der dumme Materialismus“ (XII, 222).[19])

Eine gewisse Mißstimmung nicht nur gegen Plechanov, sondern auch gegen Feuerbach (XII, 94, 114), seine „Entdeckungen“, daß in den marxistischen Hegel-Darstellungen nicht alles ganz gut steht (vgl. z. B. die Feststellung, daß der Ableitung der Qualität aus der Quantität bei Hegel das Hervorspringen der Quantität aus der Qualität vorhergeht, 76, 78, 276), hätten Lenin eigentlich zu einer Überwindung der Tradition führen können, wenn eben nicht die Grundlagen seiner Weltanschauung zu festen Dogmen erstarrt gewesen wären.[20]) So blieb für Lenin eine Umgestaltung des traditionellen Marxismus nur auf den Gebieten übrig, die von den „Klassikern des Marxismus“ ziemlich unbearbeitet geblieben waren — am leichtesten war das in der Lehre von den Formen der dialektischen Bewegung möglich. Lenin sucht noch manchmal nach äußerlichen Ähnlichkeiten zwischen Hegels Philosophie der Geschichte und den Ansichten Marxens (z. B. XII, 156 ff., 162). Mit größerem Interesse wendet er sich aber der Hegelschen Logik zu.

In der Logik werden auch Momente unterstrichen, die für die marxistische Tradition wichtig waren — so z. B. die Rolle der „Sprünge“ in der dialektischen Entwicklung (vgl. 94 f.), oder die (schon von Černyševskij betonte) Bedeutung des „Konkreten“ bei Hegel (52, 182, 232, 298, XII, 170 und passim). Die Hauptaufmerksamkeit ziehen die Formen der dialektischen Bewegung auf sich und hier bemerkt Lenin eine Reihe von Punkten, die nur wenige Aufklärer vor ihm zu sehen fähig waren. Die immanente Dynamik der Dialektik wird betont. „Die Begriffe, die vielfach für tote gehalten werden, analysiert Hegel, und zeigt, daß in ihnen Bewegung steckt“ . . . „Allseitige, universale Biegsamkeit der Begriffe“ sei das Wesen der Hegelschen Logik (70, vgl. 30, 126 f., 138, 146, 226 . . .). — Die Hauptsache bleibt aber für Lenin in der Dialektik die Lehre von der allgemeinen Verbindung der Dinge, von der Mannigfaltigkeit der Übergänge zwischen ihnen, die in der „Einheit der Gegensätze“ gipfelt (264). Am Anfang der Lektüre der Logik nur angedeutete Hinweise auf den allgemeinen Zusammenhang „aller Seiten“ eines jeden Objektes, auf die Notwendigkeit, „die Sache selbst“ zu betrachten (275), werden später zu einer Reihe umfassender Formulierungen erweitert. Die Elemente der Dialektik kann man vielleicht so darstellen, schreibt Lenin: „1. Objektivität der Betrachtung (keine Beispiele . . . das Ding selbst). 2. Die ganze Gesamtheit der mannigfaltigen Beziehungen des Dinges zu den anderen. 3. Die Entwicklung dieses Dinges (bzw. der Erscheinung), seine eigene Bewegung, sein eigenes Leben. 4. Innerlich widerspruchsvolle Tendenzen (und Seiten) dieses Dinges. 5. Das Ding (Erscheinung usf.) als die Summe und die Einheit der Gegensätze.[21]) 6. Der Kampf bzw. die Entfaltung dieser Gegensätze, der widersprechenden Tendenzen usf.[22]) 7. Die Vereinigung von Analyse und Synthese . . . 8. Die Beziehungen eines jeden Dinges sind nicht nur mannigfaltig, sondern

[19]) Vgl.: 38, 72 und Logik, Werke, III, 148; 194 und Werke, V, 126; auch — 234; XII, 182, 202, 224, 330 ff. (über Aristoteles).

[20]) Vgl. aber in den 90er Jahren auch abfällige Bemerkungen über die Werke des (jungen) Marx — XII, 54, 72, 80. — Lenin „entdeckt“ 1914 unter anderem, daß die Ausführungen Marxens über den Erkenntniswert der Praxis (vgl. Marx' berühmte „Thesen über Feuerbach“) von Hegel angeregt wurden (236, 256, vgl. Hegel, V, 391, 319, 321).

[21]) Vgl. noch 52, 62, 122, 138, XII, 184 f., 216.

[22]) Ich setze das von Lenin nicht voll ausgeschriebene Wort „protivoreč“ mit „-ivych“ (und nicht „-ivost“ wie IX, 274 lautet) fort.

auch allgemein, universell. Jedes Ding (Erscheinung, Prozeß usf.) ist mit einem jeden anderen verbunden. 9. Nicht nur die Einheit der Gegensätze, sondern auch das Umschlagen einer **jeden** Bestimmung, **jeder** Qualität, **jedes** Zuges, jeder Seite, jedes Merkmals in jedes andere ... 10. Der unendliche Prozeß der Entfaltung der neuen Seiten, Beziehungen usf. 11. Der unendliche Prozeß der Vertiefung der menschlichen Erkenntnis . . . von den Erscheinungen in das Wesen und von weniger tiefem in das tiefere Wesen, 12. vom Nebeneinandersein in die kausale Verbindung und von einer Verbindungsform in die Wechselwirkung und zu den anderen, tieferen, allgemeineren Verbindungsformen. 13. Die Wiederholung gewisser Züge, Merkmale usf. der niedrigeren auf der höheren Stufe. 14. Rückkehr zum scheinbar Alten (Negation der Negation). 15. Kampf zwischen Inhalt und Form und umgekehrt. Das Abwerfen der Form, die Abänderung des Inhaltes. 16. Umschlagen der Quantität in die Qualität und vice versa" (274 ff.). Wieweit diese umfassende, obwohl nur formale Auffassung der Dialektik über den traditionellen Marxismus hinausgeht, zeigt die Tatsache, daß die beiden in der marxistischen Literatur als Hauptformen der dialektischen Bewegung geltenden Formen erst an 15. und 16. Stelle genannt werden. Dabei unterstreicht Lenin ihre untergeordnete Stellung auch noch durch die Worte: „15 und 16 sind die Einzelfälle von 9" (276).

Doch geht Lenin auch darüber hinaus, indem er die Dialektik als eine Lehre von der „Einheit" oder „Identität der Gegensätze" bezeichnet (276, 68, vgl. 194, 228, XII, 323).

Wenn auch schon etwa das Aufgeben des Kausalitätsprinzips als eines umfassenden Weltgesetzes (vgl. 162, 166) einen starken Schlag gegen jeglichen Naturalismus bedeutet, so hat die „Identität der Gegensätze" doch nur einen Sinn, wenn man nicht von einem räumlich-zeitlichen, sondern von einem ideellen Sein spricht. Lenin schwankt freilich immer zwischen einer naturalistischen (Bewegung, Zerspaltung, Kampf usf. — im Raume und in der Zeit) und einer rein logischen Auffassung dieses Gesetzes. Das tritt am deutlichsten in dem kleinen Fragment „Über die Dialektik" zutage: „Somit sind die Gegensätze (das Einzelne ist dem Allgemeinen entgegengesetzt) identisch: das Einzelne existiert nicht anders als in dem Zusammenhang, der zum Allgemeinen führt. Jedes Einzelne ist (auf diese oder jene Art) Allgemeines . . . Alles Einzelne hängt durch tausend von Übergängen mit einer anderen Art Einzelner (Dinge, Erscheinungen, Vorgänge) zusammen usw . . ." (XII, 325; dazu zitiert Lenin Aristoteles, Met. Γ, 4.) Und weiter: „Auf diese Weise kann man (und soll man) in jeder beliebigen Aussage, wie in einer ‚Zelle', die Keime aller Elemente der Dialektik aufdecken und so zeigen, daß die Dialektik überhaupt der gesamten menschlichen Erkenntnis eigen ist." Auch die objektive Natur habe dieselben Eigenschaften: „Verwandlung des Einzelnen in das Allgemeine, des Zufälligen in das Notwendige, die Übergänge, die Verwandlungen, den gegenseitigen Zusammenhang der Gegensätze . . ." (Ebenda).

Die Dialektik sei „eine lebendige, vielseitige Erkenntnis (bei ewig zunehmender Zahl der Seiten) mit einer Unzahl von Schattierungen jeglicher Art, Schattierungen der Annäherung an die Wirklichkeit (mit einem philosophischen System, das sich aus jeder Schattierung zu einem Ganzen auswächst) — diese ist verglichen mit dem ‚metaphysischen' Materialismus ein unermeßlich reicher Inhalt . . . — Der philosophische Idealismus ist nur vom Standpunkte des groben, rohen metaphysischen Materialismus ‚Unsinn'.

Umgekehrt ist vom Standpunkte des dialektischen Materialismus der philosophische Idealismus eine einseitige, übertriebene, überschwengliche . . . Entwicklung (Aufblähung, Aufschwellung) eines der Züge, einer der Seiten, einer der Kanten der Erkenntnis zu einem von der Materie, von der Natur losgelösten, vergotteten Absoluten . . . — Die Erkenntnis des Menschen ist nicht (bezw. beschreibt nicht) eine gerade Linie, sondern eine Kurve, die sich dem System der Kreise, einer Spirale, unendlich nähert. Jedes Bruchstück, jeder Splitter, jedes Stückchen dieser Kurve kann verwandelt werden (einseitig verwandelt werden) in eine selbständige, ganze Gerade, die dann, wenn man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht, in den Sumpf zum Pfaffentum führt (wo sie das Klasseninteresse der herrschenden Klassen befestigt). Gradlinigkeit und Einseitigkeit, Hölzernheit und Verknöcherung, Subjektivismus und subjektive Blindheit, voilà die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus. Das Pfaffentum (= philosophischer Idealismus) aber besitzt natürlich erkenntnistheoretische Wurzeln, ist nicht ohne Boden. Es ist unstreitig eine taube Blüte, die am lebendigen Baum der lebendigen, fruchtbaren, wahren, machtvollen, allmächtigen, objektiven, absoluten menschlichen Erkenntnis blüht" (326).

Lenin will sogar über eine rein relativistische Interpretation (die doch allen Aufklärern und Positivisten gemeinsam ist) der Dialektik hinausgehen. Freilich bleiben dann bei ihm Behauptungen nebeneinander stehen, wie diese: „Für die objektive Dialektik ist auch im Relativen Absolutes enthalten. Für den Subjektivismus und die Sophistik ist das Relative nur relativ und schließt das Absolute aus" (XII, 324) — und: „Einheit (Zusammenfallen, Identität, Zusammenwirkung) der Gegensätze ist bedingt, zeitlich, vergänglich, relativ. Der Kampf der einander ausschließenden Gegensätze ist absolut, wie die Entwicklung, die Bewegung absolut ist" (Ebenda).[23]) Lenin sah aber in seiner Interpretation kein endgültiges Dogma. Er stellt seinen Anhängern die philosophische Aufgabe — die Geschichte dialektisch durchzuarbeiten (XII, 291). 1922 schreibt Lenin für die kommunistische philosophische Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus" einen Aufsatz über die Aufgaben des „kämpfenden Materialismus",[24]) der neben der Betonung der weiteren Notwendigkeit des Kampfes gegen die bürgerliche Ideenwelt auch eine Aufforderung zur weiteren Arbeit an der „materialistischen" Dialektik enthält — „wir können und sollen diese Dialektik allseitig bearbeiten, in unserer Zeitschrift Bruchstücke aus den Hauptwerken von Hegel abdrucken, sie materialistisch interpretieren". Die ganze moderne Geschichte („Krieg und Revolution") sei voll von „Beispielen der Dialektik" . . .

4.

Lenins Programm hat bis jetzt keine Verwirklichung gefunden. Den „dialektischen Materialismus" hat man freilich in Rußland zu einer offiziellen Philosophie erhoben; es blieb aber dabei recht unklar, was eigentlich dieser „dialektische Materialismus" ist.[25])

[23]) Die oben angeführten Zitate (XII, 325 f.) in der in der deutschen Ausgabe der Werke Lenins (XIII, 375 ff.) abgedruckten Übersetzung (mit meinen Verbesserungen). — Vgl. noch „Sammelschrift" XII., 180 f., 290 ff. Kennzeichnend ist auch die Begeisterung Lenins für Heraklit — XII, 302 u. a.

[24]) Pod znamenem marksizma, 1922, 3; auch Werke, XXVII, 187.

[25]) Zum weiteren vgl. die Artikel von P. Prokof'ev in „Sovremennyja Zapiski", 33 und 43 und meine Artikel dortselbst, 37 und in „Ruch filosofický" (čechisch), 1928. Deutsch ist der Aufsatz V. Sesemanns zu empfehlen („Festschrift für Losskij", a. a. O., „Der Russische

Die Aufforderung Lenins genügte, um denjenigen marxistischen Philosophen, die für Hegel Sympathie oder Interesse hatten, — mit Ausnahme von Deborin waren es fast ausschließlich Anfänger — einerseits über die „mechanistischen Materialisten", anderseits über die „philosophiefeindliche Richtung („Weg mit der Philosophie!" — hieß es auf dieser Seite) zum Siege zu verhelfen. Unterstützt wurde Lenin durch die Veröffentlichung (im „Marx-Engels Archiv") des Manuskripts der Hegelianistischen „Dialektik der Natur" von Engels. Die Konferenz der „marxistischen wissenschaftlichen Anstalten" (1929) hat den Sieg der Lenin-Hegelschen Richtung auch formell anerkannt.[26]) Das Studium Hegels wurde für unumgänglich erklärt. Kennzeichnend ist z. B., daß das „Institut der roten Professoren" einen Neudruck der russischen Übersetzung der „Wissenschaft der Logik" Hegels (von Debolskij, 1929) herstellen ließ. Die gesamten Werke Hegels sollten russisch erscheinen (bis jetzt nur ein Band, Enzyklopädie. I).

Doch, was für ein Hegel es ist, mit dem wir es hier zu tun haben, das ist eine andere Frage.[27]) Die Hegelinterpretation der Vertreter des „dialektischen Materialismus" bleibt sichtlich hinter der Auffassung Lenins zurück. Es genügt nur daran zu erinnern, daß die Dialektik oft als eine empirische Verallgemeinerung des in der Wirklichkeit oft anzutreffenden Dreitaktes der Bewegung dargestellt wird (Asmus, Deborin), daß aus dem Hegelschen System nur einzelne Kategorien herausgegriffen, das System im ganzen aber abgelehnt wird (Deborin).[28]) — Auch auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte haben wir bis jetzt keine bemerkenswerte Leistung der ganzen „Schule".[29]) Allerdings finden wir in einzelnen Arbeiten manchmal eine für den dogmatischen Ausgangspunkt erstaunliche Kühnheit und nicht selten Verständnis für die „klassischen Probleme" der Philosophie. Vor allem bleibt man in der Tradition des russischen Hegelianismus, indem man den Positivismus und Empirismus („der kriechende Empirismus" — heißt es meist) aufs schärfste befehdet und das Vorrecht der philosophischen Methode vor der empirischen proklamiert. Man könnte ein „Wiedererwachen der Philosophie" erwarten oder gar feststellen wollen.[30])

Gedanke", II, 2), der vorwiegend die positiven Seiten der Hegel-Bewegung in Sovjet-Rußland betont. Seitdem diese Artikel geschrieben worden sind, hat die Entwicklung in Sovjet-Rußland eine ganz neue Wendung angenommen, über die ich unten kurz berichte. — Auf die Entwicklung in der Ukraine komme ich hier nicht zu sprechen, da sie durchaus unselbständig ist und die russische einfach wiederholt. Manches enthält noch der Aufsatz von W. Drews „Materialismus militans" in den „Theologischen Blättern", 1932, IX, 269 ff.

[26]) Die wichtige Veröffentlichung dieser Konferenz heißt: „Die gegenwärtigen Probleme des Marxismus" (Sovremennye voprosy marksizma), Moskau, 1929.

[27]) Als die wichtigsten Arbeiten nenne ich hier: V. Asmus: Dialektischer Materialismus und die Logik. Kyjiv, 1924, 2. Ausgabe, Moskau, 1929; derselbe: Kants Dialektik, Moskau, 1929; Bychovskij: Abriß der Theorie des geschichtlichen Materialismus, Moskau-Leningrad, 1930; Deborin: Artikel „Hegel" in der Sovjet-Enzyklopädie, XIV; derselbe: Einleitung zum 1. Bande der neuen Hegel-Ausgabe, a. a. O.; M. Dynnik: Dialektik des Heraklit von Ephesos, Moskau, 1929; A. K. Toporkov: Elemente der dialektischen Logik, 2. Ausgabe, Moskau, 1928; Tym'anskij: Einführung in den dialektischen Materialismus, Leningrad, 1930; J. Vajnštejn: Hegel, Marx, Lenin; 2. Ausgabe, Moskau-Leningrad, 1930; V. Vološinov: Marxismus und Sprachphilosophie, Moskau, 1929; Sammelschrift „Theorie des Gleichgewichts", 1930; eine Reihe von Zeitschriftenartikeln.

[28]) Vgl. vor allem den letztgenannten Artikel von Deborin; meine Besprechungen in „Sovremennye Zapiski", 29 und in der „Slavischen Rundschau", 1930, VII.

[29]) Wenn man von den Arbeiten des unermüdlichen Marx-Herausgebers R'azanov absieht.

[30]) Sesemann, a. a. O., 164; der zweite Artikel Prokof'ev in „Sovr. Zap.". Vgl. den Artikel von Werner in der „Gesellschaft", 1925, der in dem Hegelianismus der „Deborinschen Schule" eine Gefahr für den Marxismus sieht.

Doch brachte das Ende des Jahres 1930 dieser Entwicklung ein (vorläufiges) jähes Ende! — Durch Einmischung von Stalin selbst wurden die wissenschaftlichen Anstalten eine nach der anderen dazu bewogen, die Vertreter der Deborinschen Richtung, die für „idealistisch" oder gar „konterrevolutionär" und von der Arbeiterklasse losgetrennt erklärt wurden, kaltzustellen. Das geschah überall. Zur Zeit befindet sich die philosophische Literatur Sovjet-Rußlands wieder in einem vollkommen unübersichtlichen Zustande. Denn ein klares philosophisches Programm ist z. Zt. nicht da, fast alle „Koryphäen" der Sovjet-Philosophie sind nicht mehr „gesellschaftsfähig" (z. T. sind sie sogar verbannt). Die Lobpreisungen auf Hegel haben freilich nicht aufgehört — neben Hegel und Marx werden als die besten marxistischen Interpreten Hegels immer Lenin und Stalin (!) erwähnt. Allerdings bedeutet die letzte Wendung neben starken persönlichen Änderungen noch keinen Sieg weder des „mechanistischen Materialismus" noch der philosophiefeindlichen Richtung. Doch beschränkt man sich zur Zeit auf rein äußerliche Bezeugungen der hohen Schätzung der Hegelschen Dialektik. So finden wir in dem von der „Gesellschaft der kämpfenden Materialisten" zu Hegels Todestage 1931 angenommenen „Beschluß" (sic!) etwa folgende Zeilen: „Die Philosophie Hegels war für seine Zeit ein großartiges Ergebnis des wissenschaftlichen und philosophischen Gedankens und hat zu der Entwicklung der Wissenschaft und Philosophie viel beigetragen . . ."[32]) „In der Dialektik der Begriffe errät er genial die Dialektik der Dinge, die Dialektik der Wirklichkeit". Die Aufgabe der Gegenwart sei es aber — „unbarmherzig den Idealismus, das Pfaffentum, die Mystik Hegels zu kritisieren", — „den Idealismus zur Explosion zu bringen, seine Unzulänglichkeit zu zeigen" . . . Marx und Engels und dann Lenin haben gerade diesen Weg beschritten — „Die Leninsche Ausarbeitung der materialistischen Dialektik liegt allen (!) Beschlüssen der (kommunistischen) Partei und allen Arbeiten des Genossen Stalin (!) zugrunde" . . . „Indem sie die Dialektik anwendet, entwickelt sie die Partei weiter. Stalin, der Führer der Partei, der beste Schüler von Lenin, entwickelt in seinen Arbeiten die Leninsche Theorie...". Stalin wird zuweilen als der beste Hegelkenner und Hegelinterpret (!) gepriesen.

So sind die weiteren Perspektiven der Entwicklung der Philosophie im allgemeinen und der Hegelstudien im besonderen in Sovjet-Rußland jetzt wieder ganz unvoraussehbar.[33])

V.

1.

Bei einer Reihe von Philosophen ist mindestens in Einzelheiten eine nahe Beziehung zur Hegelschen Philosophie zu erkennen.*)

---

[32]) „Kommunističeskoe prosveščenie", 1931, 22, S. 16 ff.

[33]) Wenn manche der Verbreitung der kommunistischen philosophischen und pseudophilosophischen Literatur in Sovjet-Rußland einen allzugroßen Wert beimessen („Millionen Exemplare!!"), so ist dagegen einzuwenden, daß die Bedeutung und der Einfluß einer philosophischen Strömung nie nach der Z a h l der Anhänger, noch weniger nach der Z a h l der Leser und noch weniger nach der Z a h l der gedruckten Exemplare einer Schrift, oder der Zahl der Schriften zu beurteilen ist (vgl. neuerdings D. Michalčev in „Filosofski Pregled", bulgarisch, Sofia, 1932, 5).

*) In diesem Kapitel beschränke ich mich nur auf die notwendigsten Angaben. Ich hoffe demnächst eine ausführlichere Darstellung des russischen Hegelianismus der Gegenwart anderswo geben zu können. Die Literaturangaben findet der Leser übrigens bei B. Jakovenko. a. a. O.

G. G. Špet (Prof. in Moskau) ist ein treuer Anhänger der Husserlschen Phänomenologie. In ihrem Pathos der Wissenchaftlichkeit, in ihrem Bestreben, alle Wissenschaften wieder in der Philosophie aufzulösen, empfindet er eine nahe Verwandtschaft mit einer der Haupttendenzen der Hegelschen Philosophie. Auch der Hegelsche Historismus erweckt seine Sympathie. Verschiedenen Vertretern des russischen Hegelianismus widmet er liebevolle und feine Arbeiten. [1]) Auch die auffallende innere Ähnlichkeit seiner Analyse der russischen Aufklärung mit der Einschätzung der Aufklärung bei Hegel ist hervorzuheben.[2]) — Sergius J. Hessen (Prof. in Petersburg, Tomsk, Prag) ist ein Schüler Heinrich Rickerts, kommt aber in den letzten Jahren der russischen religiösen Philosophie näher. Von Rickert und Plato ausgehend, arbeitet er eine Art dialektischer Methode aus, die aber auch dem Einfluß der Hegelschen Dialektikt nicht entgangen ist.[3]) — Ganz selbstverständlich finden sich Anklänge an Hegel auch bei den russischen Vertretern der „Marburger Schule" (V. E. Sesemann, A. Weidemann). — Eine positive Einstellung der Hegelschen Philosophie gegenüber trifft man im übrigen so oft bei den russischen Philosophen der Gegenwart, daß wir keinen Wert auf eine Sammlung solcher Äußerungen legen können.[4])

---

[1]) Vgl. oben die in den Kapiteln über Herzen und Lavrov zitierten Arbeiten Špets.

[2]) Vgl. Špets „Abriß einer Geschichte der russischen Philosophie", a. a. O.

[3]) Vgl. besonders seine Grundlagen der Pädagogik" (Osnovy pedagogiki). Berlin, 1923, besonders 184 ff., 387, 393 f.

[4]) In seiner kurzen Übersicht „Hegel in Rußland; dem zweiten Hegel-Kongreß in Berlin, dargebracht von B. Jakovenko", (Bonn a. Rh., 1931), nennt der Verfasser gleich an erster Stelle (S. 4, besonders auch S. 3) unter den russischen Hegelianern der Gegenwart sich selbst! Ob das eine Liebenswürdigkeit dem gefeierten Philosophen gegenüber sein soll? In den Schriften des Verfassers (auch in denen, die er in der erwähnten Publikation anführt, S. 4, 8) findet man leider keine Spur irgend einer Achtung vor Hegel und seiner Philosophie, geschweige denn eines Hegelianismus. — 1910 (in „Logos", russ. Ausgabe, I) lesen wir in einem Artikel Jakovenkos von der „dialektischen Formalistik" (213 f.), vom „Panlogismus" (216 f.), vom „komischen Formalismus" Hegels, der alle Wissenschaften in die Grenzen der Philosophie einzuordnen wage (215 f.); die Hegelsche Philosophie wird vom Verfasser natürlich abgelehnt. Die Hegelsche Methode sei übrigens von Cohen — den der Verfasser ebenfalls ablehnt, — „verbessert" worden (213). — Im Jahre 1911 („Logos", I) lesen wir von der „Übermenschlichkeit" (in Anführungszeichen) des Hegelschen Systems, die in eine „trockene scholastische Form der Dialektik" gekleidet sei, von der „unglaublichen Vermessenheit" der Hegelschen Philosophie (72), die Hegelsche Logik habe einen „toten, alles Lebendige tötenden Schematismus", Hegel habe nichts weiter getan, als der Fichteschen Dialektik „einen rein formalen Charakter gegeben" (222). — Im „Logos" 1912—1913, 2—3 treffen wir wieder die Rede vom „Panlogismus" Hegels (135) und eine völlige Ablehnung seiner Philosophie als einer „absolut-relativistischen Transkription des Seienden" (sic! 177). — Ein nicht weiter begründetes Lob wird Hegel freilich von Jakovenko in einem Artikel im russischen „Logos" (I, 1925, 19 ff.) gespendet, aber auch an dieser Stelle ist die Hegelsche Philosophie für den Verfasser ein Prokrustes-Bett (21). — In einem Artikel über die „Grundvorurteile des menschlichen Denkens" („Der Russische Gedanke", 1929, I) legt Jakovenko dem Hegelianismus die Haupt-Vorurteile des Denkens — Anthropologismus (34 ff.) und Psychologismus (41) zur Last; auch der neuere Hegelianismus bleibt von der Kritik Jakovenkos nicht verschont (47). — In seinem Hauptwerke „Vom Wesen des Pluralismus" (Bonn, 1928) finden wir auch nichts anderes als eine rein negative Beurteilung Hegels: Hegel habe den Dualismus keinesfalls überwunden (27 f., vgl. 54), seine Philosophie wird als „fruchtlos und impotent" (53), als „dogmatisch" (53–62, einige Male auf jeder Seite), als „naiv" (53 und 54), als „a n g e b l i c h spekulativ" (54), als „Formalistik" (54) bezeichnet; Hegel habe keine philosophische Frage gelöst (53 ff.), bestenfalls seien seine Lösungen „bloß nominal" (58), er nehme einen „magischen Standpunkt" ein (59), sogar die „Aufhebung" („die sogenannte Aufhebung") schreibt der Verfasser in Anführungszeichen (54). Lassen wir die Schlußurteile des Verfassers folgen: „Der Verstand beherrscht die Wirklichkeit der Vernunft bei Hegel durchaus", das Hegelsche System sei „die am meisten reflektive und verstandesmäßige Philosophie aller Zeiten". „Und die quid juris? der Philosophie bleibt bei Hegel nicht nur ungelöst, sondern . . . wird nicht einmal berührt", die Hegelsche Philosophie sei „transzendentale Buffonerie" nach dem „treffenden Wort Friedrich Schlegels", sie bedeute

2.

Hegel wird jetzt jedenfalls wieder zu einem Philosophen, der — wie in den vierziger Jahren des XIX. Jahrhunderts — breiten Kreisen der Öffentlichkeit bekannt ist.

Wenn jetzt auch für Zirkel in der alten Form kein Boden mehr da ist, so gibt es doch Freundeskreise, die sich mit der Philosophie beschäftigen. Daneben stehen jetzt öffentliche gelehrte Gesellschaften und zum Teil Universitätsseminare. Auch von selbst stößt man beim philosophischen Studium jetzt auf Hegel. Es liegt in der Zeitströmung.

A. Volynskij, ein Vertreter der neueren Literaturkritik, bekennt sich zu Hegel in seinem Buch „Russische Kritiker" (a. a. O.); dieses Bekenntnis ist vor allem kennzeichnend als eine der ersten offenen Kampfansagen an das Aufklärertum.

Der Dichter Andrej Belyj (geb. 1880) spricht von den Motiven, die die Jugend „an der Grenze zweier Jahrhunderte" zur Philosophie überhaupt und zu Hegel im besonderen getrieben haben: es ist die Opposition gegen den Positivismus.[5]) Andrej Belyj selbst kam auf Hegel um 1900 in einem ziemlich zufälligen Zusammenhang. Man wird vergebens Spuren des Einflusses der Hegelschen Ästhetik, die Belyj gelesen hat, in den ästhetischen Schriften Belyjs suchen. Hegel erscheint in seinen Gedichten etwa 1910 mit Cohen zusammen[6]) und in den letzten Jahren im Zusammenhang mit dem Marxismus und Kommunismus!

Alexander Blok (1880—1921), der berühmte Dichter, ein Zeitgenosse Belyjs, kennt z. B. das Hegelsche Bild der geschichtlichen Kräfte als eines den Boden unterwühlenden Maulwurfs und verwendet es in seinen Gedichten.[7])

Ein bedeutender jüngerer russischer Dichter der Gegenwart, Boris Pasternak,[8]) hörte über Kant und Hegel an der Moskauer Universität um 1910, und zwar nicht nur von den Professoren der Philosophie, sondern, und vor allem durch die „Vertreter der persönlichen Tradition des Fürsten S. N. Trubeckoj"; der Hauptvertreter dieser Tradition, ein Enkel von Ju. Samarin, ein adeliger Sonderling, Hegelianer und „Marburger", der die Philosophie

„eine willkürliche Hypostasierung des Verstandes zur Vernunft", sie „läßt vermissen" und „zertritt" „die kritische Rolle und Bedeutung der beiden", sie sei „ein einziger gigantischer transzendentaler Paralogismus der reinen Vernunft", eine „rein formalistische Schöpfung", eine „rationalistische Kundgebung des philosophischen Geistes" (61—62). Die Argumente, die der Verfasser gegen Hegel vorzubringen weiß, sind meiner Meinung nach nicht stichhaltig, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. So sieht der „Hegelianismus" Jakovenkos aus! Wenn er aber am Jubiläumstage Hegels auch seinen eigenen Namenstag feiern will, so muß man seine Vergeßlichkeit bewundern, oder aber seinen Glauben an die Vergeßlichkeit seiner Leser. Oder — nennt er sich Hegelianer in der optimistischen Überzeugung, daß seine an solchen und ähnlichen Stilblüten so reichen Schriften überhaupt von niemandem gelesen sind? Die Bedeutung der literarischen Tätigkeit Jakovenkos für den russischen Hegelianismus liegt darin, daß er den russischen Leser über eine Reihe von deutschen, englischen, amerikanischen und italienischen Denkern informiert, die unter Hegels Einfluß stehen. Sympathie und Verständnis für die Hegelsche Philosophie wird man aber bei ihm vergeblich suchen.

Daß ein philosophischer Dilettant wie K. F. Žakov zu Hegel „hinneigte", kann man bei der unglaublichen Verworrenheit seines Denkens nicht sehr ernst nehmen (vgl. S. Gruzenberg, a. a. O., 22 f.).

[5]) An der Grenze zweier Jahrhunderte, a. a. O., 6; 331 f., 361.

[6]) Vgl. die Gedichte Belyjs, die von den philosophischen Gesprächen mit einem Moskauer Cohen-Schüler, Boris Focht, erzählen, und einen Artikel Belyjs in „Trudy i dni", 1912, 4—5, 67. — Vgl. Elis: „Russische Symbolisten" („Russkie simvolisty"), Moskau, 1910, 9. — Elis selbst ebenda, 22, 231.

[7]) Ein Gedicht von 1907, Werke, III, 65 f.

[8]) B. Pasternak: Das Schutzpatent (Ochrannaja gramota), Leningrad, 1931, 19, 28 ff.

seiner Meister in den Universitätsseminaren und in Kaffeehäusern propagierte, wird von Pasternak mit Sympathie plastisch geschildert.

Es ist kein Wunder, daß die russischen Dichter Hegel, der ja nun einmal zu ihrer Umwelt gehört, erwähnen. So zitiert auch Pasternak in seinen Gedichten zuweilen Hegel.[9]) — Majakovskij, der große Dichter des russischen „Futurismus" (1892—1930), interessierte sich für Hegel wahrscheinlich in Verbindung mit dem Marxismus („Ich selber", Werke, I, 14). Er äußert in einem Gedicht die Überzeugung, seine Generation habe die Dialektik nicht theoretisch, sondern praktisch — in der Revolution selbst — erlernt.[10]) Der andere Führer der Futuristen, V. Chlebnikov (1885—1922), erwähnt Hegel in seinen phantastischen geschichtsphilosophischen Versuchen über „Die Struktur der Zeit".[11]) — Und einer der „Hofsänger" des russischen Kommunismus, I. Sel'vinskij, kann es auch nicht lassen, in seinen Gedichten über Hegel und die Dialektik zu sprechen — er proklamiert in seiner „Deklaration der Rechte" das „Leninische" und „bolschewistische" „dialektische Prinzip".[12])

3.

In den letzten vierzig Jahren erscheint eine Reihe von wichtigen Übersetzungen der Hauptwerke Hegels und eine Reihe von wissenschaftlichen Untersuchungen über die Hegelsche Philosophie.

An der Wende des Jahrhunderts erscheinen die Übersetzungen des englischen Hegelbuches von E. Caird, mit den Artikeln von S. Trubeckoj und Vl. Solov'ev (1898)[13]) und des Hegelbandes von Kuno Fischers „Geschichte der neueren Philosophie (von Losskij).[14]) Diese beiden Übersetzungen bedeuten einen Wendepunkt im Studium der Hegelschen Philosophie in Rußland, da jetzt diese beiden Bücher die Grundlage jeder Beschäftigung der Russen mit Hegel bilden. — 1913 erschien eine (schlechte) Übersetzung der „Phänomenologie des Geistes".[15]) Zu den besten philosophischen Übersetzungen in russischer Sprache überhaupt gehört die Übersetzung der „Wissenschaft der Logik" von N. Debolskij (1916).[16]) — 1927 erschien die Übersetzung der „Philosophischen Propädeutik" unter dem Titel „Einleitung in die Philosophie";[17]) 1929 der erste Band der vom Marx-Engels-Institut geplanten Übersetzung der gesammelten Werke Hegels — mit Ausnahme der Religionsphilosophie! — und zwar die Kleine Logik in einer guten Übersetzung Stolpners.[18]) — Von der geplanten ukrainischen Ausgabe ausgewählter Schriften von Hegel ist bis jetzt nichts erschienen.

Wir möchten hier noch einige wenige wichtige Werke über Hegel erwähnen. — 1892 erscheint ein Artikel von D. Muretov über die Hegelianer in der protestantischen Theologie (Bogoslovskij Vestnik, Bd. 9);[19]) im selben

---

[9]) „Hegel nennt den Historiker einen zurückschauenden Propheten."

[10]) „Wir haben die Dialektik nicht von Hegel gelernt, — sie brach in unsern Vers ein mit dem Klang der Kämpfe . . ."

[11]) „Die erste Zeitschrift der Futuristen" — Hinweis von R. Jakobson.

[12]) „Literaturnaja gazeta" vom 5. XI. 1930.

[13]) Gegel', Moskau, 1898.

[14]) Istorija novoj filosofii, Bd. VIII, 1 und 2, SPtsbg. 1902—1903.

[15]) Fenomenologija ducha, SPtsbg. 1913.

[16]) Nauka logiki, 3 Bde., SPtsbg. 1916.

[17]) Vvedenie v filosofiju, Moskau, 1927.

[18]) Sočinenija, Bd. I, M. 1929 (vgl. meine Besprechung in der „Slavischen Rundschau", 1930, VII).

[19]) 1891 erschien auch der nachgelassene Artikel Gil'arov-Platonovs über die Ontologie Hegels (siehe oben).

Jahre eine (wertlose) kompilative Biographie Hegels von E. Solov'ev, einem positivistischen Journalisten. — 1901 versucht P. Novgorodcev in seinem Buche „Kant und Hegel in ihren Lehren über das Recht und den Staat" eine Synthese zwischen der Kantschen und Hegelschen Rechtsphilosophie zu geben. — Der Hegelschen Linken ist eine Berner Dissertation (1901) von D. Koigen (1918—1921 Prof. in Kyjiv) gewidmet. — 1905 erscheint die Heidelberger Dissertation von M. Rubinstein „Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte" (später auch russisch). 1910 veröffentlichte derselbe Verfasser eine deutsche Studie über „Das Wertsystem Hegels" (Kantstudien). Im neueren Werk von M. Rubinstein „Vom Sinn des Lebens" (1927) ist ein Kapitel, das eine Umarbeitung der früheren Arbeiten des Verfassers ist, Hegel gewidmet. — 1910 veröffentlicht der Moskauer Historiker Prof. V. Ger'e einen zustimmenden Artikel über die Hegelsche Geschichtsphilosophie. — N. N. Alekseev (Moskau) behandelt in seinem Buch „Die Methoden der Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften" (B. I., Moskau 1912) unter anderem auch die Hegelsche Linke. — 1914 erscheint eine Marburger Dissertation des Russen S. Rubinstein: „Eine Studie zum Problem der Methode. Absoluter Rationalismus (Hegel)" und 1915 ein Artikel von S. Keček'an über den Begriff des Naturrechts bei Kant und Hegel. — Eine Neuhegelianistische Rechtsauffassung vertritt (unter dem Einfluß von Kohler und Berolzheimer, vgl. Gurvič, a. a. O., 124) Prof. J. Michajlovskij (in Tomsk) in seinen „Grundzügen der Rechtsphilosophie" (Tomsk, 1913). — In denselben Jahren erscheint das grundlegende Werk von Il'in, außerdem alle die zahlreichen Arbeiten, die wir in den vorhergehenden Kapiteln erwähnten. Wenn wir das beachten, so können wir ein Bild von der mannigfaltigen Rolle, die Hegel im russischen Geistesleben dieser Jahrzehnte spielt, erhalten. — In den Nachkriegsjahren erscheinen wenig regelrechte Untersuchungen der Hegelschen Philosophie. Neben dem Werk Il'ins ist eine kleine und sichtlich von Il'in beeinflußte Arbeit von Frl. N. Sokolova zu vermerken: „Das Abstrakte, das Dialektische und das Konkrete in der Logik Hegels" (in den „Abhandlungen" der Universität Irkutsk, 1923, V). Aus dem Lager der Marxisten stammt (außer den oben genannten Arbeiten) eine Broschüre von V. Rožicyn „Hegel und Feuerbach über die Religion" (1925), der die Religionsphilosophie Feuerbachs aus der Hegelschen Auffassung von der römischen Religion erklären will. — Der ukrainischen Literatur gehören vier Arbeiten des Verfassers dieser Zeilen an (D. Čyževśkyj = D. Tschižewskij): 1. über „Hegel und die französische Revolution" (ukrainisch in „Naukovyj Zbyrnik Ukraijinśkoho Pedagogičnoho Institutu v Prazi", Bd. I, Prag. 1929 mit einer deutschen Zusammenfassung); 2. über „Hegel und Nietzsche" (französisch, in „Revue d'Histoire de la philosophie", 1929, III); 3. eine Skizze über die Vorgeschichte der Worte und der Begriffe „Übermensch", „übermenschlich" in der Hegelschen Linken (deutsch; in „Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften in Kyjiv", Bd. XXIII, 1930); 4. ein Vortrag „Hegel bei den slavischen Völkern" (eine Skizze der vorliegenden Arbeit; deutsch, in den Verhandlungen des I. Hegel-Kongresses im Haag, Tübingen, 1930).[19a])

[19a]) In Vorbereitung: 1. Studien zur Geschichte der Hegelschen Philosophie bei den Slaven (d. h. in der čechischen, slovakischen, polnischen und russischen Philosophie), 2. Hegels Sprachphilosophie, 3. Hegel und die deutsche Mystik.

4.

Eine bedeutende Stellung nimmt in der russischen Philosophie der Gegenwart die religiöse Philosophie ein, der auch einige der oben geschilderten Denker der letzten Jahrzehnte, vor allem S. Trubeckoj, Losskij, Frank und I. Il'in nahe stehen. Und es liegt nahe, daß auch von den anderen Vertretern der religiösen Philosophie der Hegelianismus nicht ohne weiteres abgelehnt wurde. Manche Annäherungen an Hegel lassen sich wirklich zeigen; es wird aber nicht ganz deutlich, inwieweit diese gemeinsamen Elemente auf Hegel und inwieweit sie auf andere mit Hegel gemeinsame Quellen: die deutsche Mystik, die Kirchenväter zurückgehen.[20]) Ich begnüge mich hier mit einigen kurzen Hinweisen.

Wenn man etwa in dem unglaublich komplizierten, barock-verworrenen System von P. Florenskij (Moskau) eine unverborgene Vorliebe für Paradoxien und Antinomien trifft, so ist diese Vorliebe aus der altchristlichen Philosophie einerseits und vielleicht auch aus der Florenskij innerlich verwandten mystischen Literatur der Barockzeit zu erklären.[21]) — L. P. Karsavin (SPtsbg, Kowno) steht mit seinen absichtlich paradoxen Formeln, seinen auffallend bunten Gedankengängen, mit seiner Vorliebe für Gedanken, die vom Leser als σκάνδαλον empfunden werden (russisch heißt eine solche Vorliebe „ozorstvo"), sicher einigen Kirchenvätern (Origenes, Areopagitica) und zum Teil den Mystikern des XVII. Jhdts. viel näher als den deutschen Idealisten. Hegel erscheint in der „Geschichtsphilosophie" Karsavins nur nebenbei als ein Rationalist, an anderer Stelle aber doch neben den deutschen Mystikern.[22])

Die russischen religiösen Philosophen der Gegenwart, die durch den Marxismus hindurchgegangen sind — wie Berd'aev und Bulgakov — wurden zu ihrer marxistischen Zeit von Hegel nicht besonders stark berührt. Berd'aev[23]) steht jetzt im großen und ganzen in der Tradition der deutschen Mystik (J. Boehme). Die Vertreter der Philosophie des deutschen Idealismus — vor allem Schelling und Hegel — sind ihm durch ihre Verwandtschaft mit der deutschen Mystik vertraut.[24]) Allerdings werden verschiedene einzelne

[20]) Daß die deutsche Mystik, vor allem Meister Eckhart und Boehme (und wahrscheinlich auch Oetinger) Hegel beeinflußt haben, ist bekannt. Andererseits ist es sehr wichtig, daran zu denken, daß die bei den deutschen Mystikern sehr beliebten „Areopagitica" auch das russische religiöse Denken seit Jahrhunderten weitgehend bestimmen. Und noch interessanter wäre es eingehend zu untersuchen, inwieweit die orientalischen Kirchenväter, die doch z. B. Gottfried Arnold, Oetinger und Baader gut bekannt waren, und andererseits natürlich das Denken der russischen religiösen Philosophen stark beeinflußten, die Gemeinsamkeit zwischen den Philosophen des deutschen Idealismus und den heutigen russischen Denkern bestimmen.

[21]) Im Hauptwerke Florenskijs „Säule und Feste der Wahrheit" (Stolp i utverždenie istiny), Moskau, 1914, ist die Lehre vom Widerspruch (Brief VI, S. 143 ff., vgl. 686 f.) jedenfalls nicht Hegelisch. Vgl. gegen Hegel „Smysl idealizma", Moskau, 1912, 72 f. (nicht überzeugend).

[22]) Op. cit., B. 1923, 111; Von den Grundsätzen. De principiis (O načalach), I, Berlin, 1925, 10.

Über „Antinomismus" in der russischen religiösen Philosophie — vgl. Losskij „Russische Philosophie der Gegenwart" (russisch), Belgrad, 1931, 78 f. Ich kann den Standpunkt Jakovenkos nicht teilen, der bei Florenskij und Karsavin „Dialektik" finden will („Der Russische Gedanke", 1929, II, 131 ff.).

[23]) Vgl. über Hegel in den Schriften Berd'aevs aus seiner nach-marxistischen Zeit: „Problemy idealizma", a. a. O., 114; „Voprosy filosofii i psichologii", 1904, 5, S. 687.

[24]) Vgl. das Hauptwerk Berd'aevs „Philosophie des freien Geistes" (Filosofija svobodnago ducha), o. Jahr (1927), S. —, Bd. II, 30, 91; vgl. I, 26, 115. Über Schelling vgl. „Blätter für deutsche Philosophie", VI, 3, S. 330.

begriffliche Formulierungen Hegels anerkannt oder gar übernommen. Doch bleibt Hegel für Berďaev in anderer Hinsicht wieder hinter Boehme zurück: Hegel habe eine monistische Tendenz, die Selbständigkeit der menschlichen Natur zu negieren, und vielleicht auch eine leise naturalistische Neigung.[25]) Sein „Panlogismus" habe Hegel verhindert, zur wirklichen echten Konkretheit des Geistes zu gelangen.[26]) Der deutsche Idealismus ist aber für Berďaev jedenfalls eine durchaus religiöse Philosophie (der höchste Ausdruck des protestantischen Denkens),[27]) eine Philosophie, die eine radikale Überwindung des Naturalismus fordert und das Prinzip der Freiheit mit großer Entschiedenheit verkündet hat.[28]) Die Hegelsche Dialektik im besonderen ist mit ihrer Lehre über die Entwicklung des Geistes durch die Gegensätze hindurch ein — wenn auch etwas naturalistischer — Versuch, eine tiefe Wahrheit zu formulieren, die allerdings von den deutschen Mystikern schon besser ausgesprochen wurde.[29])

Bulgakov treibt spekulative Theologie und Theosophie im Anschluß an die Kirchenväter. Seine Beziehung zu den westlichen philosophischen Richtungen ist viel ablehnender als diejenige Berďaevs. Doch hat er in seinen früheren Jahren mehrmals die Bedeutung Hegels — unter anderem für das russische Denken (Vl. Solov'ev) — hervorgehoben.[30]) Noch in seinem Hauptwerk „Lux æterna" (1917), einem System der spekulativen Theologie, wird Hegel in dem einen und anderen Punkte mit Zustimmung erwähnt.[31]) 1927 erscheint aber (deutsch) ein Buch Bulgakovs, „Tragödie der Philosophie", in welchem er zeigen will, daß die Hauptsysteme der westlichen Philosophie vom christlichen (griechisch-orthoxen) Standpunkt aus „Häresien" sind. Das Hegelsche System wird ein moderner „Sabbelianismus" genannt. Leider ist die Analyse Bulgakovs nicht sehr tiefgreifend; unter die mit einer Reihe von Mißverständnissen verwässerten seitenlangen Zitate aus Hegel werden Urteile eingestreut wie: Leichtsinn, Unsinn, Absurdum, Anmaßung, kläglich, Sackgasse, philosophische Hochstapelei usf.[32])

Ein Vertreter des extremsten Slavophilentums ist V. F. Ern († 1917). Sein philosophischer Hauptfeind ist der Kantianismus. Jedoch kommt er beiläufig auch auf Hegel zu sprechen. In seinem Buch über Gioberti (Moskau,

---

[25]) Ebenda, II, 35; vgl. I, 72, 214. Vgl. auch „Von der Bestimmung des Menschen (O naznačenii čeloveka), Paris, 1931, 64.

[26]) „Philosophie des freien Geistes", I, 24; vgl. 33.

[27]) Vgl. die oben zitierten Stellen.

[28]) Ebenda, II, 170.

[29]) Von der Bestimmung des Menschen, 72. Vgl. über Hegel noch einzelne Bemerkungen in „Sinn der Geschichte" (Smysl istorii), Berlin, 1923, 84; „Philosophie des freien Geistes", I, 24, 44, 180; II, 170, 174; „Von der Bestimmung des Menschen", 64, 227.

[30]) Z. B. Voprosy filosofii i psichologii, 1902, IV, 248 f., 1903, I, 58 ff., 64 ff. Besonders — „Problemy idealizma", a. a. O., 42—47. Hegel sei „der Gipfel der philosophischen Spekulation", „„der Schlagader der Hegelschen Gedankenschläge" bei Solov'ev, aber auch bei Marxisten — nach der Meinung Bulgakovs.

[31]) Svet nevečernij, Moskau, 1917 (in „Voprosy filosofii i psichologii", 1914 ff.). Vgl. 24, 42, 80 ff., 91, 97, 145, 162 ff., 185 f. Die Hauptmotive der Hegelschen Philosophie werden aber scharf angegriffen; vgl. 5, 84, 98, 145, 183, 221, 223, 233, 250, 281, 399, besonders auch III. — Vgl. auch „Die Leiter Jakobs", Paris, 1929, S. 169.

[32]) Darmstadt, 1927. Speziell über Hegel handeln S. 79—97, 242—286; die oben angeführten Bezeichnungen der Hegelschen Philosophie sind Stichproben von den S. 88, 89, 92, 253. Es ist schade, daß dieses komische Buch das einzige ist, das von den Werken Bulgakovs als Ganzes ins Deutsche übersetzt ist. Diesem Buch kann in der Deutschen Literatur ein bedeutend kürzerer Artikel von O. Kraus an die Seite treten — „Philosophische Hefte", II (1930) 3. Der Unterschied zwischen den beiden Hegel-„Kritikern" ist nur der, daß Bulgakov das Gelesene falsch versteht, Kraus aber nicht einmal imstande ist, richtig zu lesen!

1916) macht er im Anschluß an die Hegel-Kritik Giobertis eine Reihe originellerer Bemerkungen. Der theologische Gehalt der Geschichte gehe in der Hegelschen Philosophie verloren (302). Die Hegelsche Auffassung des Menschen sei deshalb „statisch" (293 f., 306 u. a.). Nur das Sein bewege sich bei Hegel, der Mensch bleibe aber unbeweglich. Der Mensch stehe bei Hegel außerhalb der Geschichte (293 f.). Damit hänge auch die Ignorierung der Zukunft (wohl der Eschatologie!) durch Hegel zusammen (327). Ern sieht in Hegel aber doch einen Höhepunkt der Philosophie dieser Art.

Interessanter ist die Kritik des deutschen Idealismus bei einem jüngeren Vertreter der russischen religiösen Philosophie, G. Florovskij, der die ganze Fragestellung gegenüber dem deutschen Idealismus auf eine andere Ebene verschiebt: die Krise des deutschen Idealimus sei eine Krise des Hellenismus.[33]) So gesehen stehen für Florovskij im Zeichen der Krise nicht nur der deutsche Idealismus, sondern auch die griechisch-orthodoxen Abwandlungen des Hellenismus (z. B. Bulgakov, zum Teil Karsavin). Florovskij spricht allerdings nur von den deutschen „Hellenisten", das sind die deutschen Idealisten. Nur einige hellenistische Motive des deutschen Idealismus werden hervorgehoben: der Glaube an den harmonischen Charakter des Kosmos, der Glaube, daß das Werden eine Offenbarung des Seins sei; der Höhepunkt dieser Stimmung sei notwendigerweise der Pantheismus. Eigentümlicherweise gipfelt dieser Pantheismus in einem „Akosmismus", weil die ganze Dynamik aus den Grenzen der Empirie verwiesen und die Welt deshalb zu einem schönen Schein verflüchtigt wird. Darum wird auch das Problem des Bösen nicht ernst genommen. — Mit diesen Motiven hängt es auch zusammen, daß der deutsche Idealismus in irgend einem Sinne der Geschichte nicht gerecht wird. Seine Philosophie der Geschichte gibt die Geschichte eigentlich immer als ein abgeschlossenes Ganzes, das deshalb auch keine Zukunft kennt. Wie in der Logik, so wird die Zeit auch in der Geschichtsphilosophie aufgehoben. Die Geschichte ist kein schöpferischer Prozeß, das geschichtliche Geschehnis ist nur ein Symbol, ein Gleichnis. In diesem Punkte stehe der deutsche Idealismus auch im Widerspruche mit der christlichen geschichtlichen Weltanschauung, welche Gott nicht nur durch die Geschichte, sondern auch in der Geschichte sieht. Für den deutschen Idealismus kann das menschliche Schicksal nicht in der empirischen Zeit entschieden werden. Das bedeutet aber, daß die Offenbarung und das Gottmenschentum eigentlich nicht begriffen und nicht erkannt werden. — Florovskij hält einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten nur auf dem Boden des orthodoxen Christentums und nur durch eine Rückkehr zur kirchenväterlichen Tradition für möglich. Diese ganze Kritik zielt an erster Stelle auf die Hegelsche Philosophie ab. — Zweifellos hat Florovskij andeutungsweise eine Reihe von neuen und wichtigen Fragen gestellt, die in anderer Richtung gehen als die bisherige russische Hegelkritik, wenn auch die Kritik der „unhistorischen" idealistischen Geschichtsphilosophie, wie Florovskij sie übt, nicht ganz gerecht ist. Diese Kritik wird sicherlich auch die russischen „hellenistisch" eingestellten Philosophen — vor allem solche aus dem Lager der religiösen Philosophen — zur Stellungnahme herausfordern.

---

[33]) Put', 1930, deutsch — „Orient und Occident", 1932 f. Es ist übrigens gleich, ob die Krise des deutschen Idealismus im Westen als eine solche erlebt wird oder nicht; — der Verfasser kennt jedenfalls die einschlägigen deutschen Schriften.

Schlußbemerkung.

So liegt die Problematik der Hegelschen Philosophie auch in der heutigen russischen Gegenwart in der Luft.

Wir haben gesehen, daß der Einfluß der Hegelschen Philosophie mit der Zeit wuchs und daß die Auffassung des Hegelianismus sich vertiefte. Die Hegelsche Philosophie war für manche bloß ein bequemes Schema, worin man den empirischen Stoff leicht unterbringen konnte (für viele Hegelianer in den vierziger Jahren und sicherlich auch für zahlreiche Vertreter der russischen Universitätswissenschaft, aber auch etwa für Vl. Solov'ev). Die anderen aber (die russischen „Linken" und die russischen Marxisten) zieht sie durch ihre ungeheuere Dynamik zu sich heran. Man sieht den Hegelianismus als Lehre von der apriorischen Erkenntnis (Strachov) und von der spekulativen Methode (P. Bakunin oder Debol'skij) an; wenn die Methode der Hegelschen Philosophie auch lange Zeit als Rationalismus aufgefaßt wird (von zahlreichen Kritikern Hegels, aber auch etwa von Čičerin), so begreift man doch allmählich, daß die Hegelsche Philosophie gerade eine intuitivistische Überwindung des Rationalismus ist (schon Herzen, in der neueren Zeit Losskij, Frank, Il'in, aber auch Lenin), wenn man sie zuweilen auch mit einem flachen Empirismus in Verbindung zu bringen sucht (manche Marxisten). Mit der Zeit findet man in ihr die tiefsten Motive des philosophischen Denkens überhaupt; und wenn die Dialektik für viele nur eine äußere Schematik war, so sehen viele andere russische Denker in ihr die Lehre von der Vereinigung der Gegensätze (Frank, Losev, aber auch Lenin) und die Lehre von der absoluten Fülle des Seins, von der Alleinheit (Frank, Losev). Man streitet um die Auslegung der Hegelschen Philosophie: Für manche ist sie die große Zerstörerin aller Traditionen (für die „Linken"), für andere wieder ein System, das die tiefsten Motive des Christentums vertritt (P. Bakunin, Strachov) oder aber den tiefsten Formen der christlichen Weltanschauung nah verwandt ist (Losskij, Frank, Berd'aev), oft wird sie aber auch als eine widerspruchsvolle Zuspitzung eines einseitigen Protestantismus oder auch der nicht-christlichen Ideen bekämpft.

Man darf für die Gegenwart wohl ohne Übertreibung von einer gewissen Tendenz zu einer einheitlichen Auffassung der Hegelschen Philosophie in Rußland sprechen. Mag man die Fülle eines philosophischen Systems, das eine solche Unmenge von Interpretationsmöglichkeiten in sich schließt, verschieden einschätzen. Eines ist aber sicher: Für das russische Denken der Gegenwart ist die Hegelsche Philosophie eines der größten philosophischen Systeme aller Zeiten, wenn manche ihre Größe auch als unheimlich, unheilvoll oder verhängnisvoll ansehen möchten. Rein geistesgeschichtlich genommen ist die Hegelsche Philosophie in der Entwicklung des russischen Denkens eine der stärksten treibenden Kräfte gewesen. Und eine solche Kraft ist sie auch jetzt noch. Die Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie ist für einen russischen Philosophen oder einen russischen Geisteshistoriker deshalb unumgänglich, vielleicht unumgänglicher als irgendwo sonst auf der Welt.

Nachwort.

Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des russischen Hegelianismus hätte vielfach mehr Raum erfordert, als mir zur Verfügung steht. Ich habe meine Aufmerksamkeit vor allem auf die Darstellung der allgemeinen Fragen und derjenigen Probleme konzentriert, die in der Literatur bisher wenig oder gar nicht bearbeitet worden sind. Fragen und Personen, die in der vorhandenen Literatur genug beleuchtet werden und über welche ich wenig Neues zu sagen hätte, werden dagegen etwas flüchtiger behandelt. Die Existenz von Arbeiten wie die von Annenkov über Stankevič, von Kornilov über M. Bakunin, von Špet und Labry über Herzen, von Alekseev und Gurvič über Čičerin hat mich dazu bewogen, die entsprechenden Kapitel meiner Arbeit kürzer zu fassen. Leider mußte ich auch auf die ausführliche Erörterung von Fragen, die im engsten Sinne des Wortes zur „Hegelforschung" gehören, hier verzichten. Ich hoffe jedoch, hier Fehlendes in einigen Einzelarbeiten in absehbarer Zeit nachholen zu können.

Ich habe in dieser Arbeit (im Gegensatz zur Tendenz meiner anderen Schriften) die philosophische Bewegung in der Ukraine nicht abgesondert behandelt. Ich tue das, weil gerade die Geschichte des ukrainischen Hegelianismus mit der des russischen aufs engste zusammenhängt. So bleibt es dem Leser vorbehalten, die ukrainischen Elemente in ihrem inneren Zusammenhang aus dem ganzen Kontext des Buches herauszuheben. In meinem „Abriß der Geschichte der Philosophie in der Ukraine" findet man eine zusammenfassende Darstellung des Ukrainischen Hegelianismus.

In der letzten Zeit ist eine verdienstvolle Literaturübersicht samt einem knappen Abriß einer Geschichte des Hegelianismus in Rußland von B. Jakovenko erschienen („Hegel in Rußland", Sonderabdruck aus dem „Russischen Gedanken", Bonn, 1931, 8, S.); zu beachten sind auch die kurzen Bemerkungen desselben Verfassers über P. Bakunin, Čičerin und Debol'skij in der Festschrift für N. O. Losskij, Bonn, 1931. S. 151—156. Dagegen muß vor dem Gebrauch der Angaben über die russische Hegel-Literatur in einem Literaturverzeichnis von J. Janeff (in den „Literarischen Berichten aus dem Gebiete der Philosophie", Heft 23, Erfurt, 1930) dringend gewarnt werden, da sie unvollständig und zum Teil falsch sind. Ebenso enthält der Artikel von J. Janeff in der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", X, 1 außer ein paar interessanten Seiten auch gröbste Fehler und falsche Behauptungen über Fragen, über die der Verfasser, wie es scheint, nicht genug informiert ist.

Für die wichtigen Anregungen, Hinweise und die Hilfe bei der Beschaffung der schwer zugänglichen Literatur möchte ich an dieser Stelle Roman Jakobson (Brünn) und Fritz Lieb (Bonn) herzlichst danken. Dank schulde ich auch dem Leiter der Slavischen Bibliothek in Prag, V. Tukalevs'kyj, dessen Hilfe und Rat mich mehrmals aus der Verlegenheit beim Suchen nach den fast unauffindbaren russischen Büchern gerettet hat. Ebenso hat mich auch das Personal der Bibliothek in anerkennenswerter Weise bei der Arbeit unterstützt.

Namenverzeichnis.

Inhalt.

Albert Pražák

Hegel bei den Slovaken

Die Einwirkung Hegels auf das Geistesleben des čechoslovakischen Volkes begann bald nach dem Tode des Philosophen, und zwar annähernd gleichzeitig sowohl im böhmisch-mährischen Bereich als auch im slovakischen Teil der Nation. Was diesen angeht, so trugen unmittelbar wie mittelbar die slovakischen evangelischen Studenten dazu bei, die — der Tradition getreu — immer wieder von den fremden, namentlich den deutschen Universitäten neuerrungenes Gedankengut mit einer persönlichen Beimengung von eigener Kritik und spekulativer Aktivität heimbrachten. Zu Ende der dreißiger und zu Beginn der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts waren es hauptsächlich drei junge Slovaken, die sich wortwörtlich von Hegels magischem, am europäischen Firmament hoch erbrennendem Stern blenden ließen und von seinem Leuchten bezaubert, dem slovakischen Gedanken eine neue Richtung wiesen: Štúr, Hurban und Hodža.

L'udevít Štúr[1]) lernte Hegel in seinen Hallenser Studienjahren 1838 und 1839 durch Vermittlung Erdmanns, Schallers, Leos, Dunckers und Roepels kennen. Die eben erscheinende Gesamtausgabe von Hegels Werken war Štúrs Lieblingslektüre und erschien ihm als die höchste Errungenschaft des menschlichen Geistes. Zeitgenossen und seinen Biographen und Kritikern zufolge gefiel Štúr an Hegel besonders der Umstand, daß er universal und logisch war, zu allen Völkern sprach, ihr Lebensrecht hervorhob, in den theoretischen Idealismus einführte und im Leben, in der Religion, in Kunst und Wissenschaft von einer Reihe von der Geschichte fortlaufend zum Dienst an der Idee berufener Volksgeister sprach. Štúr fühlte sich auch dadurch elektrisiert, daß Hegel die Geschichte vergeistigte, sie auf geistiges Werten und auf Entwicklung, auf der Theodizee und auf Befreiung des Geistes gründete. Durch Hegel tat sich ihm die schönste Welt der Ideale aus dem Geist und selbst aus dem Leben der Völker auf; dies war beileibe keine apriorische Konstruktion, vielmehr eine wirklich lebendige Philosophie der Religion, des Rechtes, der Geschichte, der Ästhetik, eine wirkliche Theodizee des Lebens. Jedwede von Hegels Kategorien forderte ihn geradezu zu schöpferischen slavischen Ergänzungen auf und trieb ihn zu weiterem, an Anregungen reichem Philosophieren an. Bei dem Studium Hegels empfand er die geradezu körperliche Lust eines geistigen Bades und einer Läuterung — sein Verstand schärfte sich, die Sprache bereicherte sich, das Gemüt erfuhr ein Wachstum, die Erkenntnisgier steigerte sich und auch die Frömmigkeit erhielt eine Stütze. Eindruck machte ihm auch die Architektonik und das systematisch Gesichtete des großartigen von Hegel errichteten Gedankenbaues und dessen Zu-

[1]) J. M. Hurban, L. Štúr, Slovenské Pohľady I—IV, besonders I, 1881, 399—401. — J. Vlček, Dejiny literatúry slovenskej 1890. — H. Tourtzer, Louis Štúr et l'indépendance slovaque 1913. — Milan Hodža, Československý rozkol, 1920. — Albert Pražák, Dějiny spisovné slovenštiny 1922. — S. Š. Osuský, Filozofia Štúrovcov 1926.

sammenhang mit Natur und Religion, der lebendige Sinn für Autorität, sei sie nun staatlicher oder kirchlicher, sittlicher oder wissenschaftlicher und künstlerischer Art, das organische Gefüge und die formale Suggestivität und Präzision — er sog sich ganz und gar von Hegel voll, fürs erste ohne Vorbehalt. Er schmiegte sich ihm mit seinem ganzen Wesen an, löste in sich seine Lehre auf und ohne es vielleicht überhaupt zu wissen, übersetzte er in sich Hegel in seine Muttersprache. Es dauerte lange, ehe er sich aus dieser selbstgewollten Botmäßigkeit zu seiner eigenen Anwendung des Hegelismus auf den slovakischen Fall befreite und sich endlich zu einer eigenen Konzeption des slavischen Geistes- und Nationalschicksals aufraffte. In einem Briefe an seinen Schüler S. B. Hroboň vom 8. November 1842 legte Štúr ein schönes Bekenntnis zu diesem Entwicklungsgang seiner Denkart ab: er versicherte, daß die Slovaken und die Slaven erst dann zu welthistorischer Bedeutung gelangen würden, wenn sie die großen Gedanken der Welt aufnähmen. Für die Gegenwart empfahl er ihnen, nur in der Art des großen Denkers Hegel zu denken. Sie müßten sich seine Philosophie zuerst gänzlich aneignen und dann erst dieselbe zu ihrem Gebrauche und nach ihrer Eigenart umarbeiten. In einer Rede, die er in Břetislava (Preßburg) am 18. Juli 1842 vor seinen Schülern hielt, entwarf er den Plan einer solchen Umarbeitung und sprach von der notwendigen Überwindung der französischen und der deutschen Denkart. Die slavische Geschichte müsse jetzt auch die verbrüderten Slovaken und besonders die Čechoslaven dazu führen, daß auch sie ihren eigenen Weg in der Geschichte gehen und daß ihre eigene und individuell klingende Stimme vernehmbar werde.

In Halle erwachte auch Štúrs Sinn für das Schicksal des Werkes Hegels in dessen Schülern und Nachfolgern. Er lernte sie auf dem Katheder und in den Zeitschriften kennen, namentlich in den „Halleschen Jahrbüchern", die er bis zur letzten Zeile las und sorgsam exzerptierte. Ihre und des Meisters Ideen trug Štúr nach Hause, nach Břetislava an der Donau, wie er Preßburg nannte, hinüber, um sie von seinem Katheder aus weiter zu verbreiten. Ob er nun über die Sprache las oder über Literatur, Geschichte oder Ästhetik, Logik oder Metaphysik, Politik oder Ethik, stets war es ein Widerhall Hegels. Darum erachteten es seine Schüler bei der geplanten Ehrung im Jahre 1841 als selbstverständlich, ihm Hegels Schriften[2]) zu kaufen und auch ein Bild Napoleons beizufügen, der ihn durch seine Größe in der nationalen Geschichte ähnlich blendete wie es ihm Hegel in der Welt des Geistes angetan hatte.

Ähnlich wie Štúr wurde auch Josef Miloslav Hurban[3]) von Hegel in seinen geistigen Bannkreis gezogen. Hurban lernte Hegel durch das Studium des čechischen Hegelianers F. M. Klácel[3]) fast gleichzeitig kennen. Darum suchte er auf seiner Reise durch Mähren 1839 Klácel auf, erwarb 1842 seine

[2]) Kalinčák, Autobiografia Lipa II. — Nach Hurban (Slov. Pohl. I, 399) las Štúr die Werke Hegels mit strahlenden Augen; manchmal mußte er beim Lesen vom Tische aufstehen und im Zimmer umhergehen, so packte die Lektüre sein Herz und hielt seinen Geist gefangen. — J. Záborský, der mit Štúr in Halle studierte, bemerkt in seinen Erinnerungen (Slov. Pohl. XXXIV, 57), Štúr habe Hegels Philosophie für das höchste Menschengut gehalten, dessen Prinzipien einmal das Fundament der eigenen Philosophie der Slaven werden sollten. — Štúr hat selbst einmal verraten, daß er leide, wenn man Hegel ablehnte oder unterschätzte. Als Hegel einmal als eine Röhre mit entweichendem Spiritus („Geist") karikiert wurde, regte sich Štúr schrecklich auf (Orol, VI, 169). Die Neuausgaben Hegels mußten ihm die in Halle studierenden Slovaken sofort beschaffen (Štúrs Brief an S. B. Hroboň vom 19. 9. und 8. 11. 1842, Sborník Sl. Matice, V, 129). — Die Rede Štúrs ib. II, 1. — Über Štúr und die Halleschen Jahrbücher handeln eingehend meine „Slovenské studie", 1926, S. 92.

[3]) J. M. Hurban, Cestopis 1839, 34/5. — Hurban meinte, Hegels Vorfahren stammen aus Kärnthen und seien Slaven gewesen (Sl. Pohl'. 1883, 387). — Auch in Hurbans Bibliothek stand Hegel vollständig (nach dem Inventare der Revolutionsverluste vom 10. 9. 1850).

Schrift „Mostek" und bald auch Hegels Schriften und studierte sie Tag und Nacht. Von Berlin bestellte er auch Hegels Bildnis und sein Wahlwort „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" wurde auch das seine. Seine Korrespondenz aus den vierziger Jahren füllte Hurban mit Hegelismus, und die Vorrede zu Červenáks posthumer Schrift „Zrcadlo Slovenska" („Spiegel der Slovakei") zeigt eine rein hegelische Auffassung. Seinen literarhistorischen Aufsatz „Slovensko a jeho život literární" („Die Slovakei und ihr literarisches Leben") (1846) schrieb er als Anwendung von Hegels Prinzipien auf die Slovakei, und sogar seiner gleichzeitigen kirchengeschichtlichen „Unie" flößte er Hegels Geist ein. A. H. Škultéty gestand er in einem Brief vom 27. Dezember 1842: „Der Hegelismus ist etwas Erhabenes und Himmlisches und jeder Slave muß sich ihm hingeben, wenn er höher auffliegen will." Wie sehr Hurban Hegels Geist in sich aufnahm, geht auch aus den Stimmen seiner Zeitgenossen hervor. Palkovič erklärte seine Gedanken als schlechtverdaute Brocken von Hegels Tisch.[4]) Ctiboh Zoch machte ihm ein übermäßiges Haften an dem deutschen Denker zum Vorwurf,[5]) und Lichard verlachte ihn arg ob seiner „hegelčina" („Hegelei"). E. Gerometta verurteilte in Hegels Namen Hurbans Denken,[6]) aber Hurban verteidigte seinen Meister leidenschaftlich mit dem Hinweis, man könne sich die slavische Philosophie ohne Hegels System nicht gut denken, und ebenso wisse man ohne sie auch in dem Meer des menschlichen Denkens nicht Bescheid. Er verteidigte auch Hegels Theismus gegen die slovakischen Einwände und dankte Hegel dafür, daß er ihn von Fichtes nihilistischer Philosophie zu einem selbständigen Urteilen geleitet habe. V. Pauliny-Tóth bemerkte von dem jungen Hurban,[7]) alles, was er geschrieben, habe nach Hegel gerochen. Hurban war in seiner Jugendzeit als Hegelianer wörtlicher und passiver als sogar Štúr. Auch Hurbans Sohn, der Dichter Vajanský, bemerkt, daß sein Vater innig an Hegel hing und daß er von ihm hauptsächlich die Idee der „Wiedergeburt" und der „Erwachung" übernommen habe. Durch diese Ideen hat dann der alte Hurban in seiner Nation gewirkt und sie zum Erwachen des Selbstbewußtseins geführt.

Der dritte der slovakischen Hegelianer, Michal Miloslav Hodža, lernte Hegel verhältnismäßig spät und aus zweiter Hand kennen, vornehmlich durch Štúrs, Hurbans und Hroboňs Einfluß. Er fand erst in vorgerückterem Lebensalter Gefallen an dem verdünnten Gemisch von Anschauungen bei Hegels Nachfolgern und Nachtretern. Er reagierte darum im ganzen passiv auf ihn, in Übereinstimmung mit seinen Freunden und als deren entlegenes Echo, aber auch so stellt er ein organisches Glied der bemerkenswerten Kette von slovakischen Hegelianern dar. Es ist interessant, daß Hegel bei Hodža zuerst eine negative und erst später eine positive Reaktion hervorgerufen hat. Der junge Hodža dachte nämlich — wie die ganze damalige Slovakei — in der Denkart Kants, Fichtes und Ludens (vgl. L. Šuhajdas „Philosophie der Geschichte der Menschheit", 1828 bis 1830). Er spottete sogar in einem Epigramm (1836) über Hegel und seine Ausdrucksart, obwohl er ihn noch kaum kannte. Aber später — unter dem Einfluß Štúrs und Hurbans — lebte er sich merkwürdigerweise so tief in Hegel ein, daß Štúr seine geistige Elastizität bewunderte und seinen Schülern, besonders S. B. Hroboň, empfahl, viel mit Hodža zu verkehren, denn der ganze Geist Hodžas habe die „höchsten Stufen der Idee" (im Sinne Hegels) erstiegen (Sborník Sl. Matice, V, 124, 2. 6. 1841).

[4]) Tatranka III, 4, 59 ff. — Orol Tatranski, II, 492.

[5]) Orol Tatranski II, 406 ff. Zoch selbst sprach sonst mit Vorliebe im Sinne Hegels vom „Geiste", von der „Ideenwelt", von der „Wissenschaft des ewigen Geistes" usf.

[6]) Sl. Pohl'. I, 2, 32 ff.

[7]) Sokol I, 324.

Der Grundakkord, mit dem Hegel Štúrs, Hurbans und Hodžas Sinn zum Tönen brachte, war seine Betonung des Geistes, der Idee, ihres absoluten Charakters, ihrer Manifestierung, ihrer Offenbarung in der Geschichte und ihrer möglichen und notwendigen Verwirklichung unter allen Völkern. Hegels Begriff des Geistes aus der Einleitung zur „Philosophie der Geschichte", der allen seinen Äußerungen über Geschichte, Kultur, Natur und Staat zugrunde liegt, wurde zur Grundlage des neuen slovakischen Denkens und rief darin eine Reihe von Anwendungen und Abwandlungen hervor.

Štúr bekannte, die ganze Welt lebe nur in demjenigen und in der ganzen Welt lebe nur derjenige, der im Geiste lebt. Alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft könne lediglich im Geiste ganz erlebt werden, ohne ihn gebe es bloß ein Vegetieren. Das Leben in der Menschheit sei bloß durch den Geist, durch Ideen denkbar, ohne Geist vegetiere man nur. Darum suchte und betonte er in allem und überall das Geistig-Absolute, die Idee, darum rief er nach dem Dienste am Geist und an der Idee und empfahl die Betonung der Idee auch den Naturforschern, z. B. Amerling, denn ihm schien, es müßten sich auch die exakten Wissenschaften von der Beschreibung zum Geist erheben und ideell und in dialektischer Form abgehandelt werden.[8])

Noch leidenschaftlicher wurde der Kultus von Geist und Idee in Hegels Stilisierung von Hurban verkündet. Als das Wesen der Welt bezeichnete er den Geist, der sich in die Welt verkörpert habe und dessen Funktion in jeder Lebenskomponente höchst wichtig sei. Der Geist ist nach ihm das Grundelement allen menschlichen Trachtens, Antrieb und Mittel der Lebensentwicklung, die erhabensten Repräsentanten der Menschheit haben ihm seit jeher gedient, ihm die höchsten Werte unterworfen, die Entwicklung der Völkergeschicke von ihm leiten lassen, die Völker durch ihn auf eine höhere Stufe der Erkenntnis und Schönheit emporgehoben, sie durch den Geist an die Geheimnisse von Natur und Kosmos herangeführt und die Versöhnung unter ihnen herbeigeführt. Auch die Natur stellte sich Hurban als eine Welt des Geistes und der Idee vor, der Geist war ihm Gott und Gott war Geist. Den Geist erklärte er für die schönste Krone der Natur, des Kosmos und der Menschheit. Auch Gott war einzig durch Vermittlung des Geistes und der Idee erkennbar, aber es mußte jener höhere, jener absolute Geist in Hegels Sinne sein, an dem gemessen der landläufige Rationalismus der voraufgegangenen Philosophien etwas Zwerghaftes und Ohnmächtiges war.[9])

Auch Hodža bekannte sich zu diesem Geist, namentlich in seiner philosophischen Dichtung „Vieroslavín", die er auf dem Weltgeist gründete, dieses einzige Positive, dem gegenüber er als Antithese, als seine Negation den Ungeist, den bösen Geist, den Teufel bezeichnete, wobei der Mensch eine Art Synthese beider, Bejahung und Verneinung, These und Antithese, das Böse und das Gute, den Geist und den Stoff darstellt.

---

[8]) Briefe an Amerling vom 17. 4. und 10. 6. 1841. — Die Ausdrucksart der Briefe Štúrs trug auch die Art Hegels an sich. Ich führe nur eine Stelle aus der Korrespondenz mit Staněk an (1. 8. 1842, Archiv des Nationalmuseums in Prag): „Aufhören zu kämpfen ist dem Begriffe des Geistes so zuwider, als ob der Geist aufhören sollte tätig und frei zu sein. Der Geist ist überall, ihm muß auch der Körper geopfert werden. Der Begriff, das Wesen, der Geist kann nie untergehen". Štúr vertraute Staněk an, ihm sei das großartige Schauspiel des Geistes in den Stürmen der Zeit am liebsten, er sehe darin das echte Erscheinen des tobenden Lebens. — Sborník Matice Slovenskej II, 2, 6.

[9]) Sloven. Pohl'. I, 4, 128, I, 2, 15, I, 21. — Nitra II, 50 ff. — Spolky miernosti 17/18 und Unia 16.

Von Hegels Lehre vom Geist nahm Štúr, Hurban und Hodža hauptsächlich die Theorie vom Volksgeist gefangen, wie er sich fortschreitend und entwicklungsmäßig in den Völkern offenbarte und wie ihn Hegel in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" dargestellt hatte. Hegels System der Geschichtsphilosophie regte sie durch die in der historischen Ganzheit der gesamten Menschheit wahrnehmbare Gesetzmäßigkeit der Entwicklung und die Erklärung dieser Gesetze und ihrer Zusammenhänge, Veränderungen und Umwälzungen an. Hier überraschte sie die durch den Entwicklungsprozeß an den Völkern dargetane Logik der Geister und das ein Element ständig wiederkehrender Vitalität in den Völkern, ihrem Geschicke und ihren Kulturen bergende Prinzip von These, Antithese und Synthese.

Štúr brachte diese Lehre von den Volksgeistern und der Entwicklung als ihrer Triebkraft von Halle nach Preßburg. Er hielt dort 1840 seinen „Geschichtskurs" ab, der seiner ganzen Beschaffenheit, Gliederung und Form nach Exzerpten aus Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" gleichkam.[10]) In diesem Geiste konzipierte er 1840 auch „Einige Bemerkungen zu dem Aufsatze über die slavische Universalmonarchie", die zu Hegels Geschichtsphilosophie ein slovakisches Gegenstück liefern sollten.[11]) Aus dieser Konzeption entstand 1842 der Aufsatz „Azya a Ewropa čili určenj Ruska w ohledu na Azyi" (Asien und Europa oder die Bestimmung Rußlands in Hinsicht auf Asien); er befaßt sich mit dem Problem der Besiedlung des asiatischen Ostens und führt den Nachweis, daß die Kultur vom Osten nach dem Westen gelangt sei und gegenwärtig wieder zurückkehre, diesmal freilich durch slavische Vermittlung.[12]) Štúr verfolgte diesen Prozeß in der Entwicklungsreihe der Völker durchaus in Hegels Sinne, und in seinem Geiste faßte er auch die romanisch-germanische Aufgabe als eine Fortsetzung der griechisch-römischen Tradition und als Verteidigung Europas gegen die Asiaten auf. An Frankreich, Portugal, Spanien, England, Preußen und Deutschland untersuchte er die Verdienste der einzelnen Völker um die kulturelle Entwicklung der Menschheit und in Verfolgung der fortschreitenden Reihe: Inder, Ägypter, Grieche, Romane, Germane und Slave bestimmte er auch die fortlaufende Überleitung der menschlichen Kultur von Volk zu Volk.

Ähnlich belastete Hegels Einfluß auch Štúrs andere Arbeit „Život národou" (Das Leben der Völker, 1846).[13]) Štúr sann über Leben und Tod, Bewegung und Ruhezustand, Geist und Materie im Leben der Völker nach und konfrontierte sie gegenseitig als Bejahung und Verneinung, als These und Antithese. Er handelte von den im Naturzustand und fast ohne Geist lebenden, eines Eingreifens in die Geschichte unfähigen Völkern, wie sie in Asien, Afrika und Amerika zu finden sind, und wiederum von den aus der Barbarei auferstandenen, vom Geist belebten und Religion, Wissenschaft, Kunst und Gesetze hervorbringenden Völkern. An dem Kontrast der beiden Gruppen legte er den Wert

[10]) Vgl. Turtzer l. c. und Osuský, Mskr. i. d. Nationalbibliothek v. Turč. Sv. Martin

[11]) An J. Pospíšil 15./9. 1840, im Nationalmuseum in Prag.

[12]) Vlastimil 1842, 134, 223 und Tatranka II, I, 33 ff., II, 2, 57 ff., II, 3, 42 ff., II, 4, 24 ff., III, 11, 22 ff., III, 2, 37 ff.

[13]) Orol Tatranski II, Nr. 41—43. Im J. 1847 druckte den Aufsatz Stanko Vráz im 4. Jahrg. des Kolo, 18 ff., ab. — Agathon Koníř, L'udevíta Štúra „Život národů" a Hegelova soustava filosofie dějin (Pastrnkův Sborník). Vgl. auch den Brief M. B. Salays an Joh. Šafárik (11. 5. 1843, Sborník Sl. Matice. II, 46), wo Salay über Štúrs Vorträge in Břetislava (Preßburg) berichtet. Štúr schilderte den Entwicklungsgang der Kultur ganz im Sinne Hegels, von China, Indien, Persien, Palästina, Ägypten herüber nach Europa, als eine stufenweise Umwandlung des asiatischen Kulturprinzips in das europäische. Nach diesem Brief zu schließen, hat Štúr dieses Problem endgültig erst im Jahre 1843 gelöst.

des Geistes und die Notwendigkeit der Geistigkeit als Voraussetzung des geschichtlichen Geschehens dar, die nichts anderes ist als ewige Regung, ununterbrochene Entwicklung, Veränderung und Bewegung, aus der Entscheidung des freien Willens sich ergebende Tat. Auf dieser Grundlage erklärte Štúr ebenso wie Hegel, der Geist sei die erhabenste Weltgabe, die Geschichte sei seine Offenbarung der Freiheit und Menschlichkeit entgegen und seiner Intensität nach könne auch eine Art von Hierarchie der Völker gebildet werden. Als historische Völker in diesem Sinne erachtet er die Indoeuropäer, die Ägypter und zu einem Teil auch die Semiten. Er untersuchte an ihnen, womit sie zu dem Schatze der Menschheit beigetragen und in welcher Weise und aus welchen Ursachen sie vom Schauplatz abgetreten seien und die Führung neuen und anderen übergeben haben. Wie Hegel hatte er hiebei eine besondere Anerkennung für Griechen und Römer, Germanen und Romanen und spürte den Gründen nach, warum die Slaven bislang nicht in Hegels Reihe der „Gestaltungen der Vernunft" eintraten. Wenn Hegel die Entwicklungsreihe der Völker mit den Deutschen schloß, tat Štúr einen weitern Schritt zu den Slaven. Hatte jener im „Leben der Völker" das Problem dieses Fortschreitens nur angedeutet, so arbeitete er es — wiederum mit Hegels Prinzipien und Formen — in seiner deutschgeschriebenen und posthum herausgegebenen letzten Schrift „Das Slawenthum und die Welt der Zukunft" näher aus.[14]) Auch hier überblickte er die Völker in der Entwicklungsreihe, machte auf ihre Entwicklungsgrenzen oder ihre Unfähigkeit zur Entwicklung aufmerksam und begründete seinen Glauben an die slavische Führung der Menschheit durch Rußland. Hegel macht sich auch hier durch eine Reihe von Grundsätzen und Fassungen bemerkbar, so z. B. in der Charakteristik der Franzosen, Spanier, Italiener und Engländer, in der konservativen Staatslehre, in dem Kultus der „obščina" („Gemeinde"), einer Art Gegenstück zu dem von Hegel geschätzten antiken Staat, in der Anschauung von Adel, Volk, Geschichte, Kunst, Fortschritt, Konservativismus, geistigem Aristokratismus u. a. m. — auch hier war der geistige fundus instructus vielfach rein hegelisch.

Hegels Philosophie der Geschichte wirkte in sachlichem Betracht mit der gleichen Gewalt auch auf Hurban.[15]) Er lernte sie bei dem mährischen Landsmann Klácel kennen und brachte sie gleich zu Beginn der vierziger Jahre in Gedichten und in Meditationen über die Völker und das Slaventum mehrfach zur Anwendung. Das Volk war ihm ein Teil des Menschenstroms, der sich im Ozean der Menschheit nur durch Geist und Kultur zu behaupten vermag. Die Völker faßte er als Säulen der Menschheit auf, insofern sie durch Geist und Kultur die Menschheit zu tragen vermögen. Er nahm in der Geschichte ein entwicklungsmäßiges Vorrücken der Völker und wiederum ein Zurücksinken jener wahr, die ausgelebt und der menschlichen Idee zuendegedient hatten. Auch Hurban schuf sich in Hegels Geist eine Hierarchie der Völker und bestimmte in ihrem Sinne die Bedeutung der Ägypter, Chaldäer, Assyrer, Perser, Araber, Phönizier, Griechen, Römer, Italiener, Franzosen, Deutschen

[14]) Die deutsche Handschrift des Werkes ist neuerdings von J. Jirásek gefunden und veröffentlicht worden in den „Prameny Učené společnosti Šafaříkovy v Bratislavě" (1931, II). In russischer Übersetzung ist die Schrift unter dem Titel „Slov'anstvo i mir buduščago" mit einer Vorrede von Lamanskij im Jahre 1867 und zum zweitenmal, von Grot und Florinskij herausgegeben, noch 1909 erschien. — J. Jirásek, „Slovanstvo a svět budúcnosti" in der Moravsko-slezská revue 1924, 233—240. — J. Jirásek, L. Štúr v názoroch na Rusko, Prúdy, VIII, 78, 1924.

[15]) Mskr. Slovanstvo v. J. 1838 im Archiv des Museums v. Turč. Sv. Martin. — Květy 1842, 76/8. — Brief an Jozeffy vom 30. 12., 1842. — Slov. Pohl'. I, 1881, 127 ff.

und Slaven für die menschliche Entwicklung und für die Kultur. Er adaptiert hier ersichtlich für seine Zwecke denjenigen Teil der Hegelschen Philosophie, der von der orientalischen Welt handelt. Den Volksgeist, seine Entwicklungslinie und das Antreten von Generationen und Völkern bestimmte er ganz wie Hegel und machte insbesondere auf den Zusammenhang und die Analogie mit der Natur aufmerksam, in der es gleichfalls keine Sprünge, sondern eine gesetzmäßige und ununterbrochene Entwicklung gebe. Die geistige Entwicklungskette erschien ihm als die glanzvollste historische Errungenschaft, und ihr gemäß teilte er die Völker in barbarische und Naturvölker, die in die Geographie und Naturgeschichte gehören, und in geistige und Kulturvölker, die einer Geschichte fähig sind. Hurban fügte auch die Entwicklung der Kirchen in diese Kette ein und stellte auch sie als geistbedingt dar, wobei er namentlich Hegels rechtem Flügel, Marheineke, Daub sowie Schleiermacher folgte. Auch Hurban macht nicht bei den Deutschen als der endlichen Entwicklungsgrenze halt, er ging darüber hinaus zu den Slaven und vornehmlich zu den Slovaken über.

Für Hurban und Štúr war es eine Selbstverständlichkeit, daß auch die Slaven ein historisches Volk sind, das gleichfalls seine Sendung hatte und hat und daß folglich Hegels historische Schlüsse auch auf das Slaventum zu erstrecken sind. Hatte dies Hegel selbst unterlassen, so kam es lediglich aus seiner unzureichenden Kenntnis der Slaven. Es war daher eine selbstverständliche Notwendigkeit, ihn zu ergänzen und auch zu berichtigen. Štúr tat dies bereits in seinem „Leben der Völker", indem er z. B. auf die Befreiung Wiens von den Türken durch Slaven und auf das geschichtliche Verdienst der geistig scheinbar wenig regsamen slavischen Masse aufmerksam machte, welche die Entwicklung der westlichen Kultur gegen das Andrängen des barbarischen Ostens geschützt hatte. Das Problem warf er auch in dem Aufsatz „Asien und die Bestimmung Rußlands" auf, indem er darlegte, Hegel habe zwar die Romanen und Germanen als Verteidiger der Kultur gegen die Asiaten erklärt, diese Aufgabe sei aber auch von den Slaven erfüllt worden, welche die Mongolen und Türken zurückgeschlagen und durch kroatische, polnische und russische Helden die europäische Grenze beschützt haben. Hierin habe bereits ihr „Völkerberuf" bestanden und sich auch bewährt. Vom russischen Absolutismus versprach sich Štúr auch in der Zukunft viel für diese Aufgabe. Er glaubte jedoch auch an eine slavische Kultursendung in Europa. Bereits in Halle schrieb er am 21. Juli 1839 in das Tagebuch seines Freundes Srnka die Prophezeiung,[16]) auch an den Ufern der Saale bereitet sich im Sinne von Hegels „Volksgeistern" eine Hilfe für die slavische Sippe vor, daß die Slaven ihren Geist für die Heerfahrt in das Reich der Wissenschaft, Kunst und Religion vorbereiten, daß sie in der Philosophie der Geschichte mit ihrem schöpferischen Wesen als Handelnde auftreten wollen und auch werden. In dem Aufsatz von der Bestimmung Rußlands stellte er den Slaven in Aussicht, sie würden nach der antiken Idee der Schönheit und der romanisch-germanischen Idee der Wahrheit die Idee des Guten entfalten und mit ihr die Welt umgestalten. Diesen Glauben ergänzte Štúr gleichzeitig auf dem Preßburger Katheder in seinem ästhetischen Kursus durch einen Hinweis auf die slavische Volksdichtung als die dichterische Grundlage der Zukunft. In einer Abschiedsrede an seine Preßburger Hörer, die Štúr am 18. Juli 1842 hielt (Sb. Sl. Mat. II, 1), behauptete er schon siegreich, daß er sich vor der französischen Macht nicht mehr fürchte und daß sogar der glühende Geist der Deutschen ihn

[16]) Srnkas Tagebuch im Archiv v. Turč. Sv. Martin. — Vlastimil 1842 und Tatranka 1841/2.

nicht mehr gefangen nehmen könne, seitdem die Verbrüderung der Slaven nahe sei und ihre Stimme von nun ab auch in der Welt des Geistes hörbar sein würde. Eine wichtige Vorbedingung dazu sei aber, daß die Slaven die Denkrichtung des großen Denkers Hegel einschlügen, an dessen Philosophie mitbauten, diese den slavischen Verhältnissen anpaßten und sie auf diese Weise sich fest aneigneten (an Hroboň am 8. 11. 1842, Sb. Sl. Mat. V. 124).

Ebenso wurde Hegel auch von Hurban slavisiert.[17]) Im Sinne der Theorie von den Volksgeistern brachte er in dem Aufbau der Menschheitsgeschichte die Slaven unter und suchte auch für die Slovaken die Möglichkeit einer Entwicklung und kosmischen Unterbringung durch Vermittlung der anderen Slaven. Die europäische Sendung der Slaven verfocht er ähnlich wie Štúr mit dem Hinweis auf die slavische Verteidigung des Christentums und der europäischen Kultur gegen das unchristliche und barbarische Asien und durch die Betonung von Rußlands Zukunftsmöglichkeiten, die auch von Hegel — Hurban rechnete ihm das hoch an — anerkannt worden waren. Er erklärte sich aus diesem Grunde für eine intensive slavische und slovakische Bildung, da die unentwickelte slavische und slovakische Zukunft nur von bewußten und der geistigen Objektivierung im Slaven- und Slovakentum fähigen Geistern entfaltet werden könne. Hurban glaubte, ein jedes Volk in der Welt und Menschheit werde sich dorthin stellen, wohin sein Vermögen reiche, und hoffte darum, die Slaven würden sich kulturell so entfalten wollen, um das 19. Jahrhundert ihr Eigentum nennen zu können.

Etwas ähnliches erwartete auch Hodža.[18]) Es schien ihm, als wären in der Entwicklungsreihe der Völker auch die Romanen und Germanen zu einem Rückzug verurteilt. Die romanischen Völker hatten durch Gewalttätigkeit gegen das Recht der anderen und durch ethische Willkür gesündigt. Die Germanen hatten sich zwar durch Geist hervorgetan, hatten aber nicht Liebe genug im Herzen. Die Slaven waren infolge ihrer übermäßigen Gefühlsmäßigkeit, infolge des „Kopfes im Herzen", der unwissenden Schwachmütigkeit, der größeren Vorliebe für Fremdes als für das Eigene nicht durchgedrungen. Europa war durch die Sünden seiner führenden Völker alt geworden — sollte es nicht sterben, so mußte es auf eine neue Art geleitet werden, durch Gemeinsamkeit, Liebe, Christentum im wahren Sinne des Wortes, durch Weltsicht (světovid) und nicht durch Allgeist, durch Bejahung und nicht durch Negation. Dieses neue Europa vermöge nur der Slave zu schaffen. Er werde es sein, der aus dem Erdteil ein allmenschliches Vaterland unter der Herrschaft Christi, des Heiligen Svantovit (Svätosvetovít) schaffen wird. Bei dieser Aufgabe werde freilich auch an die Slovaken zu denken sein, diesen Mittelpunkt des Slaventums und den allslavischsten Typus.

Hegels Hervorhebung des deutschen Geistes wurde von den Slovaken zuerst auf den slavischen und schließlich auch auf den slovakischen Geist übertragen. Štúr wollte, daß der Geist sich auch in den Slaven und Slovaken verwirkliche. Die Verkörperung des slavischen Geistes erblickte er jedoch nicht in der nationalen Gesamtheit des Slaventums, sondern in ihren Gliedern, in dem Hinabsteigen zu den slavischen Stämmen. Bél und noch Kollár erkannten bloß vier slavische Stämme an: Čechoslaven, Jugoslaven, Polen

[17]) Hurbans Poznamy 1842, Arch. T. Sv. Martin. — Hurban, „Das nationale und literarische Leben der Slovaken" (Jahrbücher II, 15 ff.).

[18]) M. M. Hodža, Vieroslavín, Mskr., im Besitz von Frau Kutlíková in Preßburg, 170, 192, 204.

und Russen. Dieses vierstämmige und viersprachige Gefüge des Slaventums erschien Štúr weiterhin unhaltbar. Er glaubte, diese Einteilung habe die kleineren Stämme von dem unmittelbaren Anteil an der Sendung der Volksgeister ausgeschlossen, die reiche stammliche Gliederung der Slaven eingeschränkt, die an die von Hegel gerühmte Stammesgliederung der Griechen erinnere, und sogar auch die Objektivierung des gesamten slavischen Geistesreichtums verhindert, da der Geist sich nach Hegel nur durch Stamm und Sprache geltend macht und objektiviert. Štúr vergaß vollkommen, daß Hegel bei der deutschen Spracheinheit verblieben war und den deutschen Körper und Geist nicht für seine Zwecke in Partikel zerhauen hatte. Štúr aber wollte den slavischen Körper und Geist zerstückeln, da es vor der Vereinheitlichung nach dem Hegelianer Klácel einer Zergliederung bedurfte. Und so eiferte er für elf slavische Stämme und Sprachen, somit auch für die stammliche und sprachliche Verselbständigung der Slovaken gegenüber den Čechen. Er war der Meinung, daß einzig und allein so auch die Slovaken mit den Slaven unmittelbare Fühlung haben, sich nur so früher mit ihnen vereinigen und dergestalt zu Allslaven werden würden. Darum verwies er in seiner Begründung, warum er die slovakische Mundart für die Slovaken als Schriftsprache einsetze und ihnen rate, das Čechische als Schriftsprache aufzugeben, auf den slovakischen Stammescharakter, der die einzige Gewähr der slovakischen Geisteskraft und die einzige Möglichkeit sei, damit auch die Slovaken in die Geschichte gelangen und ihr auch ihren Geist einverleiben. Obwohl er früher gegen alle, die sich von den Čechen und vom Čechischen abzweigen wollten, mit dem Hinweis auf die čechoslovakische Sprach- und Stammeseinheit aufgetreten war, begann er nunmehr unter der Suggestion dieser Folgerungen zu behaupten, das Čechische unterscheide sich vom Slovakischen, Čechen und Slovaken seien zwei verschiedene Stämme, und eben dieser Stammescharakter könne sich bloß in einer persönlichen, zur Schriftsprache erhobenen slovakischen Mundart geltend machen. Diesen Stammescharakter bewies er auch mit dem Vorhandensein einer slovakischen Volksdichtung. Hegels „Gliederung der Stämme" verstand er also in dem Sinne, daß er die Čechoslaven in zwei Stämme spaltete.[19])

In diesem Urteilen und Beginnen fand er bald werktätige Verbündete sowohl in Hurban wie in Hodža. Hurban ließ sich bereits von Klácels „Počátky vědecké mluvnictví českého" („Anfänge der čechischen Sprachwissenschaft") vom Jahre 1843 gefangennehmen, in denen der Verfasser in suggestiver Weise von der „unsichtbaren Volksseele" und für „ihre vernehmbare Allgemeingültigkeit" durch die Sprache schwärmte und auch den Slaven einen wirksamen Zerfall in Mundarten und deren Unterteilungen empfahl, als den einzigen Weg zur slavischen und allmenschlichen Einheit. Auch Hurban hatte bereits in dem Vorwort zu Červenáks „Zrcadlo Slovenska" („Spiegel der Slovakei") vom Jahre 1843 diese Theorie angedeutet; Hurban entschuldigte die Slovaken, sie hätten bisher für die Geschichte keine Zeit gehabt, würden aber durch den Kultus ihrer individuellen Stammesart Zukunft erlangen. An V. Šembera schrieb er am 6. Mai 1844, der Geist der slavischen Wahrheit melde sich durch die Entwicklung zur slovakischen Stammesart und durch das Bewußtwerden der besonderen slovakischen Wesensart. In die „Květy" schrieb er 1845 eine besondere Abhandlung (554 ff.), die Slovaken seien ein besonderer, von den Čechen abweichender Stamm. Die deutsche Stammes- und Spracheinheit könne für sie nicht als Norm gelten, da die Deutschen bereits gebildet und historisch seien, indes Slaven und Slovaken in die Geschichte

[19]) Štúr, Nárečja slovenskuo 1846. — Nauka reči slovenskej. — Hlas k rodákom, Orol Tatranski I, 42. — Jordans Jahrbücher III, 296.

erst eintreten. Die Slaven müssen sich durch die vom Leben noch nicht abgeschliffenen Stämme bereichern, und ein solcher Stamm seien eben die Slovaken. Die Slovaken müssen sich sohin zum Bau ihres eigenen Kulturdomes entschließen und Baumaterial hiezu sei eben ihr Sprachmaterial. Die geistig tätigen Slovaken erbauen ihn also und rufen in das slovakische Chaos ihr: Werde! Er selbst sei in diesem Entschlusse durch Hegels Satz von den großen Neuerern bestärkt worden, die stets Geschichte machen: „Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf . . . aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt, weil er ein anderer Kern, als der Kern dieser Schale ist, die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Thaten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche ihre Sache und ihr Werk zu sein scheinen.“ Als diesen Neuerer und diesen Helden empfand sich damals auch Hurban, und darum gab er Štúr seine Einwilligung zu der geschichtlichen Wendung in der Slovakei, zu der vorerst sprachlichen, dann auch literarischen Trennung von den Čechen. Bereits in den „Květy“ vom Jahre 1845 (560 ff.) kündigte er die Notwendigkeit an, die wesenhafte Selbständigkeit der slovakischen Literatur sicherzustellen und die Slovaken auch literarisch von den Čechen zu scheiden und dergestalt zu dem Aufbau einer selbständigen kulturellen und sodann auch nationalen slovakischen Wesenheit beizutragen.[20]) Die slovakische Literatur wollte er in Hinkunft zur Betonung der dichterischen Seite und zu dem Gedanken an die Slaven und die Menschheit führen. Es sollte in ihr die Vision der Formen einer zukünftigen Neuordnung der menschlichen Dinge zur Geltung gelangen. Er begründete dies auch entwicklungsmäßig. Hatte Kollár noch auf der čechoslovakischen Einheit bestanden und bloß zu den Slaven hingezielt, so wollte Hurban die Slovaken durch den Slovakismus zum Dienst an der Menschheit überhaupt entwickeln. Waren die Slovaken früher ein bloßes Akzidens der Čechen gewesen, so würden sie durch diese zukünftige allmenschliche Sendung in der Geschichte zu einer großartigen Funktion gelangen und in der Menschheit auch wahrhaft fruchtbar und würdig in Aktion treten. Die selbständig gemachte slovakische Sprache und den verselbständigten kulturellen und völkischen Slovakismus legte Hurban als notwendige Folge der Entwicklung dar („Českje hlasi proti slovenčine“ 1846, „Čechische Stimmen gegen die slovakische Sprache“). Von dieser Meldung zum Dienst an der Geschichte versprach sich Hurban eine Verherrlichung der Slovakei und eine besondere slovakische Sendung auch unter den Slaven, denen die Slovaken solcherart das Feuer der lauteren slavischen Idee bewahren werden (An D. Sloboda am 14. Dezember 1846).

Auch Hodžas Beweggrund, für das Slovakische einzutreten, war die Annahme einer besonderen allslavischen Eigenart der Slovaken, einer Art slavischer Zentralstellung, die dazu angetan sei, die Slaven zu vereinigen, weiter der offenkundige und individuelle slovakische Trieb zu dieser slavischen Einigung und auch der Trieb, die Welt und die Menschen einander anzunähern.[21]) So brachte Hegels Lehre Štúr, Hurban und Hodža zu der schicksalsschweren Entschließung, — zur Auflösung der čechoslovakischen Spracheinheit. Neben den politischen und den rein einheimischen wirtschaftlichen Gründen fanden sie in Hegel die philosophische Grundlage ihrer Tat, allerdings eine etwas paradoxe Grundlage, da Hegel die Deutschen zusammenschloß und sie in seinem Namen die Čechoslovaken auseinanderrissen. Auf diesen Widerspruch verwiesen bereits Jordans „Jahrbücher“ (1846, IV, 399) in

[20]) Sl. Pohl. I, 3, 95.
[21]) M. M. Hodža, Dobruo slovo Slovákom súcim na slovo 1847.

ihrer Anzeige von Štúrs „Nárečja" („Mundarten"). Sie erblickten die Offenbarung des Volksgeistes in der allgemeinen Schriftsprache, nicht aber in der Mundart („wohl die Sprache, nicht aber die Dialektform ist das wahre, nothwendige Medium der Offenbarung des Nationalgeistes"). Dr. Wendelin Grünwald machte Hurban unmittelbar zum Vorwurf,[22]) er sei Hegel unterlegen, indem er die slovakische Sprache und Literatur selbständig mache, und es habe daher der Deutsche Hegel über die wichtigste slavische Angelegenheit entschieden. Er warnte die Slovaken davor, sich die Sprache eines Distriktes diktieren zu lassen, da dies ein Unrecht an der slovakischen Entwicklung wäre. Hegels Anschauung von der Stammesart und sein Kosmopolitismus kamen ihm überhaupt für die Slaven gefährlich vor. Auch Palacký[23]) leitete das „Laster des Štúrismus" von Hegel ab, an dem sich Štúr in Halle übernommen habe. Sogar der Slovake Kollár[24]) erklärte, das „garstige Hegelische Ungetüm" habe Štúr Haupt und Herz verdorben und aus ihm einen Stammverderber („kazikmen") und geistigen Attila der Slovaken gemacht. Selbst Štúrs Schüler Francisci[25]) bekannte, unter dem Einfluß der Idee Hegels habe Štúr sich entschlossen, das Slaventum als selbständig gewordener Slovake zu leiten.

Außerhalb des slovakischen Sprach- und politisch-nationalen Bereiches griff Hegel mit seiner Lehre auch in das slovakische Kultur-, insbesondere in das literarische Leben einschneidend ein. Die literarische Ästhetik Štúrs, Hurbans und Hodžas wurde durch ihn unmittelbar bestimmt.[26])

Bei Štúr äußerte sich dies außer in den kritischen Aufsätzen hauptsächlich in der Schrift „Azya a Ewropa" („Asien und Europa"), in den „Nárečja slovenskuo" (Slavische Mundarten") und vor allem in seinen Preßburger Vorlesungen über slavische Poesie.[27])

In „Asien und Europa" verfolgte Štúr die Entwicklung der Kunst in Hegels Art in der Entwicklungsreihe der Völker und befaßte sich hauptsächlich mit dem Problem der indischen, ägyptischen, jüdischen, griechischen, romanischen, germanischen und slavischen Kunst. Er bestimmte hiebei die individuelle Eignung der einzelnen Völker für die einzelnen Kunstgattungen, die sich ganz im Einklang mit ihrer Entwicklung entfalten. Er unternahm hier auch den Versuch einer Klassifizierung der Künste, von denen er z. B. die Baukunst auf die niederste Stufe stellte, und nach dieser Klassifizierung wertete er auch die hauptsächlich auf den Bau von Tempeln und Pyramiden aus grobem Material beschränkten künstlerischen Schöpfungen der Inder und Ägypter. Die Poesie stellte er von den Künsten zuhöchst und unterschied hier wiederum eine Stufenreihe durchaus

[22]) Květy 1845, 443, Příloha Nr. 139, 557.
[23]) An Kollár am 26. 8., 1846.
[24]) Hlasy 1846.
[25]) Brief vom 28. 1. 1843.
[26]) Albert Pražák, Slovenské studie, Štúrs Schrift „O národních písních a pověstech plemen národních" (83—119). — Jiří Horák, „Štúrova kniha o národních písních a pověstech plemen slovanských", Vlčkův Sborník, 172—187. — P. Bujnák, Estetické náhledy Štúrove, Sb. slov. mládeže, 1909. Stará a nová estetika, Prúdy I. — J. Vlček, lit. cit., Laichtrova lit. 19. stol. III I, 436 ff., Sborník Sl. Matice 1922, 58 ff. — S. Š. Osuský, Filozofia Štúrovcov. — Štúr hat von Hegel auch den Begriff der Biographie übernommen („in der Biographie . . . ist das Individuum das Zentrum der Darstellung", vgl. J. M. Hurbans Sl. Pohl. III, 260, 359). — Seit Herbst 1842 schrieb Štúr an seiner sich an Hegel anlehnenden Ästhetik. Bisher besaß er nur einen, den ersten Teil der Ästhetik Hegels, die beiden anderen Teile ließ er sich durch Hroboň von Halle kommen (vgl. den Brief Štúrs an S. B. Hroboň, 19. 9. 1842, Sborník Sl. Matice, V, 124). Die Beziehungen Štúrs zu den anderen Ästhetikern seiner und früherer Zeit habe ich in Slovenské studie, 1926 näher festgestellt.
[27]) Orol VI.

in hegelischem Sinne, z. B. in Hinsicht auf die Würdigung der Sakuntala, des Avesta, Davids, Homers u. a.

Am ausführlichsten löste Štúr die Frage in den Vorlesungen über slavische Poesie, die er in Preßburg gleich nach seiner Rückkehr von Halle hielt. In der Einleitung unterzog er Europa einer Kritik und stellte fest, das materialistische Westeuropa werde nicht mehr viele künstlerische Werte hervorbringen. Die kulturelle und sittliche Wiedergeburt könne Europa nur von dem östlichen, d. h. slavischen Europa herkommen, da die Slaven die Materie stets verachtet und den Geist höher gestellt haben. Hat der Inder der Welt die Baukunst gegeben, der Grieche die Bildhauerkunst, der Romane die Malerei und der Germane die Musik, werde ihr der Slave die Poesie geben. Kunst sei die Umarmung von Geist und Stoff, die Vereinigung des Geistes mit der Natur. Hiebei müsse der Geist Herr der Materie werden. Das Maß der Beherrschung sei das Unterscheidungsmerkmal für die einzelnen Künste. Die Baukunst bedürfe ihrer am wenigsten, darum sei sie die niederste Kunst. Bildhauerkunst und Malerei bedürfen ihrer schon mehr, und am meisten bedürfen ihrer die Musik und die Poesie. Darum seien dies die höchstwertigen Künste, insbesondere die Poesie, in der alles durch das Wort und die Phantasie, diese geistigsten Äußerungen, lebe. In der Hierarchie der Künste sei die Poesie den Slaven vorbehalten, da sie die vollkommenste Volksdichtung als Grundlage für die literarische Kunst haben. Dadurch sei den Slaven, wie schon die Etymologie ihres Namens von „slovo" (Wort) dartue, die höchste Sendung und die oberste Stelle in der Hierarchie der Künste und unter den Völkern zuteilgeworden. Die Deutschen seien hiezu nicht berufen, da sie „stumm" seien (Němec — němý = stumm). Den Slaven sei diese Aufgabe auch darum zugefallen, weil sie am besten Geist und Materie in Worten zu umfangen und am gewaltigsten den Geist, d. h. die Poesie aus der Natur aufzurufen verstehen.

Nach dieser romantischen Anwendung des Hegelismus in der Klassifikation der Künste auf den slavischen Fall löste Štúr durchaus hegelisch auch das Problem der dichterischen Stile (der symbolischen, der klassischen und der romantischen) und belegte sie auch mit Hegels Beispielen, die er bloß hie und da durch slavische Analogien ergänzt. Auch er stürzte sich auf die Romantik, namentlich auf Byron, und tadelte an ihnen die Zerrissenheit und das fehlende Gleichgewicht des Innern. Darum schlug er auch vor, es möchte an Stelle der haltlosen romantischen Poesie eine slavische treten, die durch ihr Prinzip von Glauben und Liebe einen völlig neuen Geistesaufbau in die Welt bringen und das zerklüftete Europa zusammenfügen und erfrischen werde. Štúr definierte diese slavische Poesie als eine Umarmung von Gottes Sein mit dem unbewußten Naturleben und als eine Verherrlichung Gottes im Menschen und in allem, was sein ist. Darum müsse die zukünftige slavische Poesie, soll sie ihre neue Weltaufgabe erfüllen, dem Geiste, der Religion, der Nation, der Allgemeinheit und den allmenschlichen Interessen dienen. Sie wird das Leben von Gott dem Vater und Sohn und Heiligem Geist heraufführen, es wird eine Feier des Weltalls und der Natur, die Vollendung der Dichtung, die Harmonie der Welt und die Offenbarung des Gottesfriedens, mit einem Wort, die Poesie der Poesien sein. Daher müssen sie von allen früheren Ablagerungen gereinigt werden und zu der Reinheit der Volkslieder und Sagen zurückkehren, die diesem Ziele am nächsten stehen. Die Norm dieser Lieder und Sagen bestimmte er auch als Kriterium für die gesamte bisherige Epik, Lyrik und Dramatik, da sie ihm für die Kunst Ausgangspunkt war.

Auf diesem Standpunkt verharrte Štúr sein ganzes Leben hindurch. Synthetisch faßte er ihn auch in seinem reifen Werk „O národních písních a pověstech

plemen slovanských" („Über die Volkslieder und Volkssagen der slavischen Stämme") 1853 zusammen. Er gab dort die gleiche Klassifikation der Künste und Darstellung ihrer Entwicklung bei den Völkern. Zuletzt definierte er die Kunst als die Darstellung des Geistes im Objekt und verurteilte nach den gleichen Definitionen und Kritiken der dichterischen Richtungen wiederum die romantische Dichtung, worauf er nachdrücklich erklärte, die Poesie werde von den Slaven, dem sangesbegabtesten Volke, vollendet werden. Diesmal änderte er bloß den Schluß ab, indem er darlegte, auf die Dichtkunst als Hervorbringung des Geistes und der Idee und als Vollendung der Poesie verstünden sich am besten die Slovaken, weil sie auf ihrem Heimatboden der Berge und Flüsse sich am vollkommensten den Einklang von Geist und Natur bewahrt haben und daher für die Hervorbringung einer neuen und die Welt umgestaltenden Dichtung am besten gerüstet seien. Štúr berührte hier — wie in der Schrift von den Mundarten — auch die slovakische Stammesart, verglich um ihretwillen die Slovaken neuerlich mit den Griechen und wollte auch mit ihr die literarische Selbständigkeit der Slovaken verteidigen.

An Štúrs Philosophie der Kunst und Ästhetik war — neben Herder, Schlegel, Luden, Libelt, Lamennais-Renouard und neben Kollár, Šafařík, Bodjanskij u. a. — ersichtlich wiederum Hegel mit seiner dreibändigen Aesthetik beteiligt. Štúr exzerpierte aus ihr eifrig ästhetische Urteile, reihte die Exzerpte nach Schlagworten zusammen, wandelte die einzelnen Thesen ab und paraphrasierte sie, klärte sie und machte sie zugänglich, es war eigentlich Hegels Ästhetik in volkstümlicher Abkürzung, ein in slovakischem Geist aufgelöster und nur stellenweise umgegossener und in seinen Schlüssen, Beispielen und Analogien auf die slavische oder auch slovakische Wesenheit gebrachter Hegel.

Von Hegels Ästhetik zeigte sich in hohem Maße auch Hurban abhängig.[28]) In einem Briefe an Jozeffy v. J. 1842 verfolgte auch er die Hierarchie der Völker nach ihrem kulturellen Reifezustand in Hegels Sinne, und in seinem Aufsatz „Slovensko a jeho život literární" („Die Slovakei und ihr litarerisches Leben") machte er 1846 zahlreiche andere hegelische Gesichtspunkte geltend, z. B. die Anschauung von dem Zusammenhange der künstlerischen Äußerung mit dem Volke, von dem Einfluß des Klimas auf den künstlerischen Nationalcharakter, von der Auffassung der Literatur als eines Volksspiegels, als einer Synthese des gesamten Volkslebens u. dgl. m. Auch Hurban dachte, Westeuropa gehe künstlerisch zur Neige. Die Wiedergeburt erwartete auch er von den Slaven, doch nicht sogleich, hiezu schienen ihm die Slaven nicht hinreichend entwickelt und vorbereitet. Hierin stimmte mit ihm auch M. M. Hodža überein.

Štúrs, Hurbans, Hodžas Anschauungen von der Ästhetik, vom Geist im allgemeinen und dem nationalen im besondern, von der Entwicklungsreihe der Völker und ihrer historischen und künstlerischen Funktion zeugen auch bei flüchtigem Überblick ihrer Grundelemente von einem unstreitigen und dichtnahen Hegelismus, der vielleicht nirgends so durchdringend und so verhängnisvoll gewirkt hat wie eben im slovakischen Gemüt.

Die Erklärung ergibt sich aus dem leichtentzündlichen und aufnahmefähigen slovakischen Charakter, aus der Jugend von Hegels Bekennern, aus dem glücklichen und besonderen organischen Gefüge von Hegels Lehre, die sich als hervorragend geeignet erwies für die gerade gelebte Zeitwende, die eine philosophische Grundlegung für das geplante čechoslovakische Schisma und einen Nachweis

[28]) Mit Štúrs Meinung über das „zerrissene Innere" Byrons vgl. Hegels Ästh. I, 203 („die Zerrissenheit und Dissonanz des Innern"). — Slov. Pohl'. I, 51 ff. — S. Š. Osuský, Hurbanova filozofia 1928.

für die slovakische kulturelle Selbstwesenheit und Zielstrebigkeit brauchte. Das waren Momente, welche die Slovaken geradezu in Hegels Arme trieben, zur Stützung ihrer neuen Thesen und Tendenzen, die damals nirgends eine so sachliche Fundierung und suggestive Äußerung hätten finden können wie gerade bei Hegel.

Viel trug hiezu auch der konventionelle Eklektizismus der hauptsächlich von Theologen geleisteten slovakischen Geistesarbeit bei, die ohne Skrupel von fremden Tischen nahmen, was zu nehmen war, und in der bloßen Anpassung des Übernommenen bereits die Erfüllung der denkerischen Aufgabe erblickten.

Es kann daher die slovakische Abhängigkeit von Hegel bei Štúr, Hurban und Hodža auch durch zahlreiche Filiationen und manchmal auch durch wörtliche Entlehnungen belegt und an der Methode dieser Übernahme auch das Maß und die Grenze der Abhängigkeit gemessen werden.

So gut wie jede Arbeit Štúrs zeigt, mit Hegel konfrontiert, eine enge Abhängigkeit von dem deutschen Philosophen. Im folgenden seien Belege angeführt:

A.

Štúr, Preßburger Vorlesungen über Geschichte [1842/3, Handschrift im Museum zu Turčanský Sv. Martin, teilweise abgedruckt bei Š. Osuský: Filozofia Štúrov cov. 1926]. Anordnung und Gliederung wie bei Hegel.	Hegel, Die Philosophie der Geschichte [ed. F. Brunstäd, Reclam].
Arten der Geschichtsauffassung gibt es drei: die ursprüngliche, die reflektierende und die philosophische Geschichte (73).	Die Arten, die Geschichte zu betrachten, gibt es überhaupt drei: a) die ursprüngliche Geschichte, b) die reflektierte Geschichte, c) die philosophische (33).
Es werden Ereignisse, Begebenheiten ohne jede Betrachtung erzählt. Der Geschichtsschreiber erzählt hier, was er selbst gesehen oder gehört. Es kommt ihm nur auf die Getreuheit an, was er im wesentlichen von dem Ereignis weiß (Herodot, Thukydides, Caesar) (73).	Der Verfasser . . . beschreibt, was er mehr oder weniger mitgemacht, wenigstens mitgelebt hat: es sind kurze Zeiträume, individuelle Gestaltungen, von Menschen und Begebenheiten: es sind die einzelnen unreflektierten Züge (Herodot, Thukydides, Caesar, 34).
Hier verfährt der Erzähler schon nach seiner Anschauung (Livius, Diodorus, Müller, Hájek, 74).	Hiebei ist die Verarbeitung des historischen Stoffes die Hauptsache, an den der Arbeiter mit seinem Geiste kommt, der verschieden ist von dem Geiste des Inhalts (Livius, Diodorus, Joh. v. Müller, 36).
Was ist Inhalt des Geistes? a) seine Natur, b) die Mittel des Geistes, um sich zu realisieren, c) der Geist realisiert sich vollständig im Staate.	a) Die abstrakten Bestimmungen der Natur des Geistes, b) welche Mittel der Geist braucht, um seine Idee zu realisieren, c) endlich ist die Gestalt zu betrachten, welche die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein ist — der Staat.

a) Die Natur des Geistes läßt sich durch den vollkommenen Gegensatz desselben, d. i. die Materie erkennen. Die Substanz der Materie ist die Schwere, die Substanz des Geistes ist frei. Der Geist hat den Mittelpunkt in sich, die Materie außerhalb seiner, der Geist ist also in sich selbst. Diese Zugehörigkeit zu sich selbst ist das Selbstbewußtsein. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit (75).	a) Die Natur des Geistes läßt sich durch den vollkommenen Gegensatz desselben erkennen. Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit . . . Die Materie ist insofern schwer als sie nach einem Mittelpunkt treibt . . . Der Geist ist im Gegenteil eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben, er hat nicht die Einheit außer sich, sondern er hat sie gefunden; er ist in sich selbst und bei sich selbst. Die Materie und ihre Substanz außer ihr; der Geist ist Bei-sich-selbst-sein . . Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit (51 ff.).
In Asien war die Wiege der Europäer . . . Asien war am geeignetsten zur Pflege des Menschengeistes, dortselbst ist auch das erste Licht der Aufklärung aufgegangen.	Asien ist der Weltteil des Aufganges . . . In Asien ist das Licht des Geistes und damit die Weltgeschichte aufgegangen (149).
Europa ist die Krone der Welt.	Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang (154).

B.

Štúr, Azya a Ewropa, čili Určenj Ruska w ohledu na Azyi (Asien und Europa oder die Bestimmung Rußlands in Bezug auf Asien, 1841/2, „Tatranka", II, 1).	Hegel, op. cit.
41, In das tiefe Altertum reichen die Veden . . . die Gesetzbücher, Manu genannt . . . scheinen gleichfalls uralt zu sein, als ihr Verfasser wird Manu genannt. Bemerkenswert ist, daß Menes als der erste König in Ägypten genannt wird, und auf Kreta Minos, welche Worte eine gemeinsame Wurzel zu haben scheinen.	220, Die Ur- und Grundbücher der Inder . . . Vedas. 221, Ein Grundbuch der Inder ist ferner das Gesetzbuch des Manu. Man hat diesen indischen Gesetzgeber mit dem kretischen Minos, welcher Name auch bei den Ägyptern vorkommt, verglichen und gewiß ist es merkwürdig und nicht zufällig, daß dieser Name so durchgeht.
48, Das Hauptmerkmal des Christentums besteht in dem Verhältnis, in dem der Mensch zu dem höchsten Wesen zu sein vermeint . . . nach dem christlichen steht er zu Gott in dem Verhältnis sohnlicher Liebe und vernunftmäßigen Gehorsams. „Vlastimil", I, 2, 1841:	425, Durch die christliche Religion ist also die absolute Idee in ihrer Wahrheit zum Bewußtsein gekommen, worin ebenso der Mensch nach seiner wahrhaften Natur, die in der bestimmten Anschauung des Sohnes gegeben ist, sich selbst aufgenommen findet.

117, Wir nehmen die Dinge wie sie sind, doch wir fassen sie auf, wie das ununterbrochene Band der menschlichen Geschichte, das die in ihr sich bergende und sie beherrschende Vorsehung des Weltgeistes fordert.	96, diese formelle Bestimmung ist wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigenthum und Felde seiner Verwirklichung hat.

C.

Štúr, Das Slawenthum und die Welt der Zukunft [Deutsches Original, ed. Josef Jirásek, siehe Anm. 14. Die meisten Parallelen sind von Prof. Jirásek gefunden worden.]	Hegel, op. cit.
19, die slavische Welt in Trümmer ging, über welchen der Genius des Slaventhums der Isis gleich, die um die zerstückelten Gebeine des Osiris weint, seit Jahrhunderten trauernd sitzt und klagt . . .	278, Isis . . . sammelt die zerstückelten Gebeine des Osiris und klagt um ihn.
48, die Germanen (haben) die Schätze der Bildung der alten Welt sammt der christlichen Religion zuerst empfangen.	435, Die Bestimmung des germanischen Volkes ist Träger des christlichen Prinzips abzugeben.
51, Die ganze Geschichte steht im Dienste des Geistes, d. i. d. Religion, Wissenschaft, Kunst.	94, Die Weltgeschichte ist die Darstellung des Göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes.
53, Hospitäler für Kühe und Affen baut der Indier sorgfältig, aber einen Menschen, einen ermüdeten Wanderer zu pflegen, fällt ihm nicht ein.	219, Die Menschlichkeit des Inders charakterisierend ist es, daß er kein Thier tödtet, reiche Hospitäler für Thiere, besonders für alte Kühe und Affen stiftet und unterhält, daß aber im ganzen Lande keine einzelne Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden ist . . . aber arme Wanderer lassen sie gleichgültig verschmachten.
54, Im Inderthum ist ebenfalls noch ein strenger Dienst, sowohl in Bezug auf den Allerhöchsten.	264, Wir sehen bei diesem Volke den harten Dienst, als Verhältnis zum reinen Gedanken.
226, im slawischen Staate muß die Kirche allen die Weihe ertheilen, mit ihr ist der Anfang, mit ihr das Ende.	91—2, der Staat beruht auf der Religion . . . Thorheit ist, die Staatsverfassung unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen.

D.

Štúr, I. Přednášky o slovanské poesii (Vorlesungen über slavische Poesie, abgedruckt im „Orol" VI, 1844/1875). II. O národních zpěvech a pověstech plemen slovanských (Von den Volksliedern u. Sagen der slavischen Stämme, 1853).	Hegel, S. W. X. Ästhetik, 1. Bd. 1835, 2. Bd. 1837, 3. Bd. 1838.
II 10, wenn die Idee mit der Gegenständlichkeit, ins Gleichmaß, in ein vollkommenes Gleichgewicht kommt, indem eins das andere ergänzt und beide zusammen eine untrennbare Einheit bilden, lassen sie die klassische Dichtung entstehen. Es gibt hier nicht mehr Gegenständlichkeit über der so hochfliegenden Idee, sondern Wegweiser ist nur der Geist, der sich mit ihr schon in gleicher Ebene, im Gleichmaß befindet.	I 201, die klassische Kunstform ist die freie, adäquate Einbildung der Idee, in die der Idee selbst eigenthümlich ihrem Begriff nach zugehörige Gestalt, mit welcher sie deshalb in freien vollendeten Einklang zu kommen vermag. Somit giebt erst die klassische Form die Production des vollendeten Ideals, und stellt dasselbe als verwirklicht dahin.
II 415, Wort und Lied . . . wurden unsere Nationalkunst — den Slaven fehlt es nicht an volkstümlichen Hervorbringungen . . . welches Gewicht wir Liedern und Gesängen beilegen, ist daraus ersichtlich, daß wir sie die slavische Nationalkunst genannt haben.	I 367, innerhalb der Poesie ist das Volkslied am meisten national und an Seiten der Natürlichkeit geknüpft.
I 137, der Löwe bedeutet die Großmuth, das Dreieck.	I 393, der Löwe, ein Symbol der Großmuth, das Dreieck.
II 15, diese Idee der Ehre kennt die alte Welt nicht. Homers Helden streiten oft zornig.	II 172, Das Motiv der Ehre war der alten klassischen Kunst unbekannt. In der Iliade macht wohl der Zorn des Achilles den Inhalt aus.
I 141, Von einer solchen Liebe weiß die alte Welt nichts. Antigone bei Sophokles . . . verläßt den Hæmon, mit dem sie bereits verlobt war. Auch Haemon spricht zum Vater, dem unerbittlichen Herrscher, die Ehe werde ihm niemals so wichtig sein, wie das Urteil . . .	II 180, Die hohe Tragödie der Alten kennt die Leidenschaft der Liebe . . . besonders bei Sophokles nicht. Denn obschon Antigone dem Haemon zur Gattin bestimmt ist, und Haemon sich der Antigone vor seinem Vater annimmt, so macht er vor Kreon nur objektive Verhältnisse und nicht die Gewalt seiner Leidenschaft geltend.
I 113, so sieht man in Zeus die Gewalt des Ausdrucks, in Apollo den Abglanz der Weisheit.	II 82, so hält z. B. Zeus die Herrschaft über Götter und Menschen in Händen . . . Apoll erscheint als der wissende Gott.
I 140, hauptsächlich sind es drei Phänomene, in denen der in sich gekehrte Geist sich offenbart, u. zw. Liebe, Treue, Ehre.	II 167, Hauptsächlich drei Empfindungen, die sich für das Subjekt zu dieser Unendlichkeit steigern . . . . Ehre, Liebe, Treue.

I 167, Treue, das Festhalten an dem gegebenen Worte . . . Cid, Tankred, Bouillon.	II 186, die Treue, das konsequente Festhalten an dem einmal gegebenen Liebeswort . . . Achilles, Patroklos, Cid.
I 113, die Poesie, die vollkommenste Kunstform, der Gipfel der Künste.	II 259, die Poesie, die absolute wahrhafte Kunst des Geistes, die reichste, unbeschränkteste Kunst.
I 136, die Poesie ist frei . . . die Prosa . . . Gegenstände nach der Kategorie der Äußerlichkeit, Beschaffenheit, Zeit.	III 253, das kunstvollste, selbständige Freiheit . . . II 241, Prosa . . . der breite Stoff nach der Kategorie des beschränkten Denkens, der Endlichkeit, der Äußerlichkeit.
II 7, das wesentliche Merkmal der Dichtkunst . . . in der bildlichen Darstellung.	III 239, das Bilden ist der Zweck der Poesie.
I 112, die niederste Kunst ist die Baukunst.	III 120, die Architektur . . . die unvollständigste Kunst.
I 112/3, in der Musik . . . der ganze Vorgang eine Bewegung der Seelen in den mannigfaltigsten Falten und Verschiedenheiten . . . bald Trauer, bald Sehnsucht, Freude . . . lösen einander ab.	III 129, 143, 144, 148, die Musik . . . ist befähigt alles in sich aufzunehmen, was überhaupt in das Innere eingehen darf . . . alle besondere Empfindungen, alle Nüancen der Fröhlichkeit, des Scherzes, der Laune, des Jubelns der Seele, die Gradation der Angst, Traurigkeit, Klage, des Kummers, des Schmerzes, der Sehnsucht . . der Ton, der Ausdruck von Seelenzuständen . . . die Musik drängt in alle Bewegungen der Seele ein.
I 113, das Material der Poesie ist die Phantasie.	III 228, das Material der Poesie . . . die künstlerische Phantasie.
I 136, es wird also die Poesie keine bloße Häufung noch so schöner Gegenstände sein, man suche etwa Burgen und Schlösser zusammen und beschreibe alles um sie herum und an ihnen, es bleibt stets nur Materie, die Namen, Bilder bringen keine Poesie hervor.	III 237, die poetische Konception . . . wir können das Äußerliche, die Naturdinge ausschließen, die Poesie hat nicht Sonne, Berge, Wald, Landschaften, sondern geistige Interessen zu ihrem eigentlichen Gegenstande.
I 137, Gelegenheitsgedichte . . . lesen wir mit Unwillen, weil sie eine bestimmte Absicht zur Schau tragen . . . die Poesie wird dadurch dienstbar . . . will man jemanden aufmuntern, schon ist dein Gedicht von der Absicht abhängig.	III 269, man hat diesem ganzen Kreise der Gelegenheitsgedichte nur einen untergeordneten Werth zuschreiben wollen . . . Die Poesie geräthe da in Abhängigkeit . . . die Poesie ist nämlich nicht das Gelegentliche, Beiherlaufende.
II 6, 8, I 135, die Kunst ist die Darstellung des Geistes im Objekt, die vollkommen herbeigeführte Verbindung des Geistes mit der Gegen-	III 272, 275, 7, der Dichter muß nach Innen und Außen das menschliche Dasein kennen und die Breite der Welt und ihrer Erscheinungen in sein

ständlichkeit, so zwar, daß die schwärmende Idee die Gegenständlichkeit durchdringt, die Poesie ist die Umarmung von Stoff und Geist in Worten.	Inneres hineingenommen, dort durchgefühlt, durchdrungen, vertieft und verklärt haben, . . . die poetische Vorstellung . . . macht die äußerliche Objektivität der übrigen Künste zu einer innern, die der Geist für das Vorstellen selber äußert . . . die poetische Vorstellung nimmt die Fülle der realen Erscheinung in sich hinein und weiß dieselbe mit dem Inneren und Wesentlichen der Sache unmittelbar zu einem ursprünglichen Ganzen in Eins zu arbeiten. — vgl. auch I 42.
I 226, die Bibel . . . nicht alles von einer solchen künstlerischen Vollendung wie in der klassischen Epik.	III 332, das Alte Testament kein Kunstwerk.
I 159, die Gegenständlichkeit der epischen Poesie.	III 336, das Epos . . . sachlicher Art . . . die objektive Darstellung.
I 131, Die epische Handlung muß anschaulich dargestellt werden . . . nicht bloß im allgemeinen, sondern auch ihre Einzelheiten . . . Die ganze Handlung muß in einer einzigen Person dargestellt werden, die das tiefste Agens für die Geschehnisse ist. Alles zielt auf die Einheit ab. Unsere Welt ist Mannigfaltigkeit, aber in ihr ist alles in Einem. Dieser Einheit geht auch die epische Handlung nach . . . muß in einer einzigen Person dargestellt werden . . . in der Epik muß eine Vereinheitlichung der Handlung sein . . . Alexander der Große ist keine epische Person.	III 309, 378, Die epische Begebenheit kann nur dann zur poetischen Lebendigkeit gelangen, wenn sie mit einem Individuum aufs engste verschmelzbar ist. Wie ein Dichter das Ganze ersinnt und ausführt, so muß auch ein Individuum an der Spitze stehen, an welches die Begebenheit sich anknüpft, und an derselben einen Gestalt sich fortleitet und abschließt . . . Das Epos muß Einheit haben . . . Der Zug des Alexander gegen den Orient wäre kein guter Stoff für eine echte Epopoe.

Die Belege von Štúrs K o i n z i d e n z e n mit Hegel, die noch um ein Vielfaches vermehrt werden könnten, beweisen, daß Štúr bei jeder Arbeit von Hegel ausging und ihn vielfach — ohne Angabe der Quelle — frei paraphrasierte und wörtlich übersetzte. Er stieß hiebei auf sprachliche Schwierigkeiten, mußte für manche von Hegels Ausdrücken einen neuen slovakischen oder čechischen suchen und hat vielleicht aus diesem Grunde da und dort manchen Gedanken nicht zu Ende übersetzt oder nicht zu Ende paraphrasiert. Wahrscheinlich besaß er Exzerpte aus Hegels Schriften, die er bei der Abfassung einer eigenen Arbeit nach den für ihn geeigneten Schlagworten auswählte, sodaß er häufig eine Reihe von Gedanken aus Hegel nebeneinander stellte, die in dessen Werk verstreut waren, aber inhaltlich zusammenhingen. Oft geschah es, daß Štúr ganze Passagen kürzte und verdichtete, abwandelte und interpretierte, klarer und zugänglicher dolmetschte, damit sie für den slovakischen Leser verdaulicher seien und ihn nicht durch die schwere Diktion abschreckten. Vielleicht benutzte er auch Hegels „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ vom Jahre 1817 und 1827 als Urgrundlage. Hegel, der Philosoph der Geschichte

und Kunst, der Religion und des Rechtes, wurde damit für das slovakische Bedürfnis adaptiert und slavisch und slovakisch ergänzt, ausgeführt und wiederum verengt. Štúr löste ihn vielfach in seinem Geiste geradezu wie eine Essenz auf und destillierte ihn dann wieder, sodaß Štúrs Werk merklich nach ihm schmeckt, die Zusammenhänge jedoch häufig schwer erfaßbar sind und entgehen. Es müßte daher das Maß von Hegels Einwirkung auf Štúr stellenweise mikroskopisch oder geradezu durch eine chemische Analyse ihrer geistigen Lösung in Štúrs Gemüt bestimmt werden.

Štúrs Nichtursprünglichkeit ist hier offenkundig, reicht aber nur bis zu gewissen Grenzen. So werden von Štúr einige Gedanken betont und hervorgehoben, die Hegel nur nebenbei sagt. Sagt Hegel z. B. „die Kunst ist die erste Lehrerin der Völker geworden" (Ästhetik I, 67), so macht Štúr daraus ein Losungswort für die slavische und slovakische Gegenwart und Zukunft. Betont Hegel das Religiöse und Moralische in der Kunst (I, 11, 66), so macht Štúr daraus den Ausgangspunkt für die einheimische künstlerische Auffassung. Beschränkt Hegel den Wert der Romantik und Byrons durch den Vorwurf der „Zerrissenheit und Dissonanz des Innern" (I, 309, 312), so genügt das Štúr, um die Romantik und Byron überhaupt abzulehnen und aus der Ablehnung die Folgerung zu ziehen, die Welt bedürfe somit einer andern Poesie und dieses Bedürfnis werde von der slavischen Poesie befriedigt werden, wegen ihrer Menschlichkeit, Sittlichkeit, Frömmigkeit und Reinheit. Durch solche und andere Folgerungen und Schlüsse wird Hegel von Štúr je nach seiner geistigen Stimmung und dem slovakischen und slavischen nationalen Bedürfnis verstärkt und abgeschwächt, unterstrichen und gedämpft, und schon so bekam Hegels Philosophie in seiner Wiedergabe, Färbung, Beleuchtung und Verdunkelung ein anderes und neues Gepräge. Štúr brachte jedoch in den überspannten Hegelismus auch eine Reihe anderer oder auch seiner eigenen persönlichen Elemente. Als Theist stellte er z. B. die Religion zuhöchst — der Pantheist Hegel das Wissen. Übergeordnete Kategorien sind für Hegel Staat und Staatlichkeit, für Štúr Volk und Menschlichkeit. Darum faßte er auch die Geschichte in diesem Sinne auf und neigte eher zu Schiller hin, indem er die Geschichte zum Gewissen des Menschen und zum Tribunal der Welt erklärte. Hegel blieb in der nationalen Entwicklung an den Deutschen haften, Štúr an den Slaven und insbesondere an den Russen, da er die höchste Entwicklung der Nation in ihrer Geneigtheit zu Opfer, Liebe, Sittlichkeit und Menschlichkeit erblickte, was er bei den Deutschen vermißte. Hegel wurde von Štúr sichtlich ethisiert, christianisiert, slavisiert, und gerade damit zerstörte Štúr vielfach seinen grundlegenden Sinn oder protestierte geradezu gegen ihn.

Es ist interessant, daß Hegel von Štúr fast nirgends zitiert wird. Und dennoch ist Hegel in ihm fast überall anwesend, oft auch durch die laute Vernehmlichkeit einer andern Meinung Štúrs, die manchmal vorgebracht wird wie eine Polemik, wie der Aufschrei eines Widerstandes, scheinbar gegen einen anonymen Adressaten, aber in Wirklichkeit gegen Hegel, sobald man Štúrs Negation in ihr Gegenteil verkehrt. Manchmal hält Štúr es nicht aus, Hegel hinter dem Vorhang verborgen zu halten, er muß ihm die Nichtzustimmung unmittelbar adressieren. Und solche Äußerungen werden wie in der Annahme ausgeschickt, daß der Leser den Zusammenhang kennt, daß er wie Štúr Hegel als Vorlage vor sich hat, sie biegen vom Text ab und verraten eben dadurch die Kontinuität von Štúrs nichtzitierter, aber ständig benützter Quelle. Als Beleg nenne ich hier bloß den Protest gegen Hegels Anschauung, daß die Griechen an Gott als an ein Kunstwerk geglaubt haben (Hegel, Ästhetik, III, 336, Štúr, Orol VI, 313). Solche und andere Nichtübereinstimmungen verraten auch die Psychologie und Methode

von Štúrs Arbeit: er entlehnte Hegel Aufsatz um Aufsatz, Thema um Thema, Gedanken um Gedanken, Satz um Satz, als wäre es sein geistiges Eigentum, sobald aber eine These Hegels auf seinen slavischen, christlichen und ethischen Gesichtspunkt stieß, protestierte er alsbald und nannte eventuell auch den Autor, aus dem er in Abkürzung manchmal geradezu passiv schöpfte. Hiebei bleibt es allerdings Štúrs geistiges Verdienst, als Mittelsmann seiner Ansprachen an die Nation einen zeitgemäßen Philosophen von grundlegender Bedeutung gewählt und damit eine gedankliche Errungenschaft in seine Heimat gebracht zu haben.

Štúrs Hegelismus bedarf freilich noch einer anderen Abgrenzung. Štúr las neben Hegel auch die sonstige zeitgenössische Literatur des Gegenstandes, exzerpierte zu den einzelnen Problemen eine Reihe verwandter Bücher, überprüfte Hegels Angaben, sodaß in den Marginalien seines Hegel eine Reihe weiterer Zitate entstand — es war der Kommentar eines wißbegierigen und fleißigen Lesers, der das Problem von allen sichtbaren und erreichbaren Seiten her abtastete. So war denn Hegel oft nur der Grundriß und die Untermauerung des Bauwerkes, manchmal kamen zu Hegels kühn aufstrebenden Pfeilern Zu- und Aufbauten hinzu, eine Art Barock zu seinen strengen und festen Linien, sodaß dem flüchtigen Leser Hegel manchmal sogar verschwand, mochte er auch Štúrs Unterlage bilden. Ich habe dies anschaulich hauptsächlich an Štúrs Ästhetik in meinen „Slovenské studie" dargelegt, an der tatsächlich die ganze Zeit und ihre Vorgänger mit Hegel an der Sptze gearbeitet haben, und doch war es dem Wesen nach — Hegel.

Für Štúrs Hegelismus sind schließlich auch die fremden Hegelianer heran zuziehen, namentlich Lamennais, Libelt, Cieszkowski und Trentowski. Lamennais befleißigte sich in der Abhandlung „De l'art et du beau" hinsichtlich der Künste und ihrer Klassifikation einer ebensolchen Betrachtungsweise wie Hegel und entlehnte ihm wie Štúr Anordnung und Methode des behandelten Problems. Renouard übersetzte die Abhandlung 1841 ins Deutsche, und es ist wahrscheinlich, daß sie von da aus auch auf Štúr einwirkte, hauptsächlich durch die Hervorhebung der Poesie als des Gipfels aller Künste und als des vollkommensten Ausdrucks für die Verbindung der geistigen mit der Sinnenwelt. Erblickte Lamennais in der Kunst die Religion der zukünftigen Welt, so wirkte er damit vielleicht auch auf die Auffassung von Štúrs slavischer Poesie ein, die mit ihrem christlichen, sittlich erneuerndem und humanitärem Gepräge eine ähnliche Sendung für das ermüdete Europa haben sollte. Endlich flößte Lamennais mit seinen 1834 entstandenen und im selben Jahre ins Deutsche übersetzten „Paroles d'un croyant" Štúr wohl auch die Skepsis gegen den europäischen Westen ein.

Die Überzeugung von dem Zerfall des europäischen Westens und dem Siege des Ostens wurde in Štúr auch durch Libelt bestärkt. Von ihm und von Trentowski übernahm er auch den Glauben an die Herrschaft von Gott-Geist. Cieszkowski bewog ihn wahrscheinlich dazu, die Religion mit dem Schönen zu verbinden und auf diesen vereinigten Werten auch das Reich Gottes auf Erden zu gründen und zum Gottmenschentum fortzuschreiten.

Hiebei dürfen freilich auch die ähnlich urteilenden Hegelianer aus Böhmen und Mähren nicht verschwiegen werden. Amerling z. B. beschrieb die Hierarchie der Künste bei den Völkern nach Hegels Art bereits 1840 in dem Aufsatz „Člověk veliká pohádka" („Der Mensch ein großes Märchen"), der Štúr bekannt war und über den er auch an Amerling schrieb. Eine Reihe hegelischer Elemente hatten vor Štúr auch T. F. Bratránek und F. M. Klácel entwickelt. Der durch diese

Geister projizierte Hegel konnte zu Štúr bereits gewandelt und in anderer Auslegung gelangen, was auf manches mit Hegel zusammenhängende und dennoch bereits anders und persönlicher gefaßte Urteil Štúrs einwirken konnte. Die čechischen Hegelianer waren es wohl auch, die Štúr den Weg zu den polnischen wiesen. Amerling z. B. hielt bereits 1840 ein ausführliches Referat über die „Prolegomena zu einer Historiosophie" von A. Cieszkowski (in der „Denice", 370 ff.), wo er sich ausführlich über Hegels Entwicklungsreihe der Völker verbreitet, die von Cieszkowski übernommen wurde, ja er wies sogar selber darauf hin, es werde notwendig sein, Hegels germanischer Auffassung der Geschichte eine slavische gegenüberzustellen, da auch die Slaven sich im zukünftigen Jahrhundert in ungewöhnlicher Schönheit entwickeln und eine ruhmreiche slavisch-christliche Periode einleiten würden — hiezu habe Gott selbst die Slaven ausersehen. Die slavischen und christlichen Akzente zu Hegel konnte Štúr somit auch von da haben, durch Vermittlung des čechischen und dann erst von Fall zu Fall auch des polnischen Mediums.

Ähnlich wie Štúr hing von Hegel manchmal wörtlich, manchmal paraphrastisch auch J. M. Hurban ab. Ein paar Beispiele:

Hurban, Artikel: Veda („Sl. Pohl'." 1846, 1 ff.).

Die Wissenschaft ist Verstehen und Bewußtsein des Geistes.

Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Lasson, 513:

die Wissenschaft ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen.

Hurban, Unia:

Die Definitionen von Religion, Gott, Dreifaltigkeit, Geist durchaus übereinstimmend mit

Hurban, Prechádzka und der Brief an Jozeffy 1842 über den Orient, die Herrschaft des Geistes, die Völkergeschichte, völlig übereinstimmend mit

Hegel, Phänomenologie, Abschnitt: 480—506, Die offenbare Religion.

Hegel, Die Philosophie der Geschichte, „Die orientalische Welt".

Hurban, Vorrede zu Červenáks „Zrcadlo":

eben dies ist die ewige Bestimmung des Geistes, daß er sich immer vollkommener verwirkliche. Hieran wenden die Völker ihr ganzes Dasein. Ihr ganzes Leben hindurch sind sie bloß Stufen, auf denen man zu dem höchsten Punkt der Pyramide emporschreitet.

Hegel, Ebenda. 98, 94:

So erscheint in der Existenz der Fortgang als ein Fortschreiten von dem Unvollkommnen zum Vollkommneren . . . Die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt . . . Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister . . . Diese Stufen zu realisieren ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung, sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff.

Hurban, Prítomnost, zit. Osuský: die Religion ist der Weltgeist, ist die geistige Erlösung, ist der höchste Sieg des Geistes . . . das eigentliche Vaterland, die Religion.

Hegel, Phil. d. Geschichte, 90—1: Der Geist aber hat sich ein ausdrückliches Bewußtsein davon zu geben, und der Mittelpunkt dieses Wissens ist die Religion . . . Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre, hält . . . Die Vorstellung von Gott macht somit die allgemeine Grundlage eines Volkes aus.

Auch aus diesen wenigen zufälligen und flüchtigen Zusammenhängen zwischen Hurban und Hegel ist ersichtlich, daß Hurban in sich und für seine Arbeiten Hegel ähnlich verarbeitete wie Štúr, daß er von ihnen als von der Grundlage ausging und sie in der Regel kürzte und verdichtete oder durch eigenes Gedankengut ergänzte. Hurban verfuhr jedoch hiebei selbständiger, freier, manchmal auch phantastischer, was hauptsächlich an seinem Ausdruck und Stil zu merken ist, die den Anschein einer ausgeprägteren Persönlichkeit und schöpferischen Kraft wecken.

Auch Hurban mengte Hegel Niederschläge aus der Lektüre bei, die Hegel fortschreitend verdunkelten und wandelten, und schließlich löste er sich sogar ganz von ihm zugunsten der zeitgenössischen orthodoxen kirchlichen Religionsphilosophie. Auch auf Hurban wirkten die čechischen Hegelianer ein, insbesondere Klácel, Amerling und Aug. Smetana. An Škultéty schrieb Hurban bereits am 16. Januar 1841 von dem slovakischen Volk als von einem großen Märchen, das viele Jahrhunderte nicht hatten lösen können, was nichts anderes war als eine Paraphrase von Amerlings Grundgedanken aus seiner Arbeit „Člověk velká pohádka" („Der Mensch ein großes Märchen"). A. Smetana wirkte auf Hurban hauptsächlich späterhin durch seine Schrift „Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte". Klácel beeinflußte ihn mit seiner Philosophie der Sprache. Auch bei Hurban hatte daher der Hegelianismus eine Reihe von Tönungen und Modifikationen, er schichtete sich aus der Quelle und aus der gelesenen Literatur der Hegelianer und anderer Philosophen, Historiker und Theologen, so daß vielfach von ihm wieder nur die Grundlage übrigblieb, namentlich die an den Völkern und in der Kunstgeschichte geltendgemachte Entwicklungsidee. Mit ihr verteidigte Hurban auch sein Recht auf Distanzierung von Kollár und seiner Generation — zu einem neuen Aufbruch und zu einer abweichenden Richtung legitimiere die junge slovakische Generation gerade das Entwicklungsprinzip. Darum faßte Hurban auch Kollárs Idee der slavischen Wechselseitigkeit anders auf, erweiterte die slavische Vierteiligkeit zu einer elfteiligen Gliederung und glaubte in Klácels Art, es würde so eher zum Panslavismus und zur slavischen Einigung kommen, wiederum mit den Slovaken an der Spitze. Die Entwicklungsidee behielt Hurban aus Hegel auch dann noch, als er seiner Lehre bereits entsagt hatte, z. B. auch im Jahre 1876, als er in der „Nitra" mit dem Artikel „Není slovenského národa" (Es gibt kein slovakisches Volk) wieder zum Čechoslovakismus zurückkehrte.

Die wenigsten unmittelbaren Abhängigkeiten sind bei Hodža zu finden. Dies erklärt sich daraus, daß Hodža Hegel mehr nur im Grundprinzip übernahm, daß er ihn mehr durch Vermittlung seiner Freunde übernommen hatte und daß es daher ein abgeleiteter und zur Potenz erhobener und wiederum auch radizierter Hegel aus zweiter oder dritter Hand ohne die ursprüngliche Suggestion von Wort und Ausdruck war.

*

Der slovakische Hegelismus blieb freilich nicht bloß auf Štúr, Hurban und Hodža beschränkt. Er ging auch in das geistige Gefüge ihrer Schüler über, die Hegel von ihnen her oder auch aus der Autopsie kannten. Daher hat die auf Štúr folgende Wissenschaft und die künstlerische und namentlich die literarische Theorie eine Reihe hegelischer Elemente in sich aufgenommen, die stellenweise freilich bereits der Zeit und ihrer gedanklichen Entwicklung angepaßt sind.

Zum Kult der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Geistes bekannten sich fast alle Denker der Generation nach Štúr. Sie haben alle „Schweine bei Hegel geweidet", wie sich im Stil Heines Hurbans Sohn, der Dichter Vajanský, ausdrückte. S. B. Hroboň schrieb am 27. August 1842 seiner Freundin, B. Rajská, daß er den „Geist", die „Ideenwelt", den Philosophen Hegel ehrt, daß er überzeugt ist, Hegel halte das Szepter der Geisteswelt, und daß er den Slaven, besonders jenen von der Tatra, wünsche, die Welt wissenschaftlich beherrschen zu lernen. Jonáš Záborský bewies sogar das Dasein Gottes in einer Predigt über die heilige Trinität (Cyr. u. Method, II, 19, 1851) nach Hegels Methode. Auch L. A. Reuß gründete seine Mythologie auf Hegels Methode und philosophischem System (Bájeslovie drievnych Slovákov, Sl. P. II, 480). J. Androvič schrieb eine Apotheose des Weltgeistes, dessen Königreich zu gründen die Slaven als Gottes- und Geistesboten vorbestimmt seien (Minerva, 1869). V. Pauliny-Tóth erklärte auch die Forscher zu Gottesboten und erwartete von ihnen das Heil der Slaven, der Slovaken und der ganzen Welt überhaupt.[29]) Nezabudov regte an, auch in der Politik in größerem Ausmaße den Geist und die Wissenschaften einzusetzen.[30]) Pavel Hečko eiferte für ein „wahrhaftiges Wissen" und machte es auch von einer gesunden Vorstellungskraft abhängig. Er glaubte an eine Art Vision der Wahrheit, wobei er Skepsis, Rationalismus und Pantheismus ablehnte und eine christliche Grundlage voraussetzte — eine offenkundige Abweichung von Hegel und Anlehnung an Trentowski und seine „Grundlage der universalen Philosophie" und an Hurbans verkirchlichte Wissenschaft, womit auch Jan Galbavý und Samuel Ormis einverstanden waren. Pavel Hečko stellte sich die Möglichkeit des Vordringens des wissenschaftlichen Geistes zur Welt hegelisch, d. h. in der Stufenreihe der Völker, vor. Da in dieser nur die Mehrheit der europäischen Völker ihre Aufgabe erfüllt und das eigentliche wissenschaftliche Ziel, d. h. den Weg zu Gottes Geist, nicht durchlaufen habe, wies er die Vollendung der Aufgabe den Slaven zu. Er forderte jedoch hiebei von den Slaven eine kirchlich-slovakische Auffassung der Wissenschaft.[32])

Bei den von der neuen Generation in den Grundzügen festgelegten einzelnen Wissenszweigen war jedoch klar, daß sie zwar traditionsgemäß von Hegel ausgingen, sich aber fortschreitend und mit geometrischer Beschleunigung von ihm entfernten. Samuel Ormis schloß vom slovakischen Geist alles aus, was ihm bei Hegel nicht paßte. Es waren dies sein Monismus, seine Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse und schließlich seine Vernunftsystematik, die Göttlichkeit in Menschen und Herrschern und seine „orthodoxe Unchristlichkeit"[33]).

---

[29]) Albert Pražák, Pokusy Štúrových žáků o vědu a vzdělávací ústavy, Bratislava II, 390—423. — Černokňažník 1862, 88 ff. — Fl. Kleinschnitzová, Z našej romantiky, Sl. Pohľ. 1924, 677. — Vajanský, S. B. Hroboň, Nár. Noviny, XXV, 90.

[30]) Private Aufzeichnungen 19. 10. 1869.

[31]) Criterium pravdy, Letopis Matice Slovenskej VII, 45 ff. — Peštbudínské vedomosti 1863. — L. M. Sl. III, I.

[32]) L. M. Sl. V, 63.

[33]) L. M. Sl. VI, 23 ff. „Filozofické úvahy". Ormis meinte, Hegel könne den Slovaken nicht genügen und müsse durch Cieszkowski und Trentowski ergänzt werden. Ormis löste das Problem des Verhältnisses zwischen Geist und Materie, entbehrte dabei aber bei Hegel

Pavel Hečko akzeptierte zwar Hegels Entwicklungsprinzip, erblickte aber in der Geschichte eher die Offenbarung des göttlichen als des nationalen Geistes und als der Hierarchie großer Individuen. Ähnlich urteilte auch Petr Záboj Kellner Hostinský. Da die Slovaken die Träger dieses göttlichen Geistes in der Welt in sich und in den Slaven erblickten, nahm ihre selbstzweckhafte Philosophie bald einen messianistischen Anhauch an und begann sich dem philosophischen Messianismus polnischer Orientierung anzuschmiegen, wie er von Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz, Libelt, Trentowski und Cieszkowski verkündet worden war. Es gab in ihr freilich auch Elemente Fichtes, Schlegels, Novalis' und Lamennais'. Besonders tat sich hierin Pavel Hečko hervor[34]), der mit Hegels These polemisierte, daß die Slaven in der Welt bloß eine materielle Aufgabe zu erfüllen und Mongolen, Tartaren und Türken von Europa abzuschlagen gehabt hätten. Er wies ihnen gerade für die Gegenwart auch eine geistige Aufgabe zu, d. h. gegen die religiös abstrakten Germanen und die viel zu sinnlichen Romanen den absoluten Wert eines reinen und unversehrten Christentums einzusetzen und durch ihre Gefühlstiefe und den Humanismus das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Hostinský faßte die Slovaken wegen ihrer angeblichen übermäßigen geistigen Potenz als eine Art Synthese der vorausgegangenen Völker auf und sprach ihnen die Fähigkeiten all jener Völker zu, die in Hegels Reihe sich in der Welt hervorgetan hatten. Darum fand er es denkbar, daß sie die Welt führen würden.[35])

Weit realer urteilte hier der Katholik Ján Palárik. Auch er glaubte, das Slaventum werde die Führung in der Welt übernehmen und in ihr der Träger des heiligen Geistes sein, d. h. den christlichen Gedanken reinigen und verwirklichen. Er war einverstanden, daß die Slaven sich bei dieser Sendung als eine Reihe von Stämmen repräsentieren und sich ihre Stammesart bewahren, wollte aber, daß sie, zu selbständigen Gemeinden entwickelt, an keine nebelhafte allslavische politische Verbindung denken, sondern die kirchlich-religiöse Union durchführen und es zu einer Union der slavischen christlichen Kirchen bringen. Es war dies eine Art praktischer und für jene Zeit einzig verwirklichbarer Modifikation der slavischen Wechselseitigkeit Kollárs, sie wurde in manchen Teilen hegelisch motiviert. Palárik erblickte in dem Entwurf die Möglichkeit einer Entwicklung vom Chaos zur Ordnung, von der Disharmonie der Geisteswelt zu ihrem Einklang und zur Einheit, das Fortschreiten von den Romanen und Germanen zu den Slaven. Haben die Romanen vom Christentum nur den Gegenstand, die Materie, die These, und die Germanen den Gedanken, die Antithese angenommen, so werde das Slaventum Körper und Geist, das Positive und das Negative, Materialismus und Idealismus versöhnen, eine Synthese hervorbringen. Palárik schloß sich somit hier bis zu einem gewissen Maße Hegel an, stimmte mit ihm auch in anderen Dingen überein, wie z. B. in der Anschauung vom Staat als dem Beschützer der Religion und von der Religion als einer Stütze des Staates, in der Anschauung über Rußland u. dgl. m., aber wieder war es bloß die Grundlage, auf der Palárik vor allem mit der leibnizischen Zentralstellung

---

den ethischen Standpunkt. Deshalb wollte er dessen Lehre durch die christliche Moral ergänzen, bzw. korrigieren und behauptete, das wahre Christentum wüßten der Welt nur die Slovaken zu entdecken. Sie tun es durch „Johannes' Herz" und nicht wie die Deutschen, die durch Vernunft und nicht wie die Franzosen, die durch Petrus' Schwert dazu gelangen wollen.

[34]) Sokol III, 147, IV 299, L. M. Sl. IX, V, 63.

[35]) Sokol 1865, 277. — Zu Palárik Cyril a Method I, II, bes. d. Art. „Myšlenky o Unii všech křestánských vyznání" I, 168, II, 121, IV, 387. — Sokol I, 24, Palárik-Beskydov „Vzájomnost slovanská". — Albert Pražák, Literární teorie Štúrových žáků, Bratislava I, 411—441. — Prúdy II. Slovanská otázka a Ján Palárik (1 ff.). — Lipa III, 277, Palárik, O vzájemnosti slovanskej.

der Monade aufbaute. Mit Palárik im Einklang war hierin auch Radlinský und vor allem M. Chrástek, der „dem gefährlich kranken Europa" den slavischen christlichen Unionismus als die wirksamste Arznei verschrieben wissen wollte. Von Hegel verblieben hier im wesentlichen nur einige wenige, wahrscheinlich aus dem slovakischen Štúr-Milieu übernommene Elemente. Palárik verwarf hauptsächlich Hegels Folgerungen aus seiner Lehre von der Staatssuveränität und empfahl den Slaven statt dessen das föderalistische Prinzip, den Sinn für organische Stammesgliederung. Er stellte sie in Gegensatz zu den Deutschen und forderte für die Slaven das, was Hegel für die Deutschen anstrebte.

Auch die slovakische Auffassung der Geschichte veränderte in den sechziger und siebziger Jahren Hegel langsam oder überwand ihn auch. Sie sah zwar in den Völkern das Entwicklungsmäßige und die Abfolge der geistigen Herrschaft, bezeichnete dies jedoch, Trentowski folgend, eher als ein Fortschreiten zur gottgefälligen Vollkommenheit und zu gottschöpferischen Genien.[36]) Diese Auffassung führte die Slovaken alsbald zum Romantisieren und Phantasieren und endete mit ausgesprochenen Märchen von der slovakischen Eigenart und Weltüberlegenheit, wie dies auch aus Hostinský und aus Pauliny-Tóth hervorgeht. Sehr sinnvoll protestierte dagegen der Slovake Jonáš Záborský, ein Schüler Fr. Palackýs. Diese slovakische romantische Willkür wütete auch in der slovakischen Volkskunde, versuchte z. B. den Rhythmus des slovakischen Liedes aus den Liedern aller Völker und aus der Bewegung der Himmelskörper zu erklären und Dobšinský begründete auf ihnen und den Märchen eine neue Theologie und Anthropologie.[37]) Bloß Kalinčák und Francisci erhoben ihre skeptische Stimme. Die gleiche Willkür meldete sich auch in den sprachwissenschaftlichen Betrachtungen und in Neubildungen, z. B. bei M. M. Hodža, Hroboň u. a. Hegel und sein wissenschaftlicher Geist wurden hier schließlich überall völlig aufgegeben und manchmal geradezu geleugnet.

*

Hegelische ideologische Elemente durchdrangen auch die literarische Theorie der Zeit nach Štúr. Ihr oberstes Gesetz war wiederum der Geist, allerdings ein nationaler, wie Štúr und Hurban ihn gefordert hatten. Darum wurde Štúrs Ablehnung von Romantik und Byronismus zum Dogma, mochten auch in der Praxis Štúr und seine Schüler vielfach an romantischem Stoff, romantischer Idee und Form haften bleiben. Das slavische Folklore und die christliche Orthodoxie sollten, ganz im Einklang mit der Philosophie nach Štúr, der slovakische literarische Ausgangspunkt sein.

Die Sache ging freilich nicht ohne Kompromisse ab. Es wurden manche Ausnahmen eingeräumt, es wurde z. B. das Shakespeare- und Goethe-Studium gepflegt, das namentlich Hostinský und S. B. Hroboň durch die vollkommene Verkörperung der Natur und des Weltgeschehens für sich einnahm, die imstande seien, den Slovaken Hegel zu ersetzen.[38]) Hier erreichte die Slovaken mit seiner Philosophie auch bereits Schelling. Die neue literarische Theorie der Slovaken emanzipierte sich rasch von Hegels Ästhetik auch durch die Forderung, die Kunst habe der Läuterung von den Leidenschaften und der menschlichen Veredlung zu dienen, habe auch zugunsten der Religion und der Kirchen zu kämpfen — hier meldete sich bereits mehr der Grundsatz Schleiermachers als Hegels, obwohl dieses Prinzip teilweise auch bei Hegel zur Geltung kommt (Ästh. I, 66)

[36]) Pavel Hečko, Sokol I, 233, IV, 279.
[37]) Orol II, 344. — Dobšinský, Úvaha o slovenských povestech 1871.
[38]) Sokol 182, 233, 334.

Die Definition der Poesie blieb hiebei ihrem Wesen nach noch hegelisch. Die Dichtkunst bedeutete in der Slovakei noch immer die Umarmung von Geist und Natur. Sie entstofflichte den Menschen. Nur wurde die Überzeugung ausgesprochen, am besten verstehe sich darauf die slavische und die slovakische Dichtkunst, und auch diese Aufgabe wurde der einheimischen Poesie von Kmet, Čaják, Francisci und Sládkovič vorgeschrieben.[39]) Auch M. Dohnány fixierte den Sinn der Poesie ungeachtet seiner Hervorhebung des Slavischen und Christlichen in der Kunst hegelisch, d. h. er forderte von ihr die Objektivierung von Geist und Idee, ein Gesichtspunkt, den insbesondere hinsichtlich der historischen Poesie auch von Jonáš Záborský eingenommen wurde.[40]) Záborský begründete seine Forderung nach slavischem Geist in der Dichtkunst auch mit Hegels Hinweis, daß Antike und Romantik sich in den Literaturen ausgelebt haben und daß somit die Zeit einer nationalen Poesie gekommen sei (Ästhetik II. 66). P. Z. Hostinský schwärmte im Geiste Hegels für ein aus der Volkssage aufsteigendes slovakisches Drama. Er begründete dies damit, daß die Griechen den Menschen plastisch als Einheit und Gefühl erfaßt, die Romanen und Germanen ihn musikalisch und malerisch als Subjekt und Idee dargestellt hatten und die Slaven ihn dichterisch als Person und Tat vorführen müssen. Der Grieche hatte die Schönheit, der Germane die Wahrheit, der Slave hat das Gute zum Ziel. Bestimmung war für den Griechen das Schicksal, für den Germanen die Idee, für den Slaven Gott. Der Deutsche, z. B. Goethe, diente mit dem Drama Gott und dem Teufel, der Slave jedoch werde dem Menschen und Gott dienen.[41]) Ebenso urteilten auch S. B. Hroboň über die Sendung des slovakischen Dramas.[42]) Palárik bewährte hierin ein kritischeres Auge und anerkannte auch im Drama Hegels Entwicklungsprinzip in der Völkerreihe und die Oxydierung durch das Ausland.[43]) Kello-Petruškin gefiel Hegels Grundsatz „Einfachheit ist die erhabene Schönheit" und es schien ihm, daß demselben Thorwaldsen am besten entsprochen habe (Nad Baltom, Orol, VII).

Hegel war in der Slovakei in ästhetischer Beziehung ersichtlich nur noch im Ausklingen, manchenorts auch in der Fassung von Rosenkranz, und wurde hauptsächlich von Schiller und Goethe übertönt.

Hegels Zeichen war jedoch manchmal auch der jungen slovakischen literarischen Praxis aufgedrückt.

Der führende Dichter aus Štúrs Schule, Andrej Sládkovič, war vorerst ausschließlicher Hegelianer. Er wollte mit seiner Poesie dem Geiste und der Wahrheit dienen und den Menschengeist von der Sinnlichkeit zur absoluten Geistigkeit leiten. Um ihres ideellen Gehaltes und der Wahrhaftigkeit willen war ihm die Poesie die Lehrerin der Menschheit und offenbarte den Geist der Natur und All durchdringenden Göttlichkeit. Glaubte Hegel, der menschliche Sinn vereinige den ganzen Olymp, so meinte Sládkovič, es sei Gott mit seiner ganzen Offenbarung und Schöpfung darin. Seinen „Sovety v rodine Dušanovej" („Ein Rat in der Familie

[39]) J. Kmets Preßburger Aufzeichnung über Ästhetik, Mskr. Archiv T. Sv. Martin. — Orol III, 341. — Sokol VIII, 379. — M. Dohnány folgte Hegels Ästhetik besonders in den Ansichten über das Wort. Manche Sätze kamen ihm unverständlich vor, z. B. „dieses Gestalten, welches das, was es auslegt, selbst wieder vernichten wird" (S. 456). Dohnány ehrte die „herrlichste Trinität" der Zeit, d. h. Napoleon, Goethe und Hegel (s. Dohnánys Tagebuch, 1852 und Národnie Noviny, Vajanský über Dohnány XXII, Nr. 92—94).

[40]) Orol Tatranski III, 588. — Sokol II, 79.

[41]) Sokol I, Ref. über den Mataj von Ormis. — J. M. Hurban meinte, Hostinský und S. B. Hroboň seien die besten slovakischen Hegelianer.

[42]) Sokol I, 138.

[43]) Sokol II, 306.

Dušans"), die er 1843 in Halle schrieb, wo er eifrig Hegel und namentlich seine Ästhetik studierte, hauchte Sládkovič unmittelbar seinen ganzen Hegel-Rausch ein, indem er die Dichtung sogar mit dem Motto überschrieb: „Das Gemüth des Menschen ist groß, der ganze Olymp versammelt sich in seiner Brust". In die „Sovety" kam Hegel geradezu wie mit einem Extrakt seiner Anschauungen von Mensch, Natur, Weltall, Moral, Schönheit, Göttlichkeit, Welt und wirkte auch durch Fügung und Ausdruck seiner Gedanken. An manchen Stellen wurde dieses Gedicht Sládkovičs ein richtiger hegelischer Traktat über ästhetische Fragen, z. B. wenn es das Problem der Poesie, Phantasie, dichterischen Wahrheit löste, das Schöne als eine Verkörperung von Geist und Ideal bezeichnete. Auch in dem philosophischen Teil der Dichtung meldet sich Hegel mit seinen Widersprüchen, mit These und Antithese, mit Bejahung und Verneinung und dem Streben nach Versöhnung dieses Zwiespalts, mit der Sehnsucht nach Synthese. Sládkovič suchte die Versöhnung wie Hegel in der Liebe. Hegels Schlüsse „die Liebe ist die geistige Schönheit", „das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem andern Selbst zu vergessen" und „Gott ist die Liebe" wurden ihm umsoeher zum Ausgangspunkt, als es dem Wesen nach auch christliche Grundsätze waren, denen er je weiter je orthodoxer anhing und von denen auch er meinte, sie wären durch Vermittlung der Slaven am ehesten zu verwirklichen.[44])

Der Hegelianismus erklang bei Sládkovič lange Zeit hindurch auch in seinen kleinen poetischen Erzeugnissen. Ständig war da die Rede vom Geist der Ewigkeit und des Menschen, vom Geiste der Wahrheit und Schönheit, vom Geiste des Geschlechts und der Tatra, und in dem Gedicht „Modlitba Páně" („Gebet des Herrn") stand sogar eine Reminiszenz an die Volksgeister, die der Schöpfer auf die Welt geschickt habe, damit sie die Kraft der Liebe und Kultur entfalten und nach erfüllter Aufgabe wieder mit Gott in eins verfließen. In dem Gedicht „Krajanom" („An die Landsleute") versicherte Sládkovič, die Nation werde den Feinden nur durch den Geist widerstehen, gegen den weder Gewalt noch Materie etwas vermögen.

Mit diesen Elementen erfüllten ihre Äußerungen zu Beginn ihres Schaffens auch die Schüler Štúrs in Levoča: Dobšinský, Francisci, Dohnány u. a.[45]) Dobšinský führte bei den Zusammenkünften der slavischen und slovakischen Jugend aus, sie seien in der Reihe der Völker zur Vollendung der Wahrheit Gottes berufen, müßten daher aus der Untätigkeit des Geistes heraustreten und sich mit ihrem Geist der Geschichte einfügen. Die Geschichte sei das Feld, auf dem man von Stufe zu Stufe fortschreite und auf dem der Geist der Menschheit seine Vervollkommnung verwirkliche. Volk um Volk trete hier auf und eines übernehme vom andern die Herrschaft des Geistes, worin auch die slovakische Zukunftshoffnung beschlossen sei. Francisci, der nicht damit zurückhielt, daß Štúr ihn mit seinen hegelischen Applikationen zu Preßburg in Ekstase gebracht, ahmte in Levoča seinen Meister nach und unterwies die dortigen Studenten mit Vorliebe in Hegels Geschichtsphilosophie, seiner Phänomenlogie und nach Rosen-

[44]) Fl. Kleinschnitzová, A. Sládkovič. Sládkovič war Hegelianer auch in seiner Publizistik. In den Slovenskje Narodnje Noviny 1846 riet er, den Geist dazu vorzubereiten, wozu ihn Gott bestimmt habe. Wenn dies in der Slovakei geschehe, würden die Slovaken erst die Schätze ihres Geistes der Welt aufdecken. Sládkovič schwärmte auch für die hegelische Anerkennung einzelner Volksteile, war aber, was die Slovakei betrifft, ein Autonomist. Erst nach zwei Jahrzehnten wurde er auch entschiedener Christ, der sein einst hegelisch angehauchtes „Vaterunser" christlich umarbeitete. Seitdem hatte er aus religiösen Gründen eine kühle Haltung Hegel gegenüber.

[45]) Mskr. Archiv T. Sv. Martin, P. Dobšinský, Deje levočskej jednoty. VI. Životopis Francisciho.

kranz auch einer durch Hegel beeinflußten Psychologie, wobei er eine selbstschöpferische Selbständigkeit des Geistes und seine Selbstbestimmung zum Gebot machte. Den Geist erklärte er als absolut freie Kraft, die den Menschen und das Volk freimacht, Natur und Weltall durchdringt und sich in den mannigfaltigsten Formen und Gestalten je nach Zeit und Ort offenbart und die Völker fortschreitend und nach dem Entwicklungsgesetz zur Herrschaft in der Geschichte und Kultur beruft. Dieser Augenblick sei auch für die Slaven gekommen, und darum empfahl Francisci, desselben in der Literatur und im Leben gewärtig zu sein, damit die Slaven und Slovaken ihn nicht versäumen und zur Wirklichkeit machen.

Mikuláš Dohnány trug in Levoča im Jahre 1845 auch seine Anschauungen über Geschichte und Kultur vor, und nachdem er in Hegels Sinne Griechen und Römer aus der Geschichte abtreten ließ, anerkannte er zwar den derzeitigen Primat der Deutschen in der Geschichte und der Kultur, urteilte aber gleichfalls, der Germane werde das Zepter sehr bald den Slaven übergeben. In seinen dichterischen Improvisationen neigte auch er sich vor dem Geist als dem Brennpunkt der Welt und dem Lebensquell der Menschheit, die in der Entwicklung der Jahrhunderte zu ihm fortschreitet. J. Lacko zergliederte hegelisch das Problem von Staat und Gesetz und schloß aus der Analyse, es könne auch hier in Hegels Sinne die Zukunft den Slaven übertragen werden. J. Sefrank und St. Mandelík ergingen sich hier in hegelisch gefärbten philosophischen Betrachtungen über die Völker und weissagten den Slaven und Slovaken ihre Zukunft über der Versenkung, in die sie im Geiste von Hegels Philosophie der Geschichte die bisherigen Völker getaucht hatten. Podpleski-Sefrank stützte diese Weissagung unmittelbar auf ein Hegel entnommenes Zitat über Russland und erwartete die Offenbarung des Gott-Geistes im russischen Zaren, der vielleicht Allslavien schaffen werde. Die Studenten von Levoča hauchten diese Denkart ihren dichterischen Gefährten ein und nahmen sie für lange Zeit gefangen, wie dies an der ganzen slovakischen Poesie bis zu dem jungen Országh-Hviezdoslav und namentlich bis zu Vajanský und seinen russophilen und slavophilen Anhängern sichtbar ist.

Von den Jungen schwärmten auch Kalinčák und O. Hodža für Hegel und stützten auf ihn auch die slovakische Theorie von der besondern Stammesart, die sich entfalten müsse, auf daß durch die slavische Stammesgliederung und Geltendmachung die slavische Vereinigung möglich werde, ganz wie Klácel, Štúr und Hurban es sich unter der Suggestion Hegels vorgestellt hatten.

Der Hegelismus nahm die Slovakei derart in Besitz, daß sein Widerhall sogar in das 1861 der Budapester Regierung überreichte und einen besondern slovakischen Distrikt in Ungarn fordernde slovakische Memorandum geriet. Bezeugt wird das durch folgenden Artikel des Memorandums: „Wir erblicken in den Völkern rechtsbegabte Personen (uprávněné osoby) der Menschheit, mit deren Hilfe diese, wenngleich in verschiedener Gestalt, sich zu ihrer Bestimmung, d. h. zur Vollkommenheit entwickelt.“ Eine Folgeerscheinung des Hegelismus war auch die Kundgebung des Borbis über die evangelische Kirche und ihr Volk, dem besondere Kräfte des Heiligen Geistes zugesprochen wurden und von dem prophezeit wurde, es werde sich mit dem Slaventum zu einem großen Volk entwickeln und der Welt den Sinn der wahren Wissenschaft zeigen, d. h. der Welt das Christentum klarmachen. Auch Hviezdoslav erwartete vom Slaventum das Heraufkommen einer „Großzeit und Allfreiheit“ für die Menschheit.[47]) Eine ähnliche Ahnung äußerte mehr als einmal auch Vajanský. Die

[46]) J. Kabelík, Korespondence a zápisky J. Helceleta 1920.
[47]) Das Gedicht: 2000, Dunaj 1874.

Generation dieser beiden Männer stand jedoch gedanklich bereits abseits von Hegel, und glitt bei ihnen eine Spiegelung Hegels vorbei, so war sie von anderer Seite abgeleitet und unbewußt. Im „Vilín" gestand Vajanský sogar sein Nichtinteresse für Hegel und philosophische Gesetzbücher — „selbstherrlich" und machtvollkommen war ihm nur noch die Poesie.

Auch bei der Generation nach Štúr könnte man wörtliche und gedankliche Abhängigkeiten von Hegel finden. Belegt werden sie namentlich durch Pavel Hečko. In den Arbeiten „Určenie Slovanstva" (Bestimmung des Slaventums) (Sokol III), „Slovanské zásady" (Slavische Grundsätze) (Sokol IV), „Reálné, ideálné a pravé chápanie pravdy" (Das reale, ideale und wahre Begreifen der Freiheit) (L. M. Sl. IX) und „Národnost a vlastenectvo" (Nationalität und Patriotismus) (Sokol V) verwertete er für seine Thesen über die östlichen und europäischen Völker und für das Problem der Regierungsformen Hegels Philosophie der Geschichte und trat hier anschauungsmäßig mit Štúr zusammen, der die gleiche Quelle hatte und wohl Hečkos Wegweiser zu Hegel war. Hečko mengte seiner Auffassung freilich auch Fichte, Spinoza und Trentowski bei, womit er eigentlich Hegel in sich überwand und verfälschte.

*

Alle diese und ähnliche Verbiegungen Hegels und Abweichungen von seiner Richtung erfolgten freilich unter dem Einfluß der Zeitentwicklung und einer neuen Denkart sowie durch den Antritt neuer Generationen. Sie waren daher mittelbar.

Hegel stieß jedoch in der Slovakei auch auf unmittelbare Gegner, die ihn grundsätzlich ablehnten. Es war dies z. B. Kollár selbst, der Hegels Philosophie ein „garstiges Scheusal" (škaredá potvora) nannte und sie ablehnte.[48]) Auch Kuzmány führte in seiner Abhandlung über das Schöne Klage darüber, daß Hegel in die Ästhetik Verwirrung getragen habe.[49]) Ondřej Radlinský sprach geradezu gegen die „Hegel-Pest".[50]) S. B. Hroboň schleuderte gar gegen Hegel seinen Fluch, obwohl er anfangs sein Bekenner gewesen war und ihn den Napoleon der Wissenschaft genannt hatte.[51]) S. B. Hroboň erschien die Wissenschaft Hegels wie ein zweischneidiges Schwert, das er im Feuer seines Gefühls zerschmelzen oder durch Gottes Blitze in elende Trümmer zerschlagen müsse. Er sehnte sich danach, der slavische Antäus zu sein, der den Hegel-Herkules niederschlagen würde. Erst dann, behauptete er, könne seine Seele recht emporsteigen und ihr eigenes, göttliches Vaterland erreichen (Tatranka, 1843, I, 15). Dieser Zweikampf mit dem deutschen Herkules war für ihn aber ein sehr harter Kampf. Herkules zog ihn mehr und mehr zu sich heran, er konnte sich nie ganz von ihm trennen und deshalb, aus dieser Vorliebe heraus, artete der Kampf auch

[48]) Hlasové 139.

[49]) Hronka I, 3, 61. K. Kuzmány war ein Hörer Hegels. Er schildert Hegel als einen Mann von ziemlich robuster Gestalt, dickem Kopf, breiter Stirn, unsympathischer Stimme. Seine Vorträge sollen außer den Studenten auch viele Militärpersonen und vornehme Herren besucht haben. Kuzmány hörte die Vorträge über Logik. Hegels Schriften gefielen ihm der Dialektik und eines unkritischen Idealismus wegen nicht. Seine metaphysischen Theorien könnte man nach Kuzmány mit einem Motto aus Shakespeare kennzeichnen: Nothing is but thinking makes it so. Der Sophistik Hegels stellte Kuzmány den Glauben an Gott, die Wahrheit und die Unsterblichkeit der Seele entgegen (Ladislav, Hronka, III, 154—155). Auch Zoch wollte Hegels Wissenschaft des Geistes nur als eine Wissenschaft des ewigen Lebens im christlichen Sinne verstehen (Orol Tatr. II, 412).

[50]) Světozor 1851. Art. Tako stojíme strany literatury na Slovensku.

[51]) Slovo o Goethem a Hegelovi, Sokol I, 84 ff.

in Haß, und endlich in Fluch gegen Hegel aus. Beweggrund für den Bannfluch war Hegels gedankliche Dämonie, mit der er schwer um den Glauben rang. Er bekannte dies sogar in einem bezeichnenden Gedicht:

„Budiž prokleta Heglova myšlenko!
Věčná smrt tobě, tyranská milenko!
Tys mi do duže vsekla meč plamenný.
Zmizela víra, zmizelo nadšení.
Tvůj duch se nese na trůn věčnosti,
do nekonečné vidín vysokosti:
pod ním však moře bolesti zpěněné,
a billion lebky zkrvavené.

Hegels Gedanke, mein Fluch mit dir sei!
Ewiger Tod dir, Geliebte voll Tyrannei!
In meine Seele schlugst du dein Flammenschwert.
Hin ist der Glaube, der Aufflug der Seele verzehrt.
Dein Geist schwebt auf zu dem Throne der Ewigkeit,
zu erhabenem Schauen ob dem Raum und der Zeit:
doch aber unten bleibt schmerzschäumende Flut,
und Billion von Schädeln beronnen von Blut.

Hroboň erklärte die Verfluchung auch damit, Hegels unpersönlicher und tyrannischer Gott-Geist sei ihm zuwider geworden. Er lehnte insbesondere sein Schlußkapitel aus der Phänomenologie: „Das Ziel, das absolute Wissen" ab. Als Selbstziel der Welt in seiner Seele konnte er nicht die absolute Wissenschaft anerkennen, da er als ein solches Ziel — wie die meisten Slovaken — Gott anerkannte. Damit deutete Hroboň auch die Ursache der fortschreitenden slovakischen Abkehr von Hegel an, den aus diesem Grunde auch die deutschen Theologen verließen, wie z. B. Daub. Hroboň fühlte sich auch durch Hegels Anschauung von der Frau, der Familie und der Demokratie abgestoßen. Darum schloß er sich allmählich lieber Schelling, Spinoza und Cieszkowski an. Wie Hroboň überwanden den Hegelismus in sich durch das christliche, slavische und humanitär-ethische Prinzip auch die jungen Anhänger Štúrs in Levoča: Hlovík, Botto, Bako und Kellner, die in ihren Schriften und Gedichten den Hegelianismus als Luftblasen bewerteten und in ihre Seelen den slavischen und slovakischen Messianismus dafür einsetzten.[52]) Jonáš Záborský behauptete, daß Hegel vergebens dem philosophischen Chaos eines Spinoza und Fichte ein Ende zu machen suchte. Seine Denkart und Ausdrucksweise blieben unverständlich. Záborský brachte dies in einer Szene in der Hölle zum Ausdruck, wo Hegel von Christus gefragt wird, was er auf seinem Sterbebette über seine Hörer und Bekenner gesagt haben solle. Hegel gab zur Antwort: „Das habe ich bekannt, daß mich von all den vielen nur ein einziger verstanden hat, und auch der nur halbwegs". Danach sollen alle in der Hölle Hegel ausgelacht haben, besonders Demokritos (Vstúpenie Krista do pekel, Sokol, II, 56, 170). Dadurch wollte Záborský klarlegen, daß er Hegel in der Slovakei für abgetan und überwunden halte. Auch Hegels eifrigste Bekenner Hečko und P. Z. Hostinský begannen langsam Hegels Lehre aufzugeben. Hečko knüpfte die Entwicklung des menschlichen Geistes nur an die Gottesoffenbarung, an die christliche Religion und die Kirche (Sokol, IV, 299). Hostinský erklärte, der „Chimborasso" der Lehre Hegels

[52]) Dobšinský, Deje.

sei keine unüberwindbare Grenze des Menschengeistes; ihr trotze die weitere Entwicklungsmöglichkeit des menschlichen Geistes, dessen Fortgang unaufhaltbar sei, und dann das christliche Selbstbewußtsein des Menschen, das in der Gottesoffenbarung ruhe (Pohlady, 1851, 196). Dieselbe Meinung hatte auch Josef Podbradský, dem Hegels „Pantheismus" zuwider war und dem es leid tat, daß Hegels „Unfug" die Preßburger Lehre Štúrs vergiftete. Hegel stand zwar vor dem menschlichen Denken wie eine Riesengestalt, weil er aber die „jungfräuliche" Idee der Ewigkeit störend angegriffen und vergewaltigt habe, müsse man sich von ihm abwenden (Sl. Pohl'. VIII, 215). Milder wird Hegel von dem Dichter Vajanský beurteilt. Er wirft Hegel vor, daß er so nebelhaft romantisch war, daß er „das menschliche Fleisch" emanzipierte und einen „pantheistischen" Einfluß ausübte. Sonst aber hätte er segensreich auf die Slovaken eingewirkt. Durch ihre christliche Glaubensechtheit und ihren Volksidealismus hätten sie ihn schon selbst richtig gestellt (Nár. Noviny, XXV, 90).

Unter die slovakischen Leugner Hegels geriet schließlich auch sein leidenschaftlichster Verehrer, J. M. Hurban.[53]) In den „Církevní Listy" („Kirchliche Blätter"), dieser Rüstkammer gegen neuzeitliches Denken, hielt er von der weltlichen Philosophie überhaupt wenig, und es bestand vor ihm nicht einmal Kant, geschweige denn Hegel. Als Dogma erklärte er den Geist Jesu und des Sakraments, nicht die kantische oder hegelische Vernünftelei. In der jungen slovakischen Philosophie, wie sie von Hostinský oder Hroboň verkündet wurde, erblickte er eine Folge des „hegelischen Plunderkrams" (hegelovské haraburdáctvo). Bald begann er jedoch Hegel auch unmittelbar abzulehnen. Er verlachte die „Schädelstätte des absoluten Geistes Hegels", verachtete Hegels Phänomenologie, verneinte das hegelische griechisch-römische Ideal und das Entwicklungsprinzip, bis er schließlich durch eine Darstellung seines Verhältnisses zu Hegel ihm völlig entsagte. In der Jugendzeit habe Hegels Dialektik, Phänomenologie, Ethik, Philosophie der Geschichte sein Gemüt gefangengenommen und habe ihm das höchste Bewußtsein der Welt und Geschichte bedeutet. Diese Anschauung sei jedoch wegen der ungläubigen Elemente und ungläubigen Konsequenzen der Philosophie Hegels bald geschwunden und mit ihr aus seinem Gemüt auch die einzelnen Thesen von Hegels Lehre, bis zuletzt bloß die Logik und Strenge des Denkens, also die denkerische Methode und ihre Disziplin verblieben sei. Er sei sich durch Hegel der Gefahr der philosophischen Zerklüftung bewußt geworden und habe sich darum dem orthodoxen Luthertum zugewendet und Hegel verlassen. Hurbans 1871 abgelegtes Geständnis besiegelte den Niedergang und das allmähliche Erlöschen des slovakischen Hegelianismus überhaupt.

Hegels Name ist jedoch in der Slovakei noch heute unvergeßen und aus der slovakischen Geschichte, Philosophie, Literatur und Sprachwissenschaft nicht wegzudenken. Er erstrahlte wie ein Heilsstern und leuchtete wieder als verführerisch lockendes Irrlicht über der eng örtlichen slovakischen Wiedergeburt und bestimmte für lange Zeit die geistigen Geschicke des Landes. Mochten die Slovaken sich ihm fortschreitend entfremden und schließlich diametral von ihm abrücken, so trugen sie dennoch lange Zeit sein sichtbares Zeichen an der Stirn und gaben sich lange in seiner Ausdrucksform kund, die ihnen vertraut und manchmal geradezu

[53]) Círk. Listy II, 423, V, 7, 301, IX, 4, XI, 117. Hurban wandte sich schon im Jahre 1850 von Hegel ab. Er vertraute es damals seinem Freunde Daniel Sloboda an, für ihn sei die Schule des Lebens, die er gerade während der Revolution 1848/9 durchgemacht hatte, entscheidend und er stelle sie über Plato und besonders über Hegel (4. 1. 1850, Sborník Sl. Matice, II, 90).

zur Konvention geworden war. Ohne Hegel hätte die slovakische ideelle Wesenheit eine andere Entwicklung genommen und es hätte bei der Jugend vielleicht eher Kollár gesiegt als Štúr. Das Heraufkommen einer neuen Denkart in der Slovakei der neunziger Jahre, namentlich Masaryks „Realismus", wendete die Slovakei von Hegel und Štúr ab und näherte sie wieder Kollár und Šafařík an.

Die neue Denkart führte die Slovaken vom grundsätzlichen Slovakismus wieder zum Čechoslovakismus, gab den Teil wieder an das Ganze zurück, gleichsam in der Vorahnung, daß diese Rückkehr bald auch ihre politische und staatliche Vollendung finden werde.

Anmerkung.

Daten über die wichtigeren der erwähnten Schriftsteller: Pavel Dobšinský (1828—1885), ev. Pfarrer. — Mikuláš Dohány (1825—1852), Journalist. — Ján Francisci (1822—1891), Politiker. — Pavel Hečko (1825—1895), ev. Pfarrer. — Petr Hostinský-Kellner (1823—1873), Beamter. — Michal Miloslav Hodža (1811 bis 1870), ev. Pfarrer. — Samo Bohdan Hroboň (1820—1894), Theologe. — Josef Miloslav Hurban (1817—1888), ev. Pfarrer, Führer des slovakischen Aufstandes 1848/9 gegen die Magyaren, Ehrendokter der Leipziger Universität. — Pavel Országh Hviezdoslav (1849—1921), Advokat. — Ján Kalinčák (1822—1871), Gymnasialdirektor. — Ján Kollár (1793—1853), ev. Pfarrer, dann Professor der Archäologie in Wien. — Karol Kuzmány (1806—1866), ev. Superintendent. — Boh. N. Nezabudov (1818—1877), ev. Pfarrer. — Samuel Ormis (1822—1875), Gymnasialprofessor. — Ján Palárik (1822 bis 1870), kath. Priester. — Andrej Sladkovič (1820—1872), ev. Pfarrer. — Ľudevít Štúr (1815—1856), Lyzeumsupplent, Journalist, Politiker, Führer des slovakischen Aufstandes gegen die Magyaren im J. 1848/9. — Svetozar Hurban Vajanský (1847—1916), Journalist. — Jonáš Záborský (1812—1876), kath. Priester.

F. Fajfr:

Hegel bei den Čechen.

1. Einleitung.

1. — Hegels Einfluß auf das čechische kulturelle Schaffen war schwach. Es besteht keine Möglichkeit, eine selbständigere Fortführung der Ideen Hegels oder wenigstens eine interessantere Verarbeitung derselben auf böhmischem Boden vorzuweisen. In der von der Einwirkung von Hegels Philosophie erfaßten ungeheueren internationalen Geistergemeinde ist das čechische Volk gering und sehr bescheiden vertreten. Der čechische Geist blieb dieser Philosophie verschlossen, viele Hindernisse stellten sich bei uns ihrer Verbreitung in den Weg und insbesondere in den Zeiten ihres ersten Umsichgreifens war der Zustand des čechischen Volkes so sehr beengt und ungünstig, daß er die Möglichkeit einer intensiveren Pflege einer dermaßen anspruchsvollen Philosophie ausschloß.

Die Katastrophe vom Weißen Berg hatte zwar die Staatsverfassung der Länder der böhmischen Krone nicht ganz vernichtet, aber faktisch und nach den Reformen im 18. Jahrhundert, durch welche der moderne Staat geschaffen wurde, wandelte sich der böhmische Staat auch in positiv-rechtlicher Hinsicht zu einer bloßen, von Wien aus zentral beherrschten Provinz. Der Umstand, daß das čechische Volk sich in beständigem Kampfe gegen den bestehenden Staat und die staatliche Obrigkeit zu einem Kulturleben durchkämpfen mußte, übte einen ungeheuren Einfluß auch auf die Beschaffenheit seiner Bildung aus. Der Staat und das positive Recht blieben dem čechischen Geiste dauernd etwas Fremdes, von außen Aufgezwungenes. Bedenkt man, daß es vielleicht keine einzige zweite Philosophie gibt, für die Staat und Recht soviel bedeuten wie für die Philosophie Hegels, so können wir uns vorstellen, daß diese Partien in Hegels Werk für den čechischen Leser toter Buchstabe, wo nicht geradezu Verkehrtheit sein mußten, sie brachten dem čechischen Leser keinerlei Botschaft, keinerlei Glauben.

Eine zukünftige Kultur, in welcher der mit besonderen Eigenschaften begabte slavische Geist erstrahlen werde, war besonders in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine allen Čechen teuere Vorstellung, die sich damals viel mehr für Slaven als für Čechen hielten. Der čechische Nationalismus gab sich damals in Gestalt eines hauptsächlich russophilen Slavophilentums kund; nach 1830, bei der jüngeren, radikaleren und fortschrittlicheren Generation bekam das Slavophilentum einen polonophilen Einschlag. Einen ungeheuren Einfluß auf diese slavophile Stimmung hatte Herder[1]) Hegels Philosophie der Geschichte mit ihrer tragischereren und die kriegerische Bemühung höher einschätzenden Auffassung vermochte schwerlich mit Herders Anschauung in Wettbewerb zu treten, die der Ohnmacht des čechischen Volkes besser entsprach und die slavische Schwäche sympathisch idealisierte.

Es bleibt eine bewunderungswürdige Tatsache, daß das Volk, das als erstes sich massenhaft der Reformation hingegeben und bereits im 15. Jahrhundert einen

[1]) Ideen zur Philosophie der Menschheit, IV. Teil, Riga und Leipzig 1792, S. 38—42 (XVI. Buch, IV.).

Staat repräsentiert hatte, der sich der bis dahin allgemeinen geistigen Autorität der römischen Kirche entzog, dieser Kirche wiedergegeben wurde. Hegel in seiner Philosophie der Geschichte berührt es flüchtig: „In Böhmen hatte die Reformation schon große Fortschritte gemacht, und obgleich man sagt: wenn die Wahrheit die Gemüter durchdrungen hat, so kann sie ihnen nicht wieder entrissen werden, so ist sie doch hier durch die Gewalt der Waffen, durch List oder Überredung wieder erdrückt worden"[2]). — Im XIX. Jahrhundert waren Gleichgültigkeit gegenüber der dogmatischen Seite der Religion, theoretische Betonung der Sittlichkeit, freiheitlicher Indifferentismus oder bei Kühneren der Kampf gegen die positive Religion die häufigsten Erscheinungen des čechischen religiösen Lebens. Diese gemeingängige Gleichgültigkeit gegenüber der Religion und besonders für ihre Dogmen war kein geeigneter Boden für Hegels Metaphysik.

In dem unfreien und aus tiefem Niedergang mühevoll sich erhebenden Volke konnte eine Philosophie nur als Liebhaberei gepflegt werden, womit auch ihr Dilettantismus zusammenhing. Die Autoren philosophischer Arbeiten kamen anfangs hauptsächlich aus Priesterkreisen. Erst von den sechziger Jahren an nimmt die čechische Philosophie ein akademisches Gepräge an, ohne jedoch den belehrend-bildenden Zug zu verlieren.

Der fremden Einwirkungen auf die čechische Literatur und Philosophie gibt es viele. Eklektizismus und Synkretismus und damit auch eine durchgängige Unbestimmtheit und das Schwanken in der ideellen Wesenheit des Werkes sind eine ziemlich allgemeine Erscheinung. Damit hängt auch das Fehlen einer eigenen literarischen Überlieferung in dem Sinne zusammen, daß eine jede Generation mit etwas Neuem ohne sonderlichen Zusammenhang mit der vorhergehenden Generation kommt. Am meisten wird dies an der čechischen Philosophie sichtbar: sie ist eine Reihe aufeinanderfolgender Bücher und Aufsätze. Auch der čechische Hegelianismus erschien und verschwand wieder. Es war ein bloßer Versuch. Für eine gedeihlichere Entwicklung der čechischen Philosophie gebrach es an den Bedingungen, und außerdem lähmte die starre politische Reaktion, die 1848 in Prag, in Wien und in Ungarn Sieger über die Revolution geblieben war, für eine Zeitlang das gesamte čechische Kulturleben und lastete am schwersten gerade auf den des Hegelianismus verdächtigen Philosophen.

II. Die Anfänge der čechischen Philosophie.

2. Die ersten Versuche. — Die an der Grenzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts eingeleitete nationale Erneuerung des čechischen Volkes ist eine sehr komplizierte Erscheinung. Die in den vierziger Jahren auftauchende Welle des Hegelianismus traf die neue čechische Literatur noch in einem sehr unentwickelten Zustand an. Die čechischen Patrioten der damaligen Zeit waren Zöglinge der Aufklärungsphilosophie, besonders der sogen. deutschen Popularphilosophie, die jüngeren von ihnen machten sich mit Kant, Schelling, Jacobi vertraut und der volkstümlichen, d. h. dem Landvolk zugewendeten Richtung der Erneuerung leisteten Herders und Rousseaus Ideen ausgiebige Hilfe. Der erste Versuch einer philosophischen Abhandlung ist der von Vincenc Zahradník (1790—1836) verfaßte Artikel „Rozjímání o některých stránkách praktické filosofie" (Betrachtungen über einige Seiten der praktischen Philosophie) vom Jahre 1818, das erste philosophische Buch ist die „Logik" von Antonín Marek (1785—1877). Mareks 1820 erschienene und 1844 überarbeitete und erweiterte Logik ist eine Kompilation nach Kiesewetter und Krug, ihre Bedeutung besteht darin, daß es

[2]) Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Ausg. Lasson, S. 885.

der erste umfänglichere und zwar ziemlich gelungene Versuch einer čechischen philosophischen Terminologie ist[3]). Marek selbst war kein Philosoph; als er sich zur Abfassung seiner Logik anschickte, schwankte er, an welchen deutschen Autor er sich halten sollte, ob an Kant oder an Hegel. So interpretiert wenigstens Jakubec die unklare Stelle in Mareks Brief an Jungmann vom Jahre 1816[4]); möglicherweise meinte Marek einen Kantianer oder einen Schüler Schellings. Nach Herausgabe der „Logik" drängten Mareks Freunde auf eine čechische Bearbeitung der Metaphysik; in einem Brief vom Jahre 1833 deutet er an, er habe drei Richtungen zur Auswahl; den Čechen sei es wohl einerlei, welche er einschlage, wenn er es nur überhaupt tue. Offenbar war erst hier Hegel hinzugetreten; so heißt es wenigstens in der Aufforderung, die einige čechische Schriftsteller Marek zugehen ließen: Nunmehr ist diese Arbeit leichter als vor sieben Jahren. Die Deutschen haben ihren Krug, Hegel und andere, die ihnen als Behelf dienen könnten[5]). Wie man sieht, handelte es sich bloß um eine Vorlage für die čechische Bearbeitung; der Gegenstand selbst, die Philosophie, war dabei Nebensache. Mareks Schrift erschien erst 1844 unter dem Titel „Základní filosofie, Logika, Metafysika" (Grundlegende Philosophie, Logik, Metaphysik) und war nach Krug und nach Jaegers Metaphysik bearbeitet.

3. Die Philosophie Palackýs. — Mit seinen philosophischen Arbeiten gehört in diesen Zeitabschnitt auch František Palacký (1798—1876). Palacký ist deshalb zu beachten, weil die Literaturhistoriker in seinem Werk einige Spuren von Hegels Einfluß feststellen. Sie meinen damit freilich Palackýs spätere historische Schriften. Die Frage, ob Palacký auch von Hegel beeinflußt wurde, ist von besonderer Bedeutung, da nur selten jemand in die Geschichte der čechischen Nation im 19. Jahrhundert so tief eingriff wie gerade Palacký.

Palacký, der einer alten, dem Glauben der Böhmischen Brüder anhängenden Familie entstammte (nach Erlassung des Toleranzpatents meldete sie sich nach einigem Zögern zur Augsburger Konfession), lernte den großen Mangel an wissenschaftlichen Büchern in der čechischen Literatur kennen und faßte den Entschluß, sich ganz und gar der wissenschaftlichen Arbeit zu widmen. Dieses praktisch empfundene Bedürfnis der Wissenschaftlichkeit für die Entwicklung der damals vorwiegenden belletristischen Literatur der Čechen sowie seine eigenen dichterischen Versuche wiesen Palacký als Aufgabenkreis die Ästhetik zu, der er sich in den Jahren 1818—1823 widmete. Aber Palacký konnte sich nicht über seine Zeit hinwegsetzen: nicht daß es ihm an wirklich philosophischer Begabung gefehlt hätte, aber der čechische Geist brauchte eine andere Wissenschaft, nämlich die Geschichtsschreibung.

Das Ergebnis seiner früheren philosophischen Studien ließ Palacký 1821—1829 in Gestalt einiger Abhandlungen auf dem Gebiete der Ästhetik erscheinen[6]). Es sind dies bloße Fragmente, aber Palacký legt darin auch seine grundlegenden psychologischen, noetischen und religionsphilosophischen Anschauungen nieder. Nach dem Jahre 1823 befaßte er sich mit Philosophie nicht mehr und wandelte sich nicht mehr in seiner philosophischen Überzeugung.

---

[3]) Über Marek besonders: Jan Jakubec, Antonín Marek, jeho život a působení i význam v literatuře české, 1896 (über Philosophie S. 178 ff.); Derselbe, Byl děkan Antonín Marek neortodoxním? (Čas XII. 1898, S. 213).

[4]) S. 179. In dem Brief an Jungmann (abgedruckt im Časopis Českého Musea 1888, S. 156) äußert Marek Zweifel, ob er dem „dunkelsprachigen oder poetisch redenden" Autor folgen soll.

[5]) Abgedruckt im Čas. Čes. Musea 1887, S. 65.

[6]) Gesamtabdruck in dem Buch „Gedenkblätter. Auswahl von Denkschriften, Aufsätzen und Briefen aus den letzten Jahren", Prag 1871; Spisy drobné, Bd. III.

Palackýs philosophischer Standpunkt, der sich diesen Studien entnehmen läßt, ist ungefähr der folgende: Palacký geht von Kant aus, es machen sich aber auch Einflüsse der Philosophie Schellings, Jacobis und Fichtes bemerkbar. Kohärenz und eine gewisse Abrundung sichert Palackýs Gedanken sein ursprünglicher christlicher Glaube, der zwar gleichfalls durch die Skepsis (und zwar gerade Kants erkenntnistheoretische Skepsis) hindurchgegangen war, die aber wiederum von Palacký nicht völlig verarbeitet worden war, worin ihm wieder besonders die Philosophie Jacobis entgegenkam.

4. Einflüsse Hegels bei Palacký? — Selbständig entwickelte Palacký seine Philosophie nicht mehr fort, sondern er versuchte und applizierte sie in konkreter literarischer und politischer Arbeit, namentlich vom Jahre 1848 an, da er seine Geschichte des čechischen Volkes herauszugeben begann und als Abgeordneter der Führer der čechischen Parlamentspolitik wurde. Es kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß auf die im dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts formulierte Überzeugung Palackýs Hegels Philosophie keinerlei Einfluß hatte. Palacký galt jedoch auch mit seinem ganzen Werk vom philosophischen Gesichtspunkt aus als Vertreter der durch die Namen Herder, Kant, Schelling bezeichneten Gedankenrichtung, hauptsächlich aber als Anhänger von Kants und Schellings Philosophie.

Erst 1911 machte der Historiker Jan Heidler in seiner Studie „O vlivu hegelismu na filosofii dějin a na politický program Františka Palackého" (Über den Einfluß des Hegelianismus auf die Geschichtsphilosophie und das politische Programm Palackýs) auf die Revisionsbedürftigkeit der bisherigen Meinung über Palackýs Anschauungen aufmerksam[7]). Heidler verneint freilich die bisherige philosophische Würdigung Palackýs, will nicht von einem Einfluß von Hegels Philosophie, sondern von einer Einwirkung des Hegelianismus als der zu Palackýs Zeiten herrschenden Gedankenrichtung sprechen und deutet an, daß Palacký sich eher aus dieser allgemeinen Zeitatmosphäre als unmittelbar aus Hegel einige Gedanken oder Gesichtspunkte zu eigen gemacht habe. Heidler gibt auch zu, daß diese Einwirkungen weder allzu bedeutend noch auch bestimmt sind, aber in den konkreten Belegen geht er meines Erachtens denn doch ein wenig zu weit. Einerseits gibt er Hegels Gedanken eine ziemlich weite und liberale Auslegung, andererseits gibt er wieder Palackýs Äußerungen manchmal einen viel zu bestimmten Sinn. Die Belege sind übrigens von ungleichem Wert.

Manchmal handelt es sich um Aussprüche, die vermöge ihrer Kürze und Allgemeinheit benigna interpretatione mit sehr mannigfachen philosophischen Einwirkungen in Zusammenhang gebracht werden können, so wenn z. B. Palacký auf den Geist aufmerksam macht, aus dem die Geschichte hervorquillt, und auf die Ideen, die sich durch sie offenbart haben, wenn er glaubt, daß ein Volk zuverlässiger stets mit den Waffen des Geistes siegt u. dgl. mehr. Es besteht kein Grund, hierin Einwirkungen gerade der Philosophie Hegels zu erblicken. Andere Belege wiederum können viel natürlicher als eine andere Einwirkung, z. B. Schellings, interpretiert werden, so wenn Palacký behauptet, nach dem ewigen Gesetze der Polarität habe die übertriebene Zentralisierung der Staatsgewalt die gegenteilige Gewalt, nämlich die öffentliche Meinung, zum Leben erweckt und aus ihr wiederum beginne sich nach dem gleichen Gesetz ein Faktor des Weltgeschehens zu entwickeln, nämlich das Nationalitätsprinzip, das den

---

[7]) Český Časopis Historický XVII, 1911; Palackýs politische Artikel, hauptsächlich „Spisy drobné", Bd. I.

beiden Polen sozusagen indifferent gegenüberstehe[8]). Ebensowenig zeugt die allgemein übereinstimmende Anschauung über gewisse historische Ereignisse von Einwirkungen, z. B. der Reformation (Palacký war doch gleichfalls Protestant, und es ist daher nicht weiter verwunderlich,, daß er, wie Hegel, die Reformation sehr hoch stellte).

Schwerlich ist jedoch anzunehmen, daß Palacký von Hegel und dem Hegelianismus nichts gewußt hat, mag er sich auch nach 1823 nicht mehr mit der Philosophie befaßt haben. Zum Unterschied von den übrigen čechischen Schriftstellern der damaligen Zeit war Palacký verhältnismäßig sehr vermögend, vielgereist, kam mit zahlreichen Persönlichkeiten des damaligen Weltkulturlebens in Berührung und verfolgte mit größrem Fleiß in den Archiven stets sehr aufmerksam, was in der Welt vorging. Palackýs Ausspruch, Geschichte in höherem und wahrem Sinne des Wortes entstehe nur dort, wo ein geisterwachtes und zu einem Staat verbundenes Volk aus freiem Willen heraus mit seinen Widerständen ringt, erinnert stark an Hegel. Offenbar, jedoch in Nichtübereinstimmung, ist Hegel gemeint, wenn Palacký davor warnt, auf den bekannten philosophischen Satz zu bauen, daß das Unvernünftige auch kein Sein haben kann.

Heidlers Hauptgrund, der allerdings sehr maßgeblich wäre, ist Palackýs Philosophie der Geschichte des čechischen Volkes[9]). Alles Wirken ist nach Palacký Kampf zweier einander bestimmender Prinzipien, somit auch die Geschichte. Allgemein äußerte Palacký seine Geschichtsauffassung in der Denkschrift über die Änderungen der böhmischen Landesverfassung im Jahre 1846. Er sagt dort: „Im Dunkel der ältesten Zeit, da, wo alle Geschichte erst anfängt, findet sie eine zahllose, wahrhaft unendliche Menge und Mannigfaltigkeit von einzelnen ungebundenen und von einander unabhängigen Gewalten, Völkern, Staaten, Sprachen, Religionen, Sitten und Gebräuchen usw. vor. Diese Menge und Mannigfaltigkeit aber vermindert sich mit jedem Jahrhunderte mehr und mehr, indem sich im Laufe der Zeiten allenthalben einzelne Gravitationspunkte bilden, welche später wieder in die Gravitationssphäre eines noch mächtigeren Schwerpunktes gezogen werden. Heute ist es schon dahin gekommen, daß man alle auf dem Erdboden noch vorhandenen einzelnen Zentralgewalten übersehen und zählen kann und jedermann weiß oder fühlt es, daß der unierende oder uniformierende Prozeß unter den Völkern der Erde seinen Endpunkt noch lange nicht erreicht hat. Diese Zentralisation und die Zivilisation überhaupt gehen miteinander Hand in Hand und unterstützen einander wechselseitig; beide sind im Grunde der Sieg des Geistes über die Materie, der einen und einigenden Vernunft über die unendliche Mannigfaltigkeit der Gegenstände."

Den Hauptinhalt und den Grundzug der gesamten čechoslavischen Geschichte erblickt Palacký in der ständigen Berührung und streitbaren Begegnung des Slaventums mit dem Römer- und Deutschtum, und da auch das Römertum zu den Čechen fast durchwegs durch Vermittlung der Deutschen kam, begründe sich die čechische Geschichte auf der Übernahme und Ablehnung deutscher Art und Bräuche durch die Čechen. Indem er also die čechische Geschichte interpretiert, will Palacký erzählen, welche Erscheinungen dieser nicht nur zu Sieg oder

[8]) Vgl. auch die einleitende Betrachtung zu der Hussitengeschichte (Buch XI, vom Jahre 1850): „Die Hand des Herrn hat um der Erhaltung des Lebens und des Gleichgewichts im Weltall willen darin überall doppelte und gegeneinander wirkende Kräfte angelegt, hat die Ruhe der Bewegung und die Repulsion der Attraktion gegenübergestellt, den Menschen als Mann und Weib geschaffen, ja sogar den Geist durch das Gesetz der Polarität gebunden, soweit nur überhaupt seine Macht sich in der sinnlichen Welt äußert ...".

[9]) Hauptsächlich enthalten ist sie in den Eingangsbetrachtungen im I., III. und IV. Teil der „Geschichte".

Knechtschaft, sondern auch zur Versöhnung geführte Streit und Kampf in Böhmen zutage gefördert habe. Ebenso wie eine jede geschichtliche Tat auf dem Kampfe und somit dem Widerstreit zweier Parteien beruhe, beruhe auch die čechische Geschichte auf dem Kampfe des deutschen Elementes mit dem slavischen. Dieser Kampf sei durch die Verschiedenheit des Charakters gegeben: durch die Berührung des eroberungsfrohen und eine zentrale Staatsgewalt hervorbringenden Deutschen mit dem Slaven, der mit sanftem Sinn begabt, der Freiheit und Gleichheit aller Bürger untereinander ergeben, weder die Herrschaft, noch den Staat, sondern bloß die Gemeinde begehrend, mit der nationalen Einheit auch die starken Bindungen der Ordnung und der Herrschaft von sich gewiesen, allen Einheimischen die gleichen Rechte und die gleiche Freiheit gewünscht, bei sich weder Standesunterschiede noch Privilegien Raum gegeben, nach Eroberungen nicht verlangt habe. Aber auch der Slave habe, wollte er nicht untergehen, im Laufe der Zeiten seine Art wandeln und seinem nationalen Leben römische und deutsche Elemente beimengen müssen.

Heidler und nach ihm auch andere[10]) urteilen auf Grund dieser Anschauungen, Palacký fasse die čechische Geschichte „dialektisch" auf. Ich bin der Ansicht, daß die Hegelische Auslegung dieser Stellen ein wenig gewaltsam ist. Palacký faßt das menschliche Leben, eine jede Betätigung als Kampf auf (mit der Natur, der Umgebung, als Kampf zweier Tendenzen, Ideen, Prinzipien) — hier können wir nun freilich das Ergebnis als drittes Glied konstruieren und eine „Triade" bilden, die an Hegels Philosophie erinnern mag, jedoch nur — durch die Zahl, was aber noch keine dialektische Begriffsbewegung in Hegels Sinne ist. Um so weniger können wir eine Hegelische „Triade" aus Palackýs philosophischen Prinzipien bilden, mögen sie auch drei an der Zahl sein (Geist, Natur, Gott). Palacký interpretiert außerdem den Kampf des Deutschtums mit dem Slaventum viel zu sehr aus der rassenmäßigen Verschiedenheit der beiden Völker heraus; es ist offenbar, daß dabei der Charakter der čechischen Slaven im Sinne Herders geschildert wird.

Die Frage der Einflüsse Hegels lasse ich unentschieden. Ich selbst nehme an, daß Palackýs Auffassung auf natürlichere Weise mit der Philosophie Schellings zusammengebracht werden kann, wie dies früher getan wurde (z. B. von Kalousek im Jahre 1898)[11]). Darauf würde auch der Umstand hindeuten, daß diese Auffassung von Palacký bereits 1822 ein wenig angedeutet wurde, in dem Artikel „An- und Aussichten der böhmischen Sprache und Literatur", somit zu einer Zeit, da von Einwirkungen Hegels unstreitig nicht die Rede sein kann, während Schelling Palacký damals nachgewiesenermaßen bekannt war. Palacký zeigt eine bloß geringe Entwicklung; er ist ein ruhiger, in der einmal gewonnenen Überzeugung fest verankerter Geist. Ich erblicke in seinem historischen Werk une pensée de jeunesse réalisée par l'âge mûr, und zwar hauptsächlich in ideeller Hinsicht. Palacký war bereits vor der Verbreitung des Hegelanismus philosophisch fertig und abgeschlossen. Palackýs Jugend gehört der Philosophie Kants, Jacobis und Schellings; zur Zeit, da er die philosophischen Einleitungen zu den einzelnen Teilen seiner „Geschichte des čechischen Volkes" schrieb, ließ er sich von der Idee seiner Jugendzeit leiten. Ich wage nicht zu behaupten, daß meine Vermutung durchaus richtig ist, aber es dürfte ziemlich klar sein, daß die Einwirkungen Hegels auf Palacký sehr schwach waren.

---

[10]) J. und A. Novák, Přehledné dějiny literatury české, 3. Ausg. 1922; Zdeněk Kalista, Odkaz Palackého 1926; Josef Fischer, Myšlenka a dílo Františka Palackého, II. Band, 1927.

[11]) Památník na oslavu stých narozenin Františka Palackého, 1898, S. 192.

III. Neue Richtungen.

5. Einleitung. — Auch in Deutschland selbst gelangte Hegel ziemlich spät zu einer allgemeineren Beachtung, erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens. Zu uns beginnt Hegels Philosophie erst in den vierziger Jahren vorzudringen. Fremde Philosophen hatten bei uns niemals unmittelbare Schüler; erst dann, wenn ein Gedanke sich in seinem Vaterlande, wo nicht in Europa, eine mächtigere literarische Bewegung geschaffen hatte und als „Zeitgeist" das Kulturstreben beherrschte, begann er auch bei uns aufzutauchen. Der epigonale Charakter der čechischen Philosophie, das ständige „Einholen der glücklicheren Völker" Westeuropas führte dazu, daß fremde Ideen bei uns in der Regel nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt wirkten, sondern schon durch ihre Schule verarbeitet, und auch bereits durch die Kritik ihrer Widersacher geschwächt zu uns kamen. So gab sich auch Hegels Philosophie bei uns zu einer Zeit kund, da in Deutschland die Begeisterung für Hegel bereits ihren Höhepunkt zu überschreiten im Begriffe war, da Hegels Philosophie bereits zerfallen war und das philosophische Denken sich neue Bahnen brach, um sich ganz kurz darauf vollends von Hegel zu trennen. Der čechische Hegelianismus beschränkt sich auf wenige Schriften aus den Jahren 1841—1851. An ausgesprochenen Hegelianern gibt es eigentlich nur einen einzigen (Klácel), eine selbständigere Verarbeitung einiger Elemente finden wir bloß bei Smetana.

Die Dichtung war es, die dem Hegelianismus den Weg zu uns bahnte. In den dreißiger Jahren trat in der čechischen Literatur eine Wendung ein. Es war ein durch die Pariser Revolution, den polnischen Aufstand und die mächtige Welle bewirkter Anstoß, die wir kurz bestimmen können mit dem Namen Byronismus, französische Romantik, Junges Deutschland (besonders Börne), Junges Polen. Diese ganze, politisch sehr freiheitlich bis radikale Bewegung fand bei uns Anhänger in der jüngsten Generation, deren Protagonist Karel Hynek Mácha (1810—1836) wurde. In der bisherigen čechischen Dichtung, deren Motiv vornehmlich Patriotismus oder Natur gewesen waren, konnte Máchas byronische, weltschmerzliche und düster romantische Poesie keinen günstigen Widerhall finden. Die ältere Generation unterschied hier nicht genau, und in dem Widerstand gegen Máchas Poesie wurde Mácha auch der Hegelianismus zum Vorwurf gemacht. Von Einwirkungen von Hegels Philosophie kann jedoch bei Mácha überhaupt nicht die Rede sein, wohl aber gehört der erste Fortsetzer von Máchas Poesie, Václav Bolemír Nebeský (1818—1882) bereits unter die čechischen Hegelianer.

6. Nebeský. — Nebeský, ein vergrübelter, melancholischer Dichter der Nacht, begeisterte sich auf der Hochschule für Hegels Philosophie[12]), glaubte von ihr, daß aus ihr die größte Bewegung des philosophischen Geistes komme und daß sie ein reicher Schatz der Menschheit bleiben werde. Er liebte die Philosophie und von Begeisterung für Hegel erfüllt, weihte er seine literarischen Freunde gern in die Geheimnisse der Philosophie Hegels ein, wobei er ersichtlich ihren philosophisch-historischen Teil hervorhebt. Das Bild der Weltgeschichte als eines gewaltigen Geisteswerkes ist auch das einzige Motiv, das in Nebeskýs Anschauungen und Gedichten aus Hegels ganzer Philosophie widerhallt.

Von der Geschichte, insbesondere der Kulturgeschichte, fühlt Nebeský sich angezogen: Auch die Ideen haben ihr Lebensalter, sie werden geboren und

[12]) Über Nebeský besonders: J. Hanuš, Život a spisy Václava Bolemíra Nebeského, 1896. Von Nebeskýs Arbeiten haben für uns Bedeutung bloß einige Artikel und Referate im „Vlastimil" 1841, in den „Květy" 1841, 1843 und 1844, im „Časopis Čes. Musea" 1846 und 1847.

bewegen wie eine elektrische Kraft die Menschheit, um dann wieder zu erlahmen und abzusterben. Dieses Sich-Entwickeln und Zerfallen im Organismus der Geistigkeit gäbe nach Nebeský für die Wissenschaft den interessantesten und wichtigsten Stoff ab, nämlich zu einer Geschichte der Ideen, und es wäre dies eine größere und würdigere Geschichte als die der Kriege und Herrscher, die lange Zeit hindurch Weltgeschichte genannt wurde. Das Geistes- und Geschichtsleben fordere Selbstverleugnung und Opfer, denn der Geist, der in der Geschichte schöpferisch waltet, ist streng und blutig, er bricht und zermalmt so manches Herz. Ausgehend von dieser Grundlage fordert Nebeský von der čechischen Literatur mehr Mut und Kühnheit, in den historischen Weltprozeß einzugreifen, sich nicht mit der Pflege einer Literatur bloß für die čechische Nation zu bescheiden. Auch das čechische Volk sei welthistorisch und habe im Welthaushalt eine wichtige Stelle zu besetzen. Der Schöpfergeist des Weltalls habe es vielleicht nur darum so lange ruhen lassen, weil er mit ihm etwas Großes plane. Gegenwärtig habe das Slaventum freilich für jedermann, der es nicht besser kenne, etwas Dunkles, Steinblockartiges und Stoffliches in sich, und die Welt erwarte fast bang, was für ein Kind die Zeit gebären würde. Der Zerfall der Philosophie in Deutschland, schrieb Nebeský 1846, hat zu dem Gedanken geführt, daß die Slaven vielleicht ihre Erben sein werden, daß Hegel für uns Slaven geschrieben, was ihn freilich sehr verwundern würde, denn er hielt uns nur für den Übergang Europas zu Asien. Wie man sieht, stellt sich Nebeský zwar kritisch zu der Anschauung von dem „slavischen" Charakter der Philosophie Hegels, ist aber von der großen philosophischen Begabung der Slaven überzeugt: denn die größten Männer dieser Wissenschaft bei den Deutschen (Leibniz, Fichte, Kant, Hegel) stammen vom germanisierten Slaventum ab. — Solcherart wird Nebeský zu höheren und anspruchsvolleren Forderungen an die čechische Literatur geführt und wendet sich ebenso wie Mácha von der eng-patriotischen Überlieferung ab.

Aus diesen kulturhistorischen Stimmungen fließt auch seine Anschauung von der Poesie. Alle großen Strebungen der Menschheit, ihre Fragen nach Wahrheit, ihr Ringen, ihr Elend und ihre Lust, Natur und Weltgeschichte und das reine Reich des absoluten Geistes, dies alles nimmt nunmehr die Seele des auf höherem Standpunkt stehenden Dichters in Anspruch und will erfaßt und in poetischen Symbolen ausgedrückt sein. Die Poesie habe ihre Bezirke in die Weite, Tiefe und Höhe ausgedehnt, denn man wisse, daß das Ewige, das die Philosophie sucht, auch von der Poesie verkündet wird, doch auf andere Art. Darum kann die literarische Kritik, schrieb er 1847, sich nicht mit einem Standpunkt begnügen, von dem aus das literarische Werk eine selbständige Erscheinung ist, sondern sie erblickt in ihm einen aus dem Boden seines Zeitalters aufgeschossenen Trieb und muß seine organische Verbindung mit dem ganzen Zeitgeist festhalten. Respektiert werden müsse freilich auch die selbsttätige Kraft der Persönlichkeit, aus der eben diese Zeitanschauung geboren wird, wobei eine noch so geringe Kraft eine gewisse Einwirkung auf ihr Entstehen geübt habe, wie eben wiederum nicht einmal die selbständigste Kraft imstande sei, sich ihr zu entziehen. Es genüge jedoch nicht die bloße Ermittlung, auf welche Weise die Komposition ihrem Zeitalter entwachsen sei, sondern es müsse an sie auch der Maßstab einer allgemeinen absoluten Idee angelegt werden, entweder der Ästhetik oder einer anderen Wissenschaft, je nachdem, in welches Gebiet sie fällt. Es dürfe niemals vergessen werden, daß dieses Maß wiederum nur ein Schößling des Zeitalters sei; aber auch der Lebende habe sein Recht und der Geist behalte seinen absoluten und ewigen Kern, mag er sich auch in den mannigfaltigsten und je nach der natürlichen Persönlichkeit der Nation und der historischen Persönlichkeit des Zeitalters abweichenden Umbildungen offenbaren.

Nebeskýs philosophisch-historische Ethik fordert vom Menschen, daß er den die Völker leitenden Geist verstehe und ihm hingebend diene. Die Geschichte sei ein grausames, von Leidenschaften, Kriegen, Begeisterung geschaffenes Werk, eine Leistung der Menschenhände, dies aber sei bloß ihre äußere Gestalt. Im Wesensgrunde dieser ewigen Bewegung herrsche der Geist, unsichtbar für die selbstsüchtigen und materialistischen Gemüter, die dieses Werk Gottes nicht begreifen. Diese philosophisch-historische Ethik bildet auch den Hintergrund von Nebeskýs umfänglichster Dichtung „Protichůdci" (Die Antipoden, 1844), deren Inhalt ungefähr der folgende ist:

Ein Reiter kehrt aus dem Krieg in dunkler Nacht zurück, die Frieden lügt und sich dennoch mit Blut beflecken will. Nach mannhaftem und ehrlichem Kriegskampf wartet auf den Reiter ein schmählicher Kampf mit Wölfen. Der Mensch, der König der Natur, gerät in Kampf mit ihr. In dem Augenblick, da ihm schon das Verderben droht, erscheint Ahasver, der Ewige Jude, der nach dem Tod dürstende Pilger. In der gleichen Nacht reitet ein anderer Reiter, ein Abenteurer und genußsüchtiger Weltmensch, zu einem Eingeweihten der schwarzen Wissenschaft, um den Trank der Unsterblichkeit zu holen; ihm hinterdrein folgt aber die Pestjungfrau. In den Träumen von seiner zukünftigen Unsterblichkeit und Weltherrschaft stirbt der Reiter in den Armen der Pestjungfrau, die in wildem Ritt alles Leben um sich her vernichtet. Der unsterbliche Ahasver sieht die von einem Wink der Gotteshand gelenkte Entwicklung des Weltgeschehens, versteht sie aber nicht, versteht den Geist nicht, wie er in seiner Verstocktheit den Christ nicht verstanden. Dennoch beginnt er schon die geheimnisvolle Nähe des Herrn zu ahnen, die Erlösung bringt ihm die Pestjungfrau, die den hinweggerafften Reiter zu seinen Füßen legt. So sind nun die beiden zusammengekommen, die „aus den von Gott dem All vorgezeichneten Bahnen Entgleisten" und die Besiegten. Sie vergehen und über ihnen geht ein anderes Leben auf. „Wo die alten Zeichen gestanden, neue höhere ob ihrem Grab sich flammend fanden".

Die „Antipoden" sind das einzige Produkt der čechischen Literatur, in der wenigstens einigermaßen ein Nachhall von Hegels Ideen vernehmbar wird. Leben und Geschichte sind ein Werk des Geistes. Der dem Geistesdienst ergebene Mensch ist der wahre Held. Die Helden im Geiste, die Streiter mit dem Wort, dem Buch, der Harfe, schreiten mit dem Olivenkranz ihren Völkern voran und führen sie und so wächst in die Weite und Höhe das erhabene heilige Reich, aus Begierden, aus Seelen, aus großen Herzen gewoben, von Gottes Atem geheimnisvoll durchweht. Dieser Aufgabe sind jedoch die Antipoden des Geistes untreu geworden, der epikuräische und herrschsüchtige zweite Reiter und der kurzsichtige, am Boden haftende Ahasver; aber ihre Schuld erkennend, sterben sie versöhnt. Die Erkenntnis der geistigen Wesenheit von Welt und Leben ist hier die Lösung von der Schuld, doch wird dies in der Dichtung auf eine etwas düstere Art angedeutet — durch den Tod, durch das Grab. Wir wollen hier nicht die Ausführung kritisieren: der erste Reiter stellt einen jener Geisteshelden dar, die auch über der Brutalität der elementaren ungeistigen Natur Sieger bleiben, in der Dichtung aber rettet ihn als deus ex machina die Erscheinung des Ahasver; es ist auch nicht genug klar, wie der Beschluß zu verstehen ist (neue höhere Zeichen an Stelle der alten). Die Dichtung selbst, meisterlich in der Schilderung, aber ein wenig unklar in ihrer Grundidee, hat zu verschiedenen Auslegungen Anlaß gegeben[13]) — ich weiche von ihnen ab, indem ich annehme, daß die Antipoden der zweite Reiter und Ahasver sind, beide in Hinsicht auf den Geist der Geschichte. Der Autor wurde

[13]) Čenský in der „Osvěta", XIII., 1883, S. 37; M. Zdziechowski, K. H. Mácha a byronismus český, 1896; Hanuš, l. c., S. 46.

hier offenbar ideell nicht Herr dessen, was ihm vorgeschwebt hatte. Die Dichtung begegnete einer durchaus kühlen Aufnahme und enttäuscht ließ Nebeský von Poesie und Philosophie ab. — Hegels Einfluß auf Nebeský ist ersichtlich sehr entfernt und abgeschwächt; daß auch Hegel auf ihn eingewirkt hat, wissen wir mehr aus seiner Biographie als aus seinem literarischen Werk selbst; von Hegel holte er sich nicht mehr als eine allgemeine Neigung zur Kulturgeschichte, eine geschichtsphilosophische Stimmung, die er für seine literaturkritische Arbeit durch das Studium der Geschichte der deutschen Dichtung von Gervinus, durch Herder u. a. ergänzte und festigte. Es steht außer Frage, daß er unter besseren Bedingungen ein abgerundeteres Werk hätte geben können. Zum Unterschied von allen seinen Zeitgenossen hatte Nebeský eine Voraussetzung für ein tieferes und fruchtbareres Verständnis und Erleben von Hegels Philosophie, nämlich eine begeisterte Liebe zur Antike, die er auch durch gute Übersetzungen, insbesondere aus Aristophanes, bewährte; ein so durchfühlter Hellenismus wie bei Nebeský war in unserer Literatur damals sonst nicht vorhanden.

7. František Matouš Klácel. — Der charakterologische Antipode des passiven Melancholikers Nebeský war Klácel (1808—1882). Unter dem Einflusse seines Lehrers, des Ordensprofessors Buzek, begeisterte sich Klácel bereits auf dem Gymnasium für die Philosophie, und um sich ihr als Adept und Lehrer widmen zu können, trat er in den Brünner Augustinerorden ein, der damals das dortige bischöfliche Philosophische Institut mit Lehrern der Philosophie und Mathematik versorgte. Dieser Entschluß war nicht eben glücklich, denn Klácel war seiner Natur nach entzündlich und freiheitlich. Bei seinen philosophischen Studien unterlag er leicht der Welle der aus Deutschland und Polen (Cieszkowski) anflutenden Hegel-Begeisterung und mochte sich erst nicht bewußt werden, daß er mit seinen Anschauungen schon jenseits der katholischen Orthodoxie zu stehen kam und er bemühte sich, Hegels Philosophie mit der katholischen Orthodoxie in Einklang zu bringen. Im Jahre 1844 wurde er der Professur an dem Brünner Institut enthoben und widmete sich der schönen Literatur, im Jahre 1848 nahm er als Schriftleiter der „Moravské Noviny" die öffentliche Tätigkeit wieder auf, allerdings bloß für kurze Zeit, da die 1848 errungene Freiheit in Österreich nicht lange währte. Im Jahre 1869 reiste er mit großen Hoffnungen nach Amerika, wo er unter den čechischen und deutschen Auswanderern die freiheitliche Bewegung organisierte. Dort starb er auch.

Klácel war kein Philosoph, es gebrach ihm an der erforderlichen Gedankenzucht und an wohlgefügtem Gleichmaß. Er arbeitet keinen Gedanken mit hinlänglicher Geduld durch, schweift beständig von der Philosophie zum sittlichen Eifern und Predigen ab. Klácel bemühte sich tatsächlich darum, Hegels Philosophie in sich aufzunehmen, um sie dem čechischen Leser zu vermitteln. Er selbst hat keine selbständigen Anschauungen und zeigt keinerlei Bestreben, sei's auch auf Grundlage von Hegels Ideen, selbständig zu arbeiten, begnügt sich damit, „mit einem Fuß in Teutonien, mit dem andern in Slavien" zu stehen, was er nicht allein als seine eigene, sondern auch als die Bestimmung der Čechen erachtete, also sich für die čechische Nation und für sich selbst mit der bloßen Aufgabe begnügte, „an die Slaven weiterzugeben, was die Deutschen für die Menschheit an den Tag fördern" (eine damals und auch späterhin bei uns ziemlich landläufige Anschauung). Klácel ist vor allem Agitator, Verkünder und Moralist. Der Grundzug seiner Moral sind Freiheitlichkeit und Kosmopolitismus, bestimmter ist er jedoch nur im Tadeln von allerlei Falschheit in der menschlichen Gesellschaft, insbesondere der Frömmelei und der klösterlichen Trägheit. Seine Moralphilosophie ist ärmlich fundiert.

Im Vordergrunde von Klácels Interesse steht die nationale Frage. Es kann jedoch nicht gesagt werden, daß seine Schriften einen Fortschritt in der theoretischen und praktischen Auffassung des ganzen Problems bedeuten, wie es von der čechischen gelehrten und schönen Literatur bis dahin ausgearbeitet worden war. Klácel hatte lediglich den guten Willen, die Auffassung der Nation bei uns zu vertiefen, und zwar vor allem im philosophischen Sinne, was zugleich ein praktisches nationales Programm bedeuten würde. Aber zur Durchführung einer solchen Aufgabe gebrach es ihm sowohl an der erforderlichen theoretischen Geduld wie an praktischer Erfahrung. Der čechische Nationalismus war vorwiegend historisch und sprachlich bestimmt, Klácel anerkennt das Verdienstliche dieser Arbeiten, es ist ihm aber ein Merkmal der Jugendlichkeit der čechischen Literatur, da die Philosophie nicht zu den frühen Erscheinungen junger Literaturen gehöre. In Wirklichkeit ist jedoch auch Klácels Auffassung der Nation vorwiegend sprachlich und die Philosophie führt ihn ohne jede Vermittlung sofort zu einer Art kosmopolitischen Humanismus. Führer und Stütze war ihm Hegels Philosophie, die er teils aus Hegels gesammelten Werken, teils aus den Arbeiten von Rosenkranz kannte. Den Inhalt von Klácels Bestrebungen bilden der Versuch einer philosophisch konzipierten Sprachwissenschaft und die praktische Verwirklichung des Allmenschheitsgedankens.[14])

8. Klácels Sprachwissenschaft. — Im Jahre 1843 gab Klácel seine „Počátky vědecké mluvnictví českého" (Wissenschaftliche Anfänge der čechischen Sprachkunde) heraus. Es genügt anzuführen, daß Klácels Schrift sich mit der Sprache in dreierlei Hinsicht befaßt: mit der Sprache als dem Ausdruck des Gefühls (die Sprache auf der Stufe des bloßen Gefühls), als Abbildung einer Anschauung (die Sprache auf der Stufe des „Gesichts") und mit der Sprache als dem Ausdruck des Denkens (die Sprache auf der Stufe der Vernunft, hier berührt sich die Sprachwissenschaft nach Klácel mit der Logik). Von der Schrift interessiert uns nur die Vorrede, in der Klácel sich als Parteigänger von Hegels Philosophie erweist.

Mit der bisherigen Wissenschaft von der čechischen Sprache ist Klácel nicht ganz zufrieden. Sie ist bloß deskriptiv und empirisch, es fehlt ihr die richtige, nämlich die spekulative Methode. Erkenntnis ist Einheit von Objekt und Gemüt, d. h. Erkenntnis ist dort, wo die in den Gegenständen enthaltene und tätige Idee oder Vernunft zur menschlichen Vernunft, zum flüssigen, sich selbst denkenden Sinn wird. Eine solche Vereinigung (Erkenntnis) ist möglich, weil die Vernunft in den Objekten (der in der gegenständlichen Welt verkörperte Gedanke Gottes) und die menschliche Vernunft an sich ein und dieselbe ist. Die Erkenntnis entsteht somit dadurch, daß tatsächlich das geschieht, was ideal stets vorhanden ist, nämlich die Vereinigung der objektiven und der persönlichen Idee, der gegenständlichen Vernunft (Gesetz, Regel des Gegenstandes) mit der persönlichen (Bewußtsein dieser Regeln). Soll unser Sinn zur Erkenntnis oder zur Wahrheit gelangen, so muß er jeden anderswoher erworbenen Inhalt ablegen und die Bestimmtheit des gegenwärtigen Gegenstandes annehmen. Da aber alles entweder das Ergebnis einer Tätigkeit oder selbst eine Tätigkeit ist, in allem ein Fortschreiten ist, muß das Fortschreiten des erkennenden Gemüts und das Fortschreiten des gegenständlichen Gemüts eins sein, das Verfolgen dieser Einheit ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist die ewige Seele (das Innere) der Wirklichkeit, die Wirk-

[14]) Schriften: Básně 1836; Mostek 1842; Počátky vědecké mluvnictví českého 1843; einige Artikel im Časopis Českého Musea 1841—1845; Gedichte und Fabeln 1845—1850; Dobrověda 1847; O původu socialismu a komunismu 1849; Philosophisches Wörterbuch 1868 u. a.

lichkeit ist der zeitliche Körper (das Äußere) der Wahrheit und die Einheit der beiden ist der konkrete Begriff, die Idee. Die spekulative Methode ist die freie, von außenher nicht geleitete und beirrte Bewegung des Begriffs. Während das gewöhnliche vernunftmäßige Erwägen stets nur unterscheidet und trennt, die abstrakten Definitionen für etwas Höheres hält und das durch dasselbe gewonnene Wissen nichts weiter ist als ein Sandhaufen, ist die spekulative Methode systematisch, muß alles in der Ganzheit erkennen und bietet so das wahre Verständnis, d. h. die Beziehung der einzelnen Erkenntnis auf das Ganze. Die Erkenntnis ist ein wiederholtes Schaffen (vgl. auch S. 66 der Schrift). Die spekulative Methode geht von der Idee aus und analysiert ihre Momente (Entwicklungsphasen), aber so, daß diese fließend bleiben, die Idee von neuem zusammengesetzt wird und schließlich nichts anderes ist als der nunmehr freilich vermittelte Anfang.

Wie aus dieser methodologischen Einleitung hervorgeht, bekennt sich hier Klácel zu Hegels Philosophie, obwohl er sie nicht nennt, in sehr bestimmter Weise. Nach St. Souček zog Klácel zu seiner Arbeit auch die Schriften „Ursprachlehre" (1827) und „Teutonia" (1828) von Friedrich Jacob Schmitthenner heran[15]).

9. Die Universalitätsidee bei Klácel. — Der sittliche Eifer führte Klácel auf praktische Fragen. „Ich lebe nur in der Zukunft", schrieb er 1844 in einer kummervollen Stunde nach der Absetzung von der Professur, aber der Ausspruch ist für den ganzen Klácel bezeichnend. Die universale Vereinigung der gesamten Menschheit ist Klácels Lebensgedanke. Sein Glaube an die zukünftige Vereinigung der Menschheit war so lebhaft, daß er vielleicht viel zu sehr auf das Sittlich-Edle dieses Gedankens baute und das Unangemessene der Mittel nicht wahrnahm, mit denen er sie verwirklichen wollte. Die theoretische Begründung seines Glaubens suchte Klácel in Hegels Philosophie. Die traditionelle katholische Religion, in der er erzogen war, verband er mit dieser Philosophie in ziemlich freier Weise, indem es ihm einerseits auf theologische Genauigkeit nicht sehr ankam und er sich mit einem ziemlich allgemeinen Theismus begnügte, wobei er in der Religion vor allem das sittliche Leben sah, andererseits indem er auch aus Hegels Philosophie nur den allgemeinsten Gedanken übernimmt, nämlich die Vorstellung des Geistes als des Wesens, der Grundlage und des Sinnes des Weltalls.

Gott hat alles erschaffen, die ganze Welt ist der sichtbare Gedanke oder Wille Gottes und existiert nur darum, weil sie eine Verkörperung dieser idealen Grundlage ist. Sie ist bloß eine Erscheinung, aber die Erscheinung von etwas Unabhängigem, Absolutem, nämlich von Gott. In Klácels erster Schrift v. J. 1842 („Mostek") ist noch hinreichend ersichtlich, daß wir das Verhältnis Gottes zur Welt dualistisch auffassen müssen: Gott ist wesenhaft verschieden von der Welt und die Welt als die Schöpfung muß sich Gottes Willen fügen; in den späteren Arbeiten jedoch identifizieren sich für Klácel Gott und Welt in der Vorstellung einer universalen Entwicklung, der fortschreitenden Vergeistigung des gesamten Seins. Indem Gottes Idee Anfang und Grundlage der Welt ist, ist sie auch ihr Ende und Ziel. Das Weltall hat ein einziges Ziel, nämlich Spiegel des Übersinnlichen zu sein. In der Natur ist Gottes Wille Gesetz, die sinnliche Welt erreicht unfehlbar notwendig ihr Ziel, da sie von ihrem Gesetz nicht abgehen kann. Der Mensch jedoch ist zugleich Natur- und Geisteswesen, ist der Sohn Gottes und daher ein nicht wesenhaft, sondern bloß stufenmäßig von Gott verschiedenes Wesen; darum liegt auch beim Menschen zwischen Anfang und Ende ein in allerlei Umwegen verlaufender Weg, so daß Willkür, Zerfall, Wahn und Sünde eintreten.

[15]) Stanislav Souček, Klácelova filosofie řeči české a spor jí vznícený, Listy filologické XXXII, 1905, S. 222, bes. S. 233.

Wie die ganze Welt ist auch die Menschheit eine verkörperte Idee, die in eine Unzahl von Personen zersprengt ist. Aber die solcherart in Individuen verstreute und zerstückelte Idee hört nicht auf, Grundlage und einigendes Band aller Menschen zu sein, denn diese Unterschiede sind nur ihre zufällige Verkörperung. Darum ist das menschliche Leben dem Wesen nach ein Streben nach seinem Begriff, die Bemühung, die zerfallenen Glieder zu einer Gemeinde zu vereinen, zur Idee, zu Gott zurückzukehren. Dieses Hinzielen auf das Allgemeine, auf die Idee, bildet den Inhalt der menschlichen Kultur. Die Verallgemeinerung und Befreiung des Geistes ist niedergelegt in der Sittlichkeit, dem Recht und der Religion (deren Bestimmung das Gute ist), in der Kunst (das Schöne) und in der Wissenschaft (das Wahre). Aber der Geist verharrt nicht auf einer Zeitstufe seiner Allgemeinheit und Freiheit, sondern er „vereist" bloß für einen Augenblick. Die auserwählten Individuen — die Erlöser ihrer zeitgenössischen Brüder — zerschlagen die zeitlichen Bande, der geistige Bodensatz, in dem die Gesellschaft für eine Zeitlang ohne Besinnung verharrt, löst sich auf, aber obwohl mit der Besinnung Zwietracht und Anfechtung entsteht und dem gegenwärtigen Geschlecht Ärgernis angetan wird, endet ein solcher Fortschritt des Geistes auf der Bahn zur Allgemeinheit und Freiheit wiederum mit der Synthese, mit dem Frieden, durch den das Gemeinbewußtsein wiederum dem Menschheitsbegriff angenähert und verwandter wird.

Das Allgemeine kann sich jedoch nur konkret verwirklichen, der Mensch ist die Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen, der Ewigkeit und der Zeit. Der wahre Zweck des Menschen ist das, was überhaupt der Mensch ist, aber so wie der wahre persönliche Zweck nicht ohne den allgemeinen erreicht werden kann, kann auch der allgemeine nicht ohne den persönlichen erreicht werden. Es gilt daher nicht, gegen den Geist und den Menschheitsbegriff die Persönlichkeit geltend zu machen, sondern das Allgemeine; auch das Allmenschliche kann nicht bloße Idee und leere Empfindsamkeit bleiben. In dieser Übereinstimmung von Begriff und Tat sieht Klácel auch die Übereinstimmung von Kosmopolitismus und Patriotismus. Der Kosmopolitismus widersetzt sich nur einem naturhaften, ausschließlichen Patriotismus; jeder Mensch soll Mensch sein, d. h. ein Glied der Menschheit, und nur eine solche Gesinnung ist religiös und menschlich, aber die Gesinnung muß durch die Tat erfüllt werden, der Kosmopolitismus muß Patriotismus sein, und dieser, soll er nicht Egoismus sein, bedarf der kosmopolitischen Fundierung. Der verkörperte Universalismus ist Patriotismus, der vergeistigte Patriotismus ist Universalismus.

Der Menschheitsbegriff wird konkret durch das Individuum, die Familie, die Gemeinde, das Volk und den Stamm verwirklicht, und damit ist auch die Verschiedenheit der Sprachen gegeben. Deshalb war Klácel der Entwicklung der nationalen Unterschiede innerhalb des Slaventums wohlgesinnt, praktisch bedeutete dies damals Klácels sympathisches Verhältnis zu den Bemühungen der Ukrainer und Slovaken um eine selbständige Literatur und wiederum gewisse Zweifel in Hinsicht auf die Vereinigungsbestrebungen der Südslaven (in der damaligen Terminologie Illyrier).[16]) Klácel erblickte jedoch in der Differenzierung nicht das Ziel und den Sinn der historischen Entwicklung, die völlige Differenzierung muß nach ihm der Verallgemeinerung, der Versöhnung vorausgehen, die erst das wahre Ziel ist. Zu seiner Erreichung predigte Klácel für einen jeden bewußten Menschen die Pflicht, sich nicht bloß die allgemeine Sprache seines Volkes, sondern auch die allgemeine europäische Sprache anzueignen (es sollte das Altgriechische sein), in der alle allgemeinen Angelegenheiten abgehandelt

[16]) Počátky vědecké, S. 31.

würden und welche die allgemeine Sprache der Philosophie, höheren Kritik, Literatur und allgemeinen Geschichte wäre. Klácel glaubte, die Menschheit werde in stetiger Annäherung an ihren Begriff, nämlich an sich selbst, auch eine immer allgemeinere Sprache haben, bis endlich der heilige Geist die Menschheit vereinen und alle einander verstehen werden, zuerst nur die Gebildeten, dann werde die Bildung allgemein sein, sodann aber werde der Menschheits-Aeon, der Menschheitsgenius, seine Aufgabe vollenden und es werde das Jüngste Gericht kommen. Gott werde die geläuterte Menschheit in seinen Schoß aufnehmen und die Sünder im Buche der Lebenden austilgen.

10. Klácels sonstige Tätigkeit. — Klácel übernimmt Hegels Philosophie auch in manchen Einzelheiten, er hielt sie für eine slavische Philosophie und in einer Serie von ziemlich rasch aufeinander veröffentlichten Artikeln (1841—1845) vermittelte er sie dem čechischen Leser. Von ihnen verdienen wenigstens drei Erwähnung: „Rozvinutí vědectva" (Entfaltung des Wissens) (1841) als der erste čechische Versuch einer Klassifizierung der Wissenschaften, „Kosmopolitismus a vlastenectví" (Kosmopolitismus und Patriotismus) (1842), der bereits erwähnt wurde, und der Artikel „O citu a rozumu" (Vom Gefühl und Verstand) (1843), der in Hegels Geiste von der Psychologie handelt. In diesen drei Artikeln ist der Hegelische Charakter von Klácels Denken noch offenbarer. Aber auch dort, wo er bloß Hegels Lehre tradiert und seine Darlegungen auf ihn stützt, tut er es in sehr flüchtiger und unsystematischer Weise.

Die wichtigste Idee, die von Klácel im Geiste von Hegels Philosophie begründet wird, ist eine Art internationaler Humanismus (vesměrnost, vesnictví), der ihm zur Grundlage der persönlichen Ethik und des Nationalismus wird: jeder Mensch soll mit seinem Tun den Begriff der Menschlichkeit verwirklichen, er kann es aber nur dann tun, wenn er eine selbständige und freie Persönlichkeit ist (svojan, „Selberaner"), denn ein jeder Mensch ist ein absolutes, allerdings zeitbedingtes Wesen. Aber auch diese Idee arbeitet Klácel nicht bestimmter aus und begnügt sich mit dem bloßen Verkünden und Propagieren. Im Jahre 1850 versuchte er die erste Verwirklichung seines Gedankens, indem er in Brünn eine Brüderschaft unter einigen seiner literarischen Freunde gründete (Mitglieder wurden auch Hanuš und Božena Němcová). Es blieb jedoch beim bloßen Duzen zwischen Brüdern und Schwestern; die Brüderschaft, die kein bestimmteres Programm hatte, gab sich in keiner Weise kund.

Hegels Historismus blieb Klácel fremd, aber Klácel zog auch keinen Gewinn aus Hegels Sinn für die Fülle der sozialen Wirklichkeit und unterließ es, seine allgemeine moralische und moralisierende Auffassung des sozialen Lebens nach Hegels Vorbild durch Beachtung der wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Seite zu bereichern. Das Unhistorische und die einseitige Armut von Klácels Ethik und Sozialphilosophie ist nicht allein an seiner „Dobrověda" (1847), sondern auch an seiner Schrift über den Ursprung des Sozialismus (1849) ersichtlich. Die Schrift ist interessant als eine der ersten čechischen Auslassungen über den Sozialismus, gibt aber bloß die ziemlich langatmige und von Rhetorik überfüllte Beschreibung einiger kommunistischer Theorien (Plato, Morus, Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon). Klácel lehnt den Kommunismus ab, denn ohne Eigentum sei keine persönliche Freiheit möglich, da jedermann in das Eigentum seine Vernunft und seinen Willen legte; es sei daher das Eigentum ein Schauplatz des persönlichen Geistes (S. 17, was ein wenig an Fichte erinnert). Mit der sozialen Bewegung sympathisiert er, doch sind diese Sympathien für eine soziale Rekonstruktion nicht frei von einer gewissen Angst um die Kultur.

Die in Gestalt von Briefen an eine Freundin (Božena Němcová) verfaßte kleine Schrift entstand unter dem Eindruck der Ereignisse in Frankreich und hat mit dem Hegelianismus nicht viel gemein. Klácel befaßte sich damals nicht mehr mit philosophischen Dingen, ging nicht auf die mittelbar seiner philosophischen Philologie geltenden Schriften und Betrachtungen[17]) ein und griff nicht einmal in den Streit ein, der 1847 um die deutsche Philosophie entbrannte. Nach Liquidierung des konstitutionellen Lebens in Österreich verschloß sich Klácel in sich und hielt sich fast von allem öffentlichen Leben fern. Im Jahre 1868 gab er in Brünn anonym noch die Schrift „Enkyklopaedishe erinnerungen an fortraege aus logik, ethik, aesthetik, stylistik, pflanzensymbolik etc" heraus. Es ist bereits ein äußerst wunderliches Buch, nicht weil Klácel darin eine neue deutsche Rechtschreibung einführt, sondern durch seine Anlage: ein Wörterbuch, das Schlagworte aus Philosophie, Philologie und Botanik umfaßt, so daß man neben philosophischen Termini auch symbolische Ausführungen über die Gurke findet. Über Hegel belehrt das Wörterbuch wie folgt: „Der begründer des neuesten fil. systems; fergöttert und geshmacht vie nicht so bald ein anderer; trotzdem behershen seine gedanken die jetzige literatur, vievól seine strenge terminologie fiele fom filosofiren abgeshrekt und eine zerklüftung in dem modernen bevusztsein feranlaszt hat. Kein strebender der neuzeit ist unberürt geblieben fom Hegelianismus, um so weniger als Goethe poëtish aehnliche anregungen gebracht hat."

In Amerika machte sich Klácel, nachdem er der positiven Religion bereits völlig Lebewohl gesagt hatte, ein wenig mit dem Darwinismus und Ingersolls Schriften bekannt und unternahm neue Versuche, Vereine der kosmopolitischen und freiheitlichen Brüderschaft der „Selbstler und Unbeirrten" zu organisieren, wobei er unter den čechischen und deutschen Auswanderern freilich auf Unverständnis stieß, das ihn aber durchaus nicht von immer wieder erneuerten Versuchen abschreckte. Seine katholische Herkunft äußert sich in dem Eifer, mit dem er ständig neue Zeremonien für die Gemeinde seiner Anhänger erfand, die jedoch bloß in seiner Einbildung vorhanden war. Die Verschrulltheit, in die er bereits in Europa verfallen war, überrascht nicht, sie war von Anfang an in ihm gewesen und schon seine ersten Arbeiten aus den Jahren 1841—1845 verraten den Dilettanten, der zufrieden und wohlgefällig mehr räsoniert und moralisiert als denkt. Dem Hegelianismus hat Klácel keine gültigeren Dienste erwiesen, obwohl seine ersten Arbeiten einem gewissen Lob[18]) begegneten und Hoffnungen weckten, die čechische Philosophie werde einen Philosophen bekommen. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß sie ein gewisses Mißtrauen nicht allein gegen die Philosophie Hegels, sondern auch gegen die Philosophie überhaupt hinterließen.

11. Hynek Jan Hanuš. Biographie. — Hanuš (1812—1869) studierte Philosophie in Prag bei Lichtenfels (Jacobianer) und ein Jahr bei Exner (der eben zur Philosophie Herbarts überging) und bezog dann die Wiener Universität, wo er bei Lichtenfels Adjunkt wurde. Im Jahre 1838 wurde er zum Professor der Philosophie und ihrer Geschichte an der Lemberger Universität ernannt, 1847 an die Olmützer und 1849 von dort an die Prager Universität versetzt. Sein Wunsch, aus Galizien und in čechisches Milieu zu gelangen, ging zwar in Erfüllung, aber bereits 1852 wurde er wegen seines Hegelianismus der Professur enthoben. Es

[17]) Frant. Škorfík, Mluvnictví a zjevení 1846; Karel Šmídek, Věda, národnost, církev 1847 (u. Časopis Čes. Musea 1844, S. 458).

[18]) Vgl. das Referat E. Krátkýs in den Österreichischen Blättern für Literatur und Kunst, 14. September 1844, S. 384.

wurde ihm zwar ein Teil seines Gehalts belassen, doch mußte er seine Einkünfte durch Privatunterricht und Schriftstellerei ergänzen, und erst 1860 wurde er als Nachfolger Šafaříks zum Bibliothekar der Prager Universitätsbibliothek ernannt. Er starb 1869.

Hanuš war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Die meisten von seinen nicht umfangreichen, aber sehr zahlreichen Schriften sind für uns ohne Bedeutung. Auf dem Gebiete der Philosophie schrieb er ein „Lehrbuch der Psychologie" (1842, 2. Aufl. 1846, 3. Aufl. 1849, čechische Bearbeitung im selben Jahr), ein „Lehrbuch der Logik" (1843, 2. Aufl. 1850), ein „Lehrbuch der Metaphysik" (1845), ein „Lehrbuch der Ethik" (1846), deutsch „Vorlesungen über die Kulturgeschichte der Menschheit" (1849), „Geschichte der Philosophie" (1849), čechisch einen „Abriß der Logik" (1850) und eine „Analyse der Philosophie des Tomáš von Štítné" (1852). Außer der letztgenannten Schrift sind es philosophische Lehrbücher, die nicht versuchen, irgendwelche Probleme zu lösen, sondern einen bestimmten Stoff aus einem bestimmten Gebiet zusammenfassen; insbesondere die Handbücher der Psychologie und Logik waren für Schulzwecke abgefaßt. Ohne amtliche Bewilligung hätte Hanuš sie nicht benützen können, wollte er also seinen Hörern in Lemberg geeignete Lehrmittel statt der unverläßlichen Diktate verschaffen (an der Lemberger Universität wurde damals deutsch gelesen), so mußte er die amtliche Zensur[19]) berücksichtigen, denn der Hegelianismus war in Österreich eine unerlaubte Philosophie. Dies ist aber nicht der einzige Grund, warum die Schriften von Hanuš so schulmäßig und unpersönlich abgefaßt sind. Obwohl ihr fachliches Niveau im Vergleich mit Klácels Dilettantismus unstreitig gut ist, bleibt Hanuš dennoch ein Verfasser von Lehrbüchern und bringt sich mit keiner selbständigen philosophischen Anschauung in Erinnerung. Seine Lehrbücher sind eher vom didaktisch-pädagogischen als vom philosophischen Gesichtspunkt zu beurteilen. Daß sie für ihre Zeit nicht so schlecht waren, ersieht man aus ihren Auflagen, außerdem gehören sie zu den ersten derartigen Versuchen in Österreich (1848 wurden die Gymnasien reorganisiert und damit den Lehrbüchern für Psychologie und Logik eine bedeutende Verbreitung ermöglicht; eingeführt wurden freilich Lehrbücher der Herbartischen Psychologie und formalen Logik).

12. Der Hegelianismus bei Hanuš. — Hanuš nahm zwar 1838 die Lemberger Professur an, doch auch wenn hier nicht bloß praktische Rücksichten maßgebend waren (Versorgung und Heiratsmöglichkeit), so war doch die Philosophie nicht seine persönliche Angelegenheit. Sein Interesse führte ihn gleich von Anfang an in andere Richtung, seine Vorliebe war die Ethnographie, Mythologie, Sprichwortforschung, Archäologie und Philologie. Dieses Interesse wurde offenbar bereits in Böhmen bzw. durch die čechische Literatur (Kollár, Čelakovský und Šafaříks „Slavische Altertümer" vom Jahre 1838) und die allgemeine Wertschätzung geweckt, der bei uns damals die Pflege von Geschichte und Philologie begegnete. Auch seine erste Arbeit schlägt in das mythologische Gebiet ein („Die Wissenschaft des slawischen Mythus" im weitesten, den altpreußisch-lithauischen Mythus mitumfassenden Sinne, Lemberg 1842). Wie wenig Hanuš der Philosophie anhing, erhellt daraus, daß er bereits 1841 (also nach drei Jahren) den Versuch machte, an der Lemberger Universität von der Philosophieprofessur zur Geschichte hinüberzuwechseln, als es schien, daß der dortige Historiker Mauß nicht weiter lesen können würde, doch wurde nichts daraus. Seinem geliebten Fache widmete sich Hanuš vollends, als er 1852 der Philosophieprofessur enthoben wurde. Die philosophischen Schriften bilden daher in seiner literarischen Tätigkeit nur ein viel

[19]) Vgl. Acta et epistolae eruditorum, I, S. 127 (edidit A. A. Neumann, Brunae, 1930).

eher durch seinen amtlichen Beruf als durch ein philosophisches Interesse hervorgerufenes Intermezzo.

Hanuš schloß sich auch keiner philosophischen Richtung an. In der Wiener Studienzeit machte er sich zwar mit Hegels Philosophie bekannt und wurde „Hegelianer", aber es war bloß der politische und religiös-kirchliche Liberalismus, der ihm zur Überzeugung wurde. Literarisch äußerte sich diese fortschrittliche Gesinnung nicht, die einzige Schrift, in der sie sich verrät, ist seine „Kulturgeschichte" vom Jahre 1849 (besonders die letzte Vorlesung, die mit offensichtlicher Begeisterung und mit der Stimmung eines Menschen, der soeben die Verlautbarung der österreichischen Konstitution erlebt hat, den letzten Geschichtsabschnitt als die Befreiung der Menschheit aus den Banden des Mittelalters, des Feudalismus und der römisch-katholischen Kirchlichkeit schildert). In seinen Lehrbüchern dagegen predigt er eine Art Theismus ganz im landläufigen religiösen und nicht in Hegels Sinne. Im persönlichen Verkehr und bei den Vorträgen in Studentenkreisen verhehlte Hanuš jedoch damals und auch später nicht seine fortschrittliche Gesinnung. Eine ähnliche Gesinnung war damals auch bei Nichthegelianern bei uns ziemlich allgemein (F. Josef Smetana, Havlíček), und gewiß waren hiebei die politische Lage und die Ereignisse in viel höherem Maße bestimmend als literarische Einwirkungen.

Hanuš war offenbar schon durch seine Vorlesungen über Kulturgeschichte an der Olmützer Universität verdächtig geworden. Als Anlaß zu einem Einschreiten gegen Hanuš benützte die Reaktion die mit der Exkommunizierung und dem Begräbnis Augustin Smetanas zusammenhängenden Ereignisse (über diesen weiterhin, Abschn. V). Das ohne kirchliche Zeremonien, dafür aber unter Polizeiassistenz stattfindende Leichenbegängnis Smetanas wurde zu einer gewaltigen Demonstration von mehreren tausend Menschen aus Volks- und Studentenkreisen. Hanuš sagte am Begräbnistag seine Vorlesungen ab, und hiervon machte die Regierung Gebrauch. Abgesehen von einer amtlichen Rüge wurde er seither beobachtet und die Polizei entsendete sogar Spitzel in seine Hochschulvorlesungen (wie er selbst 1851 mit Humor an einen Freund schreibt, war auch anstoßerregend, daß er einen Vollbart und einen „Demokraten", d. h. einen so benannten steifen Hut trug). Im Jahre 1852 holte das Ministerium einen Bericht über sein Verhalten ein, der von dem Professor V. Tomek erstattet wurde. In seinen „Paměti" (S. 384) schreibt Tomek hierüber: „Es war ziemlich allgemein bekannt, daß Hanuš stark Hegels System ergeben war und auf die Studenten wie im Privatleben durch Herabsetzung der positiven Religion schädlich einwirkt. Ich konnte, diese Dinge anlangend, nichts verheimlichen und nur darauf verweisen, daß Hanuš nicht der einzige war, der in dieser Richtung wirkte, daß der in der Religionsphilosophie schädliche Skeptizismus überhaupt verbreitet ist, daß auch Hanuš, was mir vom Umgang mit ihm bekannt war, sich in seinem ausschließlichen Hegelianismus in der letzten Zeit ein wenig gemäßigt hatte; zu der Frage hinsichtlich seiner Entfernung vom Lehrstuhl der Philosophie riet ich, man möchte in der Sache wegen des unliebsamen Eindrucks im Publikum nicht übereilt vorgehen, möchte lieber eine vorausgehende private Ermahnung versuchen, von der ich mir bei dem mir bekannten Charakter Hanuš' eine förderliche Wirkung versprach." Hanuš wurde tatsächlich im März 1852 abgesetzt und wurde so offenbar das Opfer der Stimmung in den durch das Auftreten des Hegelianers Augustin Smetana aufgebrachten kirchlichen Kreisen. Auch Friedrich Heinrich Theodor Allihn, der über Hanuš' Absetzung anonym das Schriftchen „Der verderbliche Einfluß der Hegelschen Philosophie" schrieb (Hanuš' Biograph J. Božek schreibt sie irrtümlich dem J. Fil. Krebs, dem Autor des Anti-

barbarus der lateinischen Sprache, zu — siehe Časopis Českého Musea, 1924, S. 145), deutet an, daß die Anregung zu dieser Persekution offenbar von Kreisen der Prager und der österreichischen Geistlichkeit ausgegangen sei.

In Wirklichkeit war jedoch Hanuš um diese Zeit nicht allein die Hegelsche, sondern auch die Philosophie überhaupt ziemlich gleichgültig. Im Jahre 1850 schreibt er an seinen Freund Helcelet: „Ich philosophiere nicht mehr, außer wenn ich muß und betrachte die Welt so kühl und prosaisch wie nur möglich, damit sie mich nicht vollends verschlinge". In seiner nach der Absetzung verfaßten Autoapologie sagt er von Hegel: Hegels Philosophie ist eher eine Systematisierung aller philosophischen Systeme als ein vereinzeltes System. Hegel zehrt von den Ideen der vorausgegangenen Forscher, die grundlegenden Begriffe hat er von Plato und Aristoteles und nicht von Schelling und Spinoza übernommen, wie allgemein behauptet wird, und zwar von Plato die Dialektik der Ideen, von Aristoteles die Vorstellung des metaphysischen Verhältnisses zwischen Sein und Denken (so Božek nach der Handschrift der Autoapologie in der „Osvěta" XLI, 1911, S. 274). Zum Beweise dessen, daß er sich von der Hegelschen Philosophie getrennt habe, führt Hanuš auch an, er habe Hegels Schriften bereits in Olmütz der dortigen Universitätsbibliothek verkauft. Als seinen philosophischen Standpunkt bezeichnete Hanuš den Eklektizismus und begründete ihn mit der Anschauung, keine Philosophie könne Anspruch auf die Wahrheit erheben, da sie das persönliche Werk eines Philosophen sei. Der Hegelianismus wandelte sich daher für Hanuš zu einem bequemen historischen Relativismus, dem Hanuš übrigens keine ausdrucksvollere Form zu leihen vermochte. Sein kompromißartiges und — mit dem eigentlichen Wort bezeichnet — gleichgültiges Verhältnis zur Philosophie ist gut an der Art zu erkennen, wie er 1858 über Hayms Hegel-Buch und die Antwort von Rosenkranz schrieb. In dem kurzen Referat sagt Hanuš: „Hegel ist doch nur ein Mensch und sohin hat auch er, ebenso wie sein System, Licht- und Schattenseiten. Sieht man vorzugsweise auf die letzteren, so wird man — wenn von Jubel und Wohlwollen abgesehen werden könnte — ein Haym, faßt man aber die ersteren besonders ins Augenmerk, so wird man ein Rosenkranz" (Kritische Blätter für Literatur und Kunst, II, S. 82). Wäre Hanuš auch nur in seiner Jugendzeit ein halbwegs entschiedenerer Hegelianer gewesen, hätte er den Streit zwischen Haym und Rosenkranz nicht so abtun können. Ähnlich kompromißmäßig ist seine in das Referat über die Metaphysik von Rosenkranz in derselben Zeitschrift (S. 303) eingefügte Betrachtung über Philosophie.

13. Hanuš' Anschauungen über Logik und Kulturgeschichte. — Hanuš ist als Philosoph Philosophieprofessor, seine Schriften sind zur Belehrung der Studentenschaft und des breiteren Publikums über Dinge der Philosophie verfaßt, trotz aller Unpersönlichkeit und Neutralität ist allerdings an ihnen ein gewisser Hegelianismus offenbar. Zur Abfassung seines Handbuchs der Erfahrungs-Seelenlehre benützte Hanuš offenbar die damalige psychologische Literatur, wobei er einseitigen Anschauungen möglichst auswich, mochten sie Hegelisch oder Herbartisch sein. Wir können hier nicht auf die einzelnen Partien des ganzen Lehrbuches eingehen. Einige davon erinnern an die Psychologie der Hegelianer Rosenkranz und Erdmann; Hegels Einteilung der Psychologie, die die beiden Autoren zu bewahren bemüht sind (nämlich in Anthropologie, Phänomenologie und Pneumatologie oder nach Hegel Psychologie), wird von Hanuš nicht eingehalten; er teilt die eigentliche Psychologie (nach der physiologischen Einleitung) in die Lehre von der Empfindung, dem Instinkt, der Anschauung, dem Trieb, der Vorstellung, der Begierde, dem Selbstbewußtsein, der Selbstsucht, der Vernunft und der Freiheit (welche die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes sei). Hegels

Einteilung ist hier stark verwischt, in der Lehre von der Vorstellung wird von der Herbartischen Psychologie ein reichlicher Gebrauch gemacht. Die im gleichen Jahr erschienene čechische Bearbeitung hat eine andere Einteilung und kommt an Übersichtlichkeit der deutschen Schrift nicht gleich.

Ebenso farblos vom Hegelischen Gesichtspunkt aus ist das Lehrbuch der Ethik und Metaphysik. Beide Lehrbücher sind stark auf einem rationalistisch aufgefaßten Theismus fundiert, Recht und Staat und das ganze Weltall sind für Hanuš die Manifestation einer absoluten, objektiv gültigen Vernunft, die vernünftige Weltordnung sind die von Gott der Welt und dem Menschen auferlegten Gesetze. Hanuš' philosophischen Gesichtspunkt, soweit er unter dem Einfluß der Hegelschen Philosophie gestaltet wurde, können wir am besten aus seinem „Abriß der Logik auf metaphysischer Grundlage" (1850) ersehen. Was in den übrigen Schriften an Philosophie verstreut liegt, ist hier zu einem zusammenhängenderen Ganzen zusammengefaßt, und obwohl die Schrift zu einer Zeit geschrieben wurde, da Hanuš nach seiner eigenen Behauptung sich von der Hegelschen Philosophie bereits getrennt hatte, ist hier der Hegelianismus am ersichtlichsten. Hanuš teilt die Logik ein in die der Erkenntnisformen und in die Logik im engeren Sinne. Der erste Teil handelt hauptsächlich von den Arten der Beweisführung. Hanuš unterscheidet folgende Arten der Beweisführung (außer dem Skeptizismus): den Empirismus, den Intellektualismus, den Kritizismus und die Spekulation. Durch den Empirismus sei die Wahrheit bloß von der gegenständlichen Seite her erkennbar, durch den Intellektualismus wiederum bloß von der subjektiven Seite her, Skeptizismus und Kritizismus sind die ideale Brücke, über welche die Vernunft in das Reich der einzigen und wahren Wirklichkeit (Spekulation) übergeht. Alles, was die menschliche Vernunft erkennt, ist objektiv-subjektiv, und die Überzeugung von der Einheit der Objektivität und der Subjektivität kann nur durch ein vollständig abgeschlossenes Besinnen, d. h. durch Spekulation gewonnen werden. Das eben durch die Spekulation erkennbare objektiv-subjektive Wesen aller Dinge, die Grundlage des Weltalls, ist die Idee, der Geist, das Absolute. Alle diese drei Ausdrücke bedeuten ein und dasselbe: nämlich die Sache (Idee) und die Persönlichkeit (Geist) zugleich oder das Absolute. Indem der Mensch den Begriff des Absoluten erfaßt, ist er Vernunft, und die Synthese der durch die Vernunft gewonnenen Ideen ist die Philosophie. Da der Mensch erst durch die Spekulation zur Vernunft gelangt, ist alle Philosophie, soll sie überhaupt Philosophie sein, spekulativ. Hier kann dann die Logik, welche die Idee des Absoluten (die Idee aller Ideen) ist, an die Entwicklung der Formen dieser Idee herantreten, was den zweiten Teil von Hanuš' Logik ausmacht. Diese Logik (Wissenschaft von den Formen der Gedanken) ist keine formale Wissenschaft, sondern Ontologie. Die Art der Entwicklung der Gedanken auf der spekulativen Stufe ist die genetische oder dialektische Methode, die, nachdem sie den Gedanken sowohl aus der Erfahrung wie aus der Vernunft gewonnen und in seinen innern Kern Einsicht genommen hat, ihn selbst sich aus eigenem entwickeln läßt. Die analytische und die synthetische Methode erkennt nicht einmal die Widersprüche in den Gedanken, die dialektische erkennt sie, läßt sie aber nicht im Kampf und der Unbegreiflichkeit, sondern versöhnt und vereinigt sie zu einem neuen Gedanken, in dem die versöhnten Widersprüche als bloße Formen oder Momente und zusammenwachsend die zusammengewachsene oder konkrete Idee bewirken. Im zweiten Teil tritt Hanuš an die Entwicklung der Begriffe seiner metaphysischen Logik heran, wobei er nach Hegels Art mit dem Begriff von Sein und Werden beginnt. Ihrem Wesen nach ist dieser Teil eine Hegelsche Logik, wiewohl sie weder in der Einteilung noch in den einzelnen Definitionen so bestimmt

ist wie z. B. die Logik Erdmanns. Bei Hanuš sehen wir jedenfalls das gleiche Verknüpfen von Logik und Metaphysik wie bei den Hegelianern.

Gegen die Hegelsche Logik schrieb 1850 F. H. Th. Allihn die Schrift „Antibarbarus logicus"; er nennt Hanuš nicht einmal in der zweiten Auflage (1853), obwohl er die čechische Literatur kennt.

Mit Hanuš' Hegelianismus hängt, freilich nur indirekt, auch sein Interesse für die Kulturgeschichte zusammen, das er bereits in seinen anderen Lehrbüchern (namentlich in der Psychologie) zum Ausdruck bringt, das aber wohl viel ursprünglicher war als sein Hegelianismus. Seine Geschichte der Philosophie ist der Versuch einer kulturhistorischen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, doch ist die Idee ziemlich äußerlich ausgeführt. Hanuš nimmt nämlich in seine Geschichte der Philosophie eine ziemlich ausführliche Kulturdarstellung auf, hauptsächlich der religiösen Vorstellungen bei den orientalischen und primitiven Völkern (Negern, Malaien, den amerikanischen Indianern, Chinesen, Ägyptern, Germanen usw.), so bald er aber endlich zur Geschichte der eigentlichen (griechischen) Philosophie gelangt, gibt er bloß eine Darstellung der philosophischen Anschauungen der einzelnen Denker, so wie es in den meisten Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie üblich ist. Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie erwähnt er bloß beiläufig in der Literatur (S. 38), wobei er bemerkt: „Sie sind ihrer durchgehend spekulativen Auffassung wegen eher eine Philosophie der Geschichte der Philosophie, als eine bloße Geschichte der Philosophie zu nennen."

Als Inhalt der Kultur gelten für Hanuš, wie er in seinen Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit (1849) ausführt, Produktion, Industrie, Handel, Kunst, Wissenschaft (im weitesten Sinne) und öffentliches Leben. Die Geschichte ist für Hanuš ein Werk der Individuen: „Fragen wir, wer bringt eigentlich die Geschichte hervor? — Individuen nur und immer Individuen sind es. Sagt man, Völker bewegen die Geschichte, so hüllt man unter dem Sammelnamen Volk eben nur eine Menge gleichartiger Individuen ein. Die Rassen gehen durch Mittel- und Übergangsrassen, die verschiedenen Völker durch Mittelvölker in der Wirklichkeit ineinander über. Die trennenden Unterschiede in Rassen und Völkergruppen macht der vergleichende Menschenverstand, die Wirklichkeit kennt nur bald mehr, bald weniger ähnliche Menschenindividuen in zahlloser Menge. Diese sind die Basis und das eigentlich Tätige der Weltgeschichte. Neues, Besseres, Tatkräftiges kömmt immer in die Welt durch originelle Individuen — durch historische Genies, durch historische Heroen."

Mit dieser Anschauung hängt auch seine Überzeugung von der Unvollständigkeit und Relativität eines jeden philosophischen Systems zusammen: die Philosophie ist keine fertige, abgeschlossene Wissenschaft, sondern in einem sich vervollkommnenden Werden begriffen, d. h. die Philosophie ist dem Wesen nach ihre eigene Geschichte. Die Geschichte der Philosophie klärt allein das wahre Wesen der Philosophie.

14. Andere Hegelianer. — Für den Zeitraum bis ungefähr 1848 werden außer den bereits Genannten als Hegelianer angeführt: Augustin Smetana, der als Adjunkt der Philosophie an der Prager Universität gleichfalls über die Hegelsche Philosophie zu lesen begann, literarisch aber erst 1848 hervortrat (über ihn weiterhin §§ 20 ff.). Sein älterer Namensvetter František Josef Smetana, Mitglied des Prämonstratenserordens und Professor der Physik am Philosophischen Institut in Pilsen und naturwissenschaftlicher Schriftsteller, ist nicht als Hegelianer zu betrachten. In seinen historischen Arbeiten (bes. „Všeobecný dějepis občanský" [Allgemeine bürgerliche Geschichte], 1846 und 1847)

hält er sich an Rottecks Geschichte; sein Freisinn und der Kampf gegen den kirchlichen und politischen Absolutismus sind kein Grund, darin auch nur einen mittelbaren Einfluß des Hegelianismus zu erblicken. Eine Zeitlang waren für Hegels Philosophie auch K. B. Štorch und V. V. Tomek eingenommen, aber es blieb bei ihnen bei einer vorübergehenden (und studentischen) Stimmung (über sie weiterhin im § 19). Ebenso ist es übertrieben, von der Schriftstellerin Božena Němcová zu behaupten, sie habe unter dem Einfluß der Hegelschen Philosophie gestanden. Sie unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu den čechischen Hegelianern (Nebeský, Klácel und Hanuš), aber objektiv ist in ihrem Werk nichts Hegelisches feststellbar (über sie siehe § 16). Aug. Smetanas Freund, der Schauspieler J. J. Kolár, kam ganz zufällig in Berührung mit Hegels Philosophie (s. § 20) und seine einzige „philosophische" Äußerung (gegen Havlíček, s. § 18) ist wertlos. Es ist natürlich, daß zu Beginn der vierziger Jahre Hegels Philosophie das Interesse der Jüngeren wachrief; Erwähnung verdient die philosophische Bewegung, die unter den Brünner Theologen entstand und sich in einem eifrigen Privatstudium der Schriften Fichtes, Schellings und Hegels äußerte.

15. Der Herbartianismus. — Neben dem Hegelianismus begann in den dreißiger Jahren eine weitere neue Richtung zu uns vorzudringen, nämlich der Herbartianismus. Seine Schicksale bei uns können mit der episodischen Einwirkung des Hegelianismus nicht entfernt verglichen werden. Der Herbartianismus ist eine wichtige Ursache, warum Hegels Philosophie bei uns nicht Fuß gefaßt hat. Während der Hegelianismus zu uns aus dem Auslande vordrang und auf das Privatstudium angewiesen war (bloß Štúr hatte Gelegenheit, die Hegelsche Philosophie unmittelbar in Halle kennen zu lernen), wobei ein gewisser Dilettantismus unvermeidlich war, hatte der Herbartianismus einen gangbareren und wirksameren Weg, nämlich die Prager Universität. Die mit einigen Ausnahmen mit deutschen Professoren besetzte Prager Universität hatte bis dahin weder auf das čechische Kulturleben, noch auf die Anfänge der čechischen Philosophie einen großen Einfluß gehabt. Eine Ausnahme ist einzig Bolzano, der 1805 (1807) bis 1820 Religionsprofessor an der philosophischen Fakultät war, der aber nicht durch seine Philosophie, sondern durch seine ethischen und nationalpolitischen Grundsätze, die er hauptsächlich in seinen Predigten verbreitete, wirkte. Ein fachphilosophischer Einfluß, wiewohl kein großer, ist bereits bei Lichtenfels (Jacobianer) wahrnehmbar, der 1826—1831 in Prag Philosophieprofessor war.

Nach Lichtenfels wurde Franz Exner (1832—1846) zum Professor der Philosophie an der Prager Universität ernannt. Exner war soeben von der Philosophie Jacobis-Salats zum Herbartianismus übergegangen und begann ihn bei uns mit dem Eifer der neuen Überzeugung zu verbreiten. Exner war nicht allein ein scharfsinniger Denker, sondern auch ein freiheitlicher Mensch, so daß auch sein Herbartianismus (zumindest damals) der freiheitlichen Stimmung entsprach, mit der der Hegelianismus zu uns vordrang[20]). Hegels Philosophie und besonders seine Psychologie wurden jedoch von Exner bekämpft[21]). Durch Exners Verdienst wurde der Herbartianismus zur herrschenden Philosophie in ganz Österreich.

Der offenbar aus Exners Vorlesungen übernommene Herbartianismus erklingt erst 1844 aus einem Artikel von Fidrmuc[22]). Exners Vorlesungen benützte

[20]) „Die Prager Universität war damals die einzige in Österreich, auf welcher die Gedanken eines protestantischen deutschen Philosophen eine heimische Stätte fanden", sagt A. Springer (Aus meinem Leben, Berlin 1892, S. 26).

[21]) Die Psychologie der Hegelschen Schule beurtheilt von Dr. F. Exner, Leipzig 1842. 2 Hefte.

[22]) Čas. Čes. Musea 1844, S. 236.

z. T. auch Ferdinand Hýna (1802—1881) in seiner „Empirischen Psychologie" („Dušesloví zkušebné"[23]). Vom terminologischen Gesichtspunkt erfuhr sie eine sehr ungünstige Beurteilung durch Klácel[24]). Exners Schüler war František Čupr (1821—1882), dessen erstes philosophisches Auftreten eine Kritik von Hýnas Psychologie war[25]). Außer dieser Kritik schrieb Čupr in den vierziger Jahren bloß ein paar Artikel. Klácels und Čuprs Kritik von Hýnas Psychologie riefen Befremden hervor und brachten eine Stimmung gegen die neuen Richtungen auf.

IV. Die Reaktion gegen den Hegelianismus

16. Zahradník und Jungmann gegen Hegel. — Der Hegelianismus faßte bei uns nicht Fuß. Auch die Reaktion gegen ihn ist schwach und kommt eigentlich aus anderen als philosophischen Quellen. Eine čechische Fachphilosophie gab es noch nicht und es gab auch keinen fachphilosophischen Widerstand gegen den Hegelianismus. Die Reaktion gegen ihn war stimmungsmäßig und äußerte sich zumeist privat. Die Quelle des Mißbehagens war hauptsächlich national.

Einen sachlicheren Widerstand gegen den Hegelianismus äußerte allein Vincenc Zahradník, er schrieb gegen ihn ohne Anregungen, die aus den einheimischen Verhältnissen gekommen wären, denn zu seinen Lebzeiten äußerte sich der Hegelianismus bei uns noch in keiner Weise. In seiner Logik vom Jahre 1836, deren Herausgabe jedoch durch den vorzeitigen Tod des Autors vereitelt wurde, wendet sich Zahradník gegen die „mystische Sprechweise, die in bekannte, etwas Körperliches bedeutende Wörter unbekannte Dinge von vergeistigter Beschaffenheit und damit auch Unsinn steckt. Ein kerniger Denker soll keine mystische Sprache gebrauchen und darum sind Fichte, Hegel und ähnliche Philosophen als Philosophen nichtig und nichtswürdig, weil sie sich einer mystischen Sprache befleißen."[26]) Schärfer äußerte er sich gegen Hegel in dem Referat über Eschenmeyers Schrift „Hegels Religionsphilosophie" (1834). Das Referat wurde von dem „Časopis katolického duchovenstva" erst 1842 aus Zahradníks Nachlaß abgedruckt[27]). Zahradník wendet sich darin gegen die Hegelsche Anschauung von der Genesis Gottes zum Selbstbewußtsein durch den natürlichen und den historischen Prozeß und gegen die Hinstellung Jesu Christi als Hegels Vorgänger und von Hegels Philosophie als des wahren, d. h. vernunftmäßig bewußten Christentums. Ein solcher Hegelianer ist nach Zahradník ein gelehrter Narr mit ernstem Weisengesicht. Das närrische und lächerliche Ding, das der Hegelianismus sei, könne bei den Menschen keinen Eingang finden, der christlichen Religion werde es nicht im geringsten schaden. Den dunkelverworrenen Köpfen, den offenkundigen Torheiten im gelehrten Gewande werde zu viel Ehre angetan, wenn ein vernünftiger Mann sie seines Widerstandes für wert erachtet.

Mit Unwillen verfolgte Klácels hegelianische Tätigkeit der Senior der čechischen Schriftsteller, der verdiente Dichter, Philologe und Literarhistoriker Josef Jungmann (1773—1847). Jungmann hatte die älteste Zeit der nationalen Erneuerung erlebt und befreundete sich nur noch schwer mit neuen Richtungen. Für die Philosophie hatte er ein patriotisches Interesse, er sorgte dafür,

[23]) Čáda, Hynovo dušesloví, 1902.
[24]) Čas. Čes. Musea 1845, S. 130.
[25]) Čas. Čes. Musea 1846, S. 516 u. 657.
[26]) Logik S. 170, Cádas Ausgabe, Bd. I, S. 181. Ähnlich in einem Brief an Vinařický vom Jahre 1834 (Čádal, 89). Vgl. auch Zahradníks Widerstand gegen den Gebrauch des Termins „Begriff" im objektiven Sinne, im Časopis katol. duchovenstva 1835, VIII, S. 306, und 1836, IX, S. 353.
[27]) XV, S. 725.

daß auch eine neučechische wissenschaftliche Literatur aufkomme, und auf sein Zutun nahm Marek die Abfassung des ersten čechischen philosophischen Buches in Angriff („Logik", 1820). Jungmann drang in Marek, auch eine Metaphysik zu schreiben (erschienen 1844, vgl. § 2), und in einem Brief an Marek vom 21. Januar 1843 motiviert er seine Urgenz auch damit, daß Klácel alles mit dem Hegelianismus zu überfluten drohe[28]). Es wäre zu wünschen, daß nicht systematische Eingläubige (jedinověrci) und von fremden Systemen verwirrte Nochnichtphilosophen (nedomudrci), sondern ohne Vorurteile philosophierende echtslavische Denker sich dieser Aufgabe unterziehen[29]). Wenig wird uns derjenige nützen, der eine noch so scharfe Kritik wider die bisherigen Werke rüstet und selber nichts Besseres versteht oder gar alles auf den Leisten seines Herbart oder Hegel schlagen heißt[30]). Bei Jungmann bemerken wir nicht allein die Unzufriedenheit des alten Herren mit den jungen „systematischen Eingläubigen" (gemeint sind der Herbartianer Čupr und der Hegelianer Klácel), sondern es meldet sich bei ihm auch schon der Widerstand gegen die deutsche Philosophie überhaupt.

Der Widerstand gegen die deutsche Philosophie erstarkte und griff sogar auf die Philosophie überhaupt über. Dies zeigt ein kleiner Vorfall aus den Kreisen der Prager čechischen literarischen Gesellschaft vom Jahre 1843: In Gesellschaft mehrerer Freunde ließ sich der junge Hegelianer Václav Nebeský (siehe § 6) in eine philosophische Diskussion mit der glanzvollen Dichterin, der jungen und ungewöhnlich schönen Frau Božena Němcová ein. Es war Frühling, das Gespräch spann sich „kühn und schwungvoll zu den Wahrheiten und Mären der Menschheit"[31]) fort und kam so weit, daß Nebeský vor der liebenswerten Zuhörerin eine Interpretation von Hegels ganzem philosophischen System entwickelte. Die Němcová hörte „gutmütig und dennoch mit einer Art ironischem Mißtrauen" zu und reagierte auf das philosophische Symposion mit dem vaterländischen Gedicht „An die čechischen Frauen". Es war vorläufig nur eine poetische Ablehnung der Hegelschen Philosophie bei uns. Auch bei Nebeský selbst können wir verfolgen, wie er sich immer mehr nicht allein von der Hegelschen, sondern von einer jeden Philosophie abwendete, je mehr bei ihm der čechische Nationalismus und die Enttäuschung der Hoffnungen wuchs, die er in nationalen Dingen in die jungdeutsche Bewegung gesetzt hatte.

17. Das slovakische Schisma. — Die Stimmung gegen Hegel und gegen die ganze deutsche Philosophie erhielt Nahrung auch durch das in den Jahren 1844 bis 1846 von den slovakischen Hegelianern L'udevít Štúr und Jozef Miloslav Hurban verwirklichte slovakische Sprachschisma[32]). In den durch das Schisma entzündeten Fehden huschte Hegels Name bloß vorüber. Im Jahre 1845 schreibt Vendelín Grünwald in der Zeitschrift „Květy" wie folgt[33]): „Hegel also hat in der slavischen Sache entschieden, den Fallmerayer, Šafařík beleidigend, in eine Reihe mit der Gräfin Hahn-Hahn stellt und mit Befriedigung den deutschen Philosophen par excellence nennt, weil er die Slaven zwischen Europäer und Asiaten legt und von ihnen keinen Einfluß auf den Fortschritt der

[28]) Abgedruckt im Čas. Čes. Musea 1884, S. 416.

[29]) Historie čes. literatury, 2. Ausg. 1844, S. 365.

[30]) Zelený, Život Josefa Jungmanna, S. 347 (der Ausspruch stammt aus dem Jahre 1846).

[31]) Wie es Sofie Podlipská schildert (Životopis Boženy Němcové, 1891, S. 36; vgl. auch Hanuš, Život a spisy V. B. Nebeského, S. 14).

[32]) II. Jahrgang von Hurbans „Nitra" in slovakischer Sprache 1844, ab August 1845 erschienen die „Slovenskje Národnje Novini", 1846 gab Stúr die Schrift „Narečja slovenskuo alebo potreba písanja v tomto narečí" heraus. Vgl. zu diesem Abschnitt die Arbeit von Albert Pražák über Hegel bei den Slovaken in diesem Bande.

[33]) „Květy" XII, 1845, Nr. 111, S. 443.

Kultur erwartet."[34]) Grünwald meint jedoch, daß Štúr und Hurban sich zu Unrecht auf Hegel berufen, da in Hegel selbst keine Stütze für ein solches Beginnen zu finden sei. Hegel vergleiche die Philosophie mit der Eule Minervas, die aus dem Dunkel auffliegt mit der Aufgabe, das Seiende und das Gewesene zu erfassen, er verwehrt der Philosophie alle Neuerungen, denn die Idee komme nach ihrer Verwirklichung zum Bewußtsein. In seiner Antwort[35]) verweist Hurban auf Hegels Anschauung von den Slaven in der Philosophie der Geschichte (S. 425, Lassons Ausgabe, S. 779) und in einem Brief an Baron Boris Yxküll (vgl. bei Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 1911, S. 118); er beruft sich auch auf Klácels „Prvopočátky českého mluvnictví" (S. 31, siehe oben).

Auch Palacký beschuldigt die Hegelsche Philosophie sehr scharf, aber nur in einem Privatschreiben von 1846, wegen des Štúrschen Schismas: „Schade um Štúr, daß er jemals nach Halle unter die Hegelianer geraten. Daher all der Unrat. Denn ich zweifle nicht, daß er wirklich und aufrichtig glaubt, der Weg werde zum Guten führen. Aber überzeugen Sie einen Hegelianer, daß sein Verstand nicht genügt, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen"[36]).

18. Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen. — So bereitete sich langsam der Kampf gegen die deutsche Philosophie vor, der 1847 entbrannte. Den Zweifeln an der deutschen Philosophie vermochten ihre Verfechter mit keinem Werk zu begegnen. Ständig tauchte die Frage auf, ob wir überhaupt eine Philosophie brauchen. Die Frage, ob man eine Philosophie brauche, bedeutete konkreter, ob wir die deutsche idealistische Philosophie nötig haben, d. h. die abstrakte und spekulative Philosophie.

Den Angriff führten Gábler und Havlíček an. Besonders Havlíček urteilte scharf über die Schulphilosophie als papierene Gelehrsamkeit und unpraktisches Grübeln, das den Keim mürrischer Stockdürre in sich berge. Unmittelbar gegen die Hegelsche Philosophie war der Angriff nicht gerichtet. Gábler wendet sich ausdrücklich nur gegen Herbart, obwohl der Herbartianismus damals wenigstens viel bescheidener vertreten war als der Hegelianismus. Die Aufgabe eines Verteidigers der deutschen Philosophie übernahm Čupr, aber gegen Gábler und Havlíček schrieb auch der bisher literarisch unbekannte Hegelianer Augustin Smetana, J. J. Kolár (der spätere dramatische Dichter und Schauspieler) und Smetanas Schüler Wottka. Auf den eher journalistischen als philosophischen Angriff wußte weder der Herbartianer Čupr, noch der Hegelianer Smetana sachlich, nämlich mit Philosophie zu reagieren, sondern sie taten es mit Wehklagen und Schroffheiten. Weder Klácel noch Hanuš nahm an der Diskussion teil.

19. Apostaten. — Gegen Hegels Philosophie stellten sich sogar ehemalige Hegelianer. Mittelbar Tomek, unmittelbar Štorch.

Václav Vladivoj Tomek (1818—1905), ein čechischer Historiker, wurde in der Jugend (1835) durch die Lektüre von Börne, Maltitz bis zum reinen Republikanismus und in der Religion zu einer Geringschätzung des positiven Gehaltes geführt. In Rottecks „Allgemeiner Geschichte" fand er den klarsten Ausdruck für die Denkart, in der sich alle seine bisher erworbenen Gedanken über die höchsten Dinge der Menschheit bewegt hatten. Im Jahre 1839, im vierten Jahr des Rechtsstudiums, begann er Hegel zu studieren. Über die Hegelsche Philosophie las er hauptsächlich Bayershoffers „Geschichte der Philosophie" und

[34]) Ähnlich gibt Hegels Anschauung von den Slaven nach Grünwald auch Nebeský wieder, wie oben angeführt (§ 6).

[35]) „Květy" XII, Nr. 139, S. 557.

[36]) Brief an Kollár, abgedruckt im Čas. Čes. Musea 1879, S. 480.

von Hegel selbst die „Philosophie der Geschichte“ und die „Philosophie des Rechtes“, desgleichen Cieszkowskis „Historiosophie“. „Das Bekanntwerden mit diesem philosophischen System“, sagt Tomek selbst, „übte auf mich längere Zeit hindurch einen großen, zum Teil peinlichen Eindruck, da ich bald sah, daß mit diesem System sowohl die göttliche wie die menschliche Persönlichkeit ertötet wird. Es dauerte lange, bis ich die fehlerhaften Seiten dieser Lehre endlich durchschaute und mich aus ihren Banden befreite. Aber durch den Kampf, den es mir kostete, lernte ich wieder strenger und gründlicher als vorher selber urteilen, denken und prüfen. Der dauernde Gewinn hiervon war die Erkenntnis von der Dürftigkeit der Grundsätze des Liberalismus nach Rottecks Art, neben denen ich vorher nichts Höheres gekannt hatte, und ein besseres Einschätzen der positiven Entwicklung, wie im Staat, so in der Kirche.“

Tomek wurde zwar durch Hegel gefesselt, aber nicht gewonnen. Das eingehendere Studium Hegels bewirkte in Tomek das wahre Gegenteil, er wachte ernüchtert aus seiner freiheitlichen Stimmung auf und wurde ein verbissener Verfechter eines österreichisch und katholisch orientierten und dabei extremen und unerschütterlichen Konservatismus. Gegen die Hegelsche Philosophie trat jedoch Tomek nicht ausdrücklich auf, und als er dem Ministerium 1852 über Hanuš' Verhalten berichtete, mißbrauchte er seine Macht gegen die von ihm verurteilte Richtung nicht[37]).

Auch der Hegelianismus des Karel Boleslav Štorch (1812—1868) gab sich nicht literarisch kund. Štorch war zwar ein eifriger Verehrer Hegels und machte eigentlich Tomek mit seiner Philosophie bekannt, freilich erfolglos, aber schließlich wandte auch er sich von Hegel ab. Als er 1847 in der Diskussion über die deutsche Philosophie das Wort ergriff (es ist sein erster philosophischer Artikel), fand er an ihr die gleichen Mängel, die an der ganzen deutschen Literatur von der „Edinburgh Review“ (1845) ausgesetzt wurden, und zitiert mit Befriedigung ihr Urteil. Nach diesem ist der Mangel der deutschen Literatur das Fehlen eines klaren Zweckes und der sich daraus ergebende Mangel an Mannesmut und reinem Stil. Die Hegelsche Philosophie ist Storch wegen ihrer Anmaßung lächerlich, mit der sie für das deutsche Volk die Sendung einer philosophischen Nation in Europa in Anspruch nahm. Im Jahre 1848 nennt er Hegels Philosophie einen „babylonischen Turm der modernen Spekulation“, in einem Artikel über Comenius erscheint sie ihm als stolze und egoistische Übertreibung. Bei Štorch wirkten auch andere Motive mit. Schon in der Jugend befaßte er sich mit Geographie, gerade auf diesem Gebiete befriedigte ihn die Hegelsche Philosophie nicht und er meinte, eine bessere Auffassung bei K. Chr. Krause zu finden, besonders in seinem „Tagblatt des Menschheitslebens“ (1811) und „Geist der Geschichte der Menschheit“, sowie bei dem Krause-Schüler Altmayer (Cours de philosophie de l'histoire“, 1840). In seinem einzigen Buch „Zeměpis filosoficky pojatý“ (Geographie vom philosophischen Standpunkte aus, 1853) anerkennt Štorch, daß Hegel bei aller Einseitigkeit seines Standpunktes der Wissenschaft vortreffliche Dienste zu erweisen gewußt habe, vergeblich würde man aber in seiner Philosophie der Geschichte und seiner Philosophie der Natur eine Entwicklung des Begriffs der Erdoberfläche suchen. Hegels Genialität habe die leichte Fähigkeit des Überspringens dessen gehabt, was sie nicht mit dem gewöhnlichen Schritt ihres dreigliedrigen Gedankens überschreiten kann und sie werfe ohne Verlegenheit als gemeinen und überflüssigen Ballast von sich, was sich ihrer Dialektik nicht gleich ergebe. Eine andere Verführerin dieses Systems sei Hegels Idolatrie für den germanischen Geist gewesen, in dem er selbst in Vergottung seiner Philo-

[37]) Paměti z mého života I, 1904, 35, 71, 137 u. 384.

sophie die unüberschreitbare Höhe der menschlichen Entwicklung gesehen habe. Eben dadurch habe sein ganzes Verständnis sowohl für die bisher unbeendeten Weltläufe, als auch für die Formen der Erdoberfläche irren müssen. Während im eigentlichen historischen Teil Hegels Philosophie ihre Mängel mit dem Glanze großartiger Gedanken und Sentenzen zu bedecken gewußt, zeige sich im geographischen Teil ihre bare Nacktheit, denn hier habe die alles überwältigende Dialektik sie völlig verlassen. Von Australien ist nicht die Rede, Ägypten ist ein bloßes Anhängsel Asiens und das übrige Afrika ist nichts, die ganze westliche Halbkugel ist eine bloße Kolonie Europas. Štorch deutet an, warum in Hegels Philosophie die Erdoberfläche, der Raum so unbeachtet bleibt. Nach Hegel ist der Höhepunkt des Wissens, in dem der Geist zu sich selbst gelangt, auch der Höhepunkt der menschlichen Entwicklung; diesen Höhepunkt habe Hegels Dialektik und mit ihr die germanische Nation erreicht. Diese Lehre habe den Deutschen sehr geschmeichelt und habe ihnen die Vermutung eingegeben, Deutschland werde der Höhepunkt der historischen Entwicklung bleiben, denn die Zeit zeige uns nur die Vergangenheit und nicht die Zukunft, und wir können denken, so wie es jetzt sei, werde es auch in Hinkunft bleiben. Aber der Raum, auf einmal völlig in niedrigerem Maße und auf andere Art zerlegt, zeige, was die Zeit nacheinander voller und geistiger entwickeln soll. Geographie und Geschichte müssen einander ähnlich aufgebaut sein. In der Schrift, die vom Begriff der Einheit ausgehend, sich auch die geographischen Begriffe in dem Schema von These, Antithese und Synthese zu entwickeln bemüht, gebraucht Štorch geradezu pedantisch dieses dreigliedrige Schema, das auch die Grundlage der Hegelschen Dialektik ist, und unstreitig ist Štorchs Vorliebe eine Erbschaft aus seinem ursprünglichen Hegelianismus, aber Štorch kann nicht mehr als Hegelianer gelten, denn eine ähnliche Sache fand er auch bei Krause vor. Štorch ist der letzte čechische Schriftsteller, der sich noch mit Hegel auseinandersetzt. Sein Interesse für Krauses Philosophie wurde ausgiebig durch den Verkehr mit Professor Leonhardi gefördert, der 1849 an die Prager Universität kam und selber ein Anhänger (und Schwiegersohn) Krauses war[38]).

V. Augustin Smetana

20. Das Leben Augustin Smetanas. — Wiederholt sind wir auf den Namen des Hegelianers Augustin Smetana gestoßen; aus dem folgenden wird erhellen, warum wir ihn erst jetzt anführen. Smetana (1814—1851) verlebte als Sohn eines armen Prager Kirchendieners seine Jugend sozusagen in der Kirche; und in einem aufrichtigen Glauben, der sich oft bis zu einer geradezu mystischen Frömmigkeit steigerte, erblickte er sein Lebensziel im Priesterberuf. Mit 19 Jahren trat er in den Prager Kreuzherrenorden ein. Die Enttäuschung, die ihm das grob materialistische und seinem Wesen nach glaubenslose Leben seiner Klostergefährten bereitete, suchte er durch das Studium der Philosophie auszugleichen und dachte daran, sich durch eine Professur der Philosophie zu retten. Im Jahre 1835, offenbar schon im Glauben sehr wankend gemacht, legte er das verhängnisvolle Ordensgelübde ab, beendete das Philosophiestudium mit dem Doktorat und wurde 1842 Adjunkt bei Exner, den er später nach dessen Scheiden nach Wien auch an der Prager Universität supplierte. Seine Freiheitlichkeit und sein Lehreifer gewannen ihm die Sympathien der Studentenschaft, aber unter der Reaktion (Ende 1849) wurde ihm nicht nur sein Nebenamt, die Supplentur der Philosophie an einem Prager Gymnasium, sondern bald darauf auch die Supplentur an der Universität entzogen. Das Kloster hatte er bereits 1848 verlassen, ohne aufzuhören, Ordens-

[38]) Dr. Josef Pešek, Karel Boleslav Storch jako filosof, Česká Mysl, 1913, XIV, S. 1; Dr. Fr. Čáda, Soustavný nákres filosofie Štorchovy, Česká Mysl 1914, S. 29.

mitglied zu sein, und es blieb ihm daher nichts übrig, als zu Jahresbeginn 1850 eine Redakteuranstellung bei der Prager Zeitung „Union" anzunehmen. Im März 1850 trat er aus der katholischen Kirche aus und machte den Austritt in der Zeitung bekannt. Nach bewegten Verhandlungen wurde er im April 1850 exkommuniziert, aber die sittliche Befreiung von den kirchlichen Banden, an denen er schon seit längerer Zeit schwer getragen hatte, konnte ihm in der weiteren Arbeit nichts nützen — ein Lungenleiden machte im Januar 1851 seinem Leben ein Ende.

Dem Alter nach war Smetana zwar älter als Nebeský, Čupr, Havlíček und gehörte fast der Generation Hanuš, Štorch und Klácel an, aber literarisch trat er erst ziemlich spät hervor. Während jene sich regsam in das literarische Leben stürzten, trat Smetana (abgesehen von seinem Referat über Schellings Philosophie in den „Österreichischen Blättern", 1844) erst 1847 mit einem oben erwähnten Artikel gegen Havlíček und Gábler hervor. Im Jahre 1848 gab er in Prag zwei Schriften heraus: „Die Bestimmung unseres Vaterlandes Böhmen vom allgemeinen Standpunkte aufgefaßt", und anonym „Die Bedeutung des gegenwärtigen Zeitalters"; 1850 erschien in Hamburg „Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie" und der einzige čechisch geschriebene Artikel („Kritický rozbor dějepisu filosofie", im Časopis Českého Musea). Smetanas Hauptschrift „Der Geist, sein Entstehen und Vergehen", wurde aus dem Nachlaß von Alfred Meißner 1865 in Prag, Smetanas Autobiographie „Die Geschichte eines Exkommunicirten" ebenfalls von Meißner 1863 in Leipzig herausgegeben.

Aber nicht allein seinen Schriften nach, sondern auch philosophisch kommt Smetana als Nachzügler. Man hält ihn bei uns für einen Hegelianer, doch ist dies nicht wörtlich zu nehmen. Am merklichsten sind die Einflüsse der Hegelschen Philosophie in Smetanas geschichtsphilosophischen Schriften vom Jahre 1848 — auch hier kommt Smetana spät, geradezu am Ausgang des čechischen Hegelianismus — aber diese Schriften sind nicht maßgebend. Eine wertvolle Erinnerung an Smetanas philosophische Entwicklung überliefert Anton Springer in seiner Autobiographie „Aus meinem Leben" (Berlin 1892): Smetana erkannte auf der Hochschule bei Springer ein außerordentliches Interesse für die Philosophie und lud ihn zu sich (ins Kloster), um Hegels Schriften zu lesen. Springer überraschten auf der Universität Smetanas harte Urteile über Herbarts System im Unterschied zu Exners Darlegungen. Nach Smetana sei die Hegelsche Philosophie, wenn sie auch nicht die Wahrheit enthalte, von ganz anderem Schwunge und ungleich großartigerer Bedeutung. Er nahm gern die Einladung seines Lehrers an, und die Zusammenkünfte, an denen sich auch der Schauspieler J. J. Kolár und andere beteiligten, dauerten ungefähr zwei Jahre lang (1843—1844). „Über Jahr und Tag hatte bereits das gemeinsame Hegelstudium gedauert", sagt Springer (S. 37). „Es mußte in mir noch ein Stück Herbartschen Sauerteiges zurückgeblieben sein, welches mich immer an der Wahrheit der Hegelschen Lehren zweifeln machte. Ich gestand Smetana, als ich eines Tages mit ihm allein war, offen meine geringe Befriedigung. Da öffnete er behutsam die Tür, sah sich sorgfältig um, ob niemand auf der Flur lausche, verschloß dann mit dem Schlüssel die Tür und zog aus einem Schranke ein großes Papierheft heraus: Hier ist die Wahrheit, hier ist die Lösung aller Rätsel. Mit leuchtenden Augen und in begeisterten Worten erzählte er mir, auch er hätte lange geirrt und geschwankt, bald diesem, bald jenem Philosophen sich zugeneigt, endlich aber durch eigenes Nachdenken das Weltsystem begriffen und die Entwicklung der äußeren und innern Welt von den Nebelflecken bis zum absoluten Geiste ergründet. Die Papiere wären sein größter Schatz, aber auch für die Menschheit von höchstem Werte, denn wenn er sein System publiziere, dann

habe es mit der Philosophie endlich für immer ein Ende, werde endlich die reine Wahrheit jedermann zugänglich sein. Diesen Schatz zu hüten, müsse ich ihm helfen. Die Originalhandschrift könne leicht durch Feuer gestört oder ihm im Kloster entwendet werden. Er wolle mir daher den Text diktieren und die Abschrift an einem sichern Ort bewahren... Freudig willigte ich ein und pilgerte von nun auch täglich in den frühesten Morgenstunden nach dem Kloster, um den Geist, sein Entstehen und seine Vernichtung, so lautete der Titel des Werkes, kennen zu lernen... Das Buch machte auf mich den Eindruck, als wären in merkwürdiger Weise katholisch mystische Phantasien mit Hegelschen Ideen vermischt... Ich wurde stark ernüchtert."

Hieraus sehen wir, daß Smetana die Hegelsche Philosophie bereits vor dem Jahre 1848 verlassen hatte, und es wird nun erklärlich, warum er Gáblers und Havlíčeks Angriff auf die deutsche Philosophie nicht als Hegelianer beantwortete, sondern sich darauf beschränkte, Gábler unzureichende Kenntnisse der Philosophie Herbarts zum Vorwurf zu machen. Die von Springer erwähnte Schrift über den Geist wurde von Smetana überarbeitet, aber nicht mehr ganz fertiggestellt. Zur Zeit der Herausgabe durch Meißner war sie gar schon verspätet und so war gleichsam Smetanas ganzes Lebensstreben von dem Fluche des Zuspätkommens betroffen. Smetana war ein Gefühlsmensch und diesem Übermaß an Gefühl und peinlicher Ängstlichkeit entsprach keine hinreichend energische Tätigkeit und Entschiedenheit. So wie Smetana sich nicht rechtzeitig vom Kloster zu lösen wußte, wohin ihn eine fromme Illusion geführt hatte, so wie er sich mit dem sittlichen Kampfe der enttäuschten Frömmigkeit, des philosophischen Unglaubens und der sittlichen Wahrhaftigkeit abquälte, so vermochte er sich auch für keine bestimmte philosophische Richtung zu entscheiden.

21. Der Ausgangspunkt der Philosophie Smetanas. — Smetanas Philosophie nahm ihren Ausgang von keiner Fachwissenschaft oder Wissenschaft überhaupt, sie ist auch keine sozial motivierte und für die soziale Welt bestimmte Philosophie. Smetana will reiner Philosoph sein, will die Philosophie sowohl über die Wissenschaft als auch über praktische Motive und Rücksichten gestellt wissen. Smetana hat philosophische Systeme vor sich, insbesondere die deutschen, und sie geben ihm Stoff und Problem. Die zukünftige Philosophie, die er aufbauen will, erscheint ihm als die Lösung der in der bisherigen Philosophie bereits enthaltenen Andeutungen und Anzeichen, und ihre Hauptaufgabe ist die Lösung der durch die Existenz der philosophischen Systeme gestellten Frage. In dieser Lösung erblickt Smetana auch das antizipierte Bild der gesamten Zukunft. Wissenschaftliche Forschung und Weltbeobachtung und soziale Praxis werden solcherart beiseitegeschoben, und zur Vorhersage der Zukunft genügt die Geschichte der Philosophie. Smetanas Philosophie ist der Versuch einer Philosophie der Geschichte der Philosophie. „Die Zukunft der Philosophie besteht nicht in neuen Systemen, sondern im Bearbeiten des Dagewesenen... Die Geschichte der Philosophie ist die einzige Straße, die zum Tempel der Wahrheit führt." So ist denn auch „Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte..." Smetanas beste Schrift. Es ist keine Geschichte im üblichen Sinne, sondern eine Geschichte, die mit der Tendenz geschrieben ist, die Richtung der philosophischen Entwicklung zu erfassen. Viel zu sehr geblendet von den großen nachkantischen Systemen der Metaphysik, sieht Smetana die Zukunft der Philosophie in nichts weiter als in dem Beschlusse der bisherigen Entwicklung durch eine Art Schlußphilosophie, die nur noch eine Feststellung des Endes aller Philosophie wäre. Dieser Eindruck der Vollendung, der Erschöpfung, des Endes, beherrscht übrigens Smetanas ganzes Denken.

22. Die Entwicklung der Philosophie. — Nach Smetana beruht der Ursprung der Philosophie in dem Widerspruch des menschlichen Bewußtseins, der das Denken angeregt und das Streben nach Wahrheit (nämlich nach der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit ihren Gegenständen) die ganze Entwicklungszeit hindurch aufrechterhalten hat. Dieser Widerspruch ist die Einheit eines Gegensatzes, nämlich die des Wissens und des Seins. Diese Identität erkennen bedeutet, das menschliche Bewußtsein erklären, das alte Rätsel lösen. Das menschliche Bewußtsein besteht aus zwei Elementen: dem Wissen und dem Sein, oder nach uralter Vorstellung aus dem göttlichen Geist und einem irdischen Körper. Das menschliche Bewußtsein entwickelt sich zur Erkenntnis seiner selbst, zur Erkenntnis der Identität, aber diese Erkenntnis ist das Resultat und das Ende der Philosophie. Es währte lange, bevor das menschliche Bewußtsein zu diesem Ziel gelangte, und den Inhalt aller Philosophie bilden verschiedene Konzeptionen beider Elemente des menschlichen Bewußtseins. In Wahrheit sind es freilich nur zwei, und sie begründen zwei Philosophien und zugleich zwei Epochen der Geschichte der Philosophie: die orientalische Philosophie ruhte tief im göttlichen Sein, die okzidentale (von Thales bis Herbart) bemühte sich im irdischen Wissen. Im Osten schlummerte der Widerstreit des menschlichen Bewußtseins, das Wissen in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Sein war sozusagen verloren in der Anschauung des unendlichen und göttlichen Seins. Dem Orientalen war die Welt ein lebendes Wesen, denn sie war eine Gottheit, der Orientale kannte nur die göttliche Natur und die materielle Gottheit. Darum waren Philosophie und Religion im Osten nicht geschieden. Die höchste Bestimmung des Orientalen war die tiefe ungestörte Ruhe, die Erkenntnis dünkte ihn besser als das Handeln, der Unterschied zwischen Tugend und Laster war eine bloße Täuschung wie jeder Unterschied und jede Vielheit, die mit ewiger Notwendigkeit aus dem göttlichen Einen Sein hervorging und ebenso in dasselbe zurückkehrte.

Der Widerstreit des menschlichen Bewußtseins erwachte, als der Okzident seine Epoche begann. Dem endlichen Wissen wurde das unendliche Sein zum Objekt, und es entstand der Widerstreit, daß das Göttliche durch das Irdische erkannt werden sollte. Da erst trennte sich die Religion vom Wissen (der Philosophie), denn die westliche Gedankentätigkeit trennte die Welt von der Gottheit, die Welt als erschaffenes, an sich totes, nichtbeseeltes, bloß materielles Ganzes. Neben dem Wissen entstand eine besondere Gottverehrung. Indem die Erkenntnis den Widerstreit im Innern des Menschen entfachte, entzweite sie ihn mit der Gottheit, der Mensch wurde selbständig und in dem kühnen Streben nach Erkenntnis der letzten Ursachen der Dinge fiel er von Gott ab. Je mehr vom Judentum und der griechischen Philosophie (Anaxagoras) und besonders vom Christentum die Transzendenz Gottes betont wurde, je schroffer wurde der Unterschied zwischen Gut und Böse vertieft, der Sinn des menschlichen Lebens wurde im Westen in das Handeln gelegt, Bestimmung des Menschen wurde der Kampf mit dem Bösen. Die Erkenntnis, das endliche Wissen, das das Sein in eine Vielheit zersplittert hatte, erlebte der westliche Mensch als eine Schuld, und in der Sehnsucht nach Wiederversöhnung und Befreiung von diesem Fluch legte er seine Hoffnung in Taten, in die Tätigkeit. Aber das Wissen, so bald er sich gegen das unendliche Sein gestellt, sich von seinem Objekt getrennt hatte, war auf die gegenwärtige, durch die Sinne wahrnehmbare Welt angewiesen und verlor das Vertrauen; es ist darin ein Keim der Skepsis und die Tendenz, sich mit sich selbst zu befassen (Formalismus).

Beide Elemente sind jedoch nicht absolut und können nur in abstracto geschieden werden. Das Sein kann auch als irdisches und das Wissen als göttliches

Element gelten, denn diese beiden Elemente des menschlichen Bewußtseins fallen in einem Moment zusammen. Als allgemein, allen irdischen Wesen gemeinsam ist das Sein irdisch, es ist aber auch göttlich, weil es das Sein selbst ist, das sich im Bewußtsein weiß, das im Wissen zu sich kommt. Das Wissen ist wiederum das Geistige und Göttliche, als das Besondere ist es aber das Irdische, denn es entsteht am Sein, ist an ihm wandelbar, an ihm vergänglich. Eben darum war weder das Sein (in der ersten Epoche der Geschichte des menschlichen Bewußtseins), noch das Wissen (in der zweiten Epoche) ein ausschließliches Prinzip der geistigen Entwicklung. Beide Prinzipe brachten sich zur Geltung: in der ersten Epoche ergänzt die Weltanschauung der Perser die indische Philosophie und bereitet die westliche vor. In der zweiten Epoche ist die griechische Philosophie eine Scheidung des Wissens vom Sein, ein immer höheres Erheben des hypostasierten Wissens unter dem Namen Gottes über das Sein, bis in der christlichen Philosophie die zweite Epoche die entschiedenste Unterscheidung von Gott und Materie, Wissen und Sein, Seele und Leib vorgenommen hat. Es war dies die Zeit des prägnantesten Theismus.

Im 17. Jahrhundert trat die Wendung, die Katastrophe ein: der von Plato und Aristoteles vermittelte Übergang vom orientalischen Sein zum okzidentalen Wissen wurde durch die umgekehrte Vermittlung vom Wissen zum Sein paralysiert. Diese dritte Phase der westlichen Philosophie, die Smetana die befreite Philosophie nennt (befreit von der Theologie, von dem schroffen christlichen Dualismus und Transzendentalismus), diese dritte Phase bereitet die letzte Epoche, das Ende der Philosophie vor. Allerdings ergibt sich auch in dieser Phase wiederum der gleiche Vorgang in kleinerem Maßstab, so daß das Schema der Geschichte der Philosophie ungefähr das folgende ist:

I. Orientalische Philosophie.
II. Okzidentale Philosophie.
  A. Die griechische.
  B. Die christliche.
  C. Die befreite:
    a) Der italienische Pantheismus (Bruno), Wissen infiziert vom Sein.
    b) Wissensphilosophie (bis Kant), Sein infiziert vom Wissen.
    c) Bewußtseinsphilosophie (bis Herbart).

Smetana schildert die Geschichte der Philosophie ausführlicher erst von Descartes an, d. h. eben die Katastrophe; auch hier hebt er wieder drei Momente hervor: Descartes (Wissen), Spinoza (Substanz, Sein), Leibniz (Bewußtsein, Einheit beider Prinzipien), ebenso wie in der letzten Etappe der befreiten Philosophie Fichte, Descartes, Schelling und Hegel Spinoza, Herbart Leibniz entspricht. Kant bedeutet für Smetana den Übergang, er ist ihm ein wenig zwieschlächtig.

Welchen Sinn hat diese Auffassung, was will Smetana damit sagen? Ihre eigene Geschichte führt die Philosophie, sie in ständiger Widerkehr vorrückend, ihrem Ende, dem endgültigen Erfassen und Begreifen des Bewußtseins entgegen, das in der Einheit von Sein und Wissen besteht. Die letzte Philosophie wird eine Philosophie des Bewußtseins sein, wird selber das Bewußtsein des Bewußtseins sein, wird die Erkenntnis sein, daß alles Seiende aus Sein und Wissen, aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus Geist und Stoff zusammengewachsen ist, daß das, was ist und außer dem es nichts gibt, das Eine Allwesen ist, das All-Eine, der Allgeist. Durch diese Erkenntnis, durch dieses Selbstbegreifen des konkreten Allwesens wird der Zwiespalt hinweggeräumt werden, der bisher nur scheinbar versöhnt wurde. Solange das unendliche Element des menschlichen Bewußtseins, das Sein, den Menschen und seine Geschichte beherrschte, war auch das Allwesen

Eines und kannte man keinen Unterschied zwischen Gott und Welt. Die Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge wurde zwar wahrgenommen, war aber nicht wahr, war nur Schein. Als sich das Wissen vom unendlichen Sein trennte, trat der Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Wissen und Sein, zwischen Geist und Stoff ein. War aber früher das Eine Sein das Wahre und das Wissen der Mannigfaltigkeit ein trügerischer Schein gewesen, so wurde nunmehr das Seiende das Maßlose und Böse und das Wissen das Bestimmende, das Verständige, Geistige und Göttliche.

Die nächste Aufgabe der Philosophie wird also die Ausarbeitung dieser Philosophie des Bewußtseins sein. Ihr System ist jedoch bereits in der letzten Etappe der bisherigen Geschichte der Philosophie begründet: das Resultat der ganzen westlichen Philosophie, das nunmehr seine Vermittlung erwartet, ist der Gegensatz zwischen Hegel und Herbart. Diese Vermittlung wird notwendigerweise aus der okzidentalen Philosophie heraustreten, denn die westliche Philosophie ist durch Hegel und Herbart beendet, durch diese Vermittlung wird zugleich die orientale und die okzidentale Weltanschauung vermittelt werden, denn Hegel repräsentiert die, wenngleich abgestumpfte, orientalische, Herbart die okzidentale Anschauung. Die höchste Stufe der Entwicklung des absoluten Geistes ist nämlich bei Hegel die Philosophie, sonach die Erkenntnis; die Sittlichkeit ist ihm ein viel tiefer stehendes Moment. Sie ist ihm die Vollendung des objektiven Geistes. Abgesehen auch davon, daß die Selbständigkeit des handelnden Subjektes bei Hegel wie bei Schelling schon dadurch eine Unwahrheit wird, daß von ihrem Standpunkte aus der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen ein nichtssagender ist, indem alles Geschehen nur die notwendige Entwicklung des Einen göttlichen Seins ist, außer dem es nichts gibt, so bleibt durch die Definition der Sittlichkeit, als der Identität des objektiven und subjektiven Wollens, dem handelnden Subjekt nicht einmal ein Schein von Selbständigkeit. Mag mein Wollen wie immer beschaffen sein, es macht mich nicht sittlich, wenn es nicht mit dem objektiven Wollen, mit den Einrichtungen und Gesetzen der Gesellschaft, in der ich lebe, übereinstimmt. In Wahrheit bleibt so dem Menschen nur das Schauen dessen, was geschieht, übrig. Aber in allem Geschehen liegt zuletzt kein Ernst. Das Endliche wird von dem Unendlichen absolut überwunden und schon beim Beginn aller Entwicklung ist das Unendliche seines Sieges gewiß. Bei Kant und Herbart wird der Unterschied zwischen Gut und Böse nicht verwischt, die Sittlichkeit ist das Ziel aller Entwicklung. Die Wahrheit des individuellen und die Bedeutung des höheren Lebens können allerdings nur durch eine solche Auffassung aufrecht erhalten werden — aber wo bleibt dann die Einheit des göttlichen Lebens, welche Macht dämpft dann den Schmerz des ewigen Zwiespalts zwischen Gut und Böse, wo bleibt auch die Einheit der Wissenschaft?

Die künftige Philosophie bereitet sich vor, in den letzten Systemen sind der östliche und der westliche Standpunkt nicht mehr so rein vertreten wie in der indischen und der christlichen Philosophie. Was das Wissen seit Beginn seiner Trennung vom göttlichen Sein, seit Beginn der griechischen Philosophie, am Schicksal oder der Stellung der Menschheit in der Weltgeschichte verschuldet, hat es durch seine eigene Entwicklung vom Wiederaufblühen der Wissenschaften bis zu Hegel und Herbart wieder gutgemacht, hat seine eigene Schöpfung, die christliche Philosophie, vernichtet. Zuerst nahm es dem menschlichen Wesen Gott und stellte das göttliche Sein in seiner äußeren Erscheinung als Materie, als das Unerkennbare, als das Böse hin; dann erhob es sich selber als Geist an Stelle des Seins zur Gottheit; widerrief aber schließlich in dem letzten Abschnitt Schritt für Schritt diese seine Abstraktionen. Die künftige Philosophie, die Philosophie

des Bewußtseins, wird alle tiefen Gegensätze des Bewußtseins versöhnen, wird den Pantheismus mit dem Theismus, den Wunsch nach individueller Unsterblichkeit mit der Überzeugung von der allgemeinen Unsterblichkeit, die Anschauung von der Freiheit des menschlichen Handelns mit der entgegengesetzten Anschauung von seiner Notwendigkeit versöhnen, wird die Lehre, daß das menschliche Leben Substanz ist, mit der andern versöhnen, daß es eine bloße Tätigkeit ist. In dieser Versöhnung werden Sein und Wissen zur gleichen Berechtigung gelangen.

23. Philosophie der Geschichte. — Die Geschichte der Philosophie gibt Smetana aber auch ein Bild der gesamten Kulturentwicklung der Menschheit, sie wird ihm zur Philosophie der Weltgeschichte. Wie das gesamte Leben in der Natur, ist auch das Dasein des Menschengeschlechts der beständige Kampf zweier Kräfte, der irdischen und der göttlichen, die ewig aneinander gefesselt sind. Bevor es den Menschen gegeben hat, herrschte auf dieser Welt das Irdische über dem schlummernden Göttlichen, dereinst, wenn es keinen Menschen mehr gibt, wird das Irdische dem erwachten Göttlichen dienen. Im Menschen jedoch kämpfen das Irdische und das Göttliche den entscheidenden Weltkampf. Der Mensch nimmt mit seiner Geschichte die mittelste Stelle in diesem Übergang vom Irdischen zum Göttlichen ein: in dem Naturübergang differenzierte sich das Weltall immer mehr bis zum Menschenleben, nach ihm kehren alle Wesen, Kräfte und Körper vermöge der erwachten göttlichen Kraft zu engeren Verbindungen zurück. Die Geschichte ist der zweite Übergang: so wie der Mensch mit seiner Geschichte inmitten des kosmischen Prozesses steht, so steht wiederum die Gegenwart inmitten der Menschengeschichte. Die Bedeutung der Gegenwart beruht darin, daß sie der Wendepunkt der Geschichte vom Besonderen zum Allgemeinen, ein Übergang, zugleich das Ziel der ganzen Vergangenheit und die Grundlage aller Zukunft unseres Geschlechtes ist.

Das eigentliche Kennzeichen der Gegenwart ist der Ausgleich, jedoch ein abstrakter; sein politischer Ausdruck ist der Kommunismus, sein religiöser der Indifferentismus und der geistige die Philosophie. Schöpfungen des Sonderlebens der Geschichte waren Staat und Recht. Die Menschen lebten in der Annahme, daß sie nicht ein Wesen, sondern viele selbstsüchtig und feindselig einander entgegengestellte seien. Nur indem sie sich dem Göttlichen unterwarfen, das sie außerhalb ihrer selbst stellten, sahen sie ein, daß sie nicht zusammen und nicht in Gemeinschaft leben könnten, wenn nicht ein jeder von ihnen einen Kreis des Irdischen um sich ziehen und alle übereinkommen würden, daß keiner seinen Kreis überschreiten dürfe, auf daß jeder in dem Seinigen ungestört bleibe, und das nannten sie das Recht. Die Gegenwart, welche die Vermittlung der größten gesellschaftlichen Gegensätze zur Aufgabe hat, mitten zwischen Vergangenheit und Zukunft schwebt, deren Verhältnisse sich gegenseitig paralysieren, kann ihre Aufgabe bloß durch einen nivellierenden Ausgleich der Glieder dieses Verhältnisses lösen. Aber der Kommunismus ist eine bloße Abstraktion, ist die Ahnung der liebereichen Zukunft, wie sie durch den abstrakten Verstandesblick der Gegenwart zu einer fahlen, monotonen Theorie herabsinkt, aber zugleich der aufgewühlte Boden für die Frucht der Erkenntnis. Die große Bedeutung des gegenwärtigen Zeitalters beruht darin, den Übergang aus dem rechtlichen in das Liebeleben zu bewerkstelligen durch die Erkenntnis, daß die Menschen alle dem göttlichen Sein nach Ein und dasselbe Wesen sind, daß der Schein der Vielheit, ob auch oft schmerzlich, diesem Einen Sein nur zur Veredlung gedient hat. Ähnlich wird die Religion als ein Phantom der Vergangenheit verschwinden und von der Kunst paralysiert werden. Die Aufgabe der indifferenten Gegenwart ist die Überführung

des Gesellschaftslebens aus dem religiösen in das künstlerische. Die dritte Bedeutung der Gegenwart haben wir bereits aus der Schrift über die Katastrophe kennen gelernt: es ist dies der bevorstehende Ausgang der Philosophie. Die durch die wissenschaftliche und philosophische Entwicklung vorbereitete Erkenntnis, daß alles Seiende ein aus Endlichkeit und Unendlichkeit zusammengewachsenes Konkretum ist, die Erkenntnis dieses Moments, in dem Wissen und Sein im Bewußtsein des Menschen Eins und Dasselbe sind, also die Erkenntnis der relativen Identität ist die einzige wahre ewige Versöhnung des Irdischen und des Göttlichen.

Aber durch diese letzte Tat wird die Philosophie als solche immer mehr absterben, ihre strengen harten Formen verlieren, um nicht mehr zu Systemen zurückzukehren, sondern allmählich in den allgemeinen Stand der gesamten Wissenschaft auszulaufen und zuletzt nur noch in der Liebe und im künstlerischen Schaffen ihrem Ende zuzuleben, wie sie in der Religion und im Recht aufgelebt ist.

24. Die Philosophie der Nationalität. — Die ganze Menschengeschichte ist nur eine Stufe in der kosmischen Entwicklung, durch die sich das All-Einige Wesen vervollkommnet. Die Geschichte entstand, als der Naturprozeß beendet war und der Geschichte den Raum bereitete, die Erde im Weltensystem, das organische Leben auf ihr und den Menschen schuf. Durch die Entstehung des Menschen, des Wesens, in dem Sein und Wissen sich identifiziert haben, wurde das Welträtsel zum erstenmal gelöst. Durch die Menschengeschichte wird es zum zweitenmal gelöst, doch nicht die gesamte menschliche Bevölkerung war befähigt, in das geschichtliche Leben einzutreten. Ein langer Naturprozeß mußte absolviert werden, bevor die Rasse entstand, die das wahre Leben des Menschengeschlechts repräsentiert und berufen ist, den Übergang vom Irdischen zum Göttlichen zu verwirklichen. Es ist dies die einerseits zwischen der äthiopischen und der mongolischen und andererseits der amerikanischen und der australischen stehende kaukasische Rasse. Die schwarze Rasse stellt das vegetative Leben vor, die mongolische das animalische und den Beginn der Geschichte, die vierte und die fünfte Rasse sind der Natur mißlungen: der Rote ist wie der Mongole, der Australier wie der Aethiopier. Geographisch ist Afrika die Wiege des Menschengeschlechts, Asien der Ort, wo die Geschichte der Menschheit geboren wurde, Europa der Mittelpunkt der Geschichte, Amerika wird zum Schauspiel des künftigen unmittelbar fortgeschrittenen Liebe- und Kunstlebens der Menschheit werden. In Polynesien wird das Menschengeschlecht am Ende seines ganzen Lebens nach vollbrachtem Tagewerke sein Grab finden.

Wie die Rassen haben auch die einzelnen Völker ihre besondere Sendung. Der Allgeist weist den einzelnen Völkern eine Aufgabe zu, damit sie in seinem Geiste tätig seien und die Ehre seines Werkes verteidigen. Das Leben der Geschichte gliedert sich in ein besonderes (Vergangenheit) und ein allgemeines (Zukunft). Inmitten der Geschichte steht das deutsche Volk, das zerrissene, schmerzlich schlagende Herz Europas. Deutschland soll auf theoretischem Wege durch die Arbeit der Wissenschaft das besondere Leben in das allgemeine verwandeln. Tatsächlich liegt dieses Problem in der deutschen Wissenschaft zur Auflösung vorbereitet und reif vor. Aus der Erkenntnis, aus diesem neuen lichten Mittelalter, wird sich das Reich der Liebe entwickeln: dieses zu verwirklichen sind die Slaven berufen. Diese, durch den germanischen Geist geweiht und ihrem natürlichen Charakter nach gut, sanft und friedliebend, sind befähigt, die Träger des künftigen Reiches der Liebe zu sein. Den Slaven ist die selige und dankbare Aufgabe zuteil geworden, die geistigen Errungenschaften des Deutschtums in das Leben zu übertragen, die Grundsätze des befreiten Geistes im Leben zu verwirklichen und in künstlerischen Formen zu veredeln. Die bevorstehende slavische Ära der Geschichte

wird eine Ära des Sozialismus sein; in dem allgemeinen Leben, in dem Religion und Recht (Kirche und Staat) ihr Ende nehmen und sich in Liebe und Kunst verwandeln werden, wird ein praktischer Kommunismus, eine verklärte Selbstsucht, d. h. die Selbstsucht des Göttlichen möglich sein. Die liebebeseelte Menschheit wird zu einer Familie, zu einem Wesen werden. Der slavische Charakter eignet sich gerade zur Aufzucht des Sozialismus, und die praktischen Fragen des Sozialismus werden auch die östliche Hälfte Europas früher überraschen als wir ahnen.

25. Smetanas Philosophie. — Dies sind die Gedanken, die in den von Smetana selbst herausgegebenen Schriften enthalten sind. Sie geben uns vornehmlich seine Philosophie der Geschichte, Smetanas eigene Philosophien sind nur ein Plan. Aber die Schrift, an der Smetana ständig arbeitete und die er zum größern Teil noch selber zum Druck vorbereitete, zeigt uns noch klarer, daß für die Beurteilung der Philosophie Smetanas die Philosophie Schellings viel wichtiger ist als die Hegelsche. In dieser „Der Geist, sein Entstehen und Vergehen" benannten Schrift unternimmt Smetana den Versuch, die Entwicklung des Weltalls zu geben, indem er von der Idee der Einheit ausgeht. Grundlage der Welt und des Geistes ist der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen; Welt und Geist sind zwar nicht die Wirkung dieses Gegensatzes, denn er ist nicht die der Zeit nach ihnen vorausgehende Ursache, war nicht früher und die Welt samt dem Geiste später, sondern immer war nur die Welt und der Geist. Das Ganze, das Weltall, ist die aus dem Endlichen und Unendlichen zusammengewachsene Einheit, und dieser Gegensatz ist der Grund, warum dieses konkrete All-Eine nicht in regungslosem Sein verharrt, sondern sich als Welt und Geist begibt. Der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen ist idealistisch, denn diese beiden Elemente sind nur eine Abstraktion und keines von ihnen existiert wirklich ohne das andere und an sich, aber beide Ideen bestimmen einander verschiedentlich und begründen und durchdringen so in ihrem wechselseitigen Bestimmen die reelle Welt dem Begriffe nach. Sie sind eben in ihrem wechselseitigen Bestimmen die Gesetze dieser Welt. Sie bestimmen einander auf zweierlei Art: das Unendliche wird durch das Endliche bestimmt, und daraus ergibt sich das Gesetz der Trennung; oder umgekehrt, worin das Gesetz der Verbindung bes eht. Das Seiende als wirkliche absolute Vielheit (wie es Herbart getan) oder als wirkliche absolute Einheit (wie es Hegel getan) zu bestimmen, ist darum ein durch Abstraktion entstandener Wahn. Daraus ergibt sich, daß das Endliche und Unendliche als Kräfte hervortreten. Als Kraft äußert sich zuerst das Endliche, die Teilung anstrebend weckt es zugleich das Unendliche, so ist die Kraft des Unendlichen geboren aus der Wirkung des Endlichen. Je bedeutender die Trennung, desto inniger die Kraft des Unendlichen. Die Kraft der Trennung ist auch die Kraft, die zu wirken aufhört. Da das Endliche und Unendliche gegenseitig relativ sind, muß es zwischen ihnen zum Ausgleich, zur Identität kommen, aber diese Identität selbst ist auch nur relativ. Das Moment dieser Identität ist das Bewußtsein, der Geist, der erkennt, daß alles Wirkliche ein aus dem Unendlichen und Endlichen Zusammengewachsenes, ein Konkretes ist. Der Geist in seiner Vollkommenheit ist nichts anderes als das Konkrete, das All-Eine als durchsichtig Gewordenes.

Smetana bemüht sich in der Schrift, den Entwicklungsprozeß zu konstruieren und zu zeigen, wie das ursprüngliche unbestimmbare Konkrete in Gegensätze zerfallen ist, wie durch die Wirkung von abstoßenden und vereinigenden Kräften Nebelflecke, Kometen, dann die Planeten entstanden sind, auf dem Planeten die chemischen Elemente, das organische Leben, schließlich der Mensch. Der Mensch ist der Gipfel der Weltentwicklung, von ihm ab wird die Entwicklung mit dem

Übergewicht des Unendlichen fortschreiten. Das naturgeistige menschliche Wesen wird sich in ein Idealwesen mit allgemeinem Wahrheitsgefühl und dieses wieder in ein Gefühlswesen mit höherem Bewußtsein verwandeln, das weder der sinnlichen Wahrnehmung noch der Vorstellung noch des verstandesmäßigen Urteilens bedürfend, sich unmittelbar mit der Wahrheit identifiziert. Die künftige Entwicklung wird wiederum die Vergangenheit nachahmen: das Idealwesen wird dem Tier, das Gefühlswesen der Pflanze entsprechen, mit dem Unterschied jedoch, daß das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen umgekehrt sein wird. Die Sprache des Ideals ist einfach wie die Stimme des Tieres, das Bewußtsein löst sich im Allgemeinbewußtsein auf. Das Gefühlswesen ist still und ruhig wie eine Pflanze, lebt in heiliger Passivität. Die wahre Ruhe, die der Mensch nirgends findet, auch im Grabe nicht, findet er dann in jenen überseligen Gefilden, in denen aller Unterschied des Wertes, der aus dem menschlichen Leben noch in das Reich der Ideale hinüberreicht, aufgehoben ist.

26. Smetanas Hegelianismus. — Die Anschauungen über Smetana waren Wandlungen unterworfen. Die älteren Autoren, soweit sie ihn erwähnten, erblickten in ihm eher einen Vertreter von Schellings als von Hegels Philosophie, die späteren verfahren umgekehrt und führen ihn etwa kurz als Hegelianer an. Ihrem Programm nach sollte Smetanas Philosophie eine Versöhnung der westlichen Philosophie und der orientalischen Weltanschauung sein, allerdings eine aus dem Geiste der westlichen Philosophie ausgearbeitete und aus den Ergebnissen der letzten Entwicklungsetappe derselben, nämlich der Hegelschen und Herbartischen Philosophie sich ergebende Versöhnung. Die tatsächliche Durchführung dieses Programms hat jedoch mit der Hegelschen Philosophie keine sonderlichen Berührungspunkte mehr und mit der Herbartischen erst recht nicht. Das Gepräge der Philosophie Smetanas, insbesondere in der Schrift vom Geist, weist auf Schelling hin. Der Gedanke, um den sich Smetanas Philosophie dreht, ist die Vorstellung der Identität des Endlichen und des Unendlichen, die sich unter der Einwirkung beider Kräfte (der verbindenden und der trennenden) so entwickelt, daß in der ersten Hälfte des ganzen Prozesses das Endliche und die Mannigfaltigkeit, in der zweiten, zukünftigen, das Unendliche und die Einheit überwiegt. Obwohl wir diesen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auch als Gegensatz von Geist und Stoff auffassen müssen, sehen wir doch, daß das Geistige bei Smetana in den Hintergrund tritt vor der Ausführlichkeit, mit der die Erklärung von den Trägern der kosmischen Geschichte (Nebelflecke, Planeten, chemisches Element, Pflanzen, Tier, Mensch und die übermenschlichen Wesen) ausgearbeitet ist. Das Konkrete, das All-Eine, zerfällt für Smetana in eine Reihe fortschreitend komplizierterer Wesen, aber diese ganze Genesis geht bei Smetana in eine bloße, fast statische Klassifizierung über. Wie die ganze Genesis des Weltdaseins hat auch das Allwesen selbst bei Smetana einen viel zu naturhaften, biologischen Charakter, und seine Philosophie is ihrem Wesen nach eine Naturphilosophie, obwohl sie ihrem Programm nach auch eine Geistesphilosophie sein sollte, und dies umsomehr, als Smetana der Hegelschen Philosophie in seiner Geschichte der Philosophie für die künftige Ausgangsphilosophie eine besondere Bedeutung zuerkennt.

Hegelsche Einflüsse finden wir eher in Smetanas Philosophie der Geschichte. Der Geschichte und der Philosophie der Geschichte mißt Smetana eine große Bedeutung bei: die Philosophie der Geschichte ist eine viel wichtigere Disziplin als selbst die Philosophie der Natur. Hat man sich bisher um die Philosophie der Geschichte weniger gekümmert als um die Philosophie der Natur, so geschah dies aus dem einfachen Grunde, weil die Natur schon zu Anfang der Philosophie allen möglichen Stoff dem Nachdenken dargeboten, die Geschichte aber erst später

so reich geworden ist, um auch über sich philosophieren lassen zu können. In seiner Philosophie der Geschichte führt uns Smetana auch vom Orient über Griechenland zum Germanentum, von da allerdings zu der Perspektive einer künftigen slavischen und kommunistischen Geschichtsära. Smetana läßt gleichfalls die Geschichte stets von einem Volk vollziehen, das der Vollstrecker des Allgeistes ist und das, nachdem es das Vollführbare getan, einem weitern Volk Platz macht. Wir sehen hier den Einfluß Hegels zum Unterschied von der Philosophie der Geschichte bei Palacký, dem die Geschichte das Ergebnis des Kampfes zweier Völker, der Ausgleich zweier Prinzipien ist.

In der Reihenfolge und der Bedeutung der einzelnen Kulturmächte hält sich Smetana nicht an Hegel. Das Anfangsstadium war eine Art Nichtunterschiedenheit von Religion und Philosophie (Sein und Wissen), bis erst von der griechischen und christlichen Philosophie die Idee des von der Welt abgetrennten Gottes ausgearbeitet wurde. Es war dies die Illusion, als hätte das Göttliche den Menschen verlassen, in Wirklichkeit jedoch wurde durch die Gedankentätigkeit das Göttliche aus der Welt geboren. Die Religion war eine Illusion, die Unzulänglichkeit und Schwäche des Menschen, das Gefühl der Abhängigkeit von etwas, dessen der Mensch sich nicht recht bewußt wurde und dessen Wahrheit er nicht kannte. Durch die Philosophie, durch die Erkenntnis schwindet diese Schwäche und mit ihr die Religion. Feuerbach hat bewiesen, daß die Idee Gottes und seiner Attribute anthropologische Kategorien sind, und so wurde der Mensch von seinem religiösen Irrwahn geheilt, die Wissenschaft vom Göttlichen abgeschlossen und ihr Ergebnis der Wissenschaft vom menschlichen Wesen übergeben. Smetana bekennt sich öffentlich wohl nicht zu Hegel, so doch zum Hegelianismus. Ein großer Unterschied gegenüber Hegel ist jedoch in Smetanas Anschauungen vom Recht und Staat. Im Staat erblickt Smetana nur die Besitzergreifung durch egoistische Despoten, und das Recht deutet er als ein Übereinkommen, das hervorgegangen ist aus der freilich irrigen Vermutung der Menschen, daß sie nicht ein Wesen bilden. Dabei ist jedoch Smetana nicht Kollektivist. Die Liebe, die als Macht an Stelle des Rechtes treten wird, ist ihm vor allem Opferfreude: Sich-opfern ist der beste Halt des menschlichen Lebens. Liebe und Freundschaft, das Streben nach Wahrheit, das Streben nach Beseligung, Begeisterung durch einen Wirkungskreis zerrinnen wie trübe Nebelgestalten, die im Auseinandergehen immer unfreundlicher werden, wenn ihnen der Wille der Aufopferung nicht zu Grunde gelegen ist. Zur Wahrheit, noch mehr zur wahren Liebe gehört diese Resignation sich opfern zu wollen. Schöne Worte, aber für einen Hegelianer ein wenig sentimental. Das Wirtschaftsleben, dem Hegel Beachtung widmete, entgeht Smetana, und der von ihm angedeutete Kommunismus hat eher einen politisch-demokratischen als einen ökonomisch-sozialen Charakter. Wenn Smetana die Geschichte mit dem künstlerischen Schaffen abschließen läßt, so wiederum auf Einwirkungen von Schellings Philosophie hin.

Im Jahre 1844 schrieb Smetana ein Referat über Schellings Philosophie, in dem er die spekulative und apriorisch konstruierende Philosophie verurteilt und tadelt, wie entfernt von allen Wissenschaften die Philosophie ist, wenn sie sich selbst in der Entwicklung der Begriffe vorzeitig zum Mittelpunkt und zur Grundlage der Erklärung macht, d. h. auf der Grundlage von Hypothesen, wie es die absolute Art der Anschauung ist. Aber ungefähr zur selben Zeit (nach Springer) hatte er bereits die erste Skizze seiner Schrift „Der Geist" geschrieben, und das vorausgegangene Studium Schellings, mit dem Smetana seine philosophische Karriere begonnen hatte, war offenbar stärker als das Studium von Hegels Schriften. Daß Smetana Schwung und Bedeutung der Hegelschen Philosophie anerkannte

daß er sie an der Universität (wo nur die älteren Philosophen gelehrt wurden) zu lesen begann und daß er aus ihr, insbesondere in seiner Philosophie der Geschichte, auch einige Anschauungen übernahm, braucht keine vollständige Trennung von Schellings Philosophie zu bedeuten, denn zu Smetanas Zeit galt Hegel bei uns als Schellingianer und man faßte ihn in Schellings Geist auf. Diese Anschauung wurde bei uns hauptsächlich von Lichtenfels verbreitet.

Smetana bemüht sich, seiner Philosophie ein wissenschaftlicheres Gepräge zu geben und faßte auch in die Schrift vom Geist viel Material aus den Naturwissenschaften zusammen. Um diese wissenschaftliche Empirie zu kennzeichnen, spricht er auch von einer relativen Identität, im Wesentlichen aber bleibt Smetanas Philosophie im Banne von Schellings Identitätsphilosophie und seines konstruierenden Prozesses. Hegels Idee erscheint in ihr in matter, geradezu sentimentaler Gestalt. Smetanas weicher und nachgiebiger Geist wurde ständig von dem Sturm der Ideen und sittlichen Konflikte hin und hergeschleudert und suchte darum Trost in der Vorstellung des künftigen Gefühlsmenschen, der in einem ruhigen passiven Dasein wie eine Pflanze leben wird.

Irgendwelchen Einfluß auf unsere Philosophie übte Smetana nicht aus. Auf seine philosophischen Arbeiten reagierte niemand. Smetana kam zu spät: unter der Bachschen Reaktion war das gesamte Kulturleben beengt, und in der Philosophie wurde fast überhaupt nicht gearbeitet. Im Jahre 1865 war Smetanas Naturphilosophie dem damaligen Denken bereits völlig fremd; Helmholtz, Mill, Darwin begannen zu uns vorzudringen, und die Stimmung war der Philosophie des ganzen deutschen Idealismus schon sehr ungünstig. Smetana wurde jedoch nicht vergessen, doch aus einem andern Grunde. Sein Kampf mit der Kirche, sein kühner Austritt, die Exkommunikation, die Ausdauer, mit der er, schon der Sprache beraubt, das Drängen der katholischen Priester und des Erzbischofs ablehnte, die zu seinem Sterbebett kamen, um ihn zur Rückkehr zu überreden, dieser ganze hoffnungslose Kampf des sonst schwachen, kranken, aber in diesem Punkte unnachgiebigen Philosophen blieb denkwürdig, und Smetanas Name taucht immer wieder auf, so oft die antikirchliche Bewegung bei uns eine noch so geringe Belebung erfuhr.

VI. Die Herbartianer und die Positivisten über Hegel

27. Die Herbartianer. — Noch während des Absolutismus 1858 kam wieder Bewegung in die čechische Literatur, aber erst die Wiederherstellung des konstitutionellen Lebens in Österreich 1861 machte der Ermattung der fünfziger Jahre ein Ende. Wenn auch die schöne Literatur diesen Zeitraum als eine Unterbrechung empfindet, gilt dies umsomehr von der Philosophie. In den sechziger Jahren war es, als beginne die Philosophie wieder von Anfang an; das bis dahin Getane war eine Vergangenheit, an die niemand anknüpfte. Es traten die Herbartianer Dastich, Durdík, Hostinský, Lindner und andere an. Durch die Absetzung Hanuš' geriet die Philosophie an der Prager Universität in die Hände deutscher Professoren (als Nachfolger von Hanuš wurde Robert Zimmermann ernannt) und zwar bis 1861, in welchem Jahre J. Dastich Dozent wurde. Die neuen Herbartianer sind Schüler R. Zimmermanns und W. F. Volkmanns, allein Lindner (seit 1871) hatte an der Universität noch Exner und Augustin Smetana gehört. Mit diesen Herbartianern beginnt eigentlich erst die Geschichte der čechischen Philosophie. Der čechische Herbartianismus ging im ganzen ohne größere Kämpfe in den Positivismus über, dessen Zeitraum wir ungefähr von 1880 bis zum Weltkrieg ansetzen können. Im Jahre 1882 wurde die Prager Universität in eine čechische und eine deutsche aufgeteilt.

Von irgend welchen ernsteren Einflüssen der Hegelschen Philosophie bei uns in der Zeit von 1860 bis auf den heutigen Tag kann nicht die Rede sein. Sie galt schon den Herbartianern für durchaus überholt. Soweit Hegel noch überhaupt erwähnt wird, so nur dort, wo der Autor sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt oder das Bedürfnis hat, eine historische Übersicht der älteren Anschauungen zu geben. Die Hegelsche Philosophie wurde zu einem Beleg einer philosophischen Verirrung.

Bei den Herbartianern begegnen wir der Hegelschen Philosophie im Zusammenhang mit dem damals aktuellen Thema vom Niedergang der Philosophie. Dastich, Durdík und Lindner leugnen nicht den Niedergang der Philosophie, erklären ihn aber mit dem Verfall der idealistischen spekulativen Philosophie, insbesondere der Hegelschen. — Josef Dastich (1835—1870) anerkennt in dem Artikel „O poměru zkoumání empirického k badání filosofickému" (Über das Verhältnis der empirischen Untersuchung zur philosophischen Forschung, Časopis Českého Musea 1861), daß es schwer fällt, die Philosophie gegen die Bemängelungen der wissenschaftlichen Forscher zu verteidigen. Die Naturwissenschaft könne sich mit den unseligen Folgen von Hegels absolutem Idealismus nicht befreunden. Diese Philosophie habe das Gemüt aller von sich abwenden müssen, die der Ansicht waren, daß zur Erkenntnis der Dinge mehr gehöre als das Anhäufen hohler Worte und als das Zusammentun leerer Schemen, die sich nicht aus dem Begreifen und Vergleichen der Dinge selbst ergeben, sondern das Produkt der verkündeten dialektischen Methode sind. Diese Methode vergißt, daß sie sich in Widerspruch setzt mit allen Forderungen der Vernunft, indem sie sogar die geltenden Gesetze der „alten" Logik verneint. — Josef Durdík (1837—1902), nach Dastichs Tode der Führer der čechischen Philosophie, hält in seinem Artikel „O domnělém úpadku filosofie" (Über den vermeintlichen Verfall der Philosophie, Osvěta, 1872, S. 161) die Verschmähung der Philosophie für eine durch den Niedergang der Hegelschen Philosophie hervorgerufene vorübergehende Stimmung, ebenso wie die frühere Verbreitung dieses Systems Mode gewesen sei. Hegel sei zwar überholt, habe aber seine großen Verdienste um die Entwicklung und den Fortschritt der philosophischen Ideen. Hegel habe zu Kant ein ähnliches Verhältnis wie Tycho de Brahe zu Kopernikus, denn er verteidigt einen älteren Standpunkt, ist wieder hinter Kant zurückgegangen, aber in seiner Arbeit hat er dennoch neue Ergebnisse gewonnen, die gültig bleiben. Niemals sei der kühne Versuch, alles von einem Prinzip abzuleiten, so großartig und umfassend unternommen worden wie durch Hegel. Und es habe sich gezeigt, daß es nicht geht. Hierin bestehe Hegels negatives Verdienst. Am schreiendsten habe sich das Mißlingen des Hegelianismus an den Naturwissenschaften erwiesen. In dem Artikel „O významu nauky Herbartovy hledíc obzvláště k poměrům českým" (Über die Bedeutung der Lehre Herbarts insbesondere im Hinblick auf die čechischen Verhältnisse, Časopis Českého musea, 1876) legt Durdík die Vorzüge von Herbarts Philosophie dar, Herbart bringe die Philosophie sämtlichen Völkern zum Unterschied von der national hochmütigen Philosophie Hegels. Dies sei eine exklusive Philosophie gewesen: sie habe keinen Sinn für die Naturforschung gehabt, die Erde sei für sie der Mittelpunkt der Welt gewesen, und überhaupt rieche diese Philosophie in Hinsicht auf ihre kleinlich irdischen Intentionen nach vorkopernikanischem Geist. Die dialektische Methode tauge am besten für historische Stoffe, sei aber in den Tatsachenwissenschaften völlig nichtig. Die Hegelsche Philosophie sei exklusiv auch ihrer unübersetzbaren Sprache nach[39]). — Gustav

[39]) Vgl. auch Durdíks Buch „Všeobecná estetika" (Allgemeine Ästhetik, 1875), gegen Hegel S. 112, 209 und 269.

Adolf Lindner (1828—1882) erblickt gleichfalls die Ursache des Niedergangs der Philosophie in der spekulativen Philosophie (O úpadku filosofie, Vom Verfall der Philosophie, Časopis Českého Musea, 1882), die jegliche Empirie verschmähend, das wissenschaftliche Gewebe nach Art der Spinnen, d. h. apriori, im Wege des Syllogismus, aus sich selbst zu spinnen strebt. Dieser Prozeß sei täuschend, denn das Einzelne sei eigentlich die Prämisse, nicht die Folgerung des Allgemeinen. Ursache des Niedergangs der spekulativen Philosophie sei auch der soziale Geist der Gegenwart. Die Zeit der wissenschaftlichen Propheten und genialen Führer ist vorbei, auch in der Philosophie haben wir die Zeit der epochalen Systeme hinter uns. Es widerstreite nämlich dem sozialen Geist unserer Zeit, daß einer denke und die anderen nur zustimmen. In einem Artikel (1872) sagt Lindner, daß es heute auf dem einst blühenden Gefilde der Philosophie nur noch wenige Arbeiter gäbe — dies sei eine gesunde Reaktion gegen die Auswüchse der Spekulation. Gegen die dialektische Methode verteidigt Lindner die formale Logik.

28. Die Positivisten. — Der Zeitraum von 1880 bis zum Weltkrieg ist die Zeit des Aufschwunges des čechischen Kulturlebens. Die čechische schöne und wissenschaftliche Literatur holt geradezu im Sprunge Europa ein. Auf allen literarischen Gebieten können wir ein lebhaftes Treiben und eine Reihe hervorragender Arbeiter beobachten. Es ist dies auch das goldene Zeitalter der čechischen Philosophie. Die Arbeiten Masaryks, Fr. Krejčís, Drtinas, Čádas, Kádners sind bis auf den heutigen Tag die Grundlage des čechischen philosophischen Denkens. Alle diese Denker sind Repräsentanten des Positivismus, mögen sie ihn auch verschieden auffassen. Aber auch auf anderen Gebieten ist der Charakter dieser Zeit verhältnismäßig übereinstimmend mit der positivistischen Philosophie dieser Zeit.

Es ist natürlich, daß diese Zeit keinen Sinn für die idealistische Philosophie hatte, am wenigsten freilich für Hegels absoluten Idealismus. Während die čechischen Herbartianer durch die Fortschritte der naturwissenschaftlichen Orientierung noch dazu bewogen wurden, sich mit der Hegelschen Philosophie wenigstens negativ auseinanderzusetzen, hatten die čechischen Positivisten keinen Anlaß, sich mit Hegel anders zu befassen als mit einem Fall aus der Geschichte der Philosophie. Lediglich Masaryk hatte häufiger Gelegenheit, sich in seinen Arbeiten mit Hegel zu beschäftigen.

29. T. G. Masaryk. — Masaryk geht von Comte aus, seine Philosophie ist praktisch orientiert. Masaryks Philosophie ist fast nur der Versuch, zu bestimmen, wie das religiöse und das politische Problem sich dem modernen Menschen darstellen. Masaryk ist überzeugt, daß die gesamte Geschichte der Menschheit ein Kampf von Mythus und Wissenschaft ist, in dem die mythische Weltauffassung, die theoretische wie die praktische, ständig zurückweicht. Mit der wachsenden Wissenschaftlichkeit wird der Mensch subjektivistischer, der Mythus ist zwar in Wirklichkeit Anthropomorphismus, aber der Mensch hat ihn unkritisch und objektivistisch geglaubt. Die moderne Zeit ist die Zeit der Auflösung der älteren objektivistischen (offenbarten) Religion, und der moderne Mensch erlebt diese Auflösung schmerzlich und beschließt seine sittliche Zerrissenheit entweder in hoffnungsloser Skepsis und Selbstmord oder in Titanismus und gewaltsamem Objektivismus (in der Politik in Imperialismus, Militarismus). Selbstmord oder Mord — dies ist das Dilemma des modernen Menschen. Ein Zurück ist unmöglich. Die Philosophie als Organ des wissenschaftlichen Prinzips zum Unterschied von der Religion als dem Organ des Mythus ist der ständige Kampf zwischen dem notwendigen anthropologistischen Ausgangspunkt des menschlichen Denkens und

dem Bedürfnis einer objektiven Ordnung, insbesondere der sittlichen. Aber nicht allein die Philosophie ist der Kampfplatz von Mythus und Wissenschaft, sondern auch die ganze Kulturgeschichte der Menschheit. Es verwissenschaftlicht sich sogar der Staat, die Sittlichkeit und das sozialwirtschaftliche System. Dem mythischen Charakter des früheren Denkens entsprach in der Politik der Absolutismus und Aristokratismus, der Kampf von Wissenschaft und Mythus äußert sich praktisch in dem Kampf um die sittliche, politische und ökonomische Demokratie. War in der durch den Mythus organisierten Zeit die Grundlage der Glaube, wird es in der durch die Wissenschaft verwalteten Gesellschaft die Liebe, die Humanität. In diesen Betrachtungen Masaryks finden wir einige Übereinstimmungen mit Feuerbach, den Masaryk übrigens ziemlich oft erwähnt, aber es ist eher eine zufällige Übereinstimmung als die Einwirkung von Feuerbachs Anschauungen.

Mit der Hegelschen Philosophie befaßte sich Masaryk nicht unmittelbar. Obwohl er seine Anschauungen gern mit knappen Übersichten der historischen Entwicklung der Ideen einleitet, läßt er Hegel fast überall außer acht. Nur dadurch, daß Hegel andere Denker beeinflußte, die Masaryk studiert, nimmt er auch zu Hegel Stellung; bloß in einem Punkte ist Masaryks Beziehung zu Hegel aktueller. Am ausführlichsten kommt er auf ihn in seiner Arbeit über die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus zu sprechen (1898). Masaryk lehnt den Marxismus ab. Er interpretiert den Marxismus sehr nach Art der positivistischen (evolutionistischen) Theorie, mag er auch in Marx einen philosophischen Schüler Hegels anerkennen. Dadurch unterscheidet sich Masaryk von der mehr Hegelischen Auffassung des Marxismus, der wir in der neueren kommunistischen Literatur begegnen (Lenin). Die Kritik des Marxismus zwang Masaryk, sich auch über die Hegelsche Philosophie zu äußern.

Über die Dialektik urteilt Masaryk, daß Marx und Engels ihre materialistischen Anschauungen sehr überflüssigerweise mit diesem metaphysischen Spinngewebe überzogen haben. Es ist nicht richtig, wie Engels sich einredet, daß die Dialektik in der Philosophie von der ältesten Zeit an geherrscht hat. Die Hegelsche Dialektik hat ihren Ursprung in dem deutschen nachkantischen Idealismus und vor allem in Fichtes Idealismus. Der nachkantische Idealismus mit seiner Mystik und mystischen Gnosis war eine Reaktion gegen Kants und Humes Skepsis. Die deutschen Idealisten sind Fauste, sind Napoleone der Philosophie — gottgleiche Autokraten, geniale Romantiker der Idee; nicht umsonst sah Hegel in Napoleon die Weltseele. Aber eine objektive Dialektik gibt es einfach nicht. In den Dingen selbst gibt es keinen dialektischen Gegensatz. Wir können von Affinität im chemischen Sinne reden, können von Liebe und Haß, von Kampf und Frieden in der menschlichen Gesellschaft reden, aber dies alles ist weder Hegels noch Marxens Dialektik. Im Gegenteil — die moderne Weltanschauung ist von Leibnizens Monadologie an im wesentlichen undialektisch. Hegel hatte bereits den Begriff der Entwicklung und des Fortschritts, aber sein Begriff entspricht nicht den richtigeren neueren Anschauungen. Er sah in der Geschichte und in der Natur eine logische Offenbarung, die Übereinstimmung und den Gegensatz von Ideen. Dadurch wurde seine Anschauung von der Entwicklung einerseits kahl und sodann viel zu rationalistisch (der Mensch denkt nicht bloß, sondern fühlt und will auch). Die konsequent angewandte dialektische Methode schließt geradezu Definitionen aus, zumindest genaue: die Begriffe entwickeln sich, wie die Welt sich entwickelt und es geht daher die Bestimmtheit der Begriffe verloren. Zu einer ähnlichen Unbestimmtheit und einem solchen Dilettantismus — und unter diesem versteht Masaryk vornehmlich den ethischen Dilettantismus, d. h. die Unfähigkeit zu einer

bestimmten Entscheidung — führt auch Hegels Historismus. Der Historismus sucht und findet in der Geschichte Gründe für das, was sein soll. Und doch könnte klar sein, daß Dinge und Begriffe nicht darum berechtigt und richtig sind, weil sie waren, ebenso wie sie es nicht darum sind, weil sie sind, — aller Fortschritt und alle Unzufriedenheit des Menschen ist ein Protest gegen die sogenannte Logik der Tatsachen. „Ich weiß von dem bekannten Ausspruch Hegels und anderer, die in allem, was ist, das Vernünftige sehen; ich kann diesen Objektivismus begreifen und mache ihm nicht eine gewisse Gültigkeit streitig; wir müssen mit dem, was ist und war, rechnen, aber ebenso bleibt es Tatsache, daß wir aus dem, was war und ist, ständig auswählen und auf eine bessere Zukunft hinzielen. Ist doch auch dieses Hinzielen zum Bessern, diese Unzufriedenheit nicht bloß vorhanden, sondern ist es auch stets gewesen, und es gilt daher Hegels Ausspruch auch von ihr. Darum handelt es sich um die vernunftmäßige Beurteilung aller Dinge ohne Ansehung, wann sie waren und wann sie sind; und ebenso handelt es sich in der Praxis in der Entscheidung für Dinge, ob sie nun waren oder nicht waren, ob sie sind oder nicht sind."

In „Rußland und Europa" (1913) macht Masaryk auf Hegels ausgedehnten Einfluß auf das russische Denken aufmerksam, nimmt Hegel gegenüber einen ebenso ablehnenden Standpunkt ein wie früher. Hegel operiere ahnungslos mit dem „Volksgeist" als einer historisch-sozialen Kategorie, ohne den Begriff genau zu analysieren. Hegel hat überhaupt den großen Fehler, daß er seine wichtigsten geschichts- und sozialwissenschaftlichen Begriffe nicht kritisch analysiert hat, und darum ist bei ihm auch das so mangelhaft, was er über das Verhältnis dieser Begriffe (das Verhältnis von Staat und Volk, Volk und Kirche usf.) vorbringt. Die Geschichtsphilosophie ist eben bei Hegel — und dasselbe gilt von Schelling und ihren Vorgängern — noch unkritisch. Es findet sich aber in „Rußland und Europa" in einem Punkte eine gewisse, wiewohl schwache Milderung der Ablehnung von Hegels Dialektik: In der Entwicklungsidee, sagt Masaryk (S. 481, II. Teil), sucht man einen Grund gegen die Revolution, man behauptet, die ganze menschliche Gesellschaft entwickle sich so allmählich, wie die Erde und der ganze Kosmos sich allmählich entwickelt haben, in geradezu infinitesimalen Stufen (vgl. „Soziale Frage", čechische Ausgabe, § 10, S. 59). Aber die Psychologie und Soziologie lehren uns, daß auf geistigem, psychischem Gebiete die Entwicklung der Individuen und darum auch der Gesellschaft durch Krisen, schroffe Gegensätze, durch Revolutionen vor sich geht, und insofern hat Hegels Dialektik ihre Berechtigung.

In einem Punkte ist Masaryks Beziehung zu Hegel lebhafter: in der Frage der Theorie und Praxis, die in Masaryks Denken literarisch und praktisch stets akut ist. Bereits in der „Sozialen Frage" bemerkt Masaryk, daß es übertrieben ist, der deutschen Philosophie ständig das Nebelhafte, die Ideologie, das Unpraktische und Lebensfremde zum Vorwurf zu machen. Wer die deutsche Philosophie nicht bloß schulmäßig betrachtet, wer die deutsche wissenschaftliche Tätigkeit ins Auge faßt, wer bedenkt, wie die deutsche Philosophie und insbesondere die Philosophie der Geschichte auf das nationale Bewußtwerden hingearbeitet hat, der wird zwischen Spekulationen à la Hegel und Bismarcks Eisen- und Blut-Politik einen organischen Zusammenhang und Verwandtschaft empfinden (S. 48, ähnlich in Naše Doba, IV, 1897, S. 6). In der „Weltrevolution" (1925), in der Masaryk seine philosophisch-historische Auffassung des Weltkriegs darlegt, erblickt er in Hegel eine Synthese Goethes und Kants und die Vorwegnahme Bismarcks. Hegel habe die preußische Idee des Staates als des Hauptausdrucks der Nationalität und der ganzen Gesellschaft überhaupt angenommen, mit seinem Pantheismus

und seiner Phantastik bilde er den Übergang von Goethe und Kant und ihrer Universalität zum Preußentum. Hegel diente mit seinem „absoluten Idealismus" der Autoritätsfülle des preußischen Staates, verließ die Humanität und die Universalität Goethes und Kants (S. 412).

30. Die Zersetzung des Positivismus. — In den letzten Vorkriegsjahren trat in der Entwicklung des čechischen Geisteslebens eine Wendung ein. Die durch den bisherigen Positivismus (oder besser Szientismus) gegebene Einheit begann brüchig zu werden, der Abschied von dieser Richtung wurde auch von den Einflüssen der deutschen und französischen Philosophie, späterhin auch vom Pragmatismus gefördert. Es entstand eine den philosophischen Richtungen idealistischen Gepräges zugänglichere Stimmung, dennoch aber nützte diese Wendung der Hegelschen Philosophie nicht sonderlich.

Bis zum Krieg begegnen wir bloß einigen Artikeln, die wenigstens indirekt Hegel berühren. Sie bedeuten jedoch durchaus kein Anknüpfen an Hegel. Es ist dies vor allem ein Artikel von F. A. Soukup (Hegelova klasifikace věd, Hegels Klassifikation der Wissenschaften, Učitelské Noviny, 1906, S. 598); der Artikel ist aus zweiter Hand (nach Durdíks Geschichte der neuesten Philosophie) geschrieben und ist für uns nur insofern interessant, als in der bei uns durch Durdík und Masaryk heimisch gewordenen Frage der Klassifizierung der Wissenschaften auch auf Hegel verwiesen wird. Bedeutungsvoller ist das Hervortreten Emil Frankes. Franke begeisterte sich für Croces Philosophie und übersetzte seine Ästhetik zum Teil ins Čechische (1907). In seinen Artikeln über Croces Ästhetik (1907 und 1908) erwähnt er noch nicht Croces Hegelianismus; durch Vermittlung Croces wurde Franke kein Hegelianer, dennoch vertritt er aber nach langer Zeit wieder einen wohlwollenderen Standpunkt gegenüber Hegel. Ausdruck gab er ihm hauptsächlich in dem Artikel „Kritické ocenění Hegelovy filosofie" (Kritische Würdigung der Hegelschen Philosophie, Přehled 1911, S. 401); der Artikel ist jedoch nur ein freies Referat über Croces „Cio che e vivo e cio che e morto della filosofia di Hegel" (1906). In dem Artikel „Boj o kulturní hodnoty" (Der Kampf um die Kulturwerte, Novina, 1911) lehnt Franke den Naturalismus ab und erinnert an Hegels Verdienst, die historische Auffassung der Wirklichkeit gelehrt zu haben. Im selben Jahre (1911) veröffentlichte der Historiker Jan Heidler den bereits zitierten Artikel, in dem er den Nachweis führt, daß der Hegelianismus auch auf Palacký eingewirkt hat (vgl. oben § 4).

Diese Artikel können uns bloß ein Beleg sein, daß die lange Nichtbeachtung Hegels in der čechischen Philosophie sich ein wenig zu wandeln begann. Daß jedoch Hegel den čechischen Philosophen fremd blieb, können wir an Emanuel Rádls Schrift „Romantická věda (Die romantische Wissenschaft, 1918) beobachten. Die Schrift ist ein heftiger Angriff gegen die deutsche idealistische Philosophie, ein so heftiger, daß er auch als ein Beispiel der Kriegsliteratur angeführt wurde. Zu Unrecht, denn Rádl warnte bereits im Kriege vor der antideutschen Stimmung und stellte sich kritisch gegen einen übertriebenen Nationalismus, andererseits machte er die in dem Buche verfochtenen Grundsätze, allerdings allgemeiner, bereits vor dem Kriege geltend (besonders in dem Artikel „Věda abstraktní a věda reálná" [Abstrakte Wissenschaft und reale Wissenschaft], Česká Mysl, XV, 1914). In der „Romantischen Wissenschaft" greift Rádl die Romantik als das Anstreben eines Ideals mit ersichtlich gewaltsamen, unnatürlichen Mitteln an. Die Schrift ist besonders gegen Kant gerichtet, von dem Rádl aber die ganze Romantik,[40])

[40]) Zu den „Romantikern" gehört für Rádl erstaunlicherweise auch Hegel! (Anmerkung des Herausgebers.)

das gewaltsame Versöhnen des Menschen mit der Natur, das Abstrakte, das Deduktive, den Glauben an absolute Begriffe ableitet, die notwendigerweise zu Unnatur und Gewalt in der Theorie und in der Praxis führen, gegen den begrifflichen Idealismus, der sich in Wirklichkeit als Materialismus erweist, gegen den philosophischen Subjektivismus, der jedoch die Romantiker nicht hinderte, in der Praxis Absolutisten zu sein. Hegel war theoretisch Revolutionär und praktisch Konservativer, ein Phantast in Worten und ein Spießbürger im Leben, begeistert von der Revolution und von dem Repräsentanten der preußischen Staatsmacht in der Reaktionszeit, ein hochfliegender Philosoph und wieder ein gedankenloser Sammler von Tatsachen, in den Spekulationen schwindelerregend konsequent und im Leben ein Kompromißler. Hegel hatte kein Verständnis für die Ethik und für die soziale Bedeutung der Gefühle (darum begriff er Christus nicht, dafür zeigt er aber, wie Christus ohne Rücksicht auf die Sittlichkeit gesprochen; gemeint ist die Stelle aus Hegels Philosophie der Geschichte, Ausgabe Lasson, S. 740). Weder die Erfahrung noch die Entwicklung können bei diesen Romantikern im modernen Sinne aufgefaßt werden, denn ihnen war es nicht um eine lebendige konkrete, anschauliche Erfahrung oder eine reale, historische Entwicklung zu tun, für sie waren es bloße, zur verstandesmäßigen Deduktion taugliche abstrakte Begriffe. Dualist wie Kant, glaubt Hegel, die Welt bestehe aus Individuen und aus einem absoluten Vernunftgesetz. Die Individuen haben ihre Pläne, Sorgen, sittliche Rücksichten und leben in ihnen, als wäre kein Weltgeschehen vorhanden; der in den großen Männern verkörperte Weltgeist achtet jedoch nicht auf die Sittlichkeit, sein Recht ist größer als alle Sonderrechte. — Rádl ist Intuivist und Pragmatist und bringt daher jeder Abstraktion, der begrifflichen Deduktion, den größten Widerstand entgegen. In unseren Verhältnissen war es jedoch für Rádl aktueller, eher gegen den (bei uns heimisch gewordenen) Positivismus als gegen den metaphysischen Idealismus anzukämpfen. In seiner Schrift „Moderní věda" (Moderne Wissenschaft, 1926), die bisher die einzige ernsthaftere Kritik des Positivismus bei uns ist, erwähnt Rádl auch Hegel, aber vornehmlich nur deshalb, um zu zeigen, wie die Hegelsche Philosophie das Wachstum des amoralistischen positivistischen Objektivismus gefördert habe, bzw. wie sie nach einer gewissen Entmetaphysierung in den Positivismus übergegangen sei.

Nach dem Kriege bietet die čechische Philosophie ein Bild der Unsicherheit. Die bereits in den letzten Vorkriegsjahren bemerkbare Zersetzung des Positivismus brachte keine mächtigeren Anregungen. Im Gegenteil, sie brachte viele Mißverständnisse, denn es wurde besonders nach dem Kriege zu einem gewissen Bedürfnis, den Positivismus zu bekämpfen, aber es war vielfach nur ein stimmungsmäßiger Widerstand, bei dem der Gegner nicht inne wurde, wie sehr er in der Sache selbst eben im Positivismus verwurzelt bleibt und sich den Idealismus nur einredet. Auch bei der heutigen Neigung, die Einflüsse der idealistischen Richtungen auf sich einwirken zu lassen und sich als Denker vorzustellen, der den Positivismus bereits überwunden hat, behauptet sich traditionell und dogmatisch die ungünstige Anschauung von Hegels Philosophie als im üblen Sinne „spekulativer" Philosophie.

Bloß Ferdinand Pelikán widmete Hegel eine kurze Studie (Hegelova Dialektika, Hegels Dialektik) in seiner Schrift „Vláda demokracie ve filosofii" (Die Herrschaft der Demokratie in der Philosophie, 1929). Pelikán trat literarisch bereits vor dem Krieg hervor und zeigte ein Hinneigen zu Fichte. Er war einer der ersten jüngeren Philosophen, die sich vom Positivismus abwendeten, und er verstand es, in seinen zahlreichen Studien auf manche philosophischen Erscheinungen in den fremden Literaturen früher aufmerksam zu machen als andere. Pelikán ist es auch zu verdanken, daß die Hegel-Renaissance in der čechischen

Literatur nicht ganz spurlos vorübergegangen ist.[41]) Pelikán macht auf die Rehabilitierung der Dialektik Hegels aufmerksam, da wieder Bewegung in das Denken eingeführt, wieder ein wenig soziologisch gedacht wird. Hegels Angriff auf die Logik des Aristoteles, die ein einziges abgeschlossenes Ganzes bildet, eine Art Kugel, in der alle kleinen Wahrheiten enthalten sind und der nichts beigefügt und von der nichts weggenommen werden kann, ist nach Pelikán ein sehr wertvoller Gewinn der modernen Logik. Zu Hegels größten gedanklichen Leistungen zählt Pelikán, daß Hegel den irrationalen Anfang aller Erkenntnis erfaßt hat und sich mit seinem ganzen gesunden denkerischen Instinkt dagegen sträubt, daß auch eine rationale Totalität der Verneinung gebildet werde, daß alle Negationen in einer abstrakten Einheit der Negationen erschöpft werden. Es ist jedoch interessant, daß Pelikáns Artikel sich in der Interpretation der Hegelschen Dialektik an James' Studie über Hegel (in „Pluralistic Universe") hält — Pelikán selbst ist zu Hegel nicht durch eigene Entwicklung gelangt, obwohl er von Fichte ausging; in seiner Schrift „Logika a etika záporu" (Logik und Ethik der Negation, 1923) nahm er zu Hegel keine Stellung, wie wir bei diesem Thema und bei Pelikáns Fichteanismus erwarten würden.

Unter dem Einfluß der Sowjetliteratur begegnen wir Hegel heute auch in den Schriften der kommunistischen Intelligenz und der sogenannten „Linken Front". Der Marxismus, wie er gerade in diesen Kreisen kultiviert wird, ist der sogenannte dialektische zum Unterschied vom mechanistischen. Aber von Hegels ganzer Philosophie ertönt hier bloß das eine Wort „Dialektik", das ungefähr so Mode geworden ist wie der Film, schiefe Photographien, Malschrift und ähnliche Kleinigkeiten. Obwohl die kommunistischen Intellektuellen ständig mit dem Wort Dialektik um sich werfen und den Gegnern gern die „Unfähigkeit zum dialektischen Denken" zum Vorwurf machen, hat es nicht den Anschein, daß sie sich mit den damit zusammenhängenden Problemen abmühen. Vielfach ist von Dialektik die Rede, und man meint dabei die bloße entwicklungsmäßige Relativität.

Andererseits sind aber nach dem Krieg auch Richtungen aufgetaucht, die gerade der Hegelschen Philosophie sehr entgegengesetzt sind, mögen sie dieselbe auch nicht ausdrücklich bekämpfen, weil sie bei uns durch keinen Denker vertreten ist, so daß es auch an einer lebhafteren Anregung zu ihrer Bekämpfung fehlt.

Die protestantische Theologie ist bei den Čechen eine Erscheinung erst der letzten Zeit (früher beschränkte sich der čechische Protestantismus bloß auf die praktische Religionsliteratur). Von den jüngeren protestantischen Theologen steht J. L. Hromádka auf dem Standpunkt K. Barths: von diesem Standpunkt aus erblickt er in der Hegelschen Philosophie den radikalsten Gegensatz zum christlichen Denken. Sie hat die christliche Offenbarung in die geschichtliche Entwicklung eingefügt, sie als notwendige Komponente des historischen Geschehens ausgelegt, ihre entwicklungsmäßige Notwendigkeit, zugleich aber auch ihre historische Relativität bewiesen. Aus allen christlichen Begriffen hat sie bloße Vorstellungen gemacht, die nur vorübergehende Gültigkeit haben. In Hegel konzentrieren sich alle Tendenzen, die in Religion, Mystik und Philosophie das Göttliche in der Welt, der Vernunft und dem menschlichen Geist gesucht haben. In Hegel gipfelt die monistische Philosophie, die eine logische, vernunftmäßige Erklärung allen Seins und Werdens aus einem Prinzip versucht. Hegel ist der Patron der modernen Religiosität und des religiösen Idealismus.[42]) Hromádkas Ein-

[41]) Vgl. noch die Artikelreihe über das Hegel-Buch Richard Kroners aus der Feder des vor kurzem verstorbenen Brünner Professors Vladimir Hoppe („Ruch filosofocký" 1927). (Anmerkung des Herausgebers.)

[42]) Hromádka, Křesťanství v myšlení a životě (Das Christentum im Denken und Leben, 1931); derselbe, Masaryk (1930).

fluß ist ziemlich bedeutend, und so tritt zu den gerade Hegel radikal verurteilenden Richtungen in der čechischen Literatur ein weiterer entschiedener Gegner, diesmal auf dem Gebiete der Religionsphilosophie.

Die zweite Richtung, gleichfalls mit einer gegen Hegel sich kehrenden Tendenz, ist die von Hans Kelsen begründete sogenannte normative Rechtstheorie, die bei uns von František Weyr vertreten wird. Rechtsphilosophie als besondere Disziplin wurde bei uns nicht gepflegt, die juristische Literatur stand bis zum Krieg und steht eigentlich noch immer auf dem Standpunkt des sogenannten juristischen Positivismus und verweigerte der Rechtsphilosophie die Anerkennung. Theoretisch stützte sich diese Richtung hauptsächlich auf die Arbeiten Labands, Georg Jellineks, O. Mayers, Bergbohms, soweit sie einmal das Bedürfnis einer allgemeineren Theorie empfand. Hegel galt als Vorbild einer in der Rechtswissenschaft unzulässigen Spekulation. Die normative Rechtstheorie lehnt gleichfalls die Rechtsphilosophie im üblichen Sinne ab; auf Rickert und mittelbar auf Kants Erkenntnistheorie gestützt, befaßt sie sich nur mit methodologischen Fragen. Weyr lehnt nicht allein die Hegelsche Philosophie (Hegel habe Kant karikiert), sondern die — wie er sagt — materielle Rechtsphilosophie überhaupt ab. Im Auge hat Weyr dabei unter anderem auch Kohlers Neuhegelianismus in der Rechtsphilosophie.

Es ist geradezu eine Ironie der Geschichte der čechischen Philosophie, daß wir erst hier den bedeutendsten čechischen Hegelianer anführen können. Wir nennen ihn erst hier, nicht weil er ausschließlich englisch schrieb, sondern weil bei uns seine Existenz überhaupt nicht einmal bekannt ist. Es ist dies Francis Sedlák, der 1911 die Schrift „A Holiday with a Hegelian" (London) und 1919 die Schrift „Pure Thought and the Riddle of the Universe" herausgab. Lasson in seiner Ausgabe von Hegels Wissenschaft der Logik (1923, S. XCII) führt Sedláks zweite Schrift als sehr interessantes, wenn auch in seinen Endergebnissen anfechtbares Buch an, das es unternimmt, alle einzelnen Bestimmungen des ersten Buches der Hegelschen Logik als die Konstituenten des räumlichen Weltalls aufzuzeigen, so daß schließlich auch die Zahl und die Abstände der Planeten sich a priori aus den logischen Bestimmungen der Maßverhältnisse deduzieren lassen. Von Sedláks erster Schrift sagt Lasson, sie sei wegen der subtilen Nachzeichnung der einzelnen dialektischen Schritte im ersten Teile der Logik, die in 596 Paragraphen formuliert werden, für das Studium wertvoll. Nur darum, weil der Autor der Herkunft nach Čeche und sich dieser stammlichen Zugehörigkeit bewußt ist, führe ich ihn hier an, obwohl seine Schriften nicht als Einfluß der Hegelschen Philosophie auf die čechische Literatur gelten können.

Ins Čechische übersetzt wurde bisher aus Hegel nichts. Von den Hegel näherstehenden Autoren wurden, außer den Arbeiten von Marx und einigen Studien von Engels und Lenin übersetzt: Strauss' „Leben Jesu" und „Apostel", Feuerbachs „Wesen der Religion", die bereits erwähnte Ästhetik von Croce, nach dem Kriege die Schrift des holländischen Hegelianers Van den Bergh van Eysinga „Wissenschaft und wissenschaftliche Weltanschauung".

VII. Schluß.

31. — Hegels Einfluß war somit nicht bedeutend. Zur Zeit des ersten Ruhmes des Hegelianismus gab es keine čechische Philosophie, und als diese sich gedeihlicher zu entwickeln begann, gab es wiederum keinen Hegelianismus mehr, und diese Geschichte beginnt sich in der letzten Zeit zu wiederholen. Hegel wirkte auch auf Spezialgebieten nicht ein. Nicht einmal Hegels wirksamstes Werk, seine Philosophie der Geschichte, hinterließ bei uns außer bei Smetana Spuren; die

čechische Geschichtsphilosophie befaßt sich bloß mit einer konkreten Frage — der čechischen Geschichte — und empfindet nicht das Bedürfnis, allgemein Probleme und Methode der Philosophie der Geschichte zu lösen, wobei man gewiß Hegel berücksichtigen müßte. Auch der geringe Einfluß Hegels beschränkt sich bloß auf eine sehr allgemeine Idee, die Philosophie der Identität, so daß es manchmal der Einfluß der ganzen idealistischen Philosophie ist und sehr wenig spezifisch Hegelisches übrig bleibt. Wir sind auch vielfach bloß auf biographische Belege angewiesen, ohne die Korrespondenzen und Memoiren erführen wir wenig von Einwirkungen des Hegelianismus bei uns. Obwohl ich den Theorien von einem besondern Nationalcharakter, von dem gegebenen Geist eines Volkes gewisse Zweifel entgegenbringe, habe ich dennoch den Eindruck, als wäre das čechische Denken idealistischen Philosophien welcher Art immer wesenhaft fremd und schwer zugänglich, und soweit es diese Richtung eingeschlagen hat, war es einfach nicht in seinem Element, und gewisse falsche oder ungesunde Anklänge verrieten stets, daß dieser Idealismus nicht von Herzen kommt.

Inhalt.

Ksenija Atanasijević

Hegel bei den Jugoslaven

Die jugoslavischen Schriftsteller haben sich wenig mit Hegel beschäftigt. Was sie über die Hegelsche Philosophie geschrieben haben, hat als selbständige wissenschaftliche Forschung keinerlei Bedeutung. Es handelt sich vielmehr um Interpretationen der Lehren Hegels für Zwecke des Unterrichts mit dem unverkennbaren Ziel, die weitverzweigten und verwickelten Gedankengänge des deutschen Denkers, die beim Studium unmittelbar aus den Quellen schwer verständlich sind, den Studierenden zugänglicher zu machen, über Hegel zu informieren und seine Gedanken zu popularisieren.

Von einem Einfluß Hegels auf das selbständige Philosophieren der älteren jugoslavischen Denker kann aber keine Rede sein. Nur der Vollständigkeit halber wäre zu erwähnen, daß in einem Artikel „Kurze Übersicht der Geschichte der Entwicklung der Prinzipien des Rechtes, der Moral und des Staates von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen" (im „Glasnik Društva Srpske Slovesnosti", Band III, Belgrad 1851, S. 63—130) von Dimitrije Matić, Professor der Rechtswissenschaft am serbischen Lyceum, Hegels Entwicklungstheorie mit wenig Geschick und in groben Zügen im Bereich der Geisteswissenschaften angewandt wurde. Aber wissenschaftlicher Wert kann dieser Arbeit nicht zugesprochen werden.

Dimitrije Matić (1821—1884) wurde auf dem Wege über die russische Literatur Anhänger Hegels. Als Mitglied der „Gesellschaft der Serbischen Gelehrsamkeit" (Društvo Srpske Slovesnosti) hat er sich, zusammen mit Vasiljević (von welchem unten die Rede sein wird) als einer der ersten für den Gedanken der Gründung einer serbischen Universität und einer serbischen Akademie der Wissenschaften eingesetzt. Er hat auch eine Geschichte der Philosophie geschrieben, in der er sich als Anhänger Hegels ausgibt. Von der Aufgabe der Philosophie sagt er darin im Vorwort, sie solle ergründen, wie der Mensch zur Welt und wie das Denken zum Wesen stehe. Die wahre Philosophie — das ist nach Matić die Hegelsche — führe beide, das Denken und das Wesen, auf denselben Grund zurück, welcher die Idee, der absolute Gedanke oder — identisch damit — das Wesen sei. Die Darlegung der verschiedenen Systeme selbst würde zeigen, welche Philosophie diese Aufgabe erfüllt habe. Ohne die Werke Hegels selbst studiert zu haben, sondern allein nach der Darstellung Schweglers kommt Matić zu dem Schluß, daß Hegel als einziger Philosoph dieser Aufgabe gewachsen gewesen sei.

Wie Stojan Bošković in seiner Rede beim Tode Matićs erwähnt,[1]) war Matić aber „kein konsequenter Anhänger Hegels". Erst sei Matić der Ansicht, Hegels idealistisches und absolutes System der Philosophie habe die beste Methode zur Erforschung der Wahrheit getroffen. Aber

[1]) Diese Rede ist gedruckt im „Boten der serbischen gelehrten Gesellschaft" (Glasnik Društva Srpske Slovesnosti), Buch 68, Belgrad 1889.

gleich nachher erkläre er, vom Begriffe der Geschichte der Philosophie sprechend, daß der Gegenstand der Philosophie derselbe sei wie der der empirischen Wissenschaften. Die Philosophie unterscheide sich von ihnen nur durch die Methode. „Matić verargt es Hegel, daß er behauptet hat, die Systeme der Philosophie folgen in der Geschichte aufeinander wie die Kategorien im System der Logik, und daß er sein Prinzip der Notwendigkeit so übertrieben hat, daß durch ihn die Freiheit des Menschen vernichtet wird. Seine Geschichte der Philosophie mit Hegel beendend, hat Matić die neuesten Erfolge der Naturwissenschaften und der positivistischen philosophischen Schule ohne Kritik gelassen; deshalb bleibt bei ihm eine Lücke, welche sich nicht überspringen läßt.“ (S. 216.)

Stojan Bošković selbst tritt in der erwähnten Rede über Matić als Gegner der Hegelschen Philosophie auf, welche, wie er sagt, „die positiven wissenschaftlichen Bedürfnisse und die Neigungen des menschlichen Geistes nicht befriedigen konnte, um so weniger, als sie mit ihren metaphysischen Theorien und verworrenen Definitionen bestrebt war, als Mittel für die preußischen und deutschen politischen Tendenzen zu einer überwältigenden Herrschaft des deutschen Volksgeistes und der deutschen Kultur in der Welt zu dienen . . .“ (S. 210—211.) Bei der serbischen Jugend könne eine solche Philosophie keine Anhänger finden. „Die mit Gewalt zusammengeflickten metaphysischen Definitionen, . . . welche selbst Hegels Anhänger nicht immer verstanden hatten, waren zu dürftig und leblos, um den jungen serbischen Geistern aus den fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts eine gesunde seelische Nahrung zu bieten, da sich zu dieser Zeit die Naturwissenschaften mit der glücklichen Anwendung ihrer Ergebnisse im Leben der menschlichen Gesellschaft überall hervortaten . . .“ (S. 211.)

Es ist ganz begreiflich, daß ein Anhänger wie Matić die serbische Intelligenz jener Zeit nicht für Hegel erwärmen konnte. Sein Hegelianismus, der sich nicht einmal an Hegel selbst entzündet hatte und nicht aus Hegels Werken selbst geschöpft wurde, mußte farblos, fragmentarisch und ohne Überzeugungskraft bleiben.

Der erste Jugoslave, der sich mit Hegels System auseinandersetzte, war Alimpije Vasiljević, ordentliches Mitglied des „Društvo Srpske Slovesnosti“ (des Vorgängers der heutigen Serbischen Akademie der Wissenschaften). Alimpije Vasiljević, geboren im Jahre 1832 in dem serbischen Dorfe Veleševac, nahm in Belgrad am theologischen Unterricht teil. Im Jahre 1852 reiste er nach Rußland, nach Kyjiv, wo er seine philosophischen und theologischen Studien beendete. Für jene Zeit der serbischen patriarchalischen Lebensweise zeichnete er sich in ungewöhnlichem Maße durch hohe Bildung aus. Nach seiner Rückkehr ins Vaterland nahm er verschiedene hohe Stellungen ein. Auch politisch spielte er in seinem Staate, besonders als Gegner des Landesfürsten Mihailo, eine wichtige Rolle. Er war Gymnasialprofessor, Unterrichtsminister und Gesandter Serbiens in Petersburg. Er starb im Jahre 1911 in Belgrad.

Es ist das Verdienst Vasiljevićs, in einer Zeit, da die Serben schwere Kämpfe um die Befreiung von der Herrschaft der Türken führten, da es in Serbien noch kaum Wissenschaften gab, in seinen Schriften den Anfang zu einer serbischen philosophischen Literatur geschaffen zu haben. Außer einer Übersicht der Hegelschen Philosophie hat er folgende Bücher und Studien herausgegeben: „Die psychologischen Methoden in England, Frankreich und Deutschland“, „Die logischen

irrtümer oder scheinbaren Beweise", „Über die Freiheit des Willens", „Das Verhältnis zwischen den körperlichen und den geistigen Eigenschaften der Rassen", „Die Grenzen des Wissens", „Die psychologischen Eigenschaften des serbischen Volkes", „Die Psychologie als Wissenschaft" usw. In keiner dieser Schriften, die heute kaum mehr als nur geschichtliche Bedeutung haben, beruft sich Vasiljević auf Hegel. Seine Studie über Hegels Philosophie schrieb er, als noch die Eindrücke in ihm lebendig waren, die er in Rußland, wo Hegel zu jener Zeit einen mächtigen Einfluß auf die Geister ausübte, empfangen hatte. Nach seiner Rückkehr in die Heimat entfernte er sich immer mehr von Hegel; er studierte später Auguste Comte, Spencer, Mill, Darwin und Haeckel. Der Einfluß des Empirismus und Positivismus ist in seinen späteren Arbeiten deutlich erkennbar.[2])

Seine „Kurze Übersicht über die Hegelsche Philosophie" hat Vasiljević im Jahre 1863 im „Glasnik" der serbischen gelehrten Gesellschaft veröffentlicht. Einleitend wendet er sich gegen die allgemein verbreitete Ansicht, daß Hegel beinahe unverständlich sei. Hegels System sei ein wunderbar geschlossenes Ganzes, in dem alle Einzelheiten so logisch ineinandergreifen und sich gegenseitig erklären, daß sie nur in ihrer Gesamtheit verständlich werden. Nach Vasiljević muß man bei Hegel von der Gesamtkonzeption ausgehen und von da aus zum Verständnis der Einzelheiten fortschreiten. Die eigentliche Interpretation des Verfassers gründet sich fast durchwegs auf Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". Er gibt kurze, verständlich gefaßte Auszüge, die aber stellenweise so unvollständig sind, daß der Zusammenhang der philosophischen Gedanken Hegels völlig verloren geht. Vasiljević betont übrigens selbst die Unzulänglichkeit seiner Arbeit. „Bei der heutigen Vielfältigkeit des wissenschaftlichen Materials ist es von größerem Nutzen für den Leser, wenn man ihn nur mit den reinen Ergebnissen der betreffenden Lehre bekannt macht und davon absieht, den Vorgang darzustellen, der zu ihnen geführt hat. Nur fürchten wir, daß unsere Kürze der Klarheit der Darstellung zum Schaden gereicht hat, um so mehr als der Gegenstand in seiner Natur nicht eben jedem zugänglich ist." (S. 279.) Überdies sind die Zitate nicht immer richtig und, wie es scheint, durch Druckfehler entstellt. Bei seiner Besprechung der ästhetischen Ideen Hegels beruft sich Vasiljević wiederholt auf die „Vorlesungen über die Ästhetik" Hegels, ohne aber genaue Nachweise für die zitierten Stellen zu bringen. Er spricht auch nur von den allgemeinsten ästhetischen Gedanken Hegels.

Wenn auch Hegels Philosophie durch Vasiljević bei weitem nicht vollständig dargestellt worden ist und in seiner Arbeit sowohl die Biographie als auch eine Bibliographie fehlen, so war sein Versuch doch eine nützliche Leistung in einer Zeit, da sich bei den Serben erst die Anfänge eines geistigen Lebens entwickelten und von einem philosophischen Interesse noch kaum die Rede sein konnte. Vasiljević schuf für die Begriffe Hegels serbische Termini, von denen heute freilich manche veraltet sind, die aber zu ihrer Zeit, angesichts des Mangels einer serbischen philosophischen Terminologie, eine verdienstliche Tat waren. Vasiljević hat sich auf eine bloße Darstellung des Hegelschen Systems beschränkt und sich jedweder kritischen Stellungnahme enthalten. Er sagt ausdrücklich, weder die Größe noch die Mängel der Philo-

[2]) Vladimir Jovanivić schrieb zum Tode Alimpije Vasiljević eine umfangreich Studie im „Serbischen literarischen Boten" (Srpski Knjževni Glasnik).

sophie Hegels habe er aufzeigen wollen und verspricht dies später nachzuholen, wenn er die übrigen Systeme der neueren Philosophie behandelt haben würde (S. 280). Zu einer Einlösung seines Versprechens ist er aber nicht mehr gekommen.

Nach Vasiljević hat viele Jahre später Branislav Petronijević, Professor der Philosophie an der Belgrader Universität, über Hegel geschrieben. Er hat in der Zeitschrift „Delo" (Belgrad 1912 und 1914) eine Monographie „Hegel, sein Leben und seine Philosophie" veröffentlicht, die im Jahre 1914 als selbständige Schrift und im Jahre 1924 zusammen mit einer Studie über Eduard Hartmann unter dem Titel „Hegel und Hartmann" in Belgrad gedruckt wurde.

Im ersten Teil dieser Monographie, die vom Leben und den Werken Hegels handelt, stützt sich Petronijević auf das Werk Kuno Fischers. Im zweiten Teil, der der Philosophie Hegels gewidmet ist, werden außer Fischer und anderen Hegel-Bearbeitern die Werke des Philosophen selbst benutzt. Wie Vasiljević, so gründet auch Petronijević seine Ausführungen vornehmlich auf die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften". Die Logik wird nach den einschlägigen Werken Hegels dargestellt. Besonderes Interesse bringt Petronijević der Geschichtsphilosophie entgegen, aus welcher er auch zahlreiche Details anführt; im ganzen hat er die Logik und Geschichtsphilosophie gründlicher bearbeitet, als die übrigen Glieder des Hegelschen Systems.

Seine eigene Stellungnahme zur Philosophie Hegels enthält der dritte Abschnitt der Arbeit. Petronijević erkennt die Lehre, daß alles Idee sei, an, lehnt aber die Hegelsche Naturauffassung ab, nach der die Natur eine Entäußerung der Idee, der Geist eine Rückkehr der Idee zu sich selbst aus dieser Entfremdung ist. Hier trete der größte Mangel der Hegelschen Philosophie, das Fehlen einer speziellen Ontologie zutage. Hegel habe sich nur der Hypermetaphysik und der allgemeinen Ontologie zugewandt und sich weder mit der Lösung des qualitativen noch des quantitativen Problems der Welt befaßt. Die Erklärung der Entstehung des Bewußtseins aus dem Unbewußten sei eine Schwierigkeit im System Hegels, die sich nur dadurch beheben ließe, daß man auch den letzten Elementen der Natur Bewußtsein zuschreibe. Dann sei aber der Hegelsche Satz unhaltbar, der sagt, daß das Bewußtsein eine Rückkehr der Idee zu sich selbst sei. Die Naturphilosophie ist nach Petronijević die schwache Seite im System Hegels.

Die Lösung des Problems des Werdens ist Hegel nach der Ansicht Petronijevićs nur durch eine Verwechselung zwischen dem Satz des Widerspruchs und dem Prinzip des Gegensatzes gelungen, wodurch er irrationale Elemente in seinen Rationalismus eingeführt habe. Sein Rationalismus stehe aber hoch über dem früheren Rationalismus, eben deshalb, weil die dialektische Methode auch das Prinzip des Gegensatzes berücksichtige. Besonders wichtig sei die hypermetaphysische und logische Seite des Hegelschen Systems und seiner Lehre von der Entwicklung des Geistes, die ihn zum Schöpfer des Evolutionismus im Bereich der Geisteswissenschaften gemacht habe. Unter den einzelnen Disziplinen der Philosophie des Geistes sei die Psychologie die schwächste, die Aesthetik, die Rechtsphilosophie, die Geschichte der Philosophie und besonders die Geschichtsphilosophie seien aber von desto größerer Bedeutung. „Aus der Darlegung der Hegelschen Philosophie sieht man, daß sie voll von originalen Ideen und einzelnen richtigen Betrachtungen ist. Sie stellt eine große geistige Schöpfung dar, die faszinierend auf die

Zeitgenossen gewirkt und eine bedeutende Schule gegründet hat", schließt Petronijević seine kurze Kritik der Hegelschen Philosophie.

Petronijević ist selbst ein begabter Dialektiker und hat deshalb die stärkste Sympathie für den Dialektiker Hegel. Leider ist seine Kritik aber allzu skizzenhaft und unvollständig und läßt die hauptsächlichen Ergebnisse des Hegelschen Werkes unberücksichtigt. In seinem eigenen metaphysischen System, in dem Petronijević das Problem des Seins und Werdens zu lösen sucht, bekämpft er den Gedanken eines absoluten Werdens, den Hegel „mit der ganzen Kraft seines dialektischen Genius zu befestigen suchte" (B. Petronijević, „Prinzipien der Metaphysik", I. Band, 1. Abteilung, Heidelberg 1904, IV. Kapitel: Sein und Werden, S. 79). Er zitiert die Stelle aus der „Logik" (Band I, 1. Buch, S. 73—74) und erklärt, daß nach Hegel „das reine Sein und das reine Nichts nur deshalb im Werden unmittelbar ineinander übergehen können und müssen, weil sie, indem sie voneinander unterschieden sind, zugleich miteinander identisch sind" (Ib. S. 80). Er meint, Hegel verwechsle hier erstens das simultane Identischsein der beiden Gegensatzglieder, des reinen Seins und des reinen Nichts, mit ihrem sukzessiven Werdeverhältnis, und zweitens identifiziere er den Unterschied mit der Identität (Ib. S. 81). „Dieser Grundfehler Hegels trägt daran Schuld, daß sein gewaltiges dialektisches Talent nur einen vorzugsweise rein formalen Schematismus der Kategorien hervorbrachte, in deren Rahmen die beziehunsvolle Wirklichkeit, so sehr er das Grundprinzip derselben auch eingesehen hat, nicht paßte" (Ib. S. 81). Petronijević wendet sich dann gegen Hegels Ausführungen über das reine Sein und das reine Nichts („Logik". Band II, 2. Buch, S. 37—66), die dieser identisch setzt. Hegel habe diese Schlußfolgerung aus seinen Betrachtungen über die letzten Beziehungen zwischen Identität und Verschiedenheit gezogen. Petronijević betrachtet die absolute Substanz als den passiven Träger und als das einigende Band der qualitativ-quantitativen Wirklichkeit. Es gibt nach ihm eine Realität des Veränderungsaktes, die sich von dem absoluten Werden unterscheidet. Der reale Veränderungsakt zieht als logische Folgerung nicht nur die Existenz der absoluten Substanz, sondern auch diejenige der realen Negationsakte nach sich. Vom Standpunkt Petronijevićs ergibt sich also die Unmöglichkeit der Lehre Hegels vom absoluten Werden. (Vgl. das zitierte Werk Petronijevićs, IV. Kapitel.) Im Vorwort zur zweiten Abteilung des ersten Bandes seiner „Prinzipien", wo das qualitative Weltproblem und die „hypermetaphysischen" Fragen behandelt werden, behauptet Petronijević, Hegel sei unter den modernen Denkern der einzige, bei dem sich hypermetaphysische Sätze finden. Nach seiner Ansicht ist die Hegelsche Logik eine sich auf die Deduktion der Kategorialbestimmungen des Seienden beschränkende Hypermetaphysik. Trotzdem heißt es: „So hoch ich nun zum Beispiel die der Qualität und der Quantität gewidmeten Abschnitte seiner größeren Logik als echte Stücke hypermetaphysischen Denkens auch schätze, so habe ich doch nur recht wenig positive Anregungen daraus schöpfen können" (Ib. S. VIII.). Trotz dieser Feststellung läßt sich nicht daran zweifeln, daß Hegels dialektische Methode die Dialektik Petronijevićs stark beeinflußt hat.

Eine gedrängte Darstellung der Hegelschen Philosophie hat Albert Bazala, Professor an der Universität Agram (Zagreb), im dritten Teil seiner „Geschichte der Philosophie" (Matica Hrvatska, Zagreb 1912) gegeben. Er beschränkt sich dort auf eine knappe Biographie, eine Bibliographie und die grundlegenden Ideen Hegels. In der Epoche, in die Hegels

Wirken falle und in der die Vernunft das oberste Kriterium gewesen sei, müsse man es, so meint Bazala, dem Philosophen verzeihen, daß er seine geistige Schöpfung für das letzte Wort der Philosophie gehalten habe. Die Logik der Gedanken sei aber nicht auch die Logik des Geschehens, die dialektische Konstruktion stimme nicht mit den Tatsachen überein. Hegels Panlogismus, der die Entwicklung der Welt nach logischen Gesetzen denkt, sei in Wahrheit der äußerste Ausläufer des Rationalismus, der bei Kant seinen Anfang nahm (S. 102). Nach Bazala ist der Panlogismus ebenso realistisch, wie er idealistisch ist. Er sei auch in ethischer Hinsicht realistisch, denn wenn die Welt immer das ist, was sie logisch hat werden müssen, dann kann die Vernunft nur das begreifen, was ist und kommt daher immer zu spät, um die Welt zu belehren, wie sie sein sollte. Bazalas Schlußfolgerung lautet, daß Hegels Idealismus eigentlich kein Ideal kenne. Das Streben nach Idealen sei nur dann möglich, wenn es in der Welt irrationale Elemente gebe. Wenn aber die Welt in jedem Augenblick die Verwirklichung der Logik ist, was könnte da die Vernunft noch erstreben? (S. 103.)

Die jüngste Würdigung Hegels in der jugoslavischen philosophischen Literatur findet sich im dritten Bande der „Philosophie der Gegenwart" (Zagreb 1920) von Vladimir Dvorniković, wo auch die neuere Hegelliteratur verzeichnet ist. Für den Verfasser ist Hegel vor allem ein eminenter Vertreter des Historismus in der Philosophie, was sich von keinem früheren großen Denker sagen ließe, die fast alle mathematisch und naturwissenschaftlich orientiert waren (S. 313).

Paul Telčarov

Hegel bei den Bulgaren

Die ersten bulgarischen Vorkämpfer der Aufklärung in der Zeit vor dem Befreiungskrieg des Jahres 1877 standen unter russischem Einfluß. Da in Rußland die Ideen Schellings und Hegels damals bereits von neuen Theorien abgelöst waren, finden sich in den Gedankengängen der bulgarischen Aufklärer keine Spuren der Philosophie der beiden deutschen Denker, deren Einfluß so bedeutsam für die slavische Welt gewesen war und werden sollte. Dies läßt sich zum guten Teil aus den spezifischen Bedingungen des bulgarischen sozialen und geistigen Lebens erklären. Bulgarien hat seine nationale und staatliche Selbständigkeit sehr spät erlangt und mußte schnell und gewissermaßen in abgekürzter Form die Phasen des geistigen Lebens durchlaufen, die andere Völker langsamer durchgemacht haben.

So kommt auch der Name Hegels in der ganzen Geschichte der bulgarischen Literatur bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts nicht vor,[1]) eine Tatsache, die nicht weiter verwunderlich ist. Denn das philosophische Selbstbewußtsein ist in Bulgarien eine spätere Erscheinung; nicht nur der Name Hegels, sondern auch die Namen anderer großer Denker sind nirgends vermerkt.

Die ersten bibliographischen Angaben finden sich in der sozialistischen Übersetzungsliteratur, z. B. bei N. Beltov (G. Plechanov) „Karl Marx' philosophisch-historische Lehren — eine Antwort an Michajlovskij, Karejev und andere". Übertragen von G. Bakalov[2]) und in desselben Autors Artikel: „Hegels Philosophie der Geschichte".[3])

Die Lehren Hegels sind in einer Reihe von Artikeln berührt worden, die sich im übrigen polemisch mit anderen Gegenständen befassen. Bei dem völligen Mangel aber an originaler und übersetzter Hegelliteratur sind diese Artikel von Wichtigkeit als einzige Zeugnisse dafür, wie Hegels Philosophie in der gegebenen Zeit in Bulgarien aufgefaßt worden ist.

Eines der ersten Dokumente dieser Art ist P. Deborovs Artikel „Der Marxismus und die bulgarischen Sozialisten"[4]), ein Versuch zwischen Marx und Hegel eine Übereinstimmung herzustellen. Der Versuch ist vor allem bemerkenswert, weil er am besten zeigt, wie naiv und falsch manche der bulgarischen Intellektuellen Hegel verstanden haben. Deborov, der seine Auffassung das Ergebnis sieben- bis achtjähriger Bemühungen nennt (S. 150), teilt alle geschichtsphilosophischen Theorien in drei Gruppen ein. In die erste gehören diejenigen, die den „geistigen Faktor" im historischen Geschehen anerkennen. Als charak-

[1]) Vgl. Teodorov-Balan: Blgarski Knigopis 1909. Für die Zeit von 1805 bis 1906 ist der Name Hegels nicht erwähnt.

[2]) Sliven, Jambol 1896.

[3]) Erschienen im Sozialdemokrat, Zeitschrift für Politik und Literatur, Heft 11, Juni—Juli—August 1892, S. 13—41 anläßlich des 60. Todestages Hegels.

[4]) Blgarska Sbirka, 1896, Heft 1—2.

teristisches Beispiel dafür gilt ihm die Lehre Hegels. In der zweiten Gruppe faßt er die Theorien zusammen, die den ökonomischen Faktor in den Vordergrund stellen: die Marx-Engels'sche Geschichtsauffassung. In der dritten Gruppe schließlich finden sich alle Theorien, die im Geschehen ein „Verflochtensein" einiger Faktoren erkennen wollen. Hier werden als Beispiele Guizot, Buckle, Taine u. a. genannt. Aus dieser Klassifikation ergibt sich, daß der Verfasser die „Idee" bei Hegel schlechterdings nicht verstanden hat; er hat sie im Sinne eines überlieferten schablonenhaften Intellektualismus interpretiert und dann Hegels ganze Philosophie damit zu charakterisieren vermeint, daß sie den „geistigen Faktor" anerkenne.

In seinen Ausführungen nimmt Deborov an, daß es im Geschehen von Beginn an zwei Grundfaktoren zugleich gebe: ein „materieller" (ökonomischer) und ein „geistiger" und schließt daraus, daß eine Versöhnung zwischen Marx und Hegel auf dieser Grundlage möglich sei. Er fragt dann, woher Marx' materialistische Auffassung stamme? und antwortet: der Vater sei die soziale Frage, die Mutter die Hegelsche Philosophie gewesen, der das Verdienst zuerkannt wird, zum ersten Male die Geschichte als Entwicklungsprozeß aufgefaßt zu haben. Hegels Philosophie hat die Auffassung der Geschichte als eines Ruhezustandes verneint und hat statt dessen das Geschehen als „Entwicklung eines einzigen Faktors, des absoluten Geistes oder, populär ausgedrückt, des „geistigen Faktors" verstanden. Für Deborov sind demnach der „absolute Geist" und der „geistige Faktor" identische Begriffe.

Dieser Artikel Deborovs hat eine Antikritik hervorgerufen. Ch. Rakovski wirft in seinem Artikel[5]) „Der historische Materialismus" Deborov vor, daß er Hegels Lehre nicht kenne und unternimmt es selbst, diese Lehre, namentlich deren Auffassung der „Idee", darzustellen. Nach Rakovski ist diese Idee vor allem nicht in unserem Kopfe, nicht in uns, sondern außerhalb unser, außerhalb von Zeit und Raum, die notwendige Kategorien unserer Vernunft sind. Ohne diese Kategorien würde uns alles als Chaos erscheinen, für die absolute Idee sind sie aber nicht notwendig. Sie ist älter als die Zeiten und unendlicher als aller Raum. In der absoluten Idee sind alle Elemente der Mütter enthalten, wie sie Goethe im „Faust" nennt, und schließlich alle Möglichkeiten aller Erscheinungen, die Natur und Geschichte erfüllen und schaffen (S. 790).

Weiterhin beschäftigt sich Rakovski mit dem Problem der Qualität, der Vielheit und Einheit der Erscheinungen und belegt seine Argumentation mit Zitaten aus Hegel, die er durchweg aus zweiter Hand, den Schriften Plechanovs bezieht, alles mit der Absicht, die Sprünge der Natur metaphysisch zu deuten und die soziale Revolution praktisch zu rechtfertigen.[6])

In einem anderen Artikel „Die neue Auffassung"[7]), der sich gegen die von Rizov stammende „neue Auffassung" richtet[8]), die das bulgarische Volk in das gelobte Land führen soll, polemisiert Rakovski wieder über Begriffe der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Von Interesse sind dabei die kurzen Ausführungen in einer Fußnote.

Schließlich ist noch ein Artikel Rakovskis „Philosophie oder Farce" heranzuziehen[9]), wo der Verfasser behauptet, daß alles, was gesund und wahr in Hegels Philosophie ist, in den historischen Materialismus übergegangen sei. Er zitiert die bekannten Worte Engels': „Wir Sozialisten sind die Erben nicht nur

[5]) Novo Vreme, 1897, Heft 9.
[6]) Ebenda, Heft 10.
[7]) Ebenda, 1897, Heft 4—5.
[8]) Den, 1896, Heft 12.
[9]) Novo Vreme, 1897, S. 613—629.

der großen Utopisten Saint Simon, Owen, sondern auch der klassischen deutschen Philosophie — Erben von Kant, Fichte und Hegel" (S. 626). Weiter ist die Rede vom Einfluß Hegels auf die russische Literatur, vom Kreis um Belinskij und den anderen führenden Geistern der vierziger Jahre, die unter dem Einfluß Hegels gestanden haben. Dabei wendet sich Rakovski gegen die Ansprüche Volynskijs, der den echten Hegelianismus in Rußland vertreten haben wollte und gegen Iv. D. Šišmanov, der dasselbe von sich für Bulgarien behauptet hat.

In einer Rezension der bulgarischen Übersetzung von Bernstein „Voraussetzungen des Sozialismus" befaßt sich D. Blagoev[10]) mit der These Bernsteins, daß Marx' Lehre ihre Wissenschaftlichkeit gerade dadurch eingebüßt habe, daß sie Hegels dialektische Methode übernommen habe. Bernstein setzt an der dialektischen Methode aus, daß sie die Taktik der Revolution begründet habe. Hier setzt Blagoev mit seiner Kritik ein. Er vergleicht Hegels Dialektik mit der alten Metaphysik und stellt fest, daß jene die Dinge in ihrer Ganzheit, in ihrer Dynamik betrachtet, diese dagegen in ihrer Einzelheit, in ihrer Statik. Er schreibt dann weiter über die Sprünge und plötzlichen Veränderungen als notwendige Momente in der Entwicklung der Natur und der Gesellschaft sowie die langsam verlaufenden quantitativen Ballungen.

Kritisch setzt sich mit Hegel D. Michalčev in seinem Aufsatz „Der dialektische Materialismus und die Erkenntnistheorie"[11]) auseinander. Der Verfasser will die dialektische Methode Hegels „vernichten", die nach seiner Meinung der Grundfehler des modernen Materialismus sei. Die Schöpfer dieser Lehre haben ihr die dialektische Methode zugrundegelegt, weil sie in einer Epoche gelebt haben, in der sowohl Deutschland, ihre Heimat, als auch die anderen Länder unter dem „metaphysischen Einfluß des großen Magiekünstlers" Hegel gestanden haben. Hegel hat seinen Einfluß auf Marx hauptsächlich mit seiner Lehre von der Vernünftigkeit alles Wirklichen ausgeübt. Nach Hegel, der die Form der marxistischen Lehre bestimmt hat, betrachtet Michalčev die Sensualisten und die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, die auch von Bedeutung für die Ausbildung der marxistischen Doktrin geworden seien.

Im weiteren Verlauf seiner Arbeit gelangt Michalčev zur Idee der Evolution, zum Relativismus und Monismus Hegels „. . . Nach jener stoischen Selbstverneinung des Geistes, die der Hegelianismus gezeigt hat, mußte er sterben, um aufzuerstehen und weiterhin als Schatten zu leben" (S. 219). Dieser Schatten ist nichts als der Marxismus. An die Stelle des mystischen Geistes bei Hegel, an die Stelle dieser sich selbst entwickelnden Wesenheit hat Marx die gesellschaftliche Wirklichkeit gesetzt. Auf die Frage, was die klassische deutsche Philosophie überhaupt und das System Hegels im besonderen dem Marxismus gegeben haben, antwortet der Verfasser: 1. die Idee der gesetzmäßigen Entwicklung der Notwendigkeit; 2. die Idee der Evolution. Hier wird Engels' Gegenüberstellung der dialektischen und metaphysischen Denkart zitiert, wonach die Grundidee jener die Entwicklung, dieser die Wirklichkeit sei; 3. die Idee der Relativität; 4. den Monismus (S. 131).

Nach diesen ganz allgemein gehaltenen und darum nicht eben verständlichen Ausführungen fragt der Verfasser nach der Bedeutung, die die dialektische Methode für den Marxismus hat. Michalčev unterscheidet den metaphysischen vom dialektischen Materialismus und findet den Unterschied in der Methode der Bearbeitung. Erst nach dieser langen Einleitung kommt er (in Heft 6 am Schluß) zu der Hauptaufgabe seiner Arbeit: die Unhaltbarkeit der dialektischen Methode

[10]) Novo Vreme, 1901, Heft 10 und 11.
[11]) Misl, 1903, Heft 1—6, vgl.

nachzuweisen. Die Argumentation Hegels und Engels' sei, meint er, nur eine Variation des Beweisverfahrens Zenons, so daß es genüge, sich nur mit diesem auseinanderzusetzen.

Michalčevs Artikelserie hat Anlaß zu einer Polemik zwischen dem Verfasser und D. Blagoev gegeben, der seinem Gegner eine mangelhafte Kenntnis der dialektischen Methode bei Hegel vorhielt.[12]) Nach Blagoev ist kein Zweifel, daß Hegels Philosophie einen ungeheueren Einfluß auf die Marx-Engels'schen Lehren ausgeübt hat, aber nicht durch ihre „Weisheiten", von denen Michalčev schreibt, sondern durch ganz andere Dinge. Aus der schon genannten Schrift Plechanovs werden zahlreiche Sätze zitiert, um die Unvermeidlichkeit der Revolution und einer gründlichen Umgestaltung der sozialen Ordnung zu erweisen.

Mit diesen bibliographischen Daten ist die erste sozusagen sozialistische Periode des Einflusses Hegels in Bulgarien erschöpft. Streng genommen kann man hier von einem eigentlichen Einfluß gar nicht reden. Denn die meisten von denen, die Hegels Namen nennen, haben ihn nicht gelesen und zitieren ihn aus zweiter Hand, in der Hauptsache aus der marxistischen Literatur. Diese ersten Apostel des politischen Sozialismus benutzen den Namen des Philosophen vornehmlich in der Polemik, um den historischen Materialismus zu verteidigen. Hegel ist für sie der Repräsentant des philosophischen Idealismus der untergehenden bürgerlichen Welt. Wer Hegel vom idealistischen Standpunkt aus verteidigt, interpretiert ihn gänzlich verkehrt, indem er alle schöpferischen Prinzipien seiner Philosophie als Ausdruck des „geistigen Faktors" (Deborov) deutet, mit welchem Faktor er auch den Begriff des absoluten Geistes identifiziert. Die anderen, die die gefährlichen Konsequenzen der Dialektik für die bürgerliche Gesellschaft erkennen, kämpfen gegen die Dialektik und glauben, dadurch die Positionen des Materialismus erschüttern zu können. Man sieht, wie falsch einer der Grundbegriffe der Logik Hegels — der Begriff der Dialektik — behandelt worden ist.

Die ersten Schritte zu einer besseren Kenntnis Hegels wurden in Bulgarien erst gegen Ende 1920 getan, also in der gleichen Zeit, da man in Westeuropa anfing, von einer Rückkehr zu Hegel zu sprechen. Symptomatisch für die neue geistige Atmosphäre war vor allem ein Artikel von Sp. Kazandžiev „Ist eine wissenschaftliche Philosophie möglich?"[13]), worin der Verfasser die Möglichkeit einer solchen Philosophie verneinte. Die philosophischen Systeme und Wahrheiten überhaupt sind subjektiv — sie existieren nur innerhalb einer gegebenen Zeit, eines bestimmten Kulturkreises. „Die philosophische Wahrheit ist keine Wahrheit an sich, sondern subjektive Wahrheit, die einer Zeit angehört und ihrem Willen zum Leben" (S. 626). Wird aber die wissenschaftliche Philosophie von der Zeit abhängig gemacht, so hat das zur Folge, daß ihr der wissenschaftliche Charakter abgesprochen wird. Der Verfasser ist der Ansicht, daß die Verfechter des wissenschaftlichen Charakters der Philosophie die Priorität der theoretischen Vernunft vor der praktischen Vernunft beweisen müssen. Dies können sie aber nicht. Die Geschichte der Philosophie müsse gegen das Dogma der einen wissenschaftlichen Wahrheit kämpfen, wenn sie die Stufe einer empirischen Wissenschaft erreichen wolle. Sie muß den pluralistischen Standpunkt vertreten, d. h. einen Standpunkt des Selbstwertes von geschichtlich gewordenen Philosophien und der systematischen Philosophie die Aufgabe überlassen, in diesen Philosophien die allgemeinen Merkmale der einen unveränderlichen, ewigen und wissenschaftlichen Wahrheit zu suchen. Das sind in Kürze die Grundgedanken des Artikels, die eine günstige Atmosphäre für die Renaissance Hegels schufen, dessen Lehre im Geiste des Irrationalismus interpretiert wird.

---

[12]) Novo Vreme, 1903, Heft 10.
[13]) Zlatorog, 1920, Heft 7, S. 615—640.

Diese Hegelrenaissance hat ihren Ausdruck in den Arbeiten Janko Janevs gefunden, der die in Deutschland ausgegebenen Parolen „Zurück zu Goethe! Zurück zu Hegel!" aufgenommen hat. In einem Artikel Janevs „Rückkehr zu Hegel"[14]) heißt es: „Rückkehr zu Hegel! Was soll das anderes bedeuten als eine Rückkehr zur eigentlichen Philosophie. Heute ist es eine Tatsache, wie sonderbar es auch scheinen mag, Hegel ist auferstanden im Namen des ewigen Berufes der Philosophie, die Arbeit an der Lösung der großen Fragen des Seins nicht abzubrechen . . . Diese Rückkehr stellt sich als Beweis dar, daß der Geist alle seine schöpferischen Kräfte erschöpft hat und daß er, unter dem Einfluß so vieler trügerischer Lehren, den Glauben an sich selbst verlierend, wieder zu den ewigen Quellen zurückkehrt, aus denen er einst getrunken hat, um sich neu zu erquicken, damit er sich auf seinen großen Gang in die Welt vorbereite" (S. 718). Dem Vertreter der modernen Auffassung der Lehre Hegels ist die Philosophie des Meisters „keine Philosophie, sondern die kosmische Entwicklung der Geschichte des Absoluten, in der das Absolute individuell ist, das Abstrakte — konkret, das Zufällige — unvergänglich und umgekehrt" (S. 731). So ist die Lehre Hegels auferstanden im Geiste der neuen Philosophie. Sie befreit sich vom Schematismus der Begriffe, in welchen sie das Genie ihres Schöpfers eingeschlossen hatte und lächelt dem neuen Menschen zu. „Immer wieder werden die Epochen zu ihr zurückkehren, um vom Elexir des Genies zu trinken, das alle Widersprüche im Bewußtsein und in der Welt in einem schöpferischen Ganzen aufgelöst hat" (S. 731).

In seinem Artikel „Goethe und Hegel"[15]) hat Janev zum ersten Male in der bulgarischen Literatur eine Parallele zwischen der Dichtung Goethes und der Philosophie Hegels gezogen und zu zeigen unternommen, wie groß ihre Bedeutung für die moderne Problematik des Lebens ist. „Beide sind lebendig im Bewußtsein des heutigen Menschen, der vor der Welt steht mit jener mystischen Unruhe des Suchens und Zweifelns, mit jenen Fragen, deren Entscheidung die beiden im gleichen Sinn gegeben haben, obwohl in verschiedener Form: Goethe in seiner Dichtung, Hegel in seiner Philosophie" (S. 231).

Wenn wir heute auf allen kulturphilosophischen Gebieten, schreibt der Verfasser weiter, eine Rückkehr zu Hegel beobachten, so hängt das mit dem Erwachen des dynamischen Gefühls für die Welt zusammen, das im Grunde der Weltauffassung Goethes zugrunde liegt und dessen systematischer Ausdruck die Hegelsche Philosophie war. Dieses Gefühl, diese Goethe-Hegelsche Intuition von der Welt lebt auch heute noch.

An diese Artikel schließen sich einige systematische Arbeiten Janevs an. Das Problem der Geschichte unter Berücksichtigung der Logik Hegels behandelt der Essay „Das Irrationale in der Geschichte".[16]) Der Verfasser geht aus vom logischen Sinn des Irrationalen in der Geschichte, skizziert die historische Entwicklung des Problems, erörtert die Stellung Kants zum Begriff der Geschichte, die transzendentale Kulturphilosophie und das Irrationale im sittlichen Prinzip. Dann betrachtet er im zweiten Teil der Schrift den Begriff im System Hegels. Hegel ist nach Janev der erste spekulative Philosoph, der alle geschichtlich-kulturellen Elemente des Problems, die von seinen Vorgängern aufgedeckt worden sind, in einem Ganzen synthetisch zusammenfaßt. Hegel ist der erste, der durch seine Dialektik die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, wie sie die kritische Erkenntnistheorie gemacht hatte, aufhebt. Von Bedeutung im dialektischen Denken Hegels für das Problem der Geschichte ist die Idee eben dieses Denkens.

[14]) Blgarska, Misl, 1926, Heft 9—10.
[15]) Listopad, 1926, Heft 9—10, S. 233—256.
[16]) Sofia 1927.

das nicht nur reines Denken ist, dessen Funktion nur darin besteht, sich die Welt bewußt zu machen und zu erkennen. „Es versetzt nicht nur der analytischen Logik des reinen Rationalismus den entscheidenden Schlag, sondern jedem Rationalismus überhaupt. Hegel bringt dadurch seinen Haß gegenüber jeder Form des Abstrakten, des leeren Abstrakten zum Ausdruck, und das Prinzip, vermittels dessen er dies tut, ist das ‚absolute' spekulative Denken."

Hier liegen alle Argumente Hegels gegen den Kantischen Formalismus und hieraus fließt seine Liebe zum Konkreten. „Was Hegel mit seiner Theorie der dialektischen Einheit des Denkens, mit dem Sein oder der Substanz für das Leben des Logos sagen wollte, für die Selbstvernichtung des Verstandes in seiner eigenen Erkenntnis, das ist nichts anderes als die Wahrheit, daß das Abstrakte nur in der Überwindung seiner selbst Bedeutung hat, daß das Rationale gleichzeitig irrational ist, daß die Form gleichzeitig Inhalt ist. Der allseitige Sieg des Irrationalen, genauer des Rational-Irrationalen — das ist das Geheimnis der Hegelschen Wissenschaft" (S. 63, 64). „Das spekulative Denken zerstört die Widerspruchslosigkeit der reinen kritischen Logik, d. h. es zerstört die Rationalität, so daß es sich selber verneint und sich in dieser eigenen Verneinung konkretisiert, irrational wird" (ib.).

Im Sinne dieser Konkretisierung deutet Janev den Begriff bei Hegel. „Diese Einheit des rationalen Verstandes und der überrationationalen Sinnlichkeit ist nichts anderes als das, was Hegel Begriff nennt. Das Irrationale ist ‚gegenwärtig' in der Rationalität, die Dialektik ist der Prozeß dieses Gegenwärtigseins . . . Das will Hegel sagen, wenn er die Dialektik ‚logisches Leben' nennt" (S. 67). In dieser Logisierung des Irrationalen und Irrationalisierung des Logischen, meint der Verfasser, ist der Kern der Hegelschen Philosophie enthalten. Bei Hegel ist der Begriff das „Konkreteste", das „Reichste" und das „Lebendigste". Hegels System ist „panlogisch", zugleich aber auch „panvitalistisch" und „panpneumatisch". Hegel ist der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt. Der spekulativen Logik und ihrer Kritik der analytischen Theorie des Denkens liegt der Trieb zugrunde, den Begriff selber zu irrationalisieren, zu zeigen, daß auch der Verstand verstandlos ist.

„Hegel rationalisiert das Wirkliche, er tut es aber um den Preis der Irrationalisierung des Begriffes" (S. 97). „Mit der Überwindung der Gegenüberstellung von Begriff und Wirklichkeit scheint es, als ob Hegel gleichzeitig dem Rationalismus und dem Irrationalismus Recht gibt. Hegel ist aber mehr Irrationalist als Rationalist, denn seine Aufgabe besteht darin, das Irrationale im System der Vernunft zum Ausdruck zu bringen." „Die Philosophie ist die Wirklichkeit selber und die Wirklichkeit ist Philosophie, aber die Philosophie ist wirklicher als die Wirklichkeit — sie ist philosophisch" (S. 97). Hegel bemüht sich mit den Mitteln des Denkens, das Konkrete, das Wirkliche zu erreichen, um in der Intuition der reellen Kräfte des Seins unterzugehen. Hegel ist der größte Irrationalist, der sich die Aufgabe gestellt hat, zu philosophieren, um das „Irrationale von den zerstörenden Formen des Verstandes zu befreien."

Von da aus gelangt Janev zum Problem der Geschichte, indem er vom Begriff des spekulativen Denkens bei Hegel ausgeht, welches Denken er in dem sich verwirklichenden historischen Geist sucht. Der Wert begleitet nicht die geschichtliche Wirklichkeit als etwas, das „über" ihr steht. Er ist in der geschichtlichen Tatsache selber enthalten als ihr ewiges Moment. Das Geschichtliche ist unveränderlich, es ist aber auch vergänglich. Der Wert ist unrelativ und außerhalb der Zeit, er ist aber auch relativ. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Jede Geschichte ist übergeschichtlich oder philo-

sophisch, sie ist aber gleichzeitig auch geschichtlich und empirisch. Sie ist gleichzeitig Geschichte der Zeit und Geschichte der Ewigkeit.

„Kurz überall dort, wo das Denken denkt, haben wir es mit einem Widerspruch zu tun, der darin zum Ausdruck kommt, daß sich das Eine als das Eine des Anderen setzt, wie das Andere seinen logischen Sinn in seiner Identifizierung mit dem Einen findet. Wenn wir einen vollständigen Ausdruck des Prozesses der gedanklichen Inhalte geben wollen, so müssen wir sie immer in ihrer antithetischen Gegebenheit denken, die, das Eine und das Andere einschließend, gleichzeitig Antithese und Identität ist.

Das Denken ist also nicht heterothetisch, denn es besteht nicht darin, daß es gleichzeitig das Eine und das Andere als zwei voneinander abhängige Faktoren denkt, sondern darin, daß es, wenn es das Eine setzt, in ihm auch das Andere setzt" (S. 114). Zwischen dem Geschichtlichen und Übergeschichtlichen, zwischen der Philosophie und der Empirie, zwischen der Zeit und der Ewigkeit gibt es keinen Abgrund, weswegen hier auch nicht von einem Bindeglied gesprochen werden kann. Das Denken ist antithetisch oder Denken der widerspruchsvollen Identität.

Das größte Verdienst Janevs ist, daß er die innere Verwandtschaft zwischen der Dialektik Hegels und der Dynamik der slavischen Seele aufgezeigt hat. Er hat diese Gedankengänge in seinem Buch „Hegel, Persönlichkeit, Schicksal, Philosophie" (1928) entwickelt. Mit seinen suggestiven Vergleichen, seiner originellen Deutung der Lehre Hegels aus dem Geist des Slaventums und schließlich seinem dichterischen Stil darf das Buch als ein ganz wichtiges Werk der slavischen Philosophie bezeichnet werden. „Vielleicht ist Hegel der einzige Philosoph der Slaven, der einzige, der die Welt mit der Seele der Slaven gedacht und erlebt hat. Es ist nicht so sehr zufällig, daß er gerade in Rußland und Polen mit Begeisterung gelesen worden ist. Die prophetische Intuition Dostojevskijs, daß der russische Geist eine Allversöhnung der Ideen und der Sehnsucht nach dem Universellen bedeutet, ist der wahrhafteste Ausdruck der Lehre Hegels, die auch bestrebt ist, alle feindlichen Kräfte miteinander zu versöhnen" (S. 9).

In den zehn Kapiteln des Werkes behandelt der Verfasser die Jugendgeschichte Hegels, seine Freundschaft mit Hölderlin, seine erste mystische Vertiefung, seine Persönlichkeit, die Idee des Geistes, die Lehre vom Logos und die Phänomenologie.

Im ersten Kapitel, das der Persönlichkeit Hegels gewidmet ist, wird gezeigt, welche Beziehung zwischen ihr und dem System bestanden hat. Hegels Philosophie ist nicht nur als System abstrakter Begriffe behandelt, sondern auch als „Schicksal" und „Offenbarung". Wir sehen hinter der äußeren Ruhe dieses Bürgers, in dessen Leben nichts von den Leiden eines Werther zu sein scheint, die universelle Sehnsucht, den Durst eines Faust, alles zu erkennen, in allem zu leben, alles zu rechtfertigen.

Im Leben Hegels ist nichts vom Duft der Frühlingsblumen gewesen, nichts von der Fülle des Sommers. Alles in ihm hat den Stempel des Herbstes getragen. Und dennoch, welche großgeartete Begeisterung für das Daseiende, welche Freude am Leben unter den Schleiern der Begriffe!

Die Philosophie Hegels ist vor allem ein Ausdruck seiner persönlichen Unruhe, seines leidenschaftlichen Durstes nach Erkenntnis. Sie ist eine persönliche Beichte, die Geschichte der Wanderung seines Geistes, der bestrebt ist, die erste Ursache von allem zu finden und die bewegenden Kräfte des Seins aufzudecken.

Es scheint, daß Hegel unter der Unmöglichkeit gelitten hat, die persönlich erlebte Wahrheit in Begriffen auszudrücken. Er fühlt den Kontrast zwischen dem Begriff und dem Leben. Das sieht man in seinen mit Durchstreichungen versehenen Manuskripten, in seinen Vorlesungen, in denen er krampfhaft nach dem Ausdruck ringt, immer unzufrieden, immer auf der Suche nach dem genauen und letzten Wort.

Sehr richtig bemerkt Janev, daß wir von der Persönlichkeit Hegels nicht abstrahieren dürfen, wenn wir seine Philosophie verstehen wollen. Es geht nicht an, sich nur an den Text, die Formeln und Definitionen seiner Philosophie zu klammern; im Gegenteil, wir müssen seine Philosophie als persönliches Drama auffassen. Nur dann werden wir verstehen, wie die geniale Konstruktion der Hegelschen Philosophie aus den Tiefen eines einsamen und religiösen Geistes emporwächst.

Einer der originellsten Teile des Buches ist die Deutung des „Logos" bei Hegel. Janev dynamisiert, vitalisiert, konkretisiert die Idee des Hegelschen Logos. Im Anfang war der Logos: das ist die Grundidee der Hegelschen Philosophie. Dieser Logos ist aber Bewegung, innerer Rhythmus der Dinge, „lebendiger Sinn", „lebendiges Wort", aus dem alles entspringt und zu dem alles zurückkehrt.

Der Logos bei Hegel hat nichts mit der traditionellen Auffassung des Verstandes als eines Etwas, das der Wirklichkeit gegenübergestellt wird, zu tun. Der Logos — das ist die Wirklichkeit, das Leben in seinem ewigen Streben sich zu überholen, sich zu wandeln, in seiner unermüdlichen Unruhe des Schaffens, in der Sehnsucht nach neuen Formen. Dieses ist durch die „Kette der Bewegung und Wandlung ausgedrückt, die der Phänomenologie zugrunde liegt. Die ganze Philosophie Hegels ist von diesem dynamischen Pathos erfüllt" (S. 121). „Die Logik Hegels kann auch als „Metaphysik des lebendigen Sinnes" bezeichnet werden. Sie ist ein geheimes, ein göttliches Buch vom Aufbruch des Logos" (S. 123). „Das Ziel, welches der Logos verfolgt, ist kein anderes, als die Grenze zu erreichen, an der er aufhört nur Logos zu sein, an der er eins wird mit der Wirklichkeit; seine Unruhe wird an diesem Punkt zum Stillstand gebracht; er wird von den abstrakten Kategorien seiner Entwicklung befreit. In seiner Philosophie zeigt Hegel, daß der Logos in das Leben hineinspringt."

Dies ist nach Janev der verborgene Gedanke Hegels, der Kern seiner logischen Wissenschaft. Der architektonische Aufbau dieses Gedankens bringt diese panische Flucht des Logos aus allen leblosen Formen zum Ausdruck, aus allem, was die Bewegung des Lebens einschläfert. Die Logik Hegels ist nicht, wie manche meinen, ein System von Bestimmungen des Denkens. Man muß unbefangen genug sein, um die Wahrheit zu finden, die Hegel in diese Galerie von Begriffen eingeschlossen hat: Das Streben des Logos sich hinzugeben, einswerdend mit den Wellen des Lebens. (S. 135).

Alle diese Eigenschaften machen die Lehre Hegels verwandt mit der slavischen Seele, mit ihrem mystischen Schauen, ihrem Irrationalismus, ihrer Liebe zum Konkreten, mit ihrer religiösen Metaphysik, die auf der Gottesidee als lebendigem Absoluten, als lebendigem Wort basiert, das in Raum und Zeit sich entfaltet. Diese Verwandtschaft ist durch die Tatsache der Geschichte des slavischen Geistes bewiesen worden, auf den Hegel einen so großen Einfluß geübt hat. „Man kann sagen, daß die ganze Arbeit Hegels in diesem irrationalisierenden, in diesem slavischen Streben besteht: alles als lebendige Wesenheit zu erkennen. Deswegen war auch sein tiefster Begriff der der Gegenständlichkeit Gottes oder seine Offenbarung in der wirklichen Welt. Hegel ist einer der ersten Gegner jener Verstandeskultur, die man heute Zivilisation nennt und die schon damals alle

Gebiete des Schaffens zu erfassen drohte" (S. 159). Und gerade dies macht ihn heute zeitgemäßer denn je.

Indem Janev in der Lehre Hegels die zeitgemäßeste Philosophie, also die Philosophie der Gegenwart erkennt, versucht er, ihr einen panrevolutionären Sinn zu geben. Diese Auffassung ist in dem Aufsatz „Philosophie und Revolution"[17]) zum Ausdruck gekommen. Janev geht hier von der Anschauung aus, daß jede Zeit, jede Gegenwart danach strebt, die Freiheit zu verwirklichen. Darum faßt er auch unsere Zeit als einen dämonischen Drang auf, der auf eine Überwindung des Gegensatzes Freiheit—Unfreiheit gerichtet ist. Hier ist das revolutionäre Pathos jeder Zeit zum Ausdruck gelangt. Die Philosophie Hegels ist folglich als Philosophie der Gegenwart die Philosophie des revolutionären Dranges nach der vollen Verwirklichung der Freiheit. Hieraus fließt auch der Gedanke des Primates des Negativen in der Einheit des dialektischen Prozesses. Die Dialektik ist vor allem Bewegung und Krönung des Negativen. So schreibt Janev: „Die geschichtliche Wahrheit ist eine Tat der Verneinung." Die ganze geschichtliche Entwicklung steht unter der Macht der Verneinung.

„Die Bestimmung des Negativen ist es, mit dem Positiven zu kämpfen. Es kämpft beständig mit dem Entgegengesetzten und immer wird das letzte besiegt, denn ohne diesen Sieg hört die ganze Bewegung, die ganze Geschichte des menschlichen Daseins auf. Der Sinn dieses Kampfes um Kultur- und Wertwirklichkeit ist nichts anderes als die Verwirklichung der Freiheit, die Verwirklichung des Selbstseins. Das bedeutet, daß die Hegelsche Philosophie die Philosophie des Kampfes, der Revolution ist. Das Herrschende ist der Schmerz der Verneinung. Dieser Schmerz ist das, was die Welt bewegt. Aus ihm wird alles geboren. Gott selber ist ein ewiges Symbol des Schmerzes, aber eines immer triumphierenden Schmerzes. Und dies alldurchdringende revolutionäre Pathos ist es, auf Grund dessen diese Philosophie heute wieder lebendig wird. Ja, sie ist nicht erneuert, denn sie ist in der Tat immer neu gewesen; sie setzt sich in keinen Widerspruch zu den neuen Inhalten und Formen des Seins. Sie ist die Welt selbst, welche sich als Welt erlebt und erschafft" (S 132).[18])

Mit diesen kurzen Bemerkungen sind wir am Ende unserer Übersicht über den Hegelianismus in Bulgarien. Wir zweifeln nicht, daß bei der heutigen allgemeinen Rückkehr zu Hegel auch in unserem Lande jeder neue Tag einen neuen Beweis für den mächtigen Einfluß des großen Philosophen bringen wird.

---

[17]) Tatwelt, 1930, Heft 4.

[18]) Vgl. noch „Die Idee", Zeitschrift der holländischen Hegelianer, 1930, darin einen deutschen Artikel Janevs und „Učiliščen pregled", 1931, VIII.

Zur Aussprache der slavischen Namen.

Die polnischen, čechischen, slovakischen und die serbo-kroatischen Namen werden in diesem Buche in der Rechtschreibung der betreffenden Sprache wiedergegeben; die russischen, ukrainischen und die bulgarischen Namen muß man aber aus der „cyrillischen" in die lateinische Schrift umschreiben. Ich kann hier nicht die Aussprache-Regeln der sämtlichen slavischen Sprachen angeben. Nur auf Aussprachezeichen, die einem nichtslavischen Leser Schwierigkeiten machen können, sei hier kurz hingewiesen.

1. Konsonanten, nach welchen das Zeichen „ ' " oder (im Polnischen) über welchen das Zeichen „ ' " steht (vgl. Berd'aev, mysl' oder — polnisch — Krasiński), werden erweicht (palatalisiert oder palatal) — eine wichtige, für einen Nicht-Slaven schwer erlernbare Eigentümlichkeit der slavischen Aussprache. Palatal ist das „ň". Das serbokroatische „ć" ist ein palatales „tsch".

2. č (oder — polnisch — cz) wird als deutsches „tsch" (wie in „deutsch") bzw. wie englisches „ch" („church") ausgesprochen. Das russische „č" ist immer palatal.

ž (oder — polnisch — ż) entspricht dem französischen „j".

š (oder — polnisch — sz) ist dem deutschen „sch" oder dem französischen „ch" gleich.

3. ř (čechisch) — ein r-Laut mit einem frikativen Geräusch; rz (polnisch) wird wie ž, nach den stimmlosen Konsonanten wie š ausgesprochen.

4. „v" gleicht dem deutschen w (nicht aber dem deutschen „v").

„s" ist immer stimmlos auszusprechen (wie in der französischen Sprache und wie im Deutschen in „groß").

„z" ist stimmhaft (deutsch „Sommer", französisches „z").

„c" ist dem deutschen „z" gleich und wird auch in der Verbindung „ck" gesondert ausgesprochen — als „zk".

„ch" ist gleich dem deutschen ch (in „ach").

5. „l" (russisch, ukrainisch, südslavisch) oder ł (polnisch) wird anders ausgesprochen als deutsches „l" (als ein Laut mit tieferem Eigenton). Das erweichte l (l') wird im Polnischen durch „l" bezeichnet.

6. Das Zeichen „ ' " über einem Vokal bezeichnet im Čechischen und Slovakischen die Länge des betreffenden Vokals (der etwa wie der betreffende deutsche Vokal mit Dehnungs-h auszusprechen ist).

Dagegen das polnische „ó" = u.

7. Polnisch ą und ę bedeuten nasaliertes o und e; sie sind annähernd so wie die französischen nasalierten Vokale auszusprechen oder — in Annäherung an die Aussprache der Sprachen, die solche Vokale nicht kennen — wie „on" und „en".

8. „i" und „y" sind in der čechischen und slovakischen Literatursprache einander gleich (= i), in den anderen slavischen Sprachen bezeichnet ein „y" einen Laut, bei dessen Aussprache die Lippen etwa dieselbe Lage einnehmen wie bei Aussprache von „i", die Zunge dagegen wie bei „u". Jedenfalls erweicht das „i" den vorhergehenden Konsonant, „y" übt aber diese Wirkung nicht aus.

Russisches „e" (= je) erweicht den vorhergehenden Konsonanten, im Polnischen bezeichnet man das erweichende „e" durch „ie", im Čechischen durch „ě".

Inhalt.