

Johanna Dürck
DIE PSYCHOLOGIE HEGELS

Inaugural-Dissertation
der philosophischen Fakultät I der Universität Bern

Verlegt bei PAUL HAUPT
Akademische Buchhandlung
Bern 1927

Faksimileausgabe
im Verlagsprojekt *Autonomie und Chaos Berlin*
(Berlin 2020)
ISBN 978-3-945980-46-0

in Verbindung mit der Textsammlung

in-der-Welt-sein

Johanna Herzog-Dürcks
PERSONALE PSYCHOTHERAPIE
als Element
integrativer Traumatherapie

Mondrian Graf v. Lüttichau
Herausgeber (2020)

ISBN 978-3-945980-44-6

www.dissoziation-und-trauma.de
www.autonomie-und-chaos.berlin

Die Psychologie Hegels.

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Fakultät I der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

JOHANNA DÜRCK,
von **Leverkusen** (Deutschland).

Von der philosophischen Fakultät I
auf Antrag von Fräulein Professor Dr. A. Tumarkin
angenommen.

Bern, den 19. November 1926.

Der Dekan:
Professor Dr. R. Feller.



PAUL HAUPT
Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
Bern 1927.

tsche
sklinik
er

3073

R 13

3

BV:58

Die Psychologie Hegels.

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Fakultät I der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

JOHANNA DÜRCK,
von **Leverkusen** (Deutschland).

Von der philosophischen Fakultät I
auf Antrag von Fräulein Professor Dr. A. Tumarkin
angenommen.

Bern, den 19. November 1926.

Der Dekan:
Professor Dr. R. Feller.



PAUL HAUPT
Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
Bern 1927.

**PSYCHOTHERAPEUTISCHES UND
PSYCHOHYGIENISCHES UNIVERSITÄTSMUSEUM
BASEL**

A 1604483

17 3895

PSYCHOLOGISCHES INSTITUT
UNIVERSITÄT ZÜRICH
RAAI

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Teil:

Allgemeine Grundlegung der Psychologie Hegels.

Hegels Begriff der absoluten Erkenntnis	1
Allgemeine Bedeutung desselben für die Psychologie	1
Die Dialektik des Erkennens und ihre methodische Bedeutung	2
Die Dialektik des subjektiven Geistes. Die Begriffe „Seele“, „Bewußtsein“, „Geist“	3
Das dogmatische, kritische und spekulative Seelenproblem	4
Die Stellung des Subjektiven Geistes im System der Philosophie	6
Das Prinzip der Selbstbestimmung aus der Idee	7

II. Teil:

Die Lehre vom Subjektiven Geiste.

Die Anthropologie.

Der Begriff der „Seele“	8
Der systematische Aufbau der Anthropologie	10
Die „natürliche Seele“	11
Die „fühlende Seele“	32
Die „wirkliche Seele“	43

Die Phänomenologie.

Der Begriff des „Bewußtseins“	45
Das „Bewußtsein als solches“	48
Das „Selbstbewußtsein“	50
Die „Vernunft“	52

Die Psychologie.

Der Begriff des „Geistes“	53
Der „theoretische Geist“	56
Der „praktische Geist“	62
Der „freie Geist“	65

III. Teil:

Parallelen zwischen den Methoden der Hegelschen Psychologie und den hauptsächlichlichen Methoden der modernen psychologischen Forschung	66
Parallelen der ‚Anthropologie‘ Hegels zu modernen Methoden der psychologischen Forschung	68
Parallelen der ‚Phänomenologie‘ zu modernen psychologischen Richtungen	73
Parallelen der ‚Psychologie‘ zu modernen Bewegungen der Erforschung des Seelenlebens	74

Hegels Werke zitiert nach der Vollständigen Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin 1845.

Allgemeine Grundlegung der Psychologie Hegels.

Diejenige Erkenntnis, welche die nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Einheit von Subjekt und Objekt darstellt, ist nach Hegel absolute Erkenntnis. Sie ist rein in der Selbsterfassung des absolute Werte schaffenden, des „absoluten Geistes“. Der absolute Geist erfaßt sich als den objektiven Gehalt des Lebens, die Wirklichkeit der Werte ausmachend. Er identifiziert sich also, indem er sich selbst erkennt, mit einer absolut werthaftern Wirklichkeit. In der Erkenntnis, die diese Identifikation ausmacht, ist demnach die Einheit von Subjekt und Objekt vorbildlich. Sie ist absolute Erkenntnis oder Erkenntnis der Idee.

Nach dem Ideal dieser Erkenntnis soll — fordert Hegel — die gesamte Wirklichkeit erfaßt werden. Das philosophische Denken hat in der Substanz den Wert, im Kausalzusammenhang den Idealzusammenhang, in der (mechanischen) Notwendigkeit die Freiheit (ideelle Notwendigkeit) zu enthüllen. Die gesamte Wirklichkeit soll aus der Idee, sie soll spekulativ gedacht werden.

Für die Erkenntnis des Psychischen muß diese Forderung eine besondere Bedeutung erhalten. Denn während die Erkenntnis der Natur, die nach dem Prinzip der Kausalität allein vorgeht, objektive Wissenschaft ist — wenn auch nicht im Hegelschen Sinne — so gilt das Gleiche nicht von der kausalen Erkenntnis der seelischen Welt. Im Psychischen haben wir eine Wirklichkeit vor uns, die der kausalen Erkenntnis prinzipiellen Widerstand entgegensetzt, d. h. die Reduktion auf die Gleichheit von Ursache und Wirkung niemals restlos gelingen läßt. Der schöpferische Charakter alles Psychischen enthebt es der Frage nach der Ursache und stellt es unter die Frage nach dem Grunde (Idealgrund). Nicht aufgefaßt nach Raum, Zeit und Kausalität bildet das Psychische einen objektiven Erkenntniszusammenhang, sondern allein aufgefaßt nach Wert, Sinn und Zweck. Die psychische Wirklichkeit ruft also einer Methode ihrer Erfassung, wie sie durch Hegels spekulativen Erkenntnisbegriff gewährleistet wird. Die-

ser erhebt in Bezug auf alle Wirklichkeit die Frage nach ihrem objektiven Wert und erfaßt das Psychische in seinem schöpferischen Charakter als diesen objektiven Wert selber setzend; er versteht alle Wirklichkeit aus der Idee und versteht das Psychische als die Idee selbst verwirklichend. Er ist demnach geeignet, das Methodenproblem der Psychologie so zu lösen, daß er der Psychologie, die nach der kausalen, Natürlichen aus seiner Ursache erklärenden Methode betrieben den Rang einer objektiven Wissenschaft nicht beanspruchen kann, die Objektivität einer, Schöpferisches aus objektiven Werten verstehenden Methode sichert und sie somit als objektive Wissenschaft konstituiert.

Unsere Aufgabe aber besteht darin, zu untersuchen, wie Hegel selbst sein Prinzip der Erkenntnis am Problem der Seele verwirklicht, welche methodischen und sachlichen Resultate die Philosophie der absoluten Erkenntnis gegenüber der psychologischen Frage zeitigt. Zunächst haben wir Hegels Erkenntnisbegriff selbst schärfer ins Auge zu fassen, um von ihm aus einen vorläufigen Überblick über die grundsätzlichen Ziele der Hegelschen Psychologie zu gewinnen.

Der Geist verwirklicht in dem dialektischen Prozeß der Erkenntnis die Autonomie dieser Erkenntnis selbst — nur insofern ist er wahrhaft autonom. Diese Verwirklichung vollzieht sich — indem der Geist sich die Aufgabe der Erkenntnis immer neu und von philosophisch vertiefterer Basis aus stellt — in drei notwendigen Positionen. Ausgangspunkt ist die dogmatische Position. Das Subjekt sucht das Objekt in seiner sinnlichen Realität zu fassen; es macht sich also abhängig vom Objekt als einem ihm in der sinnlichen Erfahrung gegebenen. Es will das Objekt erkennen, wie es einfach „ist“. Der Widerspruch dieser Stufe, darin bestehend, daß das an sich autonome Subjekt sich dogmatisch einem bloß gegebenen Objekt gegenüber verhält, treibt, als Widerspruch im Objekte die Erkenntnistätigkeit des Subjektes dazu, sich gegen sich selbst zu wenden. Die zweite, kritische Position ist daher die, daß das Subjekt sich selbst im Gegensatz zum Objekt erfaßt, dieses als ihm erscheinendes bestimmt, und die Gesetzlichkeit des erscheinenden Objektes aus sich selber aufbaut. Somit betätigt es eine — erst formale — Autonomie. Der Widerspruch dieser Stufe wird aufgelöst, indem das Subjekt seine Autonomie als inhaltliche, d. h. sich in seinem Werte-Schaffen als wirklichkeitserzeugend und ebenso die Wirklichkeit nicht mehr als Erscheinung, sondern nach ihrer objektiven Werthaftigkeit denkt. Damit ist die dritte Position, die (im engeren Sinn) spekulative gewonnen. Das speku-

lative Denken geht aus von dieser Voraussetzung, daß Wert und Sinn, „das Vernünftige“, den Gehalt der Wirklichkeit bilden, und daß die Erkenntnis die Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit vollkommen zu erfassen fähig sei. Idee und Wirklichkeit sind als ursprüngliche Einheit zu denken, und weil sie ursprüngliche Einheit sind und nur insofern sie es sind, erfaßt das Denken das Wesen der Wirklichkeit ganz. Die Metaphysik, die die Idee in der Wirklichkeit denkt, ist also eins mit dem Erkenntnispostulat die Idee der Wirklichkeit zu denken, und dieses seinerseits bedeutet die Ausdehnung der die Selbsterfassung des Werte schaffenden Geistes ausmachenden Erkenntnismethode auf den gesamten Erkenntnisgegenstand.

Indem das spekulative Denken seine Autonomie erfaßt und die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung in den drei prinzipiellen Erkenntnismethoden, erzeugt es die Wahrheit nunmehr selbst nach diesem Erkenntnisgesetz: Es denkt dialektisch in Thesis, Antithesis und Synthesis; indem es den Gegenstand erstens in seiner einfachen Gegebenheit, wie er den Sinnen entgegentritt (an sich), zweitens wie er von einem Ich formal konstituiert wird (für sich), und drittens in seinem mit dem Subjekt identischen objektiven Gehalt (an und für sich) erfaßt. Indem es aber so die Objektivität seiner Erkenntnis weiß, weiß es die objektive Wirklichkeit selbst als diese Dialektik der Idee: die Selbstentfaltung des Begriffes in der Wirklichkeit vollzieht sich in denselben Stufen, in denen sich die Selbstverwirklichung der wahren Erkenntnis vollzieht; der „triadische Rhythmus“ umfaßt gleichermaßen Methode und Gegenstand des Denkens, die einander unlöslich bedingen.

Innerhalb Hegels philosophischer Psychologie, wie sie als Lehre vom „subjektiven Geiste“ im Ganzen seines enzyklopädischen Systems der Philosophie ausgebildet ist, ergibt das Gesetz des triadischen Rhythmus die drei Systemstufen „Seele“, „Bewußtsein“ und „Geist“, dargestellt in Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Unter dem Begriff „Seele“ versteht Hegel den Geist als natürliches Wesen, die unmittelbar gegebene Einheit des Geistigen und Natürlichen. Die Anthropologie umschließt alle Faktoren des Seelischen, in denen die Gesetze des organischen Lebens zum Ausdruck kommen, alle Verhaltensweisen des Geistes, in denen er sich nicht als frei und autonom, sondern natürlich bedingt erweist, — alle Momente am Geistesleben, die nicht „gesetzt“ (mit Freiheit erzeugt), sondern „gegeben“ (schlechtweg hinzunehmende) sind (oder wieder die Form

der Gegebenheit annehmen, vgl. Gewohnheit) — kurz das „Sein“ oder „An-sich“ des Geistes. Es ist also das Seelische in seinem sinnfälligen Dasein, das die „dogmatische“ Stufe der Hegelschen Psychologie bildet. Die kopernikanische Wendung zum „Für-sich-sein“ des Geistes vollzieht die Betrachtung des „Bewußtseins“. Als „Bewußtsein“ bezeichnet Hegel den Geist, sofern er nicht mehr nach seiner natürlichen Einheit mit der Welt in Frage steht, sondern als ein solcher, dem die Welt und er selber gegenständlich sind, und der dahin tätig ist, diese seine Gegenstände sich zu eigen zu machen. Unter dem Begriff „Bewußtsein“ sind die Funktionen des Geistes aufgebaut nach dem Prinzip der phänomenologischen Entwicklung der Erkenntnis von der natürlichen zur vernünftigen Einstellung zur Welt. Als „Bewußtsein“ wird der subjektive Geist aufgefaßt, wie er sich selber zwar nicht nach seinem Dasein, aber nach seinem Inhalt als gegeben erscheint, aber kraft seiner von ihm selbst noch nicht gewußten Autonomie in der objektiven Wirklichkeit seine Vernunft und in seiner Vernunft die objektive Wirklichkeit entdeckt. Damit wird die methodische Grundlage für die Lehre vom „Geist“ im eigentlichen Sinne gewonnen: Die „kritische“ Methode hebt sich in die spekulative auf. Die „Psychologie“ setzt diese spekulative Einheit von Vernunft und Wirklichkeit voraus, beleuchtet aus dieser Voraussetzung die Funktionen des Geistes, und zwar so, daß sie eine jede von ihnen diese Voraussetzung bewahrheiten läßt. „Geist“ ist das Subjekt, sofern es seine Autonomie weiß, d. h. die Betrachtung ist auf der Stufe des „Geistes“ eine solche, die jede seelische Funktion ausdrücklich nach der Seite ihrer Autonomie, ihrer Spontaneität und Produktivität, als Funktion eines autonom denkenden und wollenden Geistes ins Auge faßt. Der „Geist“ erfährt nicht mehr wie das „Bewußtsein“ durch die Dialektik gegebener Inhalte die Vernünftigkeit der Welt, sondern setzt die gegebenen Inhalte als vernünftige, ihm eigene, ihrem objektiven, werthhaften Gehalte nach mit ihm identische. Die in der „Psychologie“ angewandte Methode erfaßt also die Funktionen des Geistes als den objektiven Sinn der Wirklichkeit selbsttätig schaffende, als Erzeugen (oder Wiedererzeugen) der objektiven Vernünftigkeit der Welt durch das Subjekt.

Die Dialektik des subjektiven Geistes muß notwendigerweise im begrifflichen Zusammenhang stehen mit der Dialektik des Seelenproblems, wie die historische Entwicklung der Philosophie sie zeigt. (Denn das System erbaut sich aus eben dem Gesetze der Idee, das sich in der Geschichte offenbart, das sich in der gesamten

Wirklichkeit darstellt). So bedeuten die einzelnen Glieder der Lehre vom Subjektiven Geiste — indem sie die prinzipiellen Methoden der Erkenntnis des Seelischen systematisch entwickeln — zugleich philosophische Auseinandersetzungen mit den entsprechenden historischen Seelenlehren. Die Anthropologie stellt der dogmatisch-metaphysischen Frage nach dem Sein der Seele die Auffassung vom „Sein“ der Seele wie der spekulative Idealismus sie ergibt, gegenüber. Die dogmatische Metaphysik suchte als „rationale Psychologie“ das metaphysische Wesen des Geistes in dinglich-einseitigen Kategorien zu erfassen. Indem sie nach dem Sitz der Seele, ihrer Dauer, Teilbarkeit etc. fragte, machte sie den Geist zum Ding. Inwiefern aber allein von einer Dinglichkeit des Geistes gesprochen werden kann, entwickelt dagegen die Anthropologie. Nicht seinem wahrhaft metaphysischen Wesen nach ist der Geist „Ding“, sondern allein indem er sein wahres Wesen noch nicht verwirklicht hat, und noch nicht autonom, sondern von außen bestimmt, in der Natur befangen erscheint. Als solches natürliches Wesen ist er „Sein“, „An-sich“, „Seele“. Daß aber auch dies „Sein“ des Geistes nicht als starre Kategorie zu denken ist, daß die „Substanz“ — in Hegels Terminologie — zu immanenter Entwicklung schreitet, daß am Geiste nichts dinglich fixiert werden kann, sondern selbst alle scheinbare Dinglichkeit als einbezogen gedacht werden muß in den lebendigen Sinnzusammenhang alles Geistigen, erweist gleichermaßen die Anthropologie. Sie stellt die begriffliche Entfaltung der seienden Seele dar, und mißt auch die natürliche Gegebenheit des Geistigen an objektiven Werten. Die Anthropologie denkt die — scheinbare — Dinglichkeit des Geistes in ideellen Kategorien — zwiefach entgegengesetzt also jener dogmatisch-ontologischen Psychologie, die das metaphysische Wesen des Geistes in dinglichen Kategorien zu ergründen suchte.

Der Lehre des kritischen Idealismus, daß unser Bewußtsein wie die Dinge, die ihm erscheinen, bloß Phänomen sei, antwortet die Phänomenologie, indem sie die Dialektik dieses „erscheinenden Geistes“ entwickelt. Das erfahrende Bewußtsein erfährt (im Gesetze) die Einheit der Welt, die eigene Einheit wird ihm gegenständlich (Selbstbewußtsein) und wird ihm — in der Dialektik des Selbstbewußtseins — von einer bloß formalen zur konkreten, werterfüllten und wert erfüllenden. Das Bewußtsein der eigenen objektiven Werte zersprengt also die durch die Rezeptivität der Sinnlichkeit bedingte Phänomenalität des Ich. Im Bewußtsein der eigenen Werte hat das Selbstbewußtsein einen Gegenstand, den es nicht bloß nach formalen Kategorien, sondern in seiner inhaltlichen Wirklichkeit erkennt, da es ihn selber

inhaltlich erzeugt, den es also nicht bloß als Erscheinung, sondern als „Ding an sich“ inne hat, und dem gegenüber es selbst nicht „Phänomenon“, sondern „Noumenon“, nicht erscheinendes, sondern vernünftiges Ich ist. Die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die den Kritizismus veranlaßt, den Begriff der menschlichen, discursiven Erkenntnis streng von dem „problematischen“ Begriff einer absoluten, intuitiven Erkenntnis zu trennen, ist in dem, aus der Dialektik der Phänomenologie resultierenden Erkenntnisbegriff überbrückt, und jene Trennung somit als hinfällig erwiesen. Die Erkenntnis objektiv werthafter Selbstbestimmung ist „intuitive“ und „absolute“ Erkenntnis. — Wurde aber dieser Erkenntnisbegriff durch die Phänomenologie erst im Subjekte entwickelt, so verwirklicht ihn das Subjekt selbst in der „Psychologie“. Diese bedeutet den beiden ersten polemischen Theilen der Lehre vom subjektiven Geiste gegenüber — deren Polemik ja ihrerseits aus dem spekulativen Grundgedanken geführt wurde — die volle und direkte Gestaltung der psychologischen Frage durch den absoluten Idealismus. Der „Geist“ ist Gegenstand der Psychologie, sofern er seine eigene Wertwelt erbaut, als subjektives Korrelat des „Objektiven Geistes“, als substantielle und notwendige Einheit der Funktionen der absoluten Selbstbestimmung.

Die Natur, lehrt Hegel, bedeutet für das philosophische Denken die Aufhebung ihres eigenen „Auseinanderseins“; sie ist die Darstellung der Idee in der materiellen Wirklichkeit. Diese Aufhebung ist vollendet in der Seele (die Seele ist die „allgemeine Immaterialität der Natur“). In der Seele nimmt die Idee, die im Bereich der logischen Formen „in sich“, in der Natur „außer sich“ ist, die Form des „für sich“ an, und die Philosophie des Geistes führt die logische Entwicklung dieses Für-sich-werdens, Sich-selbst-erfassens, Sich-selbst-bestimmens aus als eines unbedingt schöpferischen, eigene ideelle Realität sich gebenden. Die erste Stufe dieses dialektischen Prozesses bildet der Subjektive Geist, der damit den systematischen Ort zwischen Natur und Objektivem Geist einnimmt — die Erhebung vom Reiche der Notwendigkeit zum Reiche der Freiheit darstellend. Er ist als erste Negation der Natur — wie jede erste Negation — mit dem Charakter des Negierten selbst noch behaftet, noch in Beziehung auf sein „Anderes“ stehend, aus der heraus er sich erst zur vollen Beziehung auf sich durch die Produktion seiner eigenen werthhaften Wirklichkeit (Objektiver Geist) entfaltet. Der Absolute Geist vollendet diese Beziehung auf sich als Selbsterfassung des Geistes in seiner absoluten Werthhaftigkeit. —

Stellt die Natur die Aufhebung des Außereinanders der Idee in einer festen Ordnung von Stufen dar, als Stufenreich von der Mannigfaltigkeit zur Einheit, so bestimmt Hegel den Geist als die lebendige Tätigkeit, das Anderssein der Idee aufzuheben. „Als die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffs des Geistes muß die Idealität, d. h. das Aufheben des Andersseins der Idee, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtsein derselben bezeichnet werden . . .“ (W. 7. II § 381, Zusatz S. 14.) Der Geist soll die Synthesis des Mannigfaltigen schaffen bis zu seinem letzten religiösen und philosophischen Verstehen, und wenn dies Aufheben des Andersseins der Idee erst die negative Seite der Tätigkeit des Geistes ist, so hat sie ihr positives Korrelat in dem Erbauen der immanenten Welt der Idee, wie der objektive Kulturzusammenhang, der alle Werte der Menschheit in sich befaßt, sie darstellt.

Die Lehre vom subjektiven Geist entwickelt die begriffliche Entfaltung des noch in die Natur versenkten zu dem seine Autonomie erfassenden und betätigenden Geiste, die begriffliche Entfaltung von der bloßen Loslösung des Subjektes aus einer gegebenen Objektwelt zur erkennenden Stellungnahme zu derselben und zu ihrer positiven Umgestaltung in ein Reich der sinnvollen Zusammenhänge.

Das Begreifen alles Psychischen aus objektiven Werten ist das durchgreifende Prinzip dieser Psychologie. Ihr Aufbau zeigt die immer vollere Auswirkung dieses Prinzips, die Überwindung des anfänglichen Zwiespalts zwischen Methode und Gegenstand bis zu ihrem völligen Zusammenschluß. „In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchem wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.“ (§ 387, S. 41.) Der objektive Wert bildet den Maßstab für die bloßen seelischen Gegebenheiten, diese scheinbaren Fesseln der freien Zwecktätigkeit, die durch objektive Werte erhellt, ihre innere Notwendigkeit enthüllen, sowie für die höchsten Leistungen der Intelligenz und des Willens, der vollen Selbstbestimmung, die den objektiven Wert frei im Subjekt verwirklicht. Dieser Maßstab gewährleistet den durchgreifenden Sinnzusammenhang alles Psychischen, indem er jedes Glied des gesamten Gegenstandes der Psychologie einsichtig macht in seiner Notwendigkeit in Bezug auf das schöpferische Einssein des Subjektes mit dem allgemeinen Kulturzusammenhang der objektiven Werte.

II. Teil.

Die Lehre vom Subjektiven Geiste.

Die Anthropologie.

Der Begriff der Seele.

Die philosophische Erkenntnis der Natur faßt die Mannigfaltigkeit des Materiellen in zur Möglichkeit des Bewußtseins aufsteigenden Stufen zusammen. Die tierische Empfindung repräsentiert diese Möglichkeit und bildet somit die Grenze der Naturphilosophie. Die Idee, die nach Hegels Terminologie in der Natur außer sich war, kehrt in sich selber zurück. Mit anderen Worten: Gegenstand der Erkenntnis ist der Geist.

Die Methode der Erfassung des Geistes hat sich ihrerseits zu ihrer Reinheit und Vollendetheit erst zu entwickeln. Sie wendet sich zunächst dem Geiste in seiner Gegebenheit, versenkt in den Leib, versenkt in die Natur, dem Geist als „Seele“ zu. „Seele“ ist der Geist, aufgefaßt nicht als Tun sondern als Sein, nicht als *νοῦς ποιητικός* sondern als *νοῦς παθητικός*, der der Möglichkeit nach die gesamte Welt in sich schließt. Gegenstand der Anthropologie ist erst die gegebene Einheit des Geistes mit der Welt, während eine höhere Stufe der Erkenntnis sich der schöpferischen Einheit von Geist und Welt, der Identifikation beider in der absoluten Erkenntnis, zuzuwenden hat. Oder: die Substanz, die Einheit von Denken und Sein, ist als „Seele“ noch unentfaltet, noch im „Zustande des Schlafes“; der Unterschied — in Hegels Worten — ist in ihr noch in die „Form der Ununterschiedenheit“ gehüllt. Aber die Lebendigkeit des Denkens, die die Substanz in dieser Form erfaßt, besteht gerade darin, sie zu ihrer „immanenten Entwicklung“ fortschreiten, sie den noch in sie eingeschlossenen Unterschied zu einem wirklichen Unterschied entwickeln zu lassen, d. h. zur Erkenntnis des Substanz-Subjektes, der produktiven Identität von Geist und Wirklichkeit emporzusteigen. — Als *νοῦς παθητικός* aber ist die Seele „die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Gei-

stes, sodaß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende identische Idealität derselben bleibt.“ (§ 389, S. 46.) Ihrem ontologischen Charakter gemäß begnügt sich die Hegel'sche Philosophie nicht mit einem Seelenbegriff, der lediglich als regulatives Prinzip der Einheit aller psychischen Funktionen, der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand gilt. Hegels „Seele“ ist die substantielle, wirkliche, aber von der Erkenntnis noch nicht zu ihrer spekulativen Wahrheit entwickelte Einheit von Denken und Sein, und „wie auch der Geist sich in sich zurückziehen, sich auf die äußerste Spitze seiner Subjektivität stellen mag, so ist er doch an sich in jener Einheit.“ (§ 389, Zus. S. 49.)

Das Zentralproblem der dogmatischen Psychologie aber, die Frage nach dem Zusammenhang von Leib und Seele, ein Problem, das vielfach die Triebfeder der philosophischen Entwicklung gebildet hatte, hat bereits durch den Kritizismus eine entscheidende Umdeutung erfahren und ist durch die Voraussetzungen der spekulativen Philosophie im Prinzip überwunden. Die Fragestellung der alten Metaphysik war eine in sich widersprechende und ließ als solche eine Lösung nicht zu. Wo Materialität und Immaterialität in starrer gegenseitiger Negation gedacht werden als das absolut Einfache und das absolut Viele, und das Einfache als bloße Negation des Vielen prinzipiell mit ebenso dinglichen Denkformen erfaßt wird wie dieses, da kann zu einem wahren Zusammenhang beider schlechterdings nicht gelangt werden. „In Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderem verhält“ (§ 389 Zus. S. 52.) Jetzt handelt es sich nicht mehr darum, ein offenbar vorhandenes aber sehr rätselhaftes Verhältnis zweier getrennter Sphären zu konstruieren. Jetzt werden beide in einer ursprünglichen Einheit, wird das Verhältnis beider aus der Idee begriffen. Wo Ausgangspunkt und Prinzip der Philosophie, ihr Absolutes, der schöpferische Geist ist, der nach dem von Hegel oft gebrauchten Wort Spinoza's sich selbst und die Finsternis erleuchtet, da werden nach seinem Vorbild auch alle niederen Formen der Wirklichkeit verstanden. Wo einmal die Idee des Substanz-Subjektes, die Idee des konkreten Begriffes, der seine Realität und Leben in sich selber trägt, gefaßt ist, da wird die sinnvolle Notwendigkeit, die die Beziehung des Geistes zu der Wirklichkeit der Werte ausmacht, in allen Gegenständen der Erkenntnis gesucht. Die Wirklichkeit wird in ihrer Gestaltung durch die Idee

erkannt, was für das Verhältnis von Leib und Seele so viel bedeutet, als daß die gegebene Einheit beider methodisch in eine gesetzte Einheit aufgehoben werden soll.

Der systematische Aufbau der Anthropologie.

„In der Seele erwacht das Bewußtsein“ (§ 387, S. 40). Ihre Entwicklung manifestiert sich in den drei Stufen der „natürlichen“, „führenden“ und „wirklichen“ Seele. Wir wissen die Dialektik des Gegenstandes identisch mit der Dialektik der Erkenntnis desselben. In den Systemstufen der „Seele“ finden wir die drei prinzipiellen Erkenntnismethoden innerhalb der Voraussetzungen der Anthropologie wieder, also angewandt auf das Problem der seelischen Gegebenheit. Wir skizzieren den systematischen Aufbau der Anthropologie vorgehend, um einen Überblick über die Fülle der empirischen Fragen, die die strenge Systematik des Denkens aufwirft, zu gewinnen.

Die Systemstufe der „natürlichen“ Seele stellt die nach dem spekulativen Erkenntnisgesetz erste, „dogmatische“ Erfassung der Naturverknüpfung des Seelischen dar. Sie betrachtet die natürliche Einheit von Seele und Welt „von außen“, die Seele als „Mikrokosmos“; sie fragt nach dem kosmischen Leben der Seele von seinen allgemeinsten bis zu seinen individuellsten Formen. Dabei geht sie aber so vor, daß ihre Fragestellung sich Schritt für Schritt selber aufhebt. Das Gesetz des Systems waltet bis in das letzte Glied. Die natürliche Verknüpfung, die zuerst als festes Sein, als „natürliche Qualität“ sich zeigt (kosmisches Leben — Rasse — persönliche Veranlagung), wird darauf aus der Einheit des natürlichen Subjekts ins Auge gefaßt und erscheint so als „natürliche Veränderung“. Das Thema der natürlichen Veränderungen selbst wird aus den drei dialektischen Positionen entwickelt (Lebensalter — Geschlechtsverhältnis — Schlaf-Wachen). Das Seelische tritt mehr und mehr aus der Form des Natürlichen und Seienden hervor. In der Systemstufe der Empfindung ist diese Form überwunden. Das Seelische wird in einer ersten, selbst so zu sagen noch passiven Funktionalität gedacht, — in einer ersten noch in der Subjekt-Objekt-Einheit befangenen Spontaneität. Die Empfindung „setzt“ primärerweise das Gegebene, das Objekt als ihre Empfindung, als von sich durchdrungen; die Stufe des bloßen Gegebenseins, Objektseins der Seele ist damit selbst begrifflich überwunden und eine Vertiefung der Betrachtungsart des Seelischen gefordert. Die Lehre von der „führenden Seele“ vertritt die „kritische“ Position innerhalb der methodischen Grenzen der Anthropologie. Die

Einheit von Seele und Welt wird nicht mehr bloß „dogmatisch“, nach ihren Äußerungen im organischen Lebensprozeß betrachtet, sondern so wie die fühlende Psyche selbst ihren Zusammenhang mit dem natürlichen und geistigen Universum dunkel erlebt. Die Fülle der sinnlich-seelischen Erscheinungen, die diesen Gefühlszusammenhang zum Ausdruck bringen, ist hier zunächst Gegenstand, in dessen Behandlung immer die Grundrichtung der Hegelschen Psychologie auf die Selbsterkenntnis des Geistes — hier als Richtung auf die Vergegenständlichung der Gefühlsinhalte — gewahrt wird. Was auf der vorangegangenen Stufe Sache der Methode allein war, die Loslösung des Subjekts aus der unmittelbaren Subjekt-Objekt-Einheit fortschreitend zu entwickeln, das wird nun bereits im Gegenstand selber gedacht: Die Seele nimmt nach Hegels Worten den Befreiungskampf gegen ihre passive Substantialität auf sich. Das „Selbstgefühl“ und die auf seiner methodischen Basis entwickelten extremen Formen jenes Kampfes, die Krankheiten der Psyche, stellen die Antithesis der „fühlenden Seele“ dar, indessen der Begriff der „Gewohnheit“ — das Mannigfaltige des Gefühlslebens zur Einheit zusammenfassend — überleitet zur dritten Stufe der Anthropologie, zur „wirklichen Seele“, in der sich die höchste, die spekulative Auffassung des Gegebenheitsproblems zum Ausdruck bringt. Das „An-sich“ der Gewohnheit und der wirklichen Seele ist nicht mehr bloßes Sein, sondern geschaffenes, gesetztes Sein, nicht mehr natürliche Gegebenheit, sondern auf die Form der Gegebenheit gebrachte Zielstrebigkeit des Geistes. Die Einheit eines die Seele darstellenden Körpers und einer den Körper gestaltenden Seele, diese unmittelbare und doch vermittelte Einheit, wie sie in der sinnvollen und willkürlichen Gebärde anschaulich ist, bildet das Thema dieser höchsten Systemstufe der Anthropologie. Das rein spekulative Prinzip sucht die natura des Geistes in der altera natura, und diese Synthesis des Denkens der antropologischen Frage bildet zugleich ihre Überwindung. — Nachdem wir uns so die systematische Einheit der Anthropologie vergegenwärtigt haben, wenden wir uns im folgenden der inhaltlichen Darstellung derselben zu.

Die „natürliche“ Seele.

Das kosmische Leben des Geistes.

„Man kann gegenüber dem Makrokosmos der gesamten Natur die Seele als den Mikrokosmos bezeichnen, in welchem jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinandersein aufhebt“ (§ 391, Zus. S. 57). Wir sind diesem Begriff der Seele als der „Idealität alles Mate-

riellen“, „allgemeinen Immaterialität der Natur“ bereits begegnet, er tritt uns ein für die absolute Ablehnung jeder Naturkausalität in Bezug auf die Betrachtung des Seelischen. Deshalb wendet sich Hegel so entschieden gegen jeden Versuch, den Zusammenhang von Natur und Geist von seiten der Natur zu erklären. Das kosmische, siderische, tellurische Mitleben des Menschen mit der Natur hatte die Annahme der kausalen Determiniertheit des Geistes durch den Kosmos vielfach nahegelegt. Wir wissen, welch lebhaftes Interesse Hegels Zeit (ähnlich der unsrigen) diesen Gegenständen entgegen brachte. In einem ersten Abschnitt der „natürlichen Qualitäten“, die als solche das bloß Zuständliche am „Mikrokosmos“, also die der freien Tätigkeit logisch fernste Form des Seelischen darstellen, faßt Hegel das planetarische Leben des Geistes als „Naturseele“ ins Auge. Er streitet nicht in einem konstruierenden Rationalismus diese zum Teil so imponierbaren Zusammenhänge einfach ab, aber prinzipiell verneint er jegliche Herrschaft und Macht derselben über den zweckbewußten Geist. „Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge umsomehr an Bedeutung, je gebildeter er ist und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie, geistige Grundlage gestellt ist“. (§ 392, S. 58.) Auf den autonomen Geist kann die Tatsache des sympathetischen Einsseins alles organischen Lebens mit der Welt keinen bestimmenden Einfluß ausüben. „Denn die Tätigkeit des Geistes besteht gerade wesentlich darin, sich über das Befangensein in dem bloßen Naturleben zu erheben, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen, die Welt seinem Denken zu unterwerfen, dieselbe aus dem Begriff zu erschaffen“. (§ 392, Zus. S. 58.) Wie sollten die mechanischen Gesetze des Sonnensystems, das abstrakte Neben- und Nacheinander Macht haben über den unendlich konkreten, werteschaaffenden Geist, da doch schon das „physikalisch Individuelle“ seinen Raum und seine Zeit sich selber macht, wie Hegel sagt, d. h. seinem Begriff nach reicher ist, als daß es sich mechanisch restlos analysieren ließe, und noch mehr der animalische Körper zur Unabhängigkeit von den abstrakten Bewegungsgesetzen gelangt. So wenig wie diesen allgemeinsten „siderischen“, ist aber auch den „eigentlich terrestrischen Verhältnissen“ Bedeutung für den geistigen Menschen zuzugestehen. Jahres- und Tageszeiten führen wohl eine feste Ordnung der Dinge mit sich, denen kein bloß organisches Leben sich zu entziehen vermag, und an welche Pflanzen und Tiere in ihren Instinkten (der Wanderung, Begattung etc.) fest gebunden bleiben, die aber vom Menschen bewußt beherrscht werden soll. Bloß in ungewissen Stimmungen und Dispositionen bringen jene im bewußten

Geiste sich zur Geltung, und in diesen engsten Grenzen endlich, die ihnen eingeräumt werden, bilden diese flüchtigen Zusammenhänge keine unbegreiflichen und sinnlosen Bindungen, sondern zeigen sich für das Begreifen als sinnvolle Übereinstimmungen des Natürlichen und Seelischen. „Des Morgens herrscht Ernst, ist der Geist noch mehr in Identität mit sich und der Natur. Der Tag gehört dem Gegensatz, der Arbeit an. Abends ist die Reflexion und Phantasie vorherrschend. Um Mitternacht geht der Geist aus den Zerstreungen des Tages in sich, ist mit sich einsam, neigt sich zu Betrachtungen.“ (§ 392, Zus. S. 62). — Auch die religiösen Feste weisen einen inneren Einklang mit dem Wandel des Jahres auf. Nirgends ist der Zusammenhang bloß zufällig oder bloß instinktiv. — Die Frage des meteorologischen Einflusses auf die Seele, dem Tier und Pflanze unterworfen ist, — die Geopsychologie rückt sie heute wieder ins Zentrum des Interesses — erläutert Hegel mit einer charakteristischen Analogie: „So empfinden auch Menschen an Wunden Wetterveränderungen, von welchen das Barometer noch nichts zeigt; die schwache Stelle, welche die Wunde bildet, läßt eine größere Merklichkeit der Naturgewalt zu. Was so für den Organismus bestimmend ist, hat auch für schwache Geister Bedeutung und wird als Wirkung empfunden“. (§ 392, Zus. S. 62.) Ganze Völker indessen wie die antiken, die noch mehr in der naiven Einheit mit der Natur lebten als der von der Macht seiner Subjektivität durchdrungene moderne Mensch, machten, die Freiheit ihrer Vernunft hintanziehend, sich in ihren Entschlüssen von meteorologischen Erscheinungen oder solchen, in denen sich jene auszuprägen schienen (wie Vogelflug, Befinden der Opfertiere etc.), abhängig. „Das Ich gab seine Selbständigkeit dabei auf, unterwarf sich den Umständen und den Bestimmungen der Äußerlichkeit, machte diese zu Bestimmungen des Geistes“. (§ 392, Zus. S. 64.)

Die selbständige Zwecktätigkeit des Geistes darf nicht beeinträchtigt gedacht werden durch die Verbundenheit alles Lebens mit dem Kosmos. Denn der Geist hat seine Gesetze nicht in der Natur, sondern in sich selbst. Aus der Idee des sich selbst bestimmenden Geistes wird seine Bestimmung von außen negiert. Als schöpferischer hat der Geist die Abhängigkeit alles organischen Lebens vom Kosmos zu überwinden.

Die Rassen und Völker.

Bestimmter als es den Kosmos spiegelt, spiegelt das Sein des Geistes die physische und psychische Natur der Rassen und Völker. In der individuellen Veranlagung des Einzelnen endlich kommt die natür-

liche Bedingtheit am ausgeprägtsten zur Geltung. In Hegels Sprache: der allgemeine Naturgeist besondert sich in den Rassen und kommt zu seiner Vereinzelnung im Individuum. Von den allgemeinen Bestimmungen des kosmischen Lebens des Menschen zur Erfassung des Individuums aber schreitet die Dialektik der „natürlichen Qualitäten“ mit derselben Notwendigkeit des Fortgangs, mit welcher in der Logik vom Sein zum Dasein fortgeschritten wird.

Auch die Rassentheorie Hegels verleugnet methodisch ihre Zugehörigkeit zur Lehre vom Geiste nicht. Der Idealzusammenhang erleuchtet den Kausalzusammenhang, aus der Idee soll auch die durch die Rassenunterschiede gegebene Bedingtheit des menschlichen Geistes verstanden werden. Der Hegel'schen Theorie der Rassen ist sachliche Willkür nicht abzuspochen. Sie entspringt dem Bemühen, die sinnlose Gegebenheit der Rassen zu ideeller Bedeutung aufzuheben — ein Bemühen, dessen methodischer Wert durch die Tatsache, daß willkürliche Konstruktionen in seinem Dienste vollzogen worden sind, nicht beeinträchtigt wird. — Nicht eine zeitliche Entwicklung, aber die Auseinanderlegung der Momente des Begriffs will Hegel in den Unterschieden der Rassen dargestellt finden. Als Totalität will er ihre Gesamtheit begreifen und jede einzelne in ihrer Ganzheit aus dem Prinzip erfassen, das sie verkörpert, von Kultur und Religion bis zur Lebensweise und physischen Disposition, — in jener notwendigen und substanziellen Einheit, die auch die Geschichtsphilosophie erstrebt: „Das besondere Prinzip, das jedes welthistorische Volk an sich trägt, hat es zugleich als Naturbestimmtheit in sich.“ (W. 9, S. 75.) So trägt ihm der Negertypus die dumpfe Unmittelbarkeit des Geistes zur Schau, die unaufgeschlossene Schwere, die aus eigenem Antrieb zur Selbstunterscheidung in sich, zur Bildung und Kultur nicht schreitet. Das Prinzip des Gegensatzes vertritt dagegen die mongolische Rasse, eines passiven Gegensatzes indessen, der sich in unfruchtbarer Unruhe erschöpft und zu positivem Aufbau nicht gelangt. Die Synthese endlich (das Prinzip des konkret Allgemeinen), die aus den Gegensätzen ein Neues und aus den Widersprüchen ein Ganzes schafft, stellt sich im europäischen Geiste, seinem Erkenntnistrieb und allen Sphären seiner Tätigkeit dar. — Wichtiger als solche Konstruktionen aber ist, wie gesagt, die ihnen zugrunde liegende allgemeine methodische Tendenz, Einheit und ideelle Notwendigkeit auch in diesen Grenzgebieten des Seelischen durchzuführen.

Die dreifache Gestaltungskraft des Hegel'schen Denkens, das *negare*, *conservare* und *elevare*, tritt bei der Behandlung der natür-

lichen Qualitäten sehr klar zutage. Die Zufälligkeit, die Sinnlosigkeit der Tatsache als gegebener wird verneint. Die Realität derselben aber soll dadurch nicht vernichtet werden; sie wird aufbewahrt, denn es ist ja die Wirklichkeit in der ganzen Fülle ihrer individuellen Formen, im ganzen Reichtum ihrer Mannigfaltigkeit und nicht eine leere Abstraktion von ihr, die den Gegenstand der Erkenntnis aus der Idee bildet. Aber die Besonderheit selbst soll zu ideeller Bedeutung erhoben, soll in ihr Ideal aufgehoben werden. Bis in die individuelle Einzelheit des Lebens erstreckt sich die formende und bildende Kraft der Idee. Sie prägt alles Zufällige zu einem Notwendigen um, sie gestaltet alles Eigenartige zum Ausdruck ewigen Gehaltes.

Hegel verfolgt die Gliederungen im Ganzen der Menschheit bis in die festen Typen der einzelnen Völker und Nationen, wie sie im Zusammenhang mit der Landschaft, Gebirge, Meer, Wüste und dem Klima sich ausbilden, und in Lebensweise und Disposition, mehr aber noch in „innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker“ zum Ausdruck kommen. So führt er die Charakteristik der Stämme Griechenlands und der europäischen Völker aus. Es ist überall ein lebendiges Erfassen des Wesentlichen der Volksseele und der Versuch, dies Wesentliche aus einem höheren, in der Idee des geistigen Menschen begründeten Zusammenhang hervortreten zu lassen. Schon Hegels frühes Werk: „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ kommt, indem es sich die Frage der philosophischen Erfassung des empirisch Einzelnen, des (im damaligen Sprachgebrauche Hegels) „Positiven“ stellt, auf die raumzeitliche Fixiertheit des historischen Volkes zu sprechen, und entscheidet — wenn auch noch nicht in dem methodisch abgeklärten Sinn der Enzyklopädie — man solle in dieser „die Notwendigkeit ehren“. „Denn die sittliche Lebendigkeit des Volkes ist gerade darin, daß es eine Gestalt hat, in welcher die Bestimmtheit ist, aber nicht als ein positives . . . sondern absolut mit der Allgemeinheit vereint und durch sie belebt. Und diese Seite ist auch darum sehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philosophie die Notwendigkeit ehren lehrt, sowohl darum, daß sie ein Ganzes ist und nur die beschränkte Einsicht sich an die Einzelheit hält und diese als eine Zufälligkeit verachtet — als auch darum, weil sie die Ansicht der Einzelheit und Zufälligkeit so aufhebt, daß sie von ihr zeigt, wie sie das Leben nicht an sich hindert, sondern daß dieses, indem es sie bestehen läßt, wie sie nach der Notwendigkeit ist, sie doch zugleich auch dieser entreißt, sie durchdringt und belebt“. (W. 1, S. 403—404.) Auch hier schon ist also das Bestreben lebendig, die

individuelle Wirklichkeit in ihrer notwendigen Einheit mit der Idee zu begreifen. Gerade an der individuellen Fixiertheit soll sich das Lebendigsein des Ideellen bewahrheiten.

So zeigt sich Hegels philosophische Psychologie der Rassen und Völker als der Versuch, die bloße „Qualität“, die der Mensch als Glied einer überindividuellen Gesamtheit nicht erarbeitet, sondern hat, — nicht als sinnlose Determiniertheit, nicht als Fessel der Freiheit des Menschen für das Denken bestehen zu lassen, sondern als sinnvolle Notwendigkeit, als lebendigen Ausdruck der Idee, die die Menschheit in ihrem ewigen Streben verkörpert, zu erweisen.

Das Individuum.

Die letzte Gruppe der natürlichen Qualitäten umfaßt diejenigen, durch welche sich Individuum von Individuum scheidet, Naturell (Talent, Genie), Temperament und Charakter. Es wird sich für Hegel darum handeln, dieselben zur Zielstrebigkeit des Geistes in Beziehung zu setzen, sie als bloße Anlagen, die in ihrem rein naturhaften Sosein wirken, methodisch aufzuheben durch ihre Interpretation aus der Einheit des zwecktätigen Geistes. — Die Begriffe Talent und Genie „drücken eine bestimmte Richtung aus, welche der individuelle Geist von Natur erhalten hat. Das Genie ist jedoch umfassender als das Talent. Das letztere bringt nur im Besonderen Neues hervor, während das Genie eine neue Gattung erschafft.“ (§ 395, S. 83.)

Es war die Sturm- und Drangperiode, die dies produktive Schaffen des Genies im Sinne einer schrankenlosen Willkür aufgefaßt und als einziges Gesetz desselben das blinde subjektive Gefühl und die kritiklose Intuition hatte gelten lassen. Hegel dagegen fordert: „Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind, — wenn sie nicht verkommen, sich verlüderlichen, oder in schlechte Originalität ausarten sollen, — nach allgemein gültigen Weisen ausgebildet werden“. (§ 395, S. 83.) Nicht als bloße naturhafte Gegebenheit erzeugt das Genie die wahren Werte, sondern am objektiven Kulturzusammenhang orientiert, diszipliniert aus rationalem Zielbewußtsein, „auf allgemeine Weise ausgebildet“. Für die Philosophie hatte Schelling den Begriff des Genies zu entscheidender Bedeutung zu erheben versucht. Er sah nach Kants Formulierung des genialen Kunstschaffens, dem die Natur die Regel gibt, im genialen Schaffen die Verknüpfung der bewußtlosen und bewußten Tätigkeit, aber während Kant die Genialität von der Schaffensweise des Wissenschaftlers prinzipiell ausschloß, machte er dieselbe eben in ihrem Gegensatz zur diskursiven

Verstandesarbeit, zum Organ des konstruktiven Philosophierens aus intellektueller Anschauung. Hegels Lossage von dieser Überzeugung in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes ist bekannt. Auch im systematischen Zusammenhang der Anthropologie, in welchem es darauf ankommt, die bloße Naturgabe mit der Freiheit des Geistes zu verbinden, muß jedes irrationale Wirken des denkenden Genies grundsätzlich bekämpft werden. „In der Philosophie führt das bloße Genie nicht weit; da muß sich dasselbe der strengen Zucht des logischen Denkens unterwerfen; nur durch diese Unterwerfung gelangt dort das Genie zu seiner vollkommenen Freiheit“. (§ 395, S. 83.) — Die Möglichkeit eines Genies auf sittlichem Gebiet aber lehnt Hegel vollkommen ab. Er hat dabei wohl den von der Philosophie der Romantik statuierten Begriff des moralischen Genies — dieser souveränen Subjektivität, die im Sittlichen exemplarisch ist — im Auge. Die Tugend, dies tätige Sichhineinstellen in den objektiven Kosmos der sittlichen Werte und seine Gesetze, schließt auch das letzte Moment der Nicht-Verantwortlichkeit — schließt vor allem die bloße Subjektivität des Genialen aus.

Das Naturell, die erste Stufe der individuellen Qualitäten hat noch die „Form eines bloß Seienden“; für Haben oder Nicht-Haben von Talent und Genie ist der Mensch nicht verantwortlich; wohl aber ist er verantwortlich, wenn er sie hat, für ihre Wirkung und Leistung. Er soll seine Schöpferkraft nicht blind sich auswirken lassen, sondern aus objektivem Gestaltungswillen sie in den Zusammenhang der allgemeinen Kulturarbeit stellen, — dann erst ist er wirklich Schöpfer.

Das Temperament definiert Hegel als die „allgemeine Art und Weise, wie das Individuum tätig ist, sich objektiviert, sich in der Wirklichkeit erhält“, wobei der Hauptunterschied der Temperamente darin liegt, „daß entweder der Mensch sich in die Sache hinein begibt oder es ihm mehr um seine Einzelheit zu tun ist“. (§ 395, Zus. S. 84.) Das dabei mitspielende Merkmal der Beweglichkeit oder Unbeweglichkeit stellt die alte Vierzahl der Temperamente her. Im Temperament anerkennt Hegel keine feste Bindung des Geistes durch die Natur. In ihm „verliert jene Naturbestimmtheit die Gestalt eines so Festen“ und wird zugleich „in sich reflektiert“ im Gegensatz zu der „Beziehung nach außen“ des Naturells; d. h. während Talent und Genie eine bestimmt geartete Relation des Individuums zu einer gegebenen Wertsphäre ausdrücken, ist dagegen das Temperament nicht aus irgend einem anderen, sondern nur aus sich selbst verständlich. — Die subjektiven Modifikationen des Tätigseins treten hinter dem ob-

jektiven Gehalt desselben zurück und zwar umso mehr, je höher entwickelt derselbe, je höher entwickelt das Kulturniveau des Einzelnen und der ganzen Zeit ist.

Alle natürlichen Qualitäten des Individuums sind zwar gegeben, aber gleichzeitig entwickelbar; am ausdrücklichsten erweist dies der Charakter. Auch er ruht auf bloß natürlicher Grundlage — das eine Individuum ist zu einem starken Charakter von Natur disponiert, das andere nicht — aber er besteht wesentlich in dem, was der Mensch in bewußter Selbsterziehung aus sich gemacht hat. Charakter ist die aus objektivem Zielbewußtsein geleitete Umbildung der natürlich gegebenen Richtung des Wollens zur dauernden seelichen Haltung. Deshalb ist er im Systemzusammenhang die höhere Synthesis der logisch vorhergehenden Qualitäten: Festigkeit (Naturell) und Veränderlichkeit (Temperamentsstimmungen) vereinigt er als erwirkte, herangebildete Festigkeit, In-sich-reflektiertsein der Seele und Beziehung nach außen als Wertdifferentheit, die in der bewußten Selbstgestaltung des Individuums ihre Wurzel hat. Nicht kraft angeborener Anlage, sondern kraft sittlicher Selbstbestimmung ist der Mensch charaktervoll. — Legte Kant den Wert des Charakters schon in die formale Kontinuität der praktischen Richtung (vergl. Kant, Anthropologie, Phil. Bibl. S. 234), so verlangt Hegel objektiven Gehalt des Charakters, den Charakter als verkörperte, zur Qualität des Menschen gemachte Idee. „Zum Charakter gehört aber, außer der formellen Energie, zweitens ein gehaltvoller, allgemeiner Inhalt des Willens. Nur durch Ausführung großer Zwecke offenbart der Mensch einen großen, ihn zum Leuchtturm für andere machenden Charakter; und seine Zwecke müssen innerlich berechtigte sein, wenn sein Charakter die absolute Einheit des Inhalts und der formellen Tätigkeit des Willens darstellen und somit vollkommene Wahrheit haben soll. Hält dagegen der Wille an lauter Einzelheiten, an Gehaltlosem fest, so wird derselbe zum Eigensinn“. (§ 395, Zus. S. 85.) Auch von der Fichteschen Charakterlehre hebt sich Hegels Auffassung in ihrem klaren Wirklichkeitssinn sehr bezeichnend ab. Fichte trennte den sittlichen und den heroischen Charakter, er stellte jenen wertend über diesen, da er objektiv allgemeine Zwecke, der Held aber bloß sein — zwar edles — aber individuell subjektives Fühlen zum Gesetz sich mache. Für Hegel kann es eine solche Trennung nicht geben. Nur wenn ihm die objektiven Zwecke zu subjektiven werden, wenn der Mensch in seiner ganzen individuellen Einzelheit das Wahre und Allgemeine verkörpert, lebendiger, konkreter Träger des objektiven Geistes ist, kann er überhaupt Charakter ge-

nannt werden. Andernfalls, legt er eine rein formale Zielstrebigkeit an den Tag, ist es bloß Eigensinn, diese „Parodie des Charakters“, was ihn beherrscht. Der sittliche Charakter aber, in seiner großartigsten Form, in seiner höchsten Steigerung, in seiner leidenschaftlichsten Verwirklichung der Idee ist Heldentum. —

Die Psychologie der individuellen Qualitäten läßt das Moment ihres Angeborensens in den Hintergrund treten vor der weit größeren Bedeutung ihres Entwickelt- und Gestaltetwerdens durch die bewußte Selbstkultivierung des Menschen. Unfrei ist der Mensch, wenn er die Gaben der Natur bloß als solche in sich trägt, frei erst, wenn er bewußt erwirkt, was er besitzt, das Gegebene zu einem Gesetzten macht und es in die Einheit seiner objektiven Aufgaben organisch einliedert.

Die Lebensalter.

Wenn die Dialektik der natürlichen Qualitäten den Begriff des Einzelindividuums in seiner natürlichen Wirklichkeit gewann, so entwickelt die Dialektik der „natürlichen Veränderungen“ diesen Begriff methodisch über sich hinaus, indem sie das Subjekt aus der gegebenen Einheit mit der Sphäre des Körperlichen hervortreten läßt, um eine erste erzeugte Einheit von Subjekt und Objekt — die der Empfindung zu gewinnen. Es ist ein kontinuierlicher begrifflicher Prozeß des Herausgestaltens des Subjektes aus der naiven Einheit mit der Natur, der beim Abheben vom Kosmos begann, und nun das Subjekt seiner individuellen Realität entgegenstellt, es von seinem „An-sich-sein“ zu seinem „Für-sich-sein“ auf noch natürliche Weise, durch „natürliche Veränderungen“ gelangen läßt. Das erste Thema bildet hier der Verlauf der Lebensalter, der diese Entwicklung als einfaches, kontinuierliches Werden zeigt, während im Geschlechtsverhältnis die Momente des An-sich-seins und Für-sich-seins an zwei Subjekte verteilt erscheinen, so daß das Subjekt sich im Gegensatz gegen seine natürliche Realität befindet, — der Wechsel von Schlaf und Wachen aber das natürliche „Urteil“, das Selber-sich-urteilen der Seele in An-sich-sein und Für-sich-sein darstellt.

Als zeitlicher, natürlicher Prozeß stellt die Entwicklung der Lebensalter die ewige und notwendige Entfaltung des Begriffes dar. Das natürliche Wachsen und Reifen trägt die Dialektik der Idee zur Schau, und aus der Idee wird es in seiner Ganzheit und in jedem seiner Teile verstanden. Körper und Seele weisen Übereinstimmung in diesem Prozeß der Entwicklung auf, beide zeigen dies Hinein-

wachsen des Individuellen in das Allgemeine, das es doch an sich schon ist, dies Realisieren der Substanz, die es erst unentwickelt in sich trägt. Nur daß diese Substanz im Körperlichen bloß als das Allgemeine der Gattung auftritt, im Geistigen aber der objektive Gehalt, Wert und Sinn alles Lebens ist. „Was am Lebendigen als solchem die Gattung ist, das ist am Geistigen die Vernünftigkeit; denn die Gattung hat schon die dem Vernünftigen zukommende Bestimmung der inneren Allgemeinheit. In dieser Einheit der Gattung und des Vernünftigen liegt der Grund, daß die im Verlauf der Lebensalter hervortretenden geistigen Erscheinungen den in diesem Verlauf sich entwickelnden physischen Veränderungen des Individuums entsprechen.“ (§ 396, Zus. S. 89—90.) Nicht als bloß kausale Notwendigkeit und zufällig für das letzte Zusammenhänge suchende Denken darf das menschliche Leben in seinen Stadien der Entwicklung gefaßt werden, sondern in seiner Vergänglichkeit und Sterblichkeit als der notwendige Ausdruck des ewigen Lebens der Idee und als die Verwirklichung dieses ewigen Lebens in dem sterblichen Leben. An jede Altersstufe wird die Frage nach ihrer Bedeutung für diese Verwirklichung gestellt, in dieser Bedeutung wird sie begründet, aus dieser Bedeutung gewertet. So ist die Kindheit die Zeit des noch „in sich eingehüllten“ schlummernden Geistes, der ungebrochenen Harmonie und des „Friedens des Subjektes mit sich und der Welt“, die Zeit der unmittelbaren Subjekt-Objekt-Einheit. Der schöpferische Geist, der aus der Unmittelbarkeit dieser Einheit heraus drängt, um sie selbst zu schaffen, äußert sich hier erst im Spiel; indem das Kind sein Spielzeug zerbricht, symbolisiert es sich selber die Macht der Subjektivität über die Außenwelt, — es wird vom spielenden zum lernenden Kinde, in welchem das lebendige Gefühl, noch nicht zu sein, was es sein soll, und der Trieb, es zu werden, mächtig erwacht. Alle Pädagogik soll sich — nach Hegel — auf dieses der kindlichen Natur immanente Agens stützen und die Forderung des eigenen Sollens in der Seele des Kindes wach erhalten und kräftigen. So muß Hegel die Rousseau'sche Theorie der spielenden Pädagogik grundsätzlich verwerfen. Die Sache in ihrem Ernst soll nicht auf das Niveau des kindlichen Geistes erniedrigt, sondern dieser zum Niveau der Sache empor gehoben werden. Das autoritative Moment ist dabei nicht zu vermeiden. Dem noch naiven, ganz in den Kategorien der Gegebenheit befangenen Kinde muß auch das Höhere „gegeben“ werden, als autoritative Aufgabe, die es im Gehorsam, „dem Anfang aller Weisheit“ zu erfüllen hat. Durch den Gehorsam erschließt sich das Indi-

viduum dem Objektiven; indem es gehorcht, realisiert das Kind den vernünftigen Willen in seinem noch selbstsüchtigen Willen und entwickelt seinen selbstsüchtigen Willen in der Gewohnheit des Gehorchens selbst zum vernünftigen Willen. So hat auch — analog dieser praktischen Erziehung — die theoretische Erziehung, der Unterricht, das Allgemeine und Innerliche, das Übersinnliche in dem sinnlich naiven Geiste des Kindes zu erwecken und zu entwickeln; seine vornehmste Aufgabe besteht darin, den kindlichen Geist zum selbständigen Denken heranzubilden. So soll die Erziehung auf praktischem und theoretischem Gebiet dem Kind den Anschluß an das objektiv Vernünftige, den es seiner eigenen Natur nach sucht, sichern und verhindern, daß es im bloß Individuellen, im Besonderen und Absonderlichen „sich einhaust“. Die Wurzel alles Bösen nennt Hegel dies letztere, — wie schon Platon das Übel als das Hängen am Individuellen bezeichnete und auch Kants Begriff des Radikal-Bösen, auf dem die Oberhand-Gewinnen der sinnlichen Einzelheit beruht. Die Erziehung soll den Menschen — im Einklang mit der höheren Richtung seiner eigenen Natur — aus der unmittelbaren Einheit mit der Welt dahin führen, daß er im Prozeß seines geistigen Reifens die wahre und schöpferische Einheit mit der Welt sich selbsttätig erwirke. — Um aber dahin zu gelangen, muß der Mensch durch die kritische Position zur Realität hindurchgehen, und diese in sich überwinden. Das Jünglingsalter bedeutet diese kritische Relation zwischen Ich und Welt. Das Allgemeine ist nun wirkende Instanz im Bewußtsein des Menschen, aber es wird noch nicht in seiner vollen Wahrheit, als Einheit von Begriff und Realität erfaßt, sondern in die subjektive Gestalt des persönlichen Ideals gekleidet, das der Jüngling als Einzelner zu verwirklichen sich berufen fühlt. „Der Jüngling löst die in der Welt verwirklichte Idee auf die Weise auf, daß er sich selber die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substantiellen, — das Wahre und Gute, — der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Accidentellen, zuschreibt.“ (§ 396, Zus. S. 91.) Begeistert und beflügelt von der Macht seiner Ideale nimmt er sich zum Ziele, die Welt, an der sein wach gewordener kritischer Verstand alle Mängel und Fehler entdeckt, seinen Idealen gemäß umzuschaffen, — und muß so in ernüchternden Konflikt mit der Wirklichkeit geraten. „Daß das in seinem Ideal enthaltene substantielle Allgemeine, seinem Wesen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist, wird vom schwärmenden Geiste des Jünglings nicht eingesehen. Ihm scheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demselben. Deshalb

fühlt er sowohl sein Ideal als seine eigene Persönlichkeit von der Welt nicht anerkannt.“ (§ 396, Zus. S. 98.) So werden der Titanismus der Jugend und ihr Weltschmerz, dies Leiden am Zwiespalt zwischen dem Reichtum des eigenen Innern und der Nüchternheit der Realität, die jenem nichts nachfragt, in ihrer Wurzel erfaßt und als notwendige Momente in das Ganze der geistigen Reifung des Menschen gestellt. — Der Subjektivismus des Jugendalters treibt aber über sich selbst hinaus. Durch die Bildung sucht der Jüngling sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. „In dem Versuche dieser Verwirklichung wird er zum Manne.“ (§ 396, Zus. S. 99.) Der Übergang ist nicht ohne Krisen, die bei schwachen Naturen zum Verhängnis werden können. Denn es fällt den Menschen schwer, aus der idealen Sphäre, in der die eigene Persönlichkeit die Hauptrolle spielte, herauszutreten und sachlich ins Einzelne zu gehen, wie alles reale Handeln es verlangt. Wer diesen Konflikt nicht überwindet, steigert sich leicht, um bei sich selber bleiben zu können, in krankhaften Widerwillen gegen die Wirklichkeit, er versäumt den Anschluß an das Leben. „Will daher der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbständige im Wesentlichen fertige anerkennen; — die von derselben ihm gestellten Bedingungen annehmen und ihrer Sprödigkeit dasjenige abringen, was er für sich selber haben will.“ (§ 396, Zus. S. 99.) Dies ist die geistige Wandlung, die das Mannesalter, die Zeit der Reife, einleitet. In dieser Anerkennung der Welt durch den handelnden Mann, der in seinem Handeln die Vernünftigkeit der Wirklichkeit bejaht und seinerseits erzeugt, manifestiert sich die höchste, die spekulative Subjekt-Objekt-Relation: Die selbsttätig erzeugte, lebendige Identität. Dem Menschen scheint vielleicht, daß er bloß aus Not den realen Zusammenhängen des Lebens sich einordnet, — in Wahrheit ist diese Einordnung die Voraussetzung alles wahrhaft sittlichen und religiösen Verhaltens, das praktische Zugestehen der Realität des Absoluten. Indem der Mensch seine Tätigkeit dem Ganzen alles Werthhaften eingliedert, hebt er sie durch diese Teilnahme am objektiven System der Kultur über ihre Endlichkeit empor. Jenes „Fertigsein“ der Welt ist ja nicht Starrheit und Stillstand, sondern die lebendige Vollendung der ewig in und durch sich bewegten Idee, die zugleich immer schöpferisches Fortschreiten ist, und der Tätigkeit des Einzelnen, sofern sie nur ihrem großen Rhythmus sich fügt, Sinn, Schönheit und objektiven Wert verleiht. So kann jede Arbeit als eine notwendige, für das Allgemeine bedeutsame getan werden, „das Substantielle ist in allen menschlichen Geschäften dasselbe, nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöse“ (§ 369,

Zus. S. 101), das schaffende Bejahen der Vernünftigkeit der Welt. — Durch die regelmäßige Betätigung in begrenztem Kreis gleicht sich langsam jede Reibung zwischen Subjekt und Objekt aus, mit der eintretenden Gegensatzlosigkeit verschwindet das Interesse des Menschen an seinen Gegengständen, der lebendige Prozeß erstarrt, — das Greisenalter mündet in die Unmittelbarkeit der Kindheit zurück. Die Gattung negiert — in Hegels Ausdrucksweise — das Individuum durch den Tod. — Die Idee, die es verwirklichte und auf seine Weise schuf, besteht. — „So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderungen ab, die durch den Prozeß der Gattung mit der Einzelheit hervorgebracht werden.“ (§ 396, Zus. S. 102—103.)

Hegels Psychologie der Lebensalter stellt die Frage nach dem systematischen Sinnzusammenhang der Altersstufen. Sie orientiert ihre Betrachtung derselben an der Idee, d. h. sie geht aus von der Voraussetzung, daß das Leben des Menschen ein Schaffen objektiver Werte ist und erfaßt das zeitliche Lebensganze als die notwendige Dialektik dieses Schaffens. Das Leben des Einzelnen manifestiert die Idee — wie das Leben der Menschheit, die Weltgeschichte, sie manifestiert.

Das Geschlechtsverhältnis.

Aus der Idee der Einheit des sowohl subjektiven wie objektiven, des an und für sich seienden Geistes betrachtet, stellen die natürlichen Geschlechter die Einseitigkeiten der getrennten Momente dar, und in ihrem Streben nach jener Einheit die Negation ihrer bloßen Gegebenheit. So nennt Hegel das Geschlechtsverhältnis das „Moment des realen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so daß es sich in einem andern Individuum sucht und findet.“ (§ 397, S. 103.) Der Gegensatz der Geschlechter hat logisch eine doppelte Bedeutung. Jedes Geschlecht macht in seiner Isolierung das An-sich-sein aus, das in der Beziehung auf das andere erst sich seiner Besonderheit bewußt wird, d. h. zum Für-sich-sein gelangt. Zugleich aber bedeutet die weibliche Subjektivität in ihrem Mit-sich-einig-bleiben in der Innerlichkeit des reinen Empfindens, im Gesetz der Pietät, wie Hegel gelegentlich sagt, das An-sich im Gegensatz zum Für-sich der männlichen Subjektivität, die sich im bewußten Wirken nach außen mit sich und der Welt entzweit. Indem der Zusammenschluß der Geschlechter so die natürliche Weise des zu seiner vollen Realität Gelangens, die objektive Erfüllung des Einzelnen bedeutet, konstituiert er zugleich ein soziales „An-

und Für-sich-sein“: Die Familie ist die erste Form der Gesellschaft, das „Element“ des Volkes, dieser konkreten Wirklichkeit der Idee. — Während die Enzyklopädie dies Thema bloß andeutet, führen — in methodisch und systematisch anderm Zusammenhange — die Rechtsphilosophie und besonders die Phänomenologie des Geistes die geistige und kulturelle Bedeutung der Familie näher aus. So deduziert die Phänomenologie den „Sittlichen Geist“ als die unmittelbare Einheit von Substanz und Selbstbewußtsein, der wegen dieser Unmittelbarkeit in bis ins Natürliche auseinandertretenden Gestalten sich zeigt, — als menschliches und göttliches Gesetz, bewußte und substantielle, tätige und elementarische Sittlichkeit, verkörpert in Staat und Familie, vertreten durch Mann und Weib. Die lebendige und konkrete Versöhnung der Gegensätze soll sittlich errungen werden, — es ist letzten Endes die Aufgabe der Vermittlung des menschlichen und göttlichen Gesetzes, aus der die natürliche Gegebenheit der Geschlechter in ihrem objektiven Sinn und Zweck verstanden wird.

Schlaf und Wachen.

Am schärfsten symbolisiert den Widerspruch, den das Seelische als Gegebenes, Passives, Natürliches dartellt, der Vorgang des natürlichen Erwachens, der dauernde Wechsel von Schlaf und Wachen. „Das Unterscheiden der Individualität als Für-sich-seiender gegen sich als nur seiende, als unmittelbares Urteil ist das Erwachen der Seele.“ (§ 398, S. 103.) Der Wechsel von Schlaf und Wachen ist bloß „natürliche Veränderung“, hat aber gegenüber den vorhergehenden Stufen als „durch den Gegensatz vermittelte Beziehung der Seele auf sich“ die logische Form des spontanen Sich-ur-teilens der Seele in an-sich-seiendes und für-sich-seiendes Moment, in naturbefangene, schlafende und selbstbestimmende, wache Seele. Der Geist erleidet erwachend erst sein Für-sich-werden, er findet — setzt nicht — im kausalen Geschehen des Erwachens sich und eine vorhandene Welt; aber dies Geschehen weist über sich selbst hinaus, weist auf ein Finden, das zugleich schon Setzen ist, weist durch den dauernden Wechsel der getrennten Momente auf die wahre Einheit derselben in der Spontaneität des Subjektes. „Man kann daher sagen, das Erwachen werde dadurch bewirkt, daß der Blitz der Subjektivität die Form der Unmittelbarkeit des Geistes durchschlage.“ (§ 398, Zus. S. 107.) Den Schlaf bestimmt Hegel als „Zustand des Versunkenseins der Seele in ihre unterschiedslose Einheit“, das Wachen als den des „Eingegangenseins der Seele in

den Gegensatz gegen diese einfache Einheit“. Als natürliche Gegebenheit stehen Schlaf und Wachen in Zusammenhang mit dem Wechsel von Tag und Nacht, — von, die Dinge in eins hüllender Dunkelheit und ihre Gegensätze erhellendem Licht, und stimmen überein mit dem Wechsel von In-sich-gekehrt-sein und Gerichtet-sein-nach-außen im Leben des organischen Körpers.

Die anthropologische Frage des Erwachens gibt Hegel Anlaß, von dem erkenntniskritischen Unterschiede des Schlafens und Träumens, dieser alten Streitfrage der Philosophie zu sprechen. Die Vorstellungen des Traumes hängen bloß assoziativ zusammen, während die des wachen Bewußtseins eine systematische Totalität bilden, der jeder neue Inhalt organisch eingeordnet wird. Denkend verhält sich der Geist hier wie dort, denn er ist Denken schlechthin. Aber im Traum herrscht bloß das vorstellende Denken, während zum Wachsein in seiner prägnanten Form objektives, verständiges und vernünftiges Denken erforderlich ist. Die empirische Tatsache, daß nicht bloß monotoner Reiz, sondern auch das Hören unzusammenhängenden Geredes einschläfert, ein gehaltvoller Gegenstand aber, „ein verständig in sich Unterschiedenes und Zusammenhängendes“ das Wachsein schärft, bestätigt diese Unterscheidung. „Denn in solchem Gegenstand findet er (der Geist) sich selbst wieder. Zur Lebendigkeit des Wachseins gehört also der Gegensatz und die Einheit des Geistes mit dem Gegenstande. Findet dagegen der Geist in dem andern die in sich unterschiedene Totalität, welche er selber ist, nicht wieder, so zieht er sich von dieser Gegenständlichkeit in seine unterschiedslose Einheit mit sich zurück, langweilt sich und schläft ein.“ (§ 398, Zus. S. 110.) Indessen würde das Kriterium des bloßen Sich-Interessierens sowenig wie das der Klarheit der Vorstellung zur präzisen Unterscheidung des Träumens und Wachens ausreichen. Auch das Vorstellungsleben des Traumes kann von lebhaftem Interesse begleitet sein; die Bestimmung der Klarheit aber ist eine bloß „quantitative“, d. h. sich bloß auf die anschauliche Unmittelbarkeit, nicht auf den Gehalt der Gegenstände beziehende. Es ist allein das Kriterium des „eigentlichen“ Denkens, der objektiven Tätigkeit von Verstand und Vernunft, welches eine durchgreifende Unterscheidung des träumenden und wachenden Bewußtseins zuläßt. Das wachende Bewußtsein kritisiert, beurteilt jeden neu auftretenden Inhalt nach seiner Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit dem objektiven Zusammenhang seiner Gegenstandswelt, während der Traum, durch die Kategorien des Verstandes nicht, oder nur bruchstückweise beherrscht der willkürlichsten und unwirklichsten Kombi-

nationen fähig ist. Träumen heißt, passiv dem assoziativen Spiel der Vorstellungen unterworfen sein — Wachen aber, die lebendige Einheit des Bewußtseins schaffend aufrecht erhalten.

Wie die Dialektik der natürlichen Qualitäten den Begriff des Individuums in seiner anthropologischen Natürlichkeit gewann, so erstrebt die Dialektik dieses natürlichen Individuums ihrerseits, als Dialektik seiner natürlichen Veränderungen, den Begriff der „wahrhaften Individualität“, d. h. den des im weitesten Sinne spontanen Subjekts. Die Momente des An-sich-seins und Für-sich-seins, des Bestimmt-werdens und Selbstbestimmend-seins wurden bisher als natürlich bedingte in ihrer Gegebenheit gedacht: „Der Geist erleidet erst sein Für-sich-werden“. Sie zeigten sich als zeitlich getrennte in den Lebensaltern, als durch die Sonderung der natürlichen Geschlechter vertretene, und als intermittierende Zustände des identischen Subjektes in Schlaf und Wachen, um endlich in der „Empfindung“ in einer ersten Einheit begriffen zu werden. D. h. die Empfindung ist systematisch der Punkt, an dem die Momente des An-sich-seins und Für-sich-seins nicht mehr in einem zeitlichen, natürlichen Verhältnis, sondern in einem begrifflichen, einem spekulativen Verhältnis gedacht werden müssen, an dem die Auffassung des Subjekts „von außen“ notwendigerweise übergeht in eine Auffassung, die dem Wesen der Subjektivität bereits Rechnung trägt. — Beim Abschluß der Systemstufe der „natürlichen Seele“ durch den Begriff der Empfindung muß der dialektische Prozeß, in dem sich die „dogmatische“ Methode der Erfassung des Seelischen auflöst, besonders scharf ins Auge fallen. Das Denken negiert in seiner notwendigen Entwicklung die sinnfällige Gegebenheit und Natürlichkeit des Geistes kontinuierlich, es unterscheidet (unterscheidet) fortschreitend, scheidet das Natürliche vom Geistigen ab, es sondert, analysiert und überwindet den Begriff „Seele“; d. h. die durch ihn repräsentierte Methode der Erkenntnis hebt sich selber auf, um neuen Methoden der Erkenntnis Platz zu machen. Jede Negation der bloßen Natürlichkeit des Geistes muß eine, seinem Begriff adäquatere Wirklichkeit hervortreten lassen. In der ganz allgemeinen „Naturseele“, die das Leben des Kosmos mitlebt, wurden die ersten bestimmten Züge in den allgemeinen Rassenunterschieden festgehalten; von diesen hoben sich die leiblich-seelischen Qualitäten der Völker, von diesen wieder die der Einzel-Individuen ab. Nun wurde das anthropologische Individuum „eingekreist“; sein natürliches Für-sich-sein, natürliches Individualität-sein wurde aus dem „fließenden Unterschied“ von

einem zeitlich Andern, aus dem „festen Gegensatz“ gegen ein anderes Subjekt, endlich aus der dauernd wiederholten Gegenübersetzung gegen das Andere als Zustand der eigenen Seele erfaßt. So wurde dialektisch die Unterscheidung des Subjekts von seiner Zuständigkeit, seiner Natürlichkeit überhaupt entwickelt und die Erfassung desselben in seiner wahren, nicht naturgegebenen Individualität, d. h. in seiner Funktionalität zur Forderung gemacht. Die Empfindung verwirklicht auf eine erste Weise diese Forderung. War es bisher allein der philosophisch Betrachtende, der zum Begriff des Geistes mehr und mehr vordrang, so ist die Stufe der Empfindung der systematische Punkt, von dem aus das Subjekt selbst als zu seinem wahren Begriffe vordringend gedacht werden muß. Allerdings vollzieht sich dieses Vordringen zunächst noch im Bezirke des „Seins“ des Geistes, — von der Auffassung desselben im Sinne objektiver Erkenntnistätigkeit kann innerhalb der Anthropologie noch nicht die Rede sein. Aber ein erstes Moment der Spontaneität muß in Empfindung und Gefühl vorausgesetzt werden, kraft dessen das Subjekt aus der unmittelbaren Einheit mit dem Objekt sich scheidet, um zur Erfassung seiner selbst im Gegensatz gegen das Objekt, zum gegenständlichen Bewußtsein zu gelangen.

Die Empfindung.

Hegel bezeichnet häufig als das Wesen des Geistigen die Fähigkeit, den Widerspruch zu ertragen, im Widerspruch bei sich selber zu sein, während das bloß Dingliche durch den Widerspruch vernichtet werde. Die Empfindung stellt auf eine erste Weise dies Wesentliche des Geistigen dar: „Empfindung hat etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält“ (§ 399, Zus. S. 116). Wir wissen, daß die Seele an sich den gesamten Gehalt der Natur in sich trägt, d. h. die „Möglichkeit“ ist, den ganzen Naturzusammenhang gegenständlich in sich zu spiegeln. In der Empfindung wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit: empfindend nimmt die Seele die Welt als ihren Inhalt in sich auf. Die Empfindung ist die logisch primärste Form, in der das Subjekt die Gegebenheit sich zu eigen macht. Die bisherige Entwicklung der Anthropologie, die die Seele erst als „An-sich“, als Möglichkeit voraussetzte, gipfelt in der jetzt an das Denken gestellten Forderung, zur Wirklichkeit der Subjektivität fortzugehen: Die Empfindung repräsentiert einen ersten funktionalen Zusammenhang zwischen Subjekt und Natur. Die Momente des An-sich-seins und Für-sich-seins, bemerkten wir schon, treten nicht mehr in einem zeit-

lichen Verhältnis auf, sondern in einem logischen Verhältnis; d. h. das Subjektsein wird nicht mehr wie ein Ding in seiner Sinnfälligkeit, sondern unter Voraussetzung seiner Eigenart als Synthesis zu erfassen gesucht. — Da die Seele also ihrer „schlafenden Natur“, ihrem An-sich-sein nach den gesamten Gehalt der Natur in sich schließt, darf und muß schon die äußere Empfindung als Moment der Rückkehr-in-sich, des Sich-erfassens gedeutet werden. „Indem die Seele empfindet, hat sie es mit einer unmittelbaren, seienden, noch nicht durch sie hervorgebrachten, sondern von ihr nur vorgefundenen, innerlich oder äußerlich gegebenen, also von ihr nicht abhängenden Bestimmung zu tun. Zugleich ist aber diese Bestimmung in die Allgemeinheit der Seele versenkt, wird dadurch in ihrer Unmittelbarkeit negiert, somit ideell gesetzt. Daher kehrt die empfindende Seele in diesem ihrem Anderen als in dem ihrigen, zu sich selber zurück, ist in dem Unmittelbaren, Seienden, welches sie empfindet, bei sich selber. So bekommt das im Erwachen vorhandene abstrakte Für-sich-sein durch die Bestimmungen, welche an sich in der schlafenden Natur der Seele, in deren substantiellem Sein enthalten sind, seine erste Erfüllung. Durch diese Erfüllung verwirklicht, vergewissert, bewährt die Seele sich ihr Für-sich-sein, ihr Er-wachtsein, — i s t sie nicht bloß für sich, sondern s e t z t sie sich auch als für sich seiend, als Subjektivität, als Negativität ihrer unmittelbaren Bestimmungen.“ (§ 399, Zus. S. 110.) Die Empfindung macht also das unterscheidende Kennzeichen des Geistigen, das „Aufheben des Andersseins der Idee“ auf primäre Weise schon geltend. „Die empfindende Seele setzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein.“ Sie löst das Andere auf in ihre Idealität (vergl. § 390, Zus. S. 56.) Und eben, indem sie dies tut, indem „ihr Für-sich-sein in der Veränderung, in dem Anderen sich erhält, sich entwickelt und bewährt“, setzt sie das eigene bloße Bestimmtwerden, die eigene Unmittelbarkeit zu einem „Schein“ herab. Die Seele schließt „in dem empfundenen Inhalt sich mit sich selbst zusammen, reflektiert sich aus dem Anderen in sich, scheidet sich von demselben ab und bestätigt sich dadurch ihr Für-sich-sein“. (§ 399, Zus. S. 116.)

Die inhaltliche Darstellung der Sinnesempfindung bringt in ihrem Aufbau diese Richtung des Zusammenschlusses der Seele mit sich selbst durch die Abscheidung vom empfundenen Inhalte, d. h. durch die Objektivierung desselben zum Ausdruck. Die ideelle Notwendigkeit, in der auch die Sinnesfunktionen in ihrer Gesamtheit gedacht werden müssen, stellt sich dar in der Gruppierung derselben in den drei Klassen der „physischen Idealität“ (Gesicht, Gehör) der „differen-

ten Realität“ (Geruch, Geschmack) und der „gediegenen Realität“ (Tastsinn). Das Sehen bestimmt Hegel als den Sinn der innerlichkeitslosen Idealität des Körperlichen, des Lichtes. Es erfährt, sofern nicht ein durch die Erfahrung gewonnenes Schlußverfahren hinzu tritt, die Dinge flüchtig, tiefenlos, d. h. ohne von ihrer Materialität und Körperlichkeit vorerst Kenntnis zu nehmen. Läßt sich das Licht gleichnisweise als der „physikalisch gewordene Raum“ bezeichnen, so der Ton als die „physikalisch gewordene Zeit“. Denn der Ton ist als Erzittern und Erschütterung des Materiellen „das zeitlich Gesetztwerden der Körperlichkeit“, wodurch ihr „gleichgültiges Außereinandersein“ sich aufhebt. Das Gehör als Sinn der Töne ist demnach der Sinn der reinen Innerlichkeit der Körper. Auch das Gehör wird noch nicht, so wenig wie das Gesicht, der Materialität des Körperlichen inne. Den Sinnen der zweiten Klasse, Geruch und Geschmack, teilt sich nunmehr das Objekt als materielles, aber im Prozeß seiner, durch den Begriff der Körperlichkeit geforderten, Auflösung befindliches mit. Erst der Tastsinn findet — in Schwere, Kohäsion — ein selbständiges und widerstandleistendes Objekt. „Erst für das Gefühl ist daher eigentlich ein für sich bestehendes Anderes, ein für sich seiendes Individuelles, gegenüber dem Empfindenden als einem gleichfalls für sich seienden Individuellen.“ (§ 401, Zus. S. 127.)

Sehr bezeichnend für die in der Lehre vom Subjektiven Geiste dargestellte Dialektik der Methodik der Seelenfrage ist die Vergleichung der Empfindungslehre der Anthropologie mit dem Aufbau derselben in der Psychologie. Hier ist methodische Tendenz nicht mehr die bloße Abtrennung des Objektes vom Subjekt, das Ziel der Entwicklung der „dogmatischen“ Methode, sondern die Verwandlung des Objekts durch das Subjekt im Sinne der absoluten Erkenntnis, die bereits Empfindung und Anschauung als vernünftige Funktionen zu betrachten gebietet. Werden in der Anthropologie die Sinnesfunktionen nach dem Gesichtspunkt einer rein materialen Objektivität aufgebaut, so werden sie es in der Psychologie nach dem Gesichtspunkt der eigentlichen Objektivität, der Objektivität des reinen Erkenntniszusammenhangs.

Die Frage der Intensität der Empfindung bietet nur insoweit philosophisches Interesse, als sich in ihr bereits eine „Beziehung der Affektion auf ein An-und-für-sich-bestimmt-sein des Subjekts“, „eine Reaktion der Subjektivität gegen die Äußerlichkeit“ (§ 401, Zus. S. 128), verrät. Durch ihr eigentümliches Maß unterscheidet sich schon die äußere Empfindung des Menschen von der des Tieres, d. h. in der Tatsache, daß die Empfindung an gewisse Intensitätsgrade gebunden ist,

liegt für den philosophisch Denkenden der Hinweis auf die Bestimmung des Menschen durch die Vernunft, auf seine Aufgabe, sich über die gegebene äußere Wirklichkeit zu einer seiner Bestimmung adäquateren Wirklichkeit zu erheben.

Eine inhaltliche Beziehung der Empfindung dagegen auf die konkrete individuelle Geistigkeit des Menschen trägt der symbolische Charakter, mit welchem wir die äußere Empfindung unbewußt bekleiden, zur Schau. Wir empfinden die physiologische Qualität nicht abstrakt als solche, sondern in ihr und mit ihr gewisse Stimmungen und Sympathien wie Heiterkeit, Ernst, Feuer oder Schwermut von Farben, Tönen etc., und wählen die entsprechenden Farben und Töne wieder zu Zeichen der in uns herrschenden Stimmungen und der Bedeutungen, die wir auszudrücken wünschen. So zeigt sich die Empfindung schon unter den Voraussetzungen der Anthropologie, d. h. wesentlich von ihrer Gegebenheitsseite betrachtet, als — auch ihrem Inhalt nach — mehr denn bloß äußeres Dabile. Der symbolische Charakter, der geistige Ton, der vom erlebenden Subjekt unbewußt in sie interpretiert wird, erweist sie als organisches Glied im Zusammenhang des gehaltvollen Geisteslebens.

Die „innere Empfindung“, d. h. die Empfindung ideeller Gehalte ist Thema der Anthropologie nicht von Seiten ihres Inhaltes und Gegenstandes, sondern allein als unwillkürlich sich verleiblichende, nach ihren im Organismus statthabenden Äußerungen. Das Geistige muß, um empfunden zu werden, sich versinnlichen, da alle Empfindung an das Sinnliche gebunden ist; je individueller und subjektiver die innere Empfindung ist, desto lebhafter wird sie sich versinnlichen, je allgemeiner und der Form des Gedankens angenäherter, desto mehr tritt ihre physische Äußerung zurück. Hegel nennt es die Aufgabe „einer eigentümlichen Wissenschaft, einer psychischen Physiologie“, (§ 401, S. 121), die Zusammenhänge, die das Ideelle in der veräußerlichenden Form der Empfindung mit den leiblichen Organen hat, in ihrer Notwendigkeit zu begreifen. Nicht als sinnlose Mechanismen sollen die physiologischen Vorgänge, in denen das innere Empfinden sich abspielt, sollen die körperlichen Begleiterscheinungen der Affekte gedacht werden, sondern, — indem schon die Physis Physis des Geistes ist, sollen auch seine unwillkürlichen Verleiblichungen in ihr als notwendigerweise sinnvolle erkannt werden. „Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu sein vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe

ein Ideelles ist. Durch diese Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und notwendig, — werden die Bewegungen meiner Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Leiblichkeit.“ (§ 401, Zus. S. 132.) So stehen beispielsweise der Zorn und der Mut „dies negative Nach-außen-gerichtet-sein gegen eine fremde Kraft“ in innerer Übereinstimmung mit der Bedeutung, die das Herz als physiologisches Organ inne hat als „Mittelpunkt der Irritabilität, des negativen Hinaustreibens“. So bringt sich der Schrecken, „dies Insichzusammenfahren der Seele vor einem ihr unüberwindlich scheinenden Negativen“ sinngemäß im Zurückweichen des Blutes aus den Wangen, im Erblassen und Erzittern zum Ausdruck. — Eine wirkliche Entäußerung aber, eine materiale Objektivierung des innerlich Empfundenen, findet im Lachen, im Weinen und in der Stimme statt. Wenn Kant den Grund der Heiterkeit, die das Komische erweckt — dessen Definition als unmittelbarer Verkehrung und Vernichtung eines gegebenen Gegenstandes Hegel zustimmt, — in das Wohlbehagen setzt, welches das Lachen als physiologische Bewegung im Organismus verbreitet (Kr. d. U. § 54), so ist Hegels Theorie des Lachens weit mehr am Ideellen orientiert. „Bei jener, dem komischen Gegenstande widerfahrenden Dialektik kommt die Subjektivität des Zuschauers oder Zuhörers zum ungestörten und ungetriebten Genuß ihrer selbst, da sie die absolute Idealität, die unendliche Macht über jeden beschränkten Inhalt, — folglich die reine Dialektik ist, durch welche eben der komische Gegenstand vernichtet wird. Hierin ist der Grund der Heiterkeit enthalten, in die wir durch das Komische versetzt werden — mit diesem Grunde steht aber die physiologische Erscheinung jenes Heiterseins, die uns hier besonders interessiert, im Einklange; denn im Lachen verleiblicht sich die zum ungetriebten Genuß ihrer selbst gelangende Subjektivität, — dies reine Selbst, — dies geistige Licht, — als ein sich über das Antlitz verbreitender Glanz und erhält zugleich der geistige Akt, durch welchen die Seele das Lächerliche von sich stößt, in dem gewaltsam unterbrochenen Ausstoßen des Atems einen leiblichen Ausdruck.“ (§ 401, Zus. S. 138.) Ebenso entsprechenden Ausdruck schafft sich der Schmerz, durch den der Mensch „zu einem Leidenden herabgesetzt; die Idealität, das Licht seiner Seele getrübt, die feste Einheit derselben mit sich mehr oder weniger aufgelöst wird“ in der Trübung des Auges, das das „flüchtige, gleichsam hingehauchte Gemälde der Seele“ bietet. Die Tränen sind die primärste Objektivierung des Schmerzes. Am vollkommensten aber äußert

sich die innere Empfindung in der Stimme, die die adäquateste Realität der Innerlichkeit des Seelischen bildet.

So fügt sich auch die Lehre von den unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen dem Prinzip aller Erkenntnis des Seelischen ein. Das Verstehen auch der nicht mit Bewußtsein vollzogenen Äußerung eines vernünftigen Wesens kann sich nur aus der Idee herleiten. Die nicht rational gewählten, sondern natürlich aufgedrungenen Weisen der Verleiblichung des seelischen Innern müssen selber als sinnvolle einsichtig gemacht werden, damit das allgemeine Prinzip, das Subjekt in seiner Freiheit zu verstehen, durch sie nicht gebrochen erscheint.

Hegels Bewertung der „inneren Empfindung“ als philosophischen Organs ist durchaus negativ. Die bloße Empfindung, die zur „Arbeit des Begriffs“ nicht fortschreitet, ist die unangemessenste Form, in der das an sich Allgemeine im Geiste existieren kann. Die wesentlich passive, natürliche, empfindende Subjektivität hat ihre Gegenstände als partikuläre, unentwickelte, zusammenhanglose, — sie verendlicht so das in seiner Ganzheit unendlich Substantielle. Hegels durch alle seine Werke sich hinziehende Polemik gegen die Empfindung als philosophisches Organ, zu dem sie durch die Philosophie der Romantik, durch Jacobi und Schleiermacher erhoben worden war, beruft sich immer auf diesen Zufälligkeits- und Unmittelbarkeitscharakter der Empfindung, auf ihre isolierende, dem Zusammenhang entreißende Funktion, die der lebendigen Wahrheit, die wesentlich System und dialektischer Prozeß ist, nicht gerecht werden könne.

Die „fühlende Seele“.

Die Wandlung der Methode, die sich in der Behandlung der Empfindung erst anbahnte — in der Empfindung wird das Subjekt zwar schon unter dem Gesichtspunkt seiner Spontaneität, diese Spontaneität aber zugleich noch unter dem Gesichtspunkt ihrer äußeren Ursache gedacht — vollendet sich in der Systemstufe der „fühlenden Seele“. Das Empfinden, nicht mehr nach seinem einzelnen Anlaß erfaßt, sondern als ausgedehnt auf die gesamte Substantialität der Seele, das Empfinden also so betrachtet, wie das empfindende Subjekt seiner selbst in ihm inne wird, heißt Fühlen. Die Einstellung zum Subjekt als fühlender Seele bedeutet also — immer unter der vorausgesetzten Subjekt-Objekt-Einheit der Anthropologie — die Erfassung eben dieser Subjekt-Objekt-Einheit von der Subjektseite her, die Beleuchtung der Seele in ihrer Einheit mit der Welt, wie ihr eigentümliches Gefühlsleben sie

darbietet. Notwendigerweise aber muß diese Gefühlseinheit des Subjekts mit sich und der Welt bereits als sich entzweieude, sich spaltende erscheinen. Wie die Dialektik der „natürlichen Seele“ dahin zielte, das Subjekt aus seiner äußerlich gegebenen, seiner natürlichen Einheit mit dem Objekt hervortreten zu lassen, so erstrebt die Dialektik der „führenden Seele“, das Subjekt aus seiner innerlich gegebenen, seiner gefühlsmäßigen Einheit mit dem Objekt herauszukristallisieren, m. a. W. es aus seinem bloß subjektiven Bewußtsein seiner und der Welt zum objektiven Bewußtsein zu entwickeln.

Die „führende Seele“ ist an die sinnliche Einzelheit der Empfindung nicht mehr gebunden, zugleich aber zur begrifflichen Durchdringung ihrer Inhalte noch nicht gelangt, sie steht als Fühlen ihrer eigenen Allgemeinheit, als Ahnen ihrer Totalität in der Mitte zwischen der unmittelbaren Empfindung und dem gegenständlichen Bewußtsein. — In dies Fühlen ist an sich der gesamte Wirklichkeitszusammenhang eingeschlossen. Nicht nur was in der Empfindung ist und jemals in der Empfindung war (und als Möglichkeit in die Erinnerung aufgenommen zu werden in der Seele, der „Existenz des Spekulativen“ [§ 403, Zus. S. 150] existiert), auch der gesamte Zusammenhang der Dinge mit dem das Empfundene in durchgehendem Kausalnexus steht, bildet so, ohne daß das Subjekt darum zu wissen braucht, den konkreten Inhalt der Seele, dieser „Welt von konkretem Inhalt mit unendlicher Peripherie“ (§ 402, Zus. S. 146), und macht die Wirklichkeit und volle Lebendigkeit derselben aus. Als diesen unendlichen Reichtum in sich bergend ist die Seele „Weltseele“ — individuelle Weltseele, da jedes Subjekt, an seine anthropologische Einzelheit gebunden, in individueller Weise das Ganze in sich trägt. Hegel weist darauf hin, wie innig verwachsen der Mensch mit der Totalität seines gegebenen Einzelkosmos ist, die sein natürliches Lebensgefühl ausmacht, wie die naivere Natur beispielsweise durch die Trennung von der Heimat bis in den Lebensnerv getroffen wird, einer Pflanze gleich, die nur auf bestimmtem Boden gedeihen kann, wie aber auch dem innerlich Selbständigsten „ein gewisser Umfang äußerer Verhältnisse, sozusagen ein hinreichendes Stück Universum“ zu seiner lebendigen seelischen Existenz notwendig ist. — Aber was die Seele hier erst ist, muß ihr Gegenstand und endlich ihr erworbenes Eigentum werden. Der Begriff der Seele führt von dieser bloß gefühlsmäßigen subjektiven Einheitsform von Subjekt und Objekt zur objektiven und weiter zur spekulativen empor. Und Aufgabe der Systemstufe der führenden Seele ist es zunächst, die begrifflichen Stadien, in denen die

Loslösung des Subjekts aus dem bloßen Gefühlsleben, sein Zu-sich-selber-kommen sich darstellt, zu entwickeln, — die naive Einheit desselben mit seinem Kosmos, die Stufe des Zwiespalts, der Zerrissenheit und Krankheit, und endlich die der Versöhnung, die den Boden bereitet zur Überwindung der anthropologischen durch eine prinzipiell andersartige Fragestellung.

Die „fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit“.

Die logische Entwicklungsstufe der fühlenden Seele ist die Stufe der „Dunkelheit“ des Geistes, — Dunkelheit insofern die begriffliche Klärung der Inhalte hier noch nicht vorhanden ist, Dunkelheit aber auch insofern diese Stufe nicht bloß als logische Entwicklungsform des Geistes, sondern als „Zustand erscheint, in welchen die schon weiter zu Bewußtsein und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder kinabversinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes in einer untergeordneteren abstrakteren existierend, enthält eine Unangemessenheit, welche die Krankheit ist“ (§ 404, S. 151.) Es gehen hier den notwendigen, im Begriff des Geistes begründeten Stadien solche parallel, in denen sich die besondere Form jener nicht als im Ganzen des konkreten Geistes eingegliederte, nur durch Abstraktion aus diesem zu erfassende zeigt, sondern als für sich selbständige, deshalb dem Begriff des Geistes widersprechende, deshalb krankhafte hervortritt. Was als Moment im Ganzen begrifflich notwendig ist, wird Krankheit, indem es sich aus diesem organischen Zusammenhang isoliert.

Der Genius.

Schon das erste unmittelbare „Gefühlssein“ — in dem die Seele ihre seelisch-sinnliche Unendlichkeit durchahnt und durchträumt — weist diese Doppelheit der organischen, normgemäßen und unorganischen, unnormalen Gestalt auf. Die Auseinanderlegung der ersteren ergibt eine Gruppe seelischer Erscheinungen, in denen eine rein gefühlsmäßige Beziehung des Menschen zu seiner Welt sich darbietet, ohne daß diese doch sich im Gegensatz zum objektiven Bewußtseinszusammenhang setzte, vielmehr in dessen Einheit eingeordnet bleibt. So ist der Traum eine normale Weise, wie die Seele, nachdem das rationale Bewußtsein in ihr erloschen ist, „zu einem tiefen, mächtigen Gefühl ihrer ganzen individuellen Natur, des gesamten Umkreises ihrer

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelangt“. (§ 405, Zus. S. 159.) Im Traum ist eben die Seele individuelle Weltseele, der sich die gegebenen Zusammenhänge der Dinge auf sinnlich unmittelbare Weise dunkel mitteilen, und die in diesem unendlichen Gefühlskontakt mit der Welt lebt, ohne durch die begrenzende Tätigkeit des kategorialen Verstandes eingeschränkt zu werden.

Als ein solch unbewußtes Sich-erfühlen begreift Hegel auch den seelischen Entstehungsprozeß des Kindes im Mutterleib. Wie das Bewußtsein im Traume die Fülle seiner Inhalte unmittelbar erfährt, so wird die Seele des ungeborenen Kindes ihres Seins träumend inne an der Seele der Mutter. „Dies Verhältnis hat für den, die Einheit des Unterschiedenen zu begreifen unfähigen Verstand etwas Wunderbares; denn hier sehen wir ein unmittelbares Ineinanderleben, eine ungetrennte Seeleneinheit zweier Individuen, von denen das eine ein wirkliches, für sich selbst seiendes Sein ist, während das andere wenigstens ein formelles Für-sich-sein hat und sich dem wirklichen Für-sich-sein immer mehr annähert“. (§ 405, Zus. S. 159.) Als ein weder bloß physisches noch bloß geistiges, als ein „psychisches“ muß dies Verhältnis spekulativ begriffen werden, um seine scheinbaren Rätsel zu enthüllen. Die erst „formelle“ Seele des Ungeborenen ist mit dem Seelenleben der Mutter so widerstandslos eins, daß sich dessen Bewegungen und Affektionen unmittelbar in ihr realisieren. Sie wird aus der Fülle und dem Leben der mütterlichen Seele ursprünglich gestaltet und geprägt.

Endlich ist es der „Genius“ des Menschen, in welchem dieser die ungekannten Tiefen seines Seins fühlend erlebt. Mit dem Begriff des Genius bezeichnet Hegel „die in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Tun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben“, (§ 405, Zus. S. 161.) „das Objektive, welches sich von dem Inneren des Charakters heraus geltend macht“, ein Objektives also, welches mit der rationalen Objektivität des Geistes nichts zu tun hat, sondern als die Macht der individuellen Gefühlsverbundenheit des Menschen mit seinem natürlichen wie geistigen Universum, deren es sich selbst nur dunkel bewußt ist, all sein Streben zur wahren Objektivität zeichnet und innerlich mitbedingt. — Der Begriff des Genius mag auf den ersten Blick in Hegels idealistischer Psychologie befremdend wirken. Indessen ist dieser Begriff des Genius für den Wirklichkeitscharakter des Hegelschen Idealismus kennzeichnend. Wie wir bereits aus Hegels Abhandlung über das Naturrecht ersahen, besteht die Lebendigkeit der Sittlichkeit eines Geschöpfes eben darin,

daß es seine Besonderheit, seine raumzeitliche Einzelheit mit dieser Substanz des Sittlichen durchdringt und durcharbeitet, und daran eben sein ideelles Lebendigsein erwährt, so daß es gerade in seiner Individualität und durch dieselbe Verkörperung überindividueller Werte ist. Die Aufgabe des Menschen ist es, vollkommen selbstbestimmend, d. h. vernunftbestimmt zu sein, doch eben in der Erfüllung dieser Aufgabe ist er immer er selbst, „individuelle Weltseele“ als anthropologisch bedingtes Wesen herauswachsend aus dem ihm gegebenen natürlichen und geistigen Zusammenhang der Dinge. Die Seele soll zu ihrem Genius das besonnene Bewußtsein erheben, fordert Hegel, der Mensch soll sich die allgemeinen Werte zum Ziel setzen, doch in seiner Verwirklichung derselben bleibt notwendigerweise ein subjektiver Rest, eine individuelle Prägung. So ist der Begriff des Genius gewissermaßen Grenzbegriff der Allgemeinheit des Individuums, der reinen Geistigkeit des natürlichen Menschen, der Objektivität des einzelnen Subjekts. Oder — von Seiten der Idee gesehen: Die Idee ist nicht Abstraktion, sie ist lebendig in der Wirklichkeit, die als solche immer individuell ist, und darin liegt gerade die unendliche Macht der Idee, daß sie sich im irrationalen Sein verkörpert und unzertrennlich eins mit ihm, sich in ihm erhält. Daß die einzigartigen Subjekte dennoch die absolut allgemeine Idee darstellen, darin gerade manifestiert sich das wahre Leben der Idee.

Auch das Geniusverhältnis zweier Individuen ist nur aus der Stufe der fühlenden Seele in ihrer Unmittelbarkeit zu verstehen. Ein Mensch kann der Genius eines andern genannt werden, sofern er diesen, der im dumpfen Gefühlsleben gefangen bleibend zum bestimmten Selbstbewußtsein nicht gelangt, auf „magische“ Weise, d. h. nicht rational vermittelt und bewußt bezweckt, sondern durch sein bloßes Sein, sein Gefühlssein, die „intensive Form“ eines entfaltenen konkreten Geisteslebens beeinflusst und führt. Er kann so zum Selbst des Andern werden, gleich wie die mütterliche Seele in ihrem ganzen erfüllten seelischen Sein das Selbst des Kindes ausmacht, wie die Mutter der Genius des Kindes, der Traum der Genius des Schlafenden ist.

Somnambulismus und Magnetismus.

In allen diesen Erscheinungen ist aber die Harmonie des Gefühlslebens und des gegenständlichen Bewußtseins gewahrt. Bildet sich hingegen das erstere zu einer selbständigen Macht aus, die als Eigenleben neben jenem, oder besser gesagt im Wechsel mit jenem, das Ich der Per-

sönlichkeit ausmacht und sich als das bloß Seelenhafte — wie Hegel sagt — die Funktionen des objektiven Bewußtseins anmaßt, so herrscht jene Krankheit der Seele, die nach ihrem Haupttypus als magnetischer Somnambulismus bezeichnet wird. Hegel betont, daß das Denken in den einseitig fixierenden Kategorien des Verstandes das Begreifen des Somnambulismus und des mit ihm verwandten Magnetismus, mit deren Phänomenen sich die Wende des Jahrhunderts bekanntlich eingehend beschäftigte, unmöglich mache. Er legt auf die Ausführung dieser Erscheinungen besonderen Wert, weil in ihnen die Erfahrung selbst über jenes bloße Verstandesdenken hinaus treibt und ein spekulatives Erfassen des Seelischen notwendig macht, weil sie als empirische Tatsachen die Unwahrheit der kategorialen Trennung von Seelischem und Materiellem, die Idealität der Seele, ihre Überlegenheit über das raum-zeitliche Außereinander vor Augen führt. Hier erweist das begriffliche Zusammenschauen der Spekulation im Gegensatz gegen die abstrakte Antithetik des Verstandes seine Fruchtbarkeit für das Denken des Seelisch-Lebendigen direkt und augenscheinlich. — Nicht etwa, daß Hegel dem somnambulen Zustand als solchem irgend einen Wert für die Erkenntnis zuspräche. Der Somnambulismus ist Krankheit und als Zustand der fühlenden Seele der Kritiklosigkeit und Zufälligkeit alles bloßen Fühlens preisgegeben. Hegel erinnert hier an Platons Timaios, der ironisch erklärt, Gott habe die Leber geschaffen und ihr das Vermögen der Manteia eingepflanzt, damit auch der vernunftlose Teil der Seele auf seine Weise der Wahrheit teilhaftig werde. Aber die in diesem Sinn magischen Phänomene der fühlenden Seele, wie das Hellsehen und die substantielle Seelenidentität getrennter Personen, machen empirischerweise die Notwendigkeit einsichtig, die Seele methodisch so zu fassen, wie der spekulative Idealismus es tut, nämlich als Idealität alles Materiellen, als nicht absolut an Raum und Zeit gebundenes Dingliches, sondern alles in Raum und Zeit Auseinandergelegte der Idee nach in sich Umfassendes.

Während das Bewußtsein die Reflexion-in-sich aus dem Objekt darstellt, ist die Seele die substantielle Einheit von Subjekt und Objekt. Das Bewußtsein steht dem Objekt als ihm äußerlicher Realität, als nach objektiven Kategorien durchwegs in sich begründetem Zusammenhang gegenüber. Alle bewußte Erfassung des Objekts ist daher an die kategorialen Formen, die diesen Zusammenhang ausmachen, gebunden; das Bewußtsein begreift seine Gegenstände nach Raum und Zeit, Ursache und Grund etc. Die Seele dagegen ist auf sinnlich unmittelbarer Weise mit dem Objekt eins, ihr fühlendes Innehaben des

selben ist durch die kategorialen Vermittlungen des Verstandes nicht bedingt. Indem nun in den magischen Zuständen des Menschen das rein Seelenhafte als selbständige Macht hervortritt, — während das objektive Bewußtsein in krankhaften Schlaf gebannt ist — muß dies sein eigentümliches Wesen in konzentriertem Maße zur Geltung kommen. Die ganze persönliche Welt des Individuums, die seine Wirklichkeit ausmacht und zu der es gesund und wachend in gegenständlicher, durch die bestimmt unterschiedenen Sinnesfunktionen vermittelter Beziehung steht, ist ihm im magischen Zustand unmittelbar, gefühlsmäßig-sinnlich gegenwärtig, es besitzt sie in der noch unentfalteten, ungeschiednen Einheit einer magischen Anschauung, die die Gesamtheit der Seeleninhalte, ohne sie noch begrifflich zu gliedern, und ohne sich im System der spezifischen Sinne systematisch auf sie zu beziehen, in einfachem „Wissen“ umschließt. „Selbstanschauung des Genius“ nennt Hegel diese Form des Seelenlebens*), — die eben deshalb Hellsehen ist, weil in ihr räumlich und zeitlich Fernes und dem wachen Bewußtsein nicht Wahrnehmbares, durch seinen substantiellen Zusammenhang mit der Welt des Individuums sich dessen Gefühlsleben mitzuteilen und in der krankhaften Steigerung desselben dunkel empfunden zu werden vermag. Der Inhalt des im somnambulen Zustand Geschauten überschreitet also die Sphäre des sinnlich Erfäßbaren und den von seinen persönlichen Interessen und Neigungen gefärbten Weltkreis des somnambulen Subjektes nicht, dieses ist also der Übermittlung irgend welcher höherer Erkenntnisse, die ein naives Denken vielfach von ihm erwartet, nicht fähig, ja selbst die dem Somnambulen möglichen Aussagen sind aller Unsicherheit des Gefühls und Willkür der Auslegung desselben unterworfen.

Der magische Zustand der Seele, der als Somnambulismus natürlich sich entwickelnde Krankheit ist, — die übrigens immer als Trennung der geistigen Mächte im Menschen mit einer Trennung der Organsysteme, die jene vorzugsweise verkörpern, also mit physischer Krankheit Hand in Hand geht — kann auch als „animalischer Magnetismus“ auf künstliche Weise erzeugt werden. Der Bruch zwischen fühlendem und denkendem Bewußtsein, in jedem Menschen der Möglichkeit nach vorhanden, da jeder beide Seiten umschließt — wird zu diesem Zwecke künstlich realisiert. Als seiner Selbstbestimmung beraubt, tritt das magnetisierte Subjekt in passive Abhängigkeit von dem

*) Es ist nicht unmöglich, daß er Schellings Begriff der Selbstanschauung des Absoluten im Genie damit treffen will, — die methodische Basis dieses Begriffes auf diese Weise anzeigend.

aktiven „Genius“, dessen konkretes Selbstbewußtsein in dem Maße zu dem seinigen werden kann, daß es die Empfindungen und Vorstellungen desselben unmittelbar in sich erlebt. Das Phänomen des Rapportes erweist die Identität der Einzelseelen nach ihrem Gehalte, der von jeder Seele individualisiert wird, nach der Totalität der Möglichkeiten, die von jedem Subjekte auf seine Weise verwirklicht wird. Indem die Tätigkeit dieses Individualisierens und Verwirklichens in magnetischen Schlaf versinkt, zeigt sich die Seele als diese in allen Subjekten identische Totalität der Möglichkeiten, die ihre Bestimmung nunmehr durch ein anderes Subjekt erfahren kann. — Eine gewisse Heilkraft ist dem Verfahren des Magnetisierens nicht abzusprechen. Wenn Krankheit in einer Störung der Lebenseinheit, in einer Stockung des „In-sich-flüssig-seins“ des Organismus besteht, so kann die magnetische Versenkung in sich, diese Konzentration der substantiellen Totalität — wenn anders sie nicht bis zur verhängnisvollen Abspaltung vom objektiven Bewußtsein fortgetrieben wird, die Grundlage zur Wiederherstellung der lebendigen Einheit des Subjekts mit sich selbst bedeuten.

Das Selbstgefühl. Die Geisteskrankheiten.

Suchte Hegel von der methodischen Basis der „fühlenden Seele in ihrer Unmittelbarkeit“ die somnambulen und magnetischen Zustände der Seele zu erfassen, so ist es nunmehr die dialektisch gefolgerte Stufe des „Selbstgefühls“, die die Grundlage zur Theorie der eigentlichen Geisteskrankheiten bildet. Auf der Systemstufe des Selbstgefühls wird das Gefühlsleben des Menschen nicht mehr nach seiner allgemeinen Weltverbundenheit, sondern nach bestimmten Einzelgehalten in Betracht gezogen, in welchen das Subjekt kraft der „Idealität des Besonderen“ (§ 407, Zus. S. 198) sich mit sich selbst zusammenschließt, das Gefühl seiner selbst gewinnt. Das ausgeprägte Selbstgefühl ist immer lebendig im Gefühl bestimmter seelischer Gehalte, und als solches mit körperlichen Bewegungen unmittelbar identisch. Das subjektiv betonte Einzelgefühl in seinen partikulären Verleiblichungen ist es, das Hegel hier als Selbstgefühl bezeichnet. Der methodische Zusammenhang des Selbstgefühls und der Geisteskrankheit besteht nun darin, daß das entwickelte menschliche Bewußtsein als geistig krank nur gedacht werden kann, indem man es zugleich als „natürliches Selbst des Selbstgefühls“ (§ 408, S. 199) ins Auge faßt. „Der Geist ist frei, und darum, dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als Seele, als Ding betrachtet worden und

nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seiendes ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit fähig“. Das gegenständliche, verständige Bewußtsein ist tätig in der Aufrechterhaltung der systematischen Einheit aller seiner Gefühls-, Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte. Jede neu eintretende Erfahrung (im weitesten Sinne) wird nach ihrem objektiven Gehalte der umfassenden Totalität des Bewußtseinszusammenhangs systematisch eingeordnet. Krankheit des Geistes aber besteht darin, daß sich das Subjekt nicht als diese freie Macht über seine Inhalte, sondern als passives, kritikloses Gefühlswesen zeigt, daß es nämlich in einer bloß subjektiven, einzelnen, besonderen Gefühlsgegebenheit gefangen bleibt, nicht im Stande ist, diese dem objektiven Zusammenhang vernünftig einzugliedern, — und also die Einheit seines Bewußtseins durch einen einzelnen Inhalt gesprengt wird. — Wenn Hegel so das Selbstgefühl in seiner Leiblichkeit und Subjektivität als methodische Grundlage zur Erklärung der Geisteskrankheiten anspricht, so nähert er sich auch hier stark der platonischen Psychologie, die die Geisteskrankheiten aus der Mischung der Elemente, der Physis und der über sie nicht vollendeten Herrschaft interpretiert*). — Es sind wesentlich die „selbstsüchtigen“ Inhalte, die die seelische Erkrankung verursachen, indem sie — eben als selbst-süchtige — der Allgemeinheit des Bewußtseinszusammenhangs sich entziehen, — Triebe, Einbildungen, Leidenschaften, die das Subjekt als solche nicht „zur Idealität zu verarbeiten“ vermag, und die deshalb als endliches Sein die wahre Unendlichkeit des durchgängig begründeten Bewußtseinszusammenhangs zerbrechen. Indem das entwickelte Bewußtsein in ihnen auf die Stufe der fühlenden Seele hinabsinkt, kann es der Herrschaft über die systematische Einheit seiner Welt verlustig gehen, und in solchem Trieb- und Einbildungsinhalt als einem zweiten Mittelpunkt seines Ich festgehalten werden, um den sich nunmehr ein zweites, in Abstraktion von der konkreten Wirklichkeit erbildetes, wahnhaftes Bewußtseinssystem zu organisieren vermag. Daß das Subjekt aber dies letztere nicht als wahnhaftes erkennt und überwindet, sondern in seiner Abstraktheit als objektive Wirklichkeit in direktem Gegensatz zur wahren Objektivität behauptet, darin liegt das wesentlichste Kennzeichen des Wahnsinns. Auch im somnambulen Subjekt herrscht eine Doppelheit der Iche, die sich aber beide auf ihre Weise mit der Wirklichkeit im Einklang befinden und zudem mit einer zeitlichen Doppelheit der Zustände verbunden sind: Der normale und

*) Vgl. Timaios, nach Apelt, Kap. 41, St. 86.

unnormale Zustand lösen einander ab. Das geisteskrankte Subjekt aber umfaßt sein abstraktes und sein konkretes Bewußtseinssystem simultan, es ist, wie Hegel sagt, im Negativen seiner selber bei sich. Irrtum und Fehler bestehen ebenfalls darin, ein mit der Objektivität nicht übereinstimmendes, bloß subjektives Moment für Wahrheit zu halten, aber indem das Subjekt der Nichtübereinstimmung desselben mit dem konkreten Wirklichkeitszusammenhang inne wird, korrigiert es an diesem seinem Irrtum. Der Geisteskranke aber weiß um die eine und um die andere Welt und vermag sie dennoch nicht zur Einheit zusammenzuschließen, er bezieht gleichsam unter zwei Bezugssysteme, er hat sich als eine Zweiheit von Personen, deren jede in sich eine abgeschlossene Totalität bildet, zum Gegenstand. — Daß leibliche Krankheit mit der geistigen wie beim Somnambulismus, und in entsprechend stärkerem Maße verbunden ist, versteht sich von selbst; die Zerrissenheit der geistigen Einheit muß sich in einer Zerrissenheit der animalischen Einheit des körperlichen Lebens manifestieren. — Als Prinzip der Heilung der Geisteskrankheiten aber fordert Hegel, daß diese nicht als schlechthiniger „Verlust der Vernunft“, sondern als „Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft“ aufgefaßt und dementsprechend behandelt werden. Aus der Idee der Menschenwürde soll der Kranke aufgefaßt, das Bewußtsein der großen Gegenstände des Geistes, der objektiven Werte soll in ihm geweckt werden, damit er über sich selbst und seinen Zwiespalt hinaus komme und durch den wahren Willen zur Vernunft, zur Arbeit, zum Leben gesunde.

Die Gewohnheit.

Die Synthesis der Dialektik der „fühlenden Seele“ bildet der Begriff der Gewohnheit, der als solcher zur Systemstufe der „wirklichen Seele“ überleitet. Er gehört jener insofern noch zu, als der „Befreiungskampf“ der fühlenden Seele in ihm als vollendet gedacht wird — Gewohnheit bedeutet prinzipiell die Überwindung aller Gefühlsbesonderheiten, — dieser ist er aber insofern zuzurechnen, als in ihm bereits die dritte und höchste der philosophischen Methoden gegenüber der „Seele“ zur Geltung kommt. Ein subjektiv-objektives, ein psychisch-physisches, aber nicht mehr bloß gegebenes, sondern zielstrebig gebildetes Sein des Geistes wird nun gesucht. Diese spekulative Forderung innerhalb der Grenzen der Anthropologie erfüllt zunächst der Begriff der Gewohnheit, ein Begriff, der bis Hegel von der Philoso-

phie wenig beachtet war, und dessen Heraushebung für das Hegelsche Denken sehr bezeichnend ist. Er erfüllt jene Forderung insofern, als er sowohl die Physis in ihrer Beseelung durch die Zwecke des Geistes, als auch die Mechanisierung geistiger Tätigkeiten, die als „gewohnte“ die Form des Seins und Äußerlichen annehmen, in sich schließt. Alle wechselnde Beanspruchung und Affektion des Subjekts im Besonderen jeder Lebenssphäre wird in der Gewohnheit als im Prinzip ausgeglichen gedacht, — und somit die schöpferische Individualität als befreit zum Allgemeinen. Durch die Gewohnheit überwindet das Subjekt seine Bindung in die Mannigfaltigkeit des Empfindungs- und Gefühlslebens; das sinnlich Einzelne physischer und psychischer Art bildet, indem es dasselbe „gewohnt“ ist, keine Fessel seiner Aufmerksamkeit mehr, so daß es sein Interesse neuen Eindrücken und weiteren Zielen zuwenden kann. — Die drei Unterbegriffe der „Abhärtung“, „Abstumpfung“ und „Geschicklichkeit“ zeigen den Weg der Befreiung durch die Gewohnheit. Während diese Befreiung als Abhärtung und Abstumpfung wesentlich negativen Charakters ist — (eine Befreiung wovon?), zeigt sie sich in der Geschicklichkeit als positiv (als Befreiung wozu?). Durch die Gewohnheit wird der Körper zu den Zielen des Geistes „geschickt“, wird er aus seinem rein animalischen Zustand umgestaltet zum gefügigen Instrument höherer Tätigkeit, zur widerstandslosen „Mitte“, durch die das Subjekt sich objektiviert. Die Gewohnheit vereinheitlicht jede Tätigkeit; in technischen Regeln die sich aus der Wiederholung und Übung ergeben und die Körper und Geist automatisch vollziehen, wird das Mannigfaltige jeder auszuführenden Aufgabe zur Einheit zusammengefaßt und so dem Setzen immer neuer Aufgaben der Weg gebahnt. Der Geist bildet seine Zwecke in die Physis ein, er durchseelt und durchwirkt sie, „damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit existiere“. (§ 410, S. 232.) Aber nicht nur durchwirkt die Seele ihren Leib, indem sie sich ihm völlig einwohnt, sondern auch in der Seele selbst wohnt sich kraft der Gewohnheit ihrer Tätigkeiten alles durch diese Tätigkeiten Erstrebte und Erwirkte ein. Die Gewohnheit ist es, die die objektiven Werte zum konkreten, lebendigen und selbstverständlichen Eigentum des Menschen macht. Deshalb nannten wir den Begriff der Gewohnheit für die spekulative Philosophie kennzeichnend: In der Gewohnheit ist das Subjekt nicht spontan, nicht in bewußter Relation zur Idee, sondern mit seinem ganzen Sein und Wesen Verkörperung der Idee. „Aber zugleich ist sie (die Gewohnheit) für die Existenz aller Geistigkeit im individuel-

len Subjekte das Wesentlichste, damit das Subjekt als konkrete Unmittelbarkeit, als seelische Idealität sei, — damit der Inhalt, religiöser, moralischer usf. ihm als diesem Selbst, ihm als dieser Seele angehöre, in ihm weder bloß an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte, von Tun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei.“ (§ 410, S. 233.) Das Subjekt ist diese Verkörperung der Idee in der Gewohnheit zwar nicht kraft autonomer Selbstbestimmung, sondern bloß kraft dauernder Wiederholung der ideellen Tätigkeit (bloß durch „Reflexions-Allgemeinheit“); die Gewohnheit ist noch ein Begriff der Anthropologie, aber der höchste, der in ihren methodischen Grenzen gedacht werden kann. Wohl ist die Gewohnheit ein Sein und hat insofern die dem Geistigen widersprechende Form der Gegebenheit (und wenn ihr Inhalt ein, den Geist von seinen objektiven Zielen Ablenkendes ist, kann sie statt Freiheit zu geben, der Freiheit berauben); sie ist natura, aber altera natura, „gesetzte Unmittelbarkeit“, vom schaffenden Subjekt durchseelte und durchbildete Natur. —

So erschließt Hegel die innere Notwendigkeit eines scheinbar so unlebendigen und unfruchtbaren Begriffs wie des Begriffs der Gewohnheit, indem er ihn nach seiner Bedeutung und nach seinem Wert für das Geistesleben ins Auge faßt und von hier aus in seinem eigentümlichen Sinn einsichtig macht. Das ist nicht das Wesentliche an der Gewohnheit, daß sie Sklaven schaffen kann, sondern daß sie Freie schafft, die durch sie über die Sphäre des Animalischen erhoben den unerschöpflichen Aufgaben des Geistes nachgehen, — und daß sie anderseits die konkrete Lebenswirklichkeit des Ideellen vor Augen stellt.

Die „wirkliche Seele“.

Die methodischen Bedingungen, unter denen das Seelische nicht mehr als „Seele“, sondern als „Bewußtsein“ oder „Ich“ gedacht werden muß, erfüllt die Systemstufe der wirklichen Seele. Sie vollendet die systematische Entwicklung der Anthropologie. — Der Begriff der Gewohnheit bereitete diese volle „Identität des Innern mit dem Äußern“ (§ 411, S. 240), die die wirkliche Seele darstellt, vor, indem in ihm der Zwiespalt des kranken Geistes durch das sich-Einwohnen der Seele in ihre Substantialität sich ausgleichend erschien. Unter dem Begriff der wirklichen Seele wird nun das Resultat dieses Ausgleichs, die nicht natürlich gegebene, sondern frei erzeugte, reine Harmonie von Seele und Leib verstanden (vergl. zur Idealität des menschlichen Organis-

mus auch Hegels Ästhetik, W. 10, I 155). Die Seele, die zuerst in der einfachen Identität mit der Form ihres Seins (Rasse, Lebensalter), sodann im Gegensatz gegen dieselbe Gegenstand der Untersuchung war (Gefühlsleben und seine Extreme), wird nun in einer Harmonie mit derselben betrachtet, die sie selbständig (in der Gewohnheit) gewonnen hat. Die Sphäre der Leiblichkeit ist nunmehr „Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht“ ist Zeichen, Ausdruck, „Kunstwerk“ der Seele. Das physiognomische und pathognomische Gepräge des Körperlichen, „der über das Ganze ausgegossene, geistige Ton“, das freie und sinnvolle Spiel der Mienen und Gebärden, das alles kündigt an, daß die menschliche Seele das ihr gegebene Dasein, ihren Leib, noch einmal selbständig erworben und zum Eigentum eines vernünftigen Wesens gestempelt hat. — Hegel macht hier noch einmal die Ausdrucksbewegungen zum Gegenstand der Untersuchung, aber nicht mehr in ihrer Unwillkürlichkeit, sondern als freigeählte, wenn auch unreflektierte, „angewöhnte“. Überall ist es das objektiv Sinnvolle, das er in diesen Ausdrucksformen sucht.

In dieser Denkbestimmung aber, daß die Seele nicht mehr bloß seiende ist, sondern ihr bloßes Sein von sich abgetrennt und zur Einheit und Allgemeinheit durchdrungen hat, wird die Stufe der Anthropologie prinzipiell überschritten. Die Seele, gedacht als „in ihrer Äußerlichkeit, erinnert in sich und unendliche Beziehung auf sich“ (§ 412, S. 246), d. h. in reiner Harmonie mit dieser, ihrerseits zu einem Sinnvollen umgebildeten Äußerlichkeit, trägt diejenige logische Struktur zur Schau, die den Begriff des Bewußtseins kennzeichnet, das „Für-sich-sein des Einfachen im Einfachen“, die „Beziehung des Allgemeinen auf das Allgemeine“. Die wirkliche Seele erwacht als Selbstgefühl ihres durchseelten und in seiner bloßen Natürlichkeit überwundenen Leibes zum Ich, „denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele“ (§ 412, Zus. S. 248). Dies Erfassen des eigenen Wesens ist aber notwendigerweise eins mit dem Entgegensetzen desselben gegen die gesamte äußere Objektwelt. Was bis jetzt das Sein der Seele ausmachte, schließt sie nun von sich aus, stellt sich demselben gegenüber als Subjekt dem Objekt, als Urteilssubjekt, das sich „ur-teilt“ in Subjekt und Objekt, — als gegenständliches Bewußtsein.

Die Phänomenologie.

Der Begriff des Bewußtseins.

Die Stufe des Bewußtseins umfaßt die Dialektik der kritischen Methode in Bezug auf das Seelenproblem. Nicht mehr nach dem Sein des Seelischen innerhalb einer gegebenen Welt wird die Frage gestellt, sondern nach dem Seelischen als Funktionalität der Erfassung dieser gegebenen Welt. Auch diese kritische Fragestellung enthält eine „Unwahrheit“, die dialektisch überwunden werden muß.

Wir verfolgen, wie die Anthropologie die begrifflichen Bedingungen für die Setzung der Subjekt-Objekt-Spaltung schuf, die „Seele“ bis zu dem Punkt entwickelte, an dem sie als das Subjekt des Sich-Ur-teilens in Ich und Welt gedacht werden mußte. Die Phänomenologie setzt diese Spaltung, dies Urteil voraus; „Ich“ ist wesentlich diese reine Beziehung der Erkenntnispole, das Sich-von-sich-unterscheiden, das Seiner-inne-sein des Subjekts in und durch den Gegensatz zum Objekt. Hier liegt die Erhebung des „Ich“ über die „Seele“ (der kritischen über die dogmatische Methode), zugleich aber das Ferne-sein desselben vom „Geist“. Denn dies Seiner-inne-sein des Subjekts in und durch den Gegensatz zum Objekt ist zunächst rein formalen und unentwickelten Charakters und bedarf einer unendlichen Vertiefung und Verinnerlichung um seine vollkommene Wahrheit zu erreichen. Das Objekt, worauf das Subjekt in seiner Selbsterfassung sich bezieht, ist erst das g e g e b e n e, das durch die Sinne vorgefundene, durch die sinnlich bedingte Erfahrung aufgenommene Objekt. Jene Selbsterfassung ist also noch in dem Grade unwahr, als das Objekt, durch welches das Subjekt auf sich selber hingewiesen wird, ein unwahres, d. h. ein der Autonomie und dem schöpferischen Charakter des Geistes nicht entsprechendes ist. Im gegebenen Gegenstande kann das Ich sich bloß als „Tatsache des Bewußtseins“ — erst im erkennend gesetzten Gegenstande sich als rationale „Tathandlung“ des Geistes wissen. Das Ich ist erst subjektive Gewißheit seiner selbst, wie Hegel sagt, d. h. die Gewißheit seiner, die es an seinem Gegenstand hat, ist zwar für das Ich selbst vollkommene Gewißheit, ist aber „an und für sich“ oder für diejenige Betrachtung, die die Idee des Ichs sowohl als des Objekts erfaßt hat, eine erst relative und abstrakte Form der Beziehung. Erst in einem Objekte, das der Geist in seinem innersten Zusammenhang mit sich und der Welt, in seinem absoluten Sinn und seiner absoluten Notwendigkeit erfaßt und also gleichsam selber aus

der Idee erschaffen hat, — so wie er die ewigen Werte in seinen menschlichen Werken immer neu erschafft, — erst in einem solchen Objekte hat der Geist die absolute Gewißheit seiner selbst, die reine und lebendige Einheit seiner und seines Objekts. Die Beziehung aber auf ein bloß Gegebenes, ihm Erscheinendes erlaubt dem Geiste selbst nicht, den Rang eines Erscheinenden zu überschreiten: „Das Bewußtsein macht die Stufe der Reflexion, oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung aus“ (§ 413, S. 249). Wo der Geist sich bloß auf ein „Anderes“, ihm Erscheinendes bezieht, also zu einer konkreten Einheit mit diesem prinzipiell nicht gelangen kann, schließt er einen Widerspruch zwischen seiner wesentlichen Autonomie und der Form der Gegebenheit seiner Inhalte ein, ist er selbst also nicht in seinem eigentlichen Wesen, sondern bloß als Erscheinung dieses Wesens tätig, und so lange er gedacht wird als diese Beziehung auf ein Anderes, kann er bloß in Kategorien der Phänomenologie, kann er nicht nach seinem wahren Begriff, kann er bloß als Erscheinung verstanden werden. Das ist der Gegensatz Hegels gegen Kant, — des spekulativen gegen den kritischen Idealismus — wie Hegel selbst ihn sah. Kant stellte es als unerfüllbare Sehnsucht der Vernunft hin, das Unbedingte zu erkennen, als „unvermeidliche Illusion“ (Kr. d. r. V., S. 354), die nur das erreicht, die Vernunft immer wieder in metaphysischem Schein zu entwickeln. Für Hegel gewinnt der Begriff des Unbedingten eine völlig neue Bedeutung: in der Erkenntnis der sinnvollen Notwendigkeit wird für ihn die Erkenntnis des Unbedingten zur Wirklichkeit. Die Erkenntnis der sinnvollen Notwendigkeit stellt die vollkommene Einheit des Geistes mit sich und mit dem Objekte dar; mit sich: da die Erkenntnis des Sinnes Schaffen der Idee der Wahrheit, der Geist also autonom ist; — mit dem Objekte: weil das aus der Idee Erkannte dem Geist keinen Widerstand mehr leistet, keine Schranke mehr bietet, „nicht bloß auf abstrakte Weise, sondern nach allen Seiten seiner konkreten Natur zu dem Meinigen“ (§ 416, Zus. 255) geworden ist. Alle Erkenntnis aber, die die prinzipielle Andersheit des Objekts voraussetzt (das Objekt [mit Kant] als „Ding an sich“ oder [mit Fichte] als „unendlichen Anstoß“ betrachtet) muß in den Widerspruch mit sich und mit dem Objekt verwickelt bleiben. Mit sich: da die Erkenntnis unter dieser Voraussetzung immer durch die Rezeptivität der Sinnlichkeit bedingt bleibt; mit dem Objekte: da die noch so weit geführte Erkenntnis desselben als bloße Erfahrungserkenntnis nicht zur vollen Identifikation mit ihm gelangt (die nur in der Einsicht seines Sinnes liegt), es nicht

aus seiner Andersheit heraus hebt und immer an einen Rest von Irrationalität stößt*).

Erst unter der Setzung, daß die Wirklichkeit vernünftig, Verkörperung der Idee ist, kann das Subjekt in seiner vollen Freiheit und Autonomie erkannt werden. Den Weg bis zu dem Punkte, an dem diese Setzung notwendigerweise vollzogen werden muß, geht nun die Phänomenologie des Bewußtseins. „Dasselbe (das Bewußtsein) weiß noch nicht, daß der Gegenstand an sich mit dem Geiste identisch und nur durch eine Selbstteilung des Geistes zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlassen ist“. (§ 414, Zus. S. 252.) Es dringt in die Objektsphäre ein als eine schlechthin unabhängige und fremde, verwickelt sich in die Widersprüche des gegebenen Objekts und wird dadurch weitergetrieben, — ohne zu wissen, daß es eben so sehr der Widerspruch zwischen seiner bloß erfahrenden Tätigkeit und seiner wahren Natur ist, der es zu der dauernden Verinnerlichung seines Objekts und damit seiner selbst als Erkennendem nötigt. Es durchdringt den Gegenstand, bis sein eigenes Ich ihm in demselben entgegentritt, und durchdringt wieder sein eigenes Ich, bis es seine wahre Objektivität entdeckt. Es findet also die Welt als vernünftige in dem Prozeß seiner Entwicklung und Erhebung vom bloß sinnlichen Bewußtsein zum allgemeinen Selbstbewußtsein, und indem es sie als solche gefunden hat, wird es notwendigerweise dazu fortgehen, sie als solche auch zu setzen: — Die Grenzen der Phänomenologie sind gesprengt, und an Stelle der kritischen tritt die spekulative Erfassung des Subjekts. So führt Hegel die kritische Methode und phänomenologische Erfassung des Subjekts als Stufe seines Systems des Subjektiven Geistes über sich selbst hinaus, indem er das Bewußtsein als das Wesen der Wirklichkeit die Idee erfahren läßt, die sein eigenes Wesen, das Schöpferische seiner Natur ausmacht.

*) Der hier angeführte Kontrast der kritischen und spekulativen Erkenntnisweise ist derjenige, der Hegels Auffassung Kants entspricht und im allgemeinen seinem Kampf gegen Kant zu Grunde liegt (vergl. Glauben und Wissen. W. 1.), wie er auch im speziellen die methodische Grundlage bietet, auf die die Phänomenologie des subjektiven Geistes sich gründet, und die die Dialektik desselben zu überwinden sucht. Es liegt dieser Auffassung ein Begriff des Kantischen „Dings an sich“ zu Grunde, der heute nicht mehr allgemein geteilt wird. Wir fassen das „Ding an sich“ nicht mehr als den absolut bewußtseinsjenseitigen Grund aller Affektion der Sinnlichkeit, — sondern als die Aufgabe der Erkenntnis schlechthin, die Idee der Erkenntnis, die allen Erkenntnisfortschritt leitet. Unter diesem Aspekt haben die Hegelsche und die Kantische Erkenntnisphilosophie mehr innere Verwandtschaft, als es Hegel scheinen konnte.

Das Bewußtsein als solches*).

Von der reinen Formalität der Subjekt-Objekt-Relation, die durch die bloße Gegebenheit des Gegenstandes bedingt ist, führt die Dialektik des Bewußtseins zu wachsender Inhaltlichkeit empor. Die Stadien dieses Aufstiegs sind zunächst durch das sinnliche, das wahrnehmende und das verständige Bewußtsein bezeichnet, deren Funktion dahin geht, Einheit, Begrifflichkeit, Zusammenhang im Gegenstand zu erfassen, sodaß in diesem dem Subjekte das Wesen seiner selbst, die Einheit der Apperzeption vor Augen tritt.

Das sinnliche Bewußtsein stellt die rein formale Beziehung des Subjektes zum bloßen „Dabile“ dar, die Beziehung auf ein Chaotisches, Zusammenhangloses, auf das „Einzelne“. Hegel unterläßt es nicht, gegen die durch das sinnliche Bewußtsein vertretene Methode der Erkenntnis zu polemisieren. Unmittelbares Wissen, wie das sinnliche Bewußtsein es darstellt, kann vom Wesen der Dinge nichts erfassen — das Wesen offenbart sich nur im Begriff, es erschließt sich nur dem Begreifen. Das Begreifen aber schließt jede Form der Unmittelbarkeit aus, es ist das Resultat und das Ganze aller „Vermittlung“. Einer Erkenntnis, die sich auf ihre Unmittelbarkeit beruft (vergl. Jacobis Begriff des Glaubens und unmittelbaren Wissens) bleibt der Wert, in dem das Wesen der Welt besteht, verborgen.

Das wahrnehmende Bewußtsein bezieht sich bereits nicht mehr auf ein reines Dabile: es will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen. Es konstituiert kategoriale Zusammenhänge des Gegebenen, wobei es aber bloß zu einer „Vermischung“ der allgemeinen Form und des chaotischen Inhalts gelangt, nicht aber diesen in jener aufzulösen imstande wäre. — Es ist des genaueren diese Stufe des wahrnehmenden Bewußtseins, auf der Hegel Kants Erkenntnistheorie ansetzt. Kants Begriff der Erfahrung scheint ihm eben den Zwiespalt des wahrnehmenden Bewußtseins zu verkörpern, den Zwiespalt bloßer Vermischung des Allgemeinen und des Besonderen, der konstituierenden Form und des sinnlich perzipierten Inhalts. — Von Voraussetzung zu Voraussetzung schreitet solche an die Sinnlichkeit gebundene Er-

*) Von direktem rein psychol. Interesse ist die Phänomenologie in geringerem Maße als die andern Teile der Lehre vom subjektiven Geiste. Abgesehen aber von ihrer systematischen Bedeutung ist sie indirekt für unsere Frage von Wichtigkeit, weil sie die Struktur des Hegelschen Erkenntnisbegriffes, der, wie wir sahen, zu der Methodenfrage der Psychologie in enger Beziehung steht, mit größter Klarheit hervortreten läßt.

kenntnis, vom Bedingten gelangt sie, statt je zum Unbedingten zu gelangen, nur zu wieder bedingten Bedingung in einem progressus in infinitum. Deshalb kann die Erfahrung bloß Stufe sein, die verlassen werden muß, wo letzte Einsicht, wo philosophische Erkenntnis gewonnen werden soll.

Der V e r s t a n d tut den nächsten Schritt zu diesem Ziel. Er zieht sich aus der Sphäre der Sinnlichkeit grundsätzlich zurück, er löst die Dialektik des „Dinges“, über die die wahrnehmende Erkenntnis nicht hinaus kam, so, daß er dasselbe „aus dem Widerspruch seiner Reflexion in sich und seiner Reflexion in anderes zum wesentlichen Verhältnis seiner zu sich selber fortentwickelt“ (§422, Zus.S.264). D.h. der Verstand überwindet die unendliche Problematik, die der bloß gegebene Inhalt für das Bewußtsein bildet, auf die Weise, daß er in einer unsinnlichen, nicht gegebenen Sphäre den Schlüssel für das Gegebene findet, daß er Erscheinung und erscheinendes Inneres am Gegenstand seiner Erkenntnis unterscheidet, und in diesem Inneren, dem „Reich der Gesetze“, die Wahrheit der Erscheinungen, das im Kreislauf des Sinnlichen Identische, zu erfassen sucht.

Hiermit aber vollzieht sich eine prinzipielle Wandlung der gegenständlichen Subjekt-Objekt-Relation. Im Gesetz gibt sich das Bewußtsein einen Gegenstand, der seiner Erkenntnistätigkeit eine neue Richtung verleiht. Denn im Gesetz tritt dem Subjekt eine begriffliche Einheit unterschiedener Denkbestimmungen entgegen, die sich nur mit der Einheit vergleichen läßt, die das Bewußtsein in der Korrelation zu seinem Gegenstand selber darstellt, „der Unterschied, der keiner ist“, wie Hegel sagt. Wie das Bewußtsein seinen Gegenstand korrelativ zu sich in sich enthält, so zeigt das Gesetz eine Zweiheit oder Mehrheit von Begriffen, von denen einer den andern mit absoluter Notwendigkeit in sich trägt und aus sich entfaltet. Das Gesetz überbrückt die Kluft zwischen Subjekt und Objekt. Im Gesetz findet das Ich das „Gegenbild seines eigenen Selbst“ wieder, im Spiegel des Gesetzes tritt es sich selber entgegen, — das Bewußtsein, das das Gesetz zum Gegenstand hat, hat sich selbst zum Gegenstand, ist Selbstbewußtsein.

Der Begriff des Verstandes, der in einer, den Kausalzusammenhang als höchstes Ideal der Einheit statuierenden Philosophie als entscheidendes Organ der Wirklichkeitserkenntnis gilt, dient also hier zur Einsetzung der Erkenntnisrichtung des Subjekts gegen sich selber, in deren Verlauf erst die Wahrheit der Wirklichkeit, ihre sinnvolle Substanz erschlossen werden wird.

Das Selbstbewußtsein.

Die Erkenntnisdialektik, die das Bewußtsein mit seinem gegebenen Gegenstand durchlaufen hat, durchläuft nun das Selbstbewußtsein, indem es in sich, dem Bewußtsein, ein ebenso erst Gegebenes, Unmittelbares innehat. „Das unmittelbare Selbstbewußtsein hat noch nicht das Ich = Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstand.“ (§ 424, Zus. S. 267.) D. h. es weiß von sich erst als subjektivem, noch nicht als objektivem, erst als formaler Subjektivität, deren Inhalt der gegebene ist, nicht als ihre Inhalte selber erzeugender Subjektivität; es weiß von sich erst als Ich, dem eine äußere Welt gegenübersteht, nicht als Ich, dem die Welt durch das Ich gesetzt, in der Idee mit sich identisch ist. Den „Widerspruch seiner als Selbstbewußtseins und seiner als Bewußtseins“ nennt deshalb Hegel das abstrakte Selbstbewußtsein, und wir werden nicht irre gehen, in diesem Begriff und seiner Dialektik die Stellungnahme Hegels zum methodischen Typus des Fichte'schen Ich zu erblicken. Die Auseinandersetzung mit Kant mußte sich vornehmlich da vollziehen, wo von der reinen Beziehung zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit die Rede war. Jetzt, wo die Reflexion über diese Beziehung im Bewußtsein, die Stufe des Selbstbewußtseins erreicht ist, wird in erster Linie der Gegensatz zu Fichte sich geltend machen. Wenn Hegel das Selbstbewußtsein als um seinen eigenen Widerspruch wissendes, von dem „Trieb“ beseelt sein läßt, diesen Widerspruch aufzulösen, von dem Trieb, „das zu setzen, was an sich ist, d. i. dem abstrakten Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben und umgekehrt, sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objektivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen“ (§ 425, S. 267), — so ist diese Doppelheit der Triebrichtung der Doppelheit des zentripetalen und zentrifugalen Triebes analog, auf welcher das Fichte'sche System der Philosophie aufgebaut ist. Aber der Prozeß ins Unendliche, in dem das Ich der „pragmatischen“ Philosophie den Widerstand des Nicht-Ich bricht, oder besser brechen soll, ist hier Stufe, über die die Entwicklung des Begriffs notwendig hinausgeht. Während dort der Sinn des Widerstandes sein Gebrochenwerden ist, wird hier das Widerstehende, indem es gebrochen wird, mit eigentümlichem Sinn erfüllt. Das begehrende Selbstbewußtsein befriedigt jene beiden Triebrichtungen durch doppelte Identifikation; indem es (in der Begierde und ihrer Befriedigung) das Objekt vernichtet und verzehrt, erfüllt es sich selber auf primäre Weise mit Objektivität, ebenso wie es dem Objekt die Macht der Subjektivität antut: das „Andere“ wird durch die Befriedigung der Begierde an ihm „mit dem Ich erfüllt, aus etwas Selbstlosem zu einem freien, zu einem

selbstischen Objekt, zu einem andern Ich gemacht“ (§ 429, Zus. S. 274.) Im Brechen des Widerstandes der Materie gibt sich also das Selbstbewußtsein einen adäquaten Gegenstand, stellt es ein zweites Selbstbewußtsein sich gegenüber, und in der Dialektik der Beziehung beider, in dem „Prozeß der Anerkennung“, der so entspringt, bahnt sich eine Subjekt-Objekt-Relation ab, die den subjektiven Idealismus prinzipiell überwindet, eine solche, die das Moment bloßer Gegebenheit ausschließt und auf der reinen Objektivität der Wertwirklichkeit beruht.

Wie am Gegensatz zum gegebenen Objekt das Bewußtsein sich selber erfaßte, so soll es nun am Gegensatze zum gegebenen Subjekt als Selbstbewußtsein die Objektivität seiner selbst, die in ihm selber liegende, doch ihm in seiner Unmittelbarkeit noch verschlossene Realität der Werte erfahren. Wie in der Dialektik des Bewußtseins die Identität mit dem Objekt hervortrat, so entfaltet die Dialektik des Selbstbewußtseins die Einheit der Subjekte nach ihrem objektiven Gehalt. Die „Unwahrheit“, daß das Subjekt Einzelnes ist, dem andere Subjekte fremd gegenüberstehen, löst sich auf, indem das Subjekt die Absolutheit seiner werthhaften Substantialität und somit die Einheit aller bloß als unmittelbarer, natürlicher, getrennter Subjekte erfaßt, — wie jene in der Fremdheit zwischen Objekt und Subjekt bestehende „Unwahrheit“ sich bereits aufgelöst hat. — Unter dem Bild eines historischen Prozesses wird die logische Entwicklung des Selbstbewußtseins (a n e r k e n n e n d e s S e l b s t b e w u ß t s e i n) ausgeführt; weltgeschichtlicher Stoff wird herangezogen, um die Stadien dieser Entwicklung zu erläutern. Der Kampf um Anerkennung, der zwischen den fremden Subjekten entbrennt, ist Symbol des Triebes, die Objektivität des Ich allgemein gültig zu konstituieren. Auf Leben und Tod geht dieser Kampf: das unsinnliche Wesen des Ich wird der sinnlichen Natur desselben prinzipiell übergeordnet. Der Kampf mündet in das „Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft“: das unterworfenen Subjekt gibt seine natürliche Individualität auf, läßt einen fremden Willen in sich gelten; es „anerkennt“ und findet in dieser ersten negativen Freiheit sich selbst. Durch Hingabe seines natürlichen Selbsts wächst der Knecht über den Herrn hinaus und wird des vollen positiven Gehaltes der Freiheit teilhaftig. Nicht mehr den einzelnen Willen des Herrn anerkennt er nunmehr über sich, sondern allein die Allgemeinheit objektiver Zwecke, das „an-und-für-sich-Vernünftige“. Das herrschende Subjekt aber, indem nun ein freies und objektives Selbstbewußtsein ihm gegenständlich wird, wird dadurch selbst über sich hinaus gehoben und auf seine innere Wahrheit hingewiesen. Im „allgemeinen Selbst-

bewußtsein“ als dem Resultat dieser ganzen logischen Entwicklung ist die wechselseitige Anerkennung der Subjekte als freier Wesen erreicht, es ist das „affirmative Wissen seiner selbst im andern“. Jedes der Subjekte ist von der Freiheit des andern ebenso sehr wie von der seinigen überzeugt, und weiß diese Überzeugung auch im andern lebendig. Die „Form des Bewußtseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit“ nennt Hegel diese spekulative Einheit der einzelnen und zugleich nach ihrem objektiven Gehalt miteinander identischen Subjekte: jedes wahren Wertes, jedes großen Gegenstandes sind die Individuen so inne, daß sie sich in ihm über alles Vereinzelnende der Individualität hinausgehoben, nach ihrer höheren, überindividuellen Natur sich in ihm miteinander verbunden fühlen. Der Widerspruch zwischen Selbstbewußtsein und Bewußtsein, der, wie wir sahen, das Stadium der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins kennzeichnet, ist in der Beziehung des Subjekts auf einen substantiellen Gegenstand von allgemeinem Werte aufgehoben: auf ihn sich beziehend, bezieht sich das Bewußtsein zugleich auf sich, ist das Bewußtsein zugleich Selbstbewußtsein, „zum Selbstbewußtsein entwickelte Idee“.

In Hegels Religionsphilosophie spielt diese Einheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein eine große Rolle. Hegel spricht von einem innersten Punkt der Persönlichkeit, die nur spekulativ, „als diese Einheit des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins, oder des Wissens und seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhaltes“ begriffen werden könne. (W. 11, S. 207.)

Nummehr sind aber die Voraussetzungen der phänomenologischen Methode überholt: Das Ich hat in der

Vernunft,

mit deren Begriff die systematische Entwicklung der Phänomenologie abschließt, eine Entwicklungsform erreicht, in der es die „Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit“ darstellt. Die „Vernunft“ bildet die Synthesis der vorangegangenen Stufen der Phänomenologie als Einheit der formalen (durch die Dialektik des Bewußtseins gewonnenen) und der inhaltlichen (durch die Dialektik des Selbstbewußtseins gewonnenen) Identität von Subjekt und Objekt. Das vernünftige Subjekt weiß, „daß seine Bestimmungen ebenso sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge als seine eigenen Gedanken sind“ (§ 439, S.287) — es dehnt die auf Werten beruhende Einheit seiner und vernünftiger Wesen zu einer Einheit seiner mit der gesamten Wirklichkeit aus. — Allerdings ist der hier auftretende Begriff

der Vernunft erst abstrakt, er entfaltet noch nicht seine volle philosophische Tragweite. D. h. er ist erst phänomenologisch abgeleitet, das Subjekt hat die Vernunft seiner und der Welt erst durch die Erfahrung gewonnen. Aber eben als Resultat der phänomenologischen Entwicklung wird er nun zum Grundstein einer neuen Methode der Psychologie, eines neuen Begriffs des Subjekts, des Begriffs desselben als „Geist“, den nunmehr die „Psychologie“ zur dialektischen Entfaltung übernimmt. Wie die große Phänomenologie Hegels die Grundlage seiner eigentlichen Philosophie, der Begründung des objektiven Gehaltes der Wirklichkeit bildet, so bildet die Phänomenologie der Enzyklopädie die Grundlage der eigentlich philosophischen Erfassung des Subjektes, des Verständnisses desselben aus dem objektiven Gehalte der Wirklichkeit.

Die Psychologie.

Der Begriff des Geistes.

„Geist“ bedeutet im Rahmen der Hegelschen Psychologie diejenige Methode der Erfassung des Subjektes, die die Funktionen desselben unter dem Gesichtspunkt der selbsttätigen Setzung der Einheit von Idee und Wirklichkeit aufbaut. Die Wissenschaft vom „Geist“ bedeutet diejenige Wissenschaft vom Subjekt, in der der spekulative Idealismus, die durch den Kritizismus hindurchgegangene Metaphysik, sich unverhüllt zum Ausdruck bringt. — Die Grundlage des Systems, die Einheit von Idee und Wirklichkeit, bildet, wie sich versteht, das begriffliche Agens jeder der in der Lehre vom Subjektiven Geist entwickelten Methoden der Psychologie, — jedes Mal aber in einer andern Weise. In der Anthropologie sind wesentlich „wir“ es, die aus dem Wissen dieser Einheit die psychischen Gegebenheiten zu verstehen suchen, während sie — in der Phänomenologie — dem „Bewußtsein“ bereits im Prozesse seiner Entwicklung selber zu eigen wird. „Wir“ sind hier die diesem Prozesse Zuschauenden. Die „Psychologie“ endlich analysiert die Erzeugung und Setzung dieses spekulativen Einheitsgrundes in den Funktionen des Subjektes selbst: Methode und Gegenstand, anfangs getrennt, haben sich nun zu völliger Einheit zusammengeschlossen. „Der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseins bestimmt“ (§ 440, S. 288) — oder die Methode, das Seelische als „Geist“ zu erfassen, hat sich als die Wahrheit der Methoden, es als

„Seele“ und „Bewußtsein“ zu erfassen, ergeben. Der Gegenstand, der Geist, steht nun selber auf der Höhe der reinen philosophischen Methode, von der Hegel am Schlusse der Logik sagt: „Die Methode ist deswegen als die, ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es sich als ein Äußerliches, der Vernunft fernes, und von ihr unabhängiges präsentiert, Widerstand leisten, gegen sie von einer besonderen Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie ist darum *S e e l e u n d S u b s t a n z*, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist“. (W. 5, S. 320.)

Der „Geist“ erfährt nicht mehr bloß, sondern verwirklicht schaffend in sich die Vernünftigkeit der Welt, — er realisiert in seiner Erkenntnis und in seinem Wollen den Wert der Wahrheit, so wie der Künstler in seinem Werk den Wert der Schönheit verwirklicht, das was „an und für sich“, was absolut ist, vollkommen autonom und frei erzeugt, die Idee nachschafft, dem Objektiven lebendige Realität gibt. — Dem Bewußtsein geschah als das Resultat seiner Erhebung die lebendige Identität von Wert und Wirklichkeit: „Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Sein an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen“. Es gibt für den Geist keine „transzendente“ Realität — es gibt für ihn keinen Inhalt, den er apperzipierte, ohne sich in dieser Apperzeption mit der Begrifflichkeit desselben identisch zu setzen, die „Tatsachen des Bewußtseins“, die gegebenen Inhalte als „Taten“ des Geistes (vgl. § 441, Zus.) zu erweisen, d. h. in ihrer an sich seienden Rationalität wieder zu erzeugen. Während sich das Bewußtsein dem Prozeß der Rationalisierung der Wirklichkeit gegenüber als einem bloß im Objekt bedingten wesentlich zuschauend verhält, bringt der Geist diese Rationalisierung tätig hervor und befreit sich so zu sich selber, wie Hegel sagt. D. h. die Funktionen des Geistes von der Anschauung bis zum vernünftigen Denken sind in ihrer Einheit aufgebaut auf der Voraussetzung der absoluten theoretischen Freiheit, die eben die Intelligenz als Vernunft insofern inne hat, als in ihr jede irrationale Schranke, die das Objekt dem Subjekt bietet, gesprengt ist und dieses in jenem „Vernunft von seiner eigenen Vernunft“, vollkommen sich selber besitzt. Im letzten Begreifen der sinnvollen Notwendigkeit kommt die „unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber“ (§ 444, Zus. S. 300) zustande. Das ist das Ziel dieser logischen Entwicklung des „Geistes“ (dieser Aufhebung

der von der Vernunft selbst gemachten Voraussetzung ihrer Endlichkeit), und nicht ein praktischer, dem Denken in seiner Reinheit heterogener Zweck der Betätigung, wie die Wissenschaftslehre es ausgeführt hatte. Auch die Hegelsche „Intelligenz“ geht in den „Willen“ über, aber Intelligenz und Wille sind nicht zwei getrennte Sphären, sondern aus ein und demselben Prinzip des Geistes verständliche Schaffensformen desselben. Der Wille ist nicht ein prinzipiell heterogenes „Vermögen“ des Geistes, sondern die begrifflich notwendige Fortführung der Tätigkeit desselben als Intelligenz. Die Tätigkeit der Intelligenz gipfelt darin, das Wirkliche (nach dem bekannten Wort der Rechtsphilosophie) als vernünftig, der Wille aber richtet sich darauf, das Vernünftige als wirklich zu setzen. Der Geist, der theoretisch seine Autonomie in seiner Einheit mit der Welt erkennt, strebt wollend dahin, dieselbe in einer eigenen Welt auch praktisch zu realisieren: In der Wertwelt des Objektiven Geistes. — Gegen die in der pragmatischen Philosophie begründete Theorie, die Intelligenz und Willen als Passives und Aktives, oder als Beschränktes und Unbeschränktes trennt, nimmt Hegel prinzipiell Stellung. Zunächst sind Intelligenz und Wille Formen des Subjektiven Geistes und in ihren Produktionen daher „formell“, d. h. das Bewußtsein des einzelnen Subjekts nicht überschreitend. Die Intelligenz aber ist dabei so aktiv wie der Wille: Nicht bloß empfangend, sondern das Empfangene gestaltend in einem Maße, daß es nicht mehr als Empfangenes, sondern als Erzeugtes im Bewußtsein existiert, — und so unbeschränkt wie dieser — d. h. die Schranken der Gegebenheit, mit denen sie zunächst zu ringen hat, überwindend. „Dies Ringen mit dem Endlichen, das Überwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geist aus und bildet eine notwendige Stufe des ewigen Geistes“ (§ 441, Zus. S. 293). So wenig wie der Wille darf aber auch das Gefühl innerhalb wahrhaft philosophischer Betrachtung aus dem einheitlichen Ganzen des Geistes isoliert werden. Auch das Gefühl kann nur aus dem Gehalte, den es in seiner Weise realisiert — kann wie alle Funktionen des Geistes nur unter Voraussetzung des Objektiven Geistes erfaßt werden. So war Platons Psychologie im „Staate“ auf der Idee der Kultur aufgebaut und hat aus ihr die Organisation des subjektiven Lebens beleuchtet. Wie die Logik gehört die Psychologie zu den Wissenschaften, bemerkt Hegel, die einer weitgreifenden Umgestaltung bedürfen. Noch Kant habe die augenfällig gegebene, in Einzelvermögen isolierte Organisation des Geistes, wie besonders die Wolffsche Schule sie untersucht hatte, zur Grundlage seines ganzen

Systems gemacht, und dadurch sowohl die Philosophie wie die Psychologie an falsche Voraussetzungen gebunden. Wissenschaftliche Psychologie ist für Hegel nur möglich als eine einheitliche Begründung aller geistigen Funktionalität im objektiven Gehalt, den sie erstrebt und verwirklicht, und höchste Aufgabe der Philosophie andererseits ist der Aufbau dieses objektiven Gehaltes aller Wirklichkeit im organischen System, in dem jedes Glied im andern, das Ganze in den Teilen und die Teile in dem Ganzen ihre sinnvolle Notwendigkeit haben. So ist die Psychologie nicht wie bei Kant als empirische Sammlung gegebener Vermögen Grundlage der Philosophie, wodurch „für die Metaphysik und Philosophie überhaupt, wie für den Geist als solchen, auf die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was an und für sich ist, — auf den Begriff und die Wahrheit, — Verzicht geleistet worden ist“, sondern die Psychologie beruht auf der Philosophie, sie ist Glied in der alle wahren Wissenschaften umfassenden Totalität derselben; die Philosophie erkennt die absolute Werthhaftigkeit der Welt; Aufgabe der Psychologie aber ist es darzustellen, wie das Subjekt diese Werthhaftigkeit der Welt seinerseits realisiert.

Der theoretische Geist (Die Intelligenz).

Auf die Frage, ob die Erkenntnis der Wahrheit möglich sei oder nicht, antwortet Hegel mit dem Hinweis auf die Intelligenz. In ihrem Begriff liegt der Begriff der Wahrheit, und alle Stadien der Erkenntnis, in denen die Intelligenz tätig ist, bedeuten Realisationen dieses Begriffs. Wahr erkennt die Intelligenz, indem sie ihren Begriff durch alle Formen erkennender Tätigkeit: Anschauung, Erinnerung, Einbildung etc. vollkommen realisiert — eine andere Form der Erkenntnis der Wahrheit gibt es nicht — sie zu konstruieren wäre schlechterdings sinnlos. Die Erkenntnis dringt in das Wesen der Dinge ein, weil das Wesen der Dinge die Idee ist und es das Wesen der Erkenntnis ist, die Idee erkennend zu verwirklichen. In der geschlossenen Einheit aller Funktionen dieser Verwirklichung besteht die wahre Erkenntnis, die eins ist mit der Erkenntnis der Wahrheit. — Das logisch erste Stadium im spekulativen Prozeß des Erkennens ist die unendliche Apperzeption des Inhalts. Dies erste Stadium steht unter dem falschen Schein, daß die Intelligenz ein Gegebenes aufnimmt, sich auf ein bloß „Vorgefundenes“ bezieht, sich mit einem ihr wesensfremden Inhalt erfüllt. Alle logische Stadien im Prozeß des Erkennens können bezeichnet werden als die steigenden Stufen, diesen Schein aufzuheben und die

Wahrheit, die er verhüllt, offenbar zu machen, die ideelle Einheit des Subjekts mit dem Objekt zu erfüllen. „Synthesen“ nennt Hegel diese Stadien, solange noch eine Fremdheit zwischen der Intelligenz und ihrem Stoff zu überbrücken ist. Ist jede solche Fremdheit überwunden, dann herrscht die volle Immanenz des Denkens in der ihm ursprünglich eigenen, weil durch die Idee konstituierten Wirklichkeit. Die Intelligenz, die den Stoff aufnahm in aller seiner Unmittelbarkeit, seiner Zufälligkeit, Unwahrheit, Sinnlosigkeit — dem bloßen Aufnehmen muß ja der Stoff diese Eigenschaften weisen, weil erst seine rationale Durchdringung seine vernünftige Natur enthüllt — hat ihn durch den einheitlichen Prozeß ihrer Tätigkeit von der Form der Zufälligkeit und Gegebenheit gereinigt, wie Hegel sagt, hat in ihm das Wesentliche, seinen Zusammenhang, seine Einheit, seine Notwendigkeit, seinen Sinn erarbeitet. Jede der Funktionen der Intelligenz spielt dabei in dem Ganzen des Erkenntnisprozesses eine notwendige Rolle, — nicht eine von ihnen kann isoliert aus diesem Zusammenhange verstanden werden, sowie der ganze Zusammenhang seinerseits nur aus dem Begriff der Erkenntnis betrachtet seine innre Notwendigkeit eindeutig und vollkommen enthüllt. Die Intelligenz hat jenen Schein widerlegt, sich auf ein Gegebenes zu beziehen, denn sie hat schaffend das Gegebene in ein von ihr Gesetztes, in ein seinem Wesen nach mit ihr Identisches verwandelt. Gegeben ist dasjenige nicht mehr, worin die Vernunft mit ihrem schöpferischen Wesen völlig eins ist mit der Idee, die es konstituiert. Im Prozeß ihrer Erkenntnisfunktionen er-innert die Intelligenz das Objekt und er-innert sich selbst, — und wir könnten diesen Begriff der Erinnerung mit Platons Gedanken der Anamnesis vergleichen; — nur daß Hegels Erinnerung im Objekt die Idee voll wiederfindet, während das Objekt für Planton Symbol bleibt des Absoluten, Symbol der Idee, die das Erkennen bestimmt, aber selbst nicht erkannt werden kann.

Die Anschauung.

Die Funktionen des „Geistes“ werden als bewußte, von Aufmerksamkeit begleitete zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Aufmerksamkeit bedeutet das Moment der intellektuellen Selbstbestimmung in der Erkenntnis des Gegebenen, das identisch ist mit dem Moment der Rationalisierung und Idealisierung eben desselben. Den Inhalt, der in der unmittelbaren Empfindung noch einfach eins ist mit dem Subjekt, wirft die [aufmerksame] Anschauung in Raum und Zeit hinaus, wie Hegel sich ausdrückt, und setzt ihn damit zunächst als ein

Sich-Selber-Äußerliches: Denn daß der Begriff das Wesen der Dinge ausmacht, ist ja auf dieser Stufe enthüllte Voraussetzung*), und während dem sinnlichen Bewußtsein der Gegenstand nur ein relativ zu ihm selber Anderes war, wird durch die nunmehr in Kraft tretende Methode der Gegenstand in der Anschauung in seiner objektiven Form erfaßt, d. h. in dieser raumzeitlichen Gestalt, in welcher er eben einen Widerspruch zu seinem eigenen Wesen, dem Begriff darstellt. Zugleich aber wird er durch diese Form in einer formalen Allgemeinheit konstituiert, der mathematisch mechanischen Allgemeinheit, die noch gehalten und leer gegenüber der konkreten Allgemeinheit des geistig Werterfüllten ist. — In dem hier entwickelten Aufbau der Sinnesfunktion manifestiert sich dieses Objektivieren des empfundenen Inhalts in steigendem Maße. Geruch und Geschmack als den subjektivsten tritt das Gesicht als die objektivste Sinnesfunktion entgegen. Es dient von den Sinnesfunktionen am reinsten der Erkenntnis. Aber wenn die Anschauung so den Inhalt der Empfindung nach außen projiziert, so faßt sie zugleich als synthetische Funktion des Geistes den Gehalt des Angeschauten auf: Sie stellt das Ganze einer Sache, ihr Wesen und ihren Kern vor Augen, die Sache als eine „Totalität, eine zusammengehaltene Fülle von Bestimmungen“ (§ 449, Zus. S. 319). In diesem Sinne anschauend muß der Historiker, muß auch der Künstler der lebendigen Einheit seines Stoffes inne sein, um sein Wesenhaftes künstlerisch zu erfassen und nicht mit einseitigen Verstandeskategorien die Wahrheit seines Gegenstandes zu zerstören. — Aber die Anschauung als solche erfaßt erst die „unentfaltete“ Substanz. Das wahre Begreifen derselben hat ihre Entfaltung zum objektiven Zusammenhang, ihre Entwicklung und Gliederung zum System zur Aufgabe, dessen Einheit erst wieder in einer nicht mehr unmittelbaren, sondern durch alle Vermittlungen des Denkens hindurch gegangenen „Anschauung“ vom Geiste zusammengefaßt werden kann.

Die Vorstellung.

Die Intelligenz läßt sich betrachten als die Dialektik des Raumzeitlichen, als der zeitlose Prozeß seiner Verinnerlichung. Die System-

*) Voraussetzung ist es auch auf der Stufe der „Phänomenologie“, ist es auf jeder Stufe des Hegelschen Systems — denn sonst wäre die dialektische Entfaltung nirgends denkbar. Aber würden wir die in der ‚Phänomenologie‘ entwickelten Funktionen einem Subjekte zuschreiben, so wäre diesem jene Voraussetzung verborgen, während ein im Sinne der ‚Psychologie‘ gefaßtes Subjekt von ihr ausginge.

stufe der Vorstellung in ihren neun begrifflichen Stadien (unter den Hauptbegriffen Erinnerung, Einbildung, Gedächtnis) stellt das Gefüge dieser Umsetzung des Äußeren in das Innere und des Inneren in die Form des Äußeren dar, der Umsetzung des gegebenen Objektiven in das erzeugte Subjektive und des innerlich Subjektiven wieder in das nunmehr vom erkennenden Subjekt durchdrungene, ihm eigene, aus ihm selbst hervorgehende Objektive, — damit aus diesem ganzen System von Funktionen der spekulative Gedanke des Denkens, des Denkens, wie es auf der wahren Identität des Subjektiven und Objektiven beruht, in unwiderleglicher Klarheit und Reinheit hervortrete.

Erste Aufgabe der Intelligenz ist es, sich von der unmittelbaren Abhängigkeit vom äußerlich Anschaulichen zu befreien. Als „Bild“ löst sie den Anschauungsinhalt aus seinem empirischen, zufälligen Zusammenhange heraus und setzt ihn in ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit, wie Hegel sagt, wo er zunächst in das Dunkel einer unendlichen Bilderfülle verschwindet, die die Intelligenz in sich aufbewahrt. Sie ist so betrachtet der „nächtliche Schacht“ eines unübersehbaren Reichtums von Inhalten, die sie in sich schließt und ohne sie bewußt vorzustellen, aber mit der Möglichkeit, sie zu apperzipieren, in sich trägt. Dieser eigentümlichen Form der Intelligenz gegenüber, als dem „existierenden Allgemeinen, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist“ (§ 453, 327), erweist die spekulative Denkweise in besonderem Maße ihre Fruchtbarkeit. Wie der Keim, der alle Formen des entfalteten Gebildes in „virtueller Möglichkeit“ in sich enthält, wie der konkrete Begriff selber, der die mannigfaltigsten Bestimmungen in absoluter Einheit umschließt, — so muß die Intelligenz gedacht werden in diesem logischen Stadium des unbewußten Aufbewahrens der unendlichen Fülle ihrer Bilder. — Sinnliche Anschauung entsprechenden Inhaltes gibt den Anlaß, daß das Bild aus der Nacht des Unbewußten hervortritt: Die Intelligenz erinnert sich des Bildes. Der logische Fortschritt aber, der durch diese Stufe der „eigentlichen Erinnerung“ repräsentiert wird, besteht in der jetzt vollzogenen Setzung, daß die Intelligenz der äußeren Anschauungswelt nicht mehr fremd gegenübersteht, sondern sich bereits — auf diese noch ganz primäre Weise — selbst in ihr wiederfindet, daß sie kraft ihres inneren Bilderreiches die äußere Anschauung als ihr Eigentum erkennt und das äußerlich Gegebene ihren innerlich eigenen Inhalten subsumiert. Das „Bild“ seinerseits wird durch die entsprechende äußere Anschauung von seiner „virtuellen

Möglichkeit“ zur Wirklichkeit gebracht, durch Anschauung und wiederholte Anschauung füllt es sich mit eigenem Leben: Die Intelligenz ist nun auf die sinnliche Gegenwart des Anschauungsinhaltes nicht mehr angewiesen, — sie selbst ist die Macht über die Welt ihrer Bilder geworden, die sie willkürlich vor-sich-stellen kann. Damit ist die Stufe der „Einbildungskraft“ erreicht. Bedeutete die vorhergehende Stufe erst ein formales sich-zu-eigen-Machen des äußerlich Gegebenen, ohne Umgestaltung desselben in der Richtung auf den vernünftigen Gehalt, so setzt eine solche Umgestaltung nun ein. Vorerst ist die Einbildungskraft die Betätigung jener Macht des Vorsichstellens ihrer Bilder; nicht mehr an die sinnlichen Gelegenheitsanlässe der Anschauung gebunden, frei und willkürlich reproduziert sie ihre Inhalte. Dabei aber verbindet sie diese Inhalte nach gemeinsamen Bestimmungen aus vernünftigen Gesichtspunkten. Denn wie die Außenwelt den sinnlichen Zusammenhang der Dinge ausmacht, so stellt die Intelligenz den vernünftigen Zusammenhang der Welt ihrer Bilder dar. Als „assoziierende“ gibt die Einbildungskraft den Bildern „statt ihres objektiven ein subjektives Band“ (§ 455, Zus. S. 332). Empirisch ist auch dies subjektive Band oft sehr äußerlich, d. h. die Assoziationen können sich nach völlig gehaltlosen und mechanischen Gesichtspunkten abspielen. Aber diese Tatsache beleuchtet das Wesen der Intelligenz nicht. Hegel tritt hier der Assoziationspsychologie der Engländer entgegen, die in den sog. Gesetzen der Ideenassoziation der Natur geistigen Lebens nahe zu kommen suchen. Soll solch zufälliges und sinnloses Assoziieren das Wesen des Geistes zur Schau tragen, — dann wird das Wesen des Geistes in einem passiven Mechanismus gesehen, nicht aber in vernünftiger Selbstbestimmung. Das Analysieren des äußerlich Aufgenommenen, das Umprägen desselben aus ihrem werthhaften Eigengehalt ist wesentliche Tätigkeit der Intelligenz, und so ist ihre Funktion des Assoziierens als ein Gewinnen allgemeiner Vorstellungen, nicht im Sinne gemeinsamer Merkmale, sondern im Sinne gemeinsamen Gehaltes zu fassen. — Es zeigt sich nun auf dieser Basis eine Kluft zwischen den allgemeinen Vorstellungen der Intelligenz — mögen dieselben dem begrifflichen Bearbeiten des empirischen Materials oder der eigentümlichen Wertwelt der Intelligenz entstammen — und den Einzelbildern, die sie erfüllen. Diese Kluft zu überwinden ist Aufgabe der „produktiven Einbildungskraft“. Als symbolisierende, dichtende, allegorische Phantasie verschmilzt sie das Äußere und Innere, beseelt sie das Bild mit dem ideellen Gehalt, erhebt sie es zum lebendigen Ausdruck des Allgemeinen, wie sie andererseits der Idée im Bilde Gestalt und

adäquates Dasein gibt. Das Symbol verkörpert diese volle Einheit des werthhaften Gehaltes und des sinnlichen Ausdrucks desselben. Es ist die „innere Werkstatt“ aller künstlerischen Tätigkeit, die Hegel hier zeichnet. Denn die Kunst ist nach Hegels Ästhetik die Darstellung des ideellen Gehaltes im gegebenen Stoff.

Aber in der symbolisierenden Tätigkeit ist die Intelligenz von der gegebenen Außenwelt noch abhängig. Symbol eines Vernunftgehaltes ist ein Bild nur, sofern es seiner eigenen Natur nach jenem Gehalt schon entspricht. Ziel der Intelligenz ist es aber, sich ein vollkommen homogenes Sein — eine vollkommen eigene Realität zu schaffen, „sich selbst zur Sache zu machen“. So geht sie zunächst als „zeichnenmachende Phantasie“ über die symbolisierende hinaus: Im Zeichen ist die ursprüngliche Eigenbedeutung des sinnlichen Bildes getilgt, es tritt nur noch ein für den ihm von der Intelligenz aufgeprägten Sinn. In der Tätigkeit des Bezeichnen macht sich die Autonomie der Vernunft in hohem Maße geltend; „die Pyramide, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist“ (§ 458, 339), nennt Hegel das Zeichen; bezeichnend beweist der Geist seine Macht über die Außenwelt, deren Gebilde in ihrer ganzen raumzeitlichen Konkretheit er umstempelt zu Trägern seiner Bedeutungen. Das höchste Produkt der zeichenmachenden Intelligenz ist aber die Sprache. Der Sprachlaut ist vollkommen entstofflichtes Zeichen, das die ideellen Inhalte widerstandslos zum Ausdruck bringt. Die von Hegel in diesem systematischen Zusammenhang entwickelte Theorie der Sprach- und Schrifttypen sieht in denselben den charakteristischen Ausdruck des Kulturniveaus eines Volkes, den feinsten und variabelsten Abdruck der größeren oder geringeren Sinnlichkeit des Geistes, größeren oder geringeren Kraft autonomer Abstraktion.

Das Reich der Zeichen, der Worte und Namen wiederum erinnernd ist die Intelligenz „Gedächtnis“. In den drei Stadien des namenbehaltenen Gedächtnisses, das Bedeutung und Zeichen identifiziert, des reproduktiven, das in dieser Welt der Zeichen, die für die Intelligenz die Welt der Sachen bedeutet, sich frei bewegt, und des mechanischen Gedächtnisses, das durch die völlige Erfüllung mit der Sache sich selbst zu einem „Sächlichen“ macht, einem Mechanismus, vollendet die Intelligenz den Prozeß der Verschmelzung des Subjektiven und Objektiven. Die eigentümliche Form des mechanischen Gedächtnisses, dieser vollkommenen Erinnerung, die zugleich vollkommene Entäußerung der Intelligenz in sich selbst bedeutet, stellt nicht mehr eine überbrückende Synthesis von Bedeutung und Name, von Apperzipierendem und Ap-

perzipiertem, sondern die reine Immanenz des Geistes im Gegenstand dar. „Das eine Moment des Denkens, die Objektivität, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr gesetzt“ (§ 463, Zus. S. 351). Indem aber der Intelligenz im mechanischen Gedächtnis die Identität des Subjektiven und Objektiven als ihr eigenes Wesen gegenständlich wird, — ist der Übergang zur Systemstufe des Denkens vollzogen.

Das Denken.

Das Denken ist die autonome Betätigung jener Identität. Der Gedanke ist sachlich, weil er den Begriff, der in der Sache sich entfaltet, erfaßt. Das denkende Subjekt stellt in seinem Denken die Selbstbewegung des Begriffs in der Sache dar, die Idee, die sein Denken konstituiert, ist die Idee, die die Wirklichkeit konstituiert. — Der „Verstand“ erfaßt diese Idee erst als die formale Einheit des Gegebenen, die „Urteilkraft“ sieht sie bereits in einer allerdings „begriffslosen“ Notwendigkeit; erst das eigentliche „Begreifen“ aber weiß die Idee als den objektiven Gehalt der Wirklichkeit und die Erkenntnis, die diesen objektiven Gehalt erkennend erzeugt, mit ihr wahrhaft identisch.

Wir überblicken nunmehr die ganze Entwicklung der Intelligenz. Dieses „gegenseitige sich-Durchdringen der denkenden Subjektivität und der objektiven Vernunft“ (§ 467, Zus. S. 358) ist das einheitliche Ziel, aus dem jede ihrer Funktionen in ihrer Notwendigkeit und ihrem Sinn für das Ganze des wahren Erkennens verstanden wird. Und zu diesem Ziele gelangt die Intelligenz eben sofern sie ausgeht von dem „Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, vernünftig zu wissen, — an die Möglichkeit, sich die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist“. (§ 445, S. 301.) Und zu diesem Ziele gelangt der Philosoph, sofern er nach Hegels berühmtem Ausspruch den „Mut der Wahrheit“ besitzt, die Wirklichkeit als die Verkörperung der Idee zu setzen und der aus dieser Setzung heraus das Subjekt als „Geist“ versteht.

Der praktische Geist (Wille).

Die Intelligenz ist durch den Prozeß ihrer Tätigkeit in den Besitz ihrer vollkommenen Freiheit gelangt, — ihrer theoretischen Freiheit: Sie weiß, daß ihre Funktionen der Erkenntnis die Objektivität des Gegenstandes ausmachen. In diesem Wissen betrachtet ist der Geist Wille. Der Wille ist also, wie wir bereits bemerkten, kein andersartiges Vermögen, keine heterogene Tätigkeitsweise des Geistes, sondern

aus dem erreichten Ziel der Verinnerlichung der Funktionen des Geistes ergibt es sich als Notwendigkeit, dieselben als praktische zu begreifen. Der Geist, der den werthhaften Gehalt der Wirklichkeit erkannt und in der Erkenntnis desselben seine Autonomie erfaßt hat, wird seine Autonomie bewahren, indem er diesen werthhaften Gehalt sich selbst zum Ziel, zur Aufgabe seines Handelns setzt. Das Denken bleibt dabei die „Substanz“ des Willens: Nur als denkender kann der Wille frei sein, wenn anders seine Freiheit eben darin besteht, das Vernünftige handelnd zu realisieren. Diesen erfüllten konkreten Begriff seiner Freiheit aber hat der Geist erst selbst zu verwirklichen. Zunächst ist er bloß die formale Betätigung seiner Autonomie, die er erkennend erfaßt hat, ist er daher noch nicht wirklich frei. Die Psychologie des Willens als Glied der Lehre vom Subjektiven Geiste hat zu zeigen, wie der vorerst subjektive, eigensüchtige Einzelwille sich kultiviert und zu allgemeinen Inhalten erhebt. Ist der Wille objektiver, nicht mehr durch Triebe und Willkür gebundener, und damit wahrhaft selbstbestimmender Wille, der objektive Werte handelnd verwirklicht, — dann sind die Grenzen des Subjektiven Geistes überschritten: Die Welt der objektiven Kulturwerte aufbauend ist das Subjekt „Objektiver Geist“.

Das praktische Gefühl.

Die dialektische Entwicklung beginnt auch hier wieder bei der Stufe der Gegebenheit. Jetzt ist es aber nicht das äußere Sein, das gegeben ist, und dessen Gegebenheit als Schein aufzuheben die Tätigkeit des Geistes ausmacht. Gegeben ist das innere Sein, — das Subjekt ist sich selbst gegeben und soll diesen Schein aufheben; es soll als Wille — wie Hegel sagt — das Seinige als das Seiende bestimmen, wie es als Intelligenz das Seiende als das Seinige zu erkennen hatte. Aus dem Begriff der objektiven Selbstbestimmung wird der ganze sittliche Entwicklungsprozeß des Subjektes in jedem seiner in Bezug auf diesen Begriff logisch notwendigen Stadien verstanden: Das Subjekt verwirklicht selbsttätig seine sittliche Autonomie, wie es seine theoretische Autonomie selbsttätig verwirklichte. Beide geistig-logischen Prozesse bilden ein aus dem Begriff des Geistes verstandenes einheitliches Ganzes.

Der erst zu erfüllende Begriff seiner Freiheit steht zunächst als ein Sollen über dem Sein des Subjekts. Aus der Differenz beider bewegt sich die Erhebung des Subjekts bis zu ihrem Ausgleich. Das praktische Gefühl stellt schon eine primäre Form des Vergleichens des Subjektes zwischen seinem Sein und Sollen dar. Aber das Sollen ist hier noch nicht in seiner Reinheit erfaßt, sondern schwebt dem Sub-

jekte vor in den zahlreichen Formen der sinnlichen Befriedigung. In Ausgleich oder Differenz zwischen Bedürfnis und Befriedigung besteht das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen. In Zusammenhang mit der Psychologie der Affekte steht die alte Frage nach dem Ursprung des Übels. „Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des Seins zum Sollen“ (§ 472, 364). Aber da eben — empirisch — das Sollen nicht in seiner Wahrheit begriffen wird und in tausend sinnlich zufälligen Formen sich zeigt, so besteht auch das Übel in diesem mannigfaltigen törichtem Leiden, das das Vergleichen mit einem falschen Sollen heraufbeschwört. Das Übel ist nur das Recht, sagt Hegel, das dieser Eitelkeit und Nichtigkeit geschieht, die selbst schon das Übel ist. Aber Leiden ist zugleich das Zeugnis alles geistigen Lebens, und die höchsten Taten des Geistes entstammen dem tiefsten Schmerz. Denn dem Begriffe nach ist das Übel der Widerspruch, der die Endlichkeit alles Lebendigen und Geistigen ausmacht: Individuelles und Allgemeines, Sein und Begriff in Einem zu sein. Das Unorganische, das diese spekulative Einheit nicht bildet, kennt deshalb das Übel nicht. „Diese Negativität, Subjektivität, Ich, die Freiheit, sind die Prinzipien des Übels und des Schmerzes“ (§ 472, S. 364).

Die weitere Differenzierung der praktischen Gefühle und Affekte geht aus von dem Gesichtspunkt der geringeren oder größeren Objektivität ihrer Inhalte, ob diese der Anschauung und Vorstellung oder dem Denken und seinen substantiellen Werten entstammen. — Das Gefühl als solches bildet kein Kriterium für seine Gehalte. Es birgt immer die Gefahr der „Eitelkeit“, des Sich-Einschließens des Subjekts in seine Besonderheit aus dem vernünftigen, auf der Objektivität der Werte beruhenden Zusammenhang der Allgemeinheit.

Die Triebe und die Willkür.

Die Passivität des Gefühls, das bloße Vorfinden der zufälligen Angemessenheit von Sein und Sollen entspricht der Aktivität des Willens nicht. Indem er selbsttätig diese Angemessenheit sucht und setzt, ist er Trieb, Neigung, Leidenschaft. Dem Inhalt nach ist der „Trieb“ so unfrei und gebunden wie das Gefühl, doch hat er vor diesem die Selbstsetzung seiner Erfüllung voraus. — Die „Leidenschaft“ unterscheidet sich dadurch von Trieb und Neigung, daß sie die Gesamtheit des Tuns und Strebens eines Individuums auf ein subjektives Ziel richtet. „Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden“ (§ 474, S. 369). Wir wissen, welche Rolle der Begriff der Leidenschaft in Hegels Philosophie der

Geschichte spielt. Das ganze Leben des welthistorischen Menschen ist das Leben in seiner Leidenschaft, deren Gehalt, das Ziel dieses einen Subjektes bildend, zugleich ein Substantielles, eine weltgeschichtliche Notwendigkeit ist. Die „List der Vernunft“ läßt die großen Leidenschaften für sich arbeiten, um die Weltgeschichte ihrem Ziele zuzulenken. — Das Triebleben erhält seine Berechtigung, reduziert auf das „Interesse“, das lebendige Sich-Miterhalten des Subjekts in aller Objektivation. Das allgemeinste Tun ist mit diesem Moment des Interesses verknüpft — und soll mit ihm verknüpft sein: Das Subjekt soll seine Individualität als eine allgemeine Werte wollende und erzeugende in allem überindividuellen Handeln lebendig erhalten. —

Über seine Triebe reflektierend, von ihnen nicht mehr bloß getrieben, sondern zwischen ihnen wählend, sie einzeln setzend, ist der Wille „Willkür“. Die Willkür als reflektierender Wille will Einheit und Totalität aller Triebbefriedigung, will „Glückseligkeit“. Aber gerade das Ideal der Glückseligkeit treibt die Willkür über sich selbst hinaus. Der Konflikt zwischen den einzelnen Formen der Befriedigung, der im Erstreben der Glückseligkeit sich notwendig ergibt, weist den Willen auf die Erfüllung, die nur er selbst als wahrhaft selbstbestimmender sich geben kann. Erst wenn der Wille seine Freiheit bewußt zur objektiven Norm sich setzt, verwirklicht er den Begriff seiner Autonomie. „In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille wirklich freier Wille“ (§ 480, S. 373). In der Anerkennung und Bejahung der von der Erkenntnis gewußten Werte als objektiver Normen seines Handelns vollendet sich die Erhebung des Willens zur Selbstbestimmung und Freiheit.

Der freie Geist.

Im ‚freien Geist‘ erlangt die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes ihre volle Entfaltung. Nur indem er sich denkt, sein Wesen weiß, ist der Wille frei, „Wille als freie Intelligenz“ (§ 481, S. 373). Indem er alle Beschränkung und Zufälligkeit von Form und Inhalt sich abarbeitete, hat er seine Autonomie selbst verwirklicht, den Begriff seiner Freiheit erfüllt. Der denkende Wille setzt die Idee, die er in sich selbst errungen hat, als eine eigene Wirklichkeit aus sich hinaus. Er objektiviert die Werte, die er als den Gehalt der Wirklichkeit erfaßt hat, in schöpferischer Tätigkeit: als objektiver Geist erbaut er die „Welt der Freiheit“ in Recht, Sitte und Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft.

III. Teil.

Parallelen zwischen den Methoden der Hegelschen Psychologie und den hauptsächlichlichen Methoden der modernen psychologischen Forschung.

Die heutige Wissenschaft der Psychologie stellt ein Chaos der verschiedensten methodischen Tendenzen dar. So viel ist gewiß, daß die Loslösung der Psychologie aus den methodischen Grenzen der Naturwissenschaft im allgemeinen angestrebt wird. Noch aber hat die Psychologie die ihr eigentümliche und innerlich notwendige Gestaltung als Wissenschaft nicht erreicht. Die ihr eigen zukommenden methodischen Grundlagen sind noch nicht eindeutig fixiert, — eine objektive und allgemein gültige Kategorienlehre zur Erfassung der psychischen Wirklichkeit noch nicht erarbeitet. Nach einer solchen verlangt aber das Einheitsstreben aller Erkenntnis. Herrscht schon eine prinzipielle methodische Dualität des Erkennens, — so soll doch innerhalb beider Sphären die Einheit des Erkenntnisfortgangs eine unbeschränkte sein; — die Dualität der Erkenntnismethoden selbst aber zu versöhnen, ist den letzten Aufgaben der Philosophie zuzurechnen.

Wir bemerkten schon einleitend, daß Hegels Erkenntnisbegriff in seiner logischen Eigenart in besonders hohem Maße geeignet sein muß, gerade der psychischen Wirklichkeit gerecht zu werden. Wir stellten uns sodann Hegels Psychologie selbst in ihrem vollen Umfang vor Augen. Nunmehr soll es unsere Aufgabe sein, die Richtungen, die die Psychologie des absoluten Idealismus dem heutigen Chaos der Psychologien zu verleihen im Stande ist, heraus zu heben, die Parallelen zu ziehen zwischen der in der Lehre vom subjektiven Geist gelösten Methodenfrage und der Methodenfrage, an der die heutige psychologische Forschung arbeitet.

Vorerst fassen wir noch einmal die Grundeigenschaften der Psychologie Hegels ins Auge. In der Lehre vom Subjektiven Geist ist

jene systematische Einheit des Erkenntniszusammenhangs der seelischen Wirklichkeit durchgeführt. Von seinen Grenzgebieten — wie die unmittelbare Verknüpfung des geistigen mit dem organischen Leben sie darstellt — bis zu seinen differenziertesten Funktionen wird das Seelische aus einem einzigen Prinzip der Selbsterfassung des Geistes durchsichtig gemacht — es ist die Gesamtheit allen Seelenlebens, der kein Teilgebiet sich zu entziehen vermag, die so erfaßt und rational durchdrungen wird. Eine Psychologie aus dem Prinzip der Selbsterfassung des Geistes — dies tönt sehr intellektualistisch und rationalistisch — können wir sagen wie Richard Kroner, wenn er am Schlusse seiner grundlegenden Darstellung der philosophischen Entwicklung von Kant bis Hegel in dem Gebote des delphischen Apollon Hegels ganzes System des Geistes nach seinem letzten Zwecke begründet erkennt, — mit Kroner aber auch fortfahren: „Aber nur für den, der eine intellektualistische und rationalistische Idee der Philosophie vor Augen hat; wer aber die Hegelsche Idee erfaßt hat, weiß, daß aus diesem letzten Zweck des Geistes seine nicht bloß intellektuelle, seine zugleich natürliche und praktische, seine rechtliche, moralische und sittliche, seine künstlerische und religiöse, kurz seine gesamte lebendige Tätigkeit nicht aus-, sondern in ihr eingeschlossen ist, daß der Geist sich nur philosophisch begreifen kann als in dieser Tätigkeit sich verwirklichend, daß diese seine Selbstverwirklichung den Inhalt seines Sich-Begreifens, den Inhalt seines Begriffs, — des Begriffs schlechthin ausmacht“. (Vergl. Kroner: Von Kant bis Hegel, Tübingen 1924, Bd. II, S. 519.) Das ist es, was Hegels Psychologie in ihrer ganzen strengen Systematik so lebenserfüllt, so wirklichkeitsnah erscheinen läßt, daß jedes ihrer logischen Stadien des Sich-selbst-Begreifens des Geistes den ganzen Reichtum seines werterfüllten Eigenlebens in wachsender Klarheit erschließt. Der Geist, sich begreifend, begreift als sein tiefstes Wesen dies Schaffen, das die Grenzen des im engeren Sinn Rationalen weit überschreitet, — begreift sich als diese unendliche Innerlichkeit des Schöpferrischen, die durch das Prinzip der sinnvollen Notwendigkeit sogar an der gegebenen Realität keine Schranke behält. Die Spekulation allein, das Zusammenschauen im Begriff kann diese Einheit des Irrationalen und Rationalen einsichtig machen — das Irrationale, das dialektisch begriffen wird und doch Leben und Unbegreifliches bleibt, — religiöses, künstlerisches Eigenwesen bleibt und dennoch im System der Wahrheit in höchster logischer Vollendung sich darstellt.

Parallelen der Anthropologie Hegels zu modernen Methoden der psychologischen Forschung.

Das Verhältnis der Systemstufe der natürlichen Seele zur naturwissenschaftlich orientierten Psychologie.

Wir erblickten im ersten Teil der Hegelschen Psychologie die methodische Auseinandersetzung Hegels mit der vorkantischen Metaphysik in Bezug auf das Seelenproblem. Daß diese den Geist in seinem eigentlichen Wesen verkenne, das seelische Leben in dinghaften Kategorien denke, war der Vorwurf, den die „Anthropologie“ ihr gegenüber erhob — und an dem Punkt eben, wo eine solche Dinghaftigkeit des Geistes zu denken nahe liegt, setzte sie ein und entwickelte dagegen ihre methodische Auffassung der „Seele“. — Die naturwissenschaftliche Psychologie, wie sie sich im Laufe der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ausgebildet hat, weist mit dieser sog. rationalen Psychologie der Vorkantianer unverkennbare methodische Verwandtschaft auf. Ideal dieser naturwissenschaftlichen Psychologie — wie sie auch heute noch getrieben, aber in ihrem wissenschaftlichen Ruf bereits stark untergraben ist — ist es, das Seelische in mathematisch bestimmbare Systeme einfachster Faktoren einzuordnen. Das Experiment diente der Erhärtung der Hypothesen, die solchen Systemen zu Grunde gelegt wurden. Das Interesse muß sich dabei auf diejenigen seelischen Funktionen konzentrieren, die eine mathematische Meßbarkeit vornehmlich zuzulassen scheinen, indem sie einen direkten Zusammenhang mit physischen Erscheinungen aufweisen. Tendenz ist, alle komplexeren seelischen Vorgänge auf diese Funktionen zu reduzieren, um so einen mathematisch berechenbaren Kausalzusammenhang alles Seelischen zu gewinnen. Fechner bildete das Ideal einer Psychophysik aus, die die Psychologie restlos zu ersetzen habe, indem sie alle seelischen Funktionen auf den Grundfaktoren der Empfindung zurückführe, die Empfindung selbst aber in ihrem mathematisch exakten Verhältnis zum Reiz berechne und so das gesamte Gebiet des Seelenlebens der exakten Formel unterwerfe. Wie wird eine solche Psychophysik dem Wesen des Seelischen gerecht, dem Wesen des Seelischen, das in schöpferischem Tun besteht, das in seiner Sinnhaftigkeit nur aus der Idee erhellt? Erfast sie nicht das Seelische so dinghaft, wie jene dogmatisch-ontologische Psychologie der Vorkantianer? Ist es nicht derselbe zu Grunde liegende Begriff des Seelischen, aus dem hier nach Raum und Zeit der Seele, nach Teilbarkeit und

Einfachheit derselben, — dort nach den Elementen des Seelischen, nach seinem raum-zeitlichen Kausalzusammenhang gefragt wird, — wenn auch die Interessen, die hier und dort die Frage leiten, verschiedener gar nicht zu denken sind? — So wird Hegels Anthropologie, indem sie sich mit der alten Metaphysik philosophisch auseinandersetzt, für uns zugleich zur Antwort auf die Bestrebungen der naturwissenschaftlichen Psychologie, die bis in unsere Zeit hinein reichen. Auch Hegels Anthropologie macht die unmittelbaren Zusammenhänge von Seele und Leib zum Gegenstand der Untersuchung — aber überall ist es hier das Ideelle, als dessen Ausdruck die physiologische Bedingtheit der Seele erfaßt wird. Überall ist es hier der Sinn, der den methodischen Maßstab auch dieser Grenzgebiete und primären Funktionen des Seelischen bildet. Fragt die naturwissenschaftliche Psychologie: Wie sind die höchsten und komplexesten Gebilde des Seelenlebens in einfache Elemente aufzulösen, so stellt der Idealismus die gerade entgegengesetzte Frage: Wie ist auch das primäre Seelische, dasjenige, in dem die schöpferische Freiheit, die das Wesen des Seelischen bildet, nicht ersichtlich ist, — wie ist auch dies aus der Einheit dieser schöpferischen Freiheit zu verstehen? Wie muß es gedacht werden, daß sich bereits in ihm Sinn und innere Notwendigkeit enthüllt, in ihm, das für sich genommen erst „blinde Notwendigkeit“ darstellt? Die Konstitutionsbedingtheit, mit der man noch heute (z. B. Kretschmer: Körperbau und Charakter, Berlin 1922) Probleme wie die des Temperaments, des Talents, des Genies etc. zu lösen versucht, schiebt Hegel dabei völlig in den Hintergrund, —: Sie kann zum Verständnis des Seelischen in seiner Eigenart schlechterdings nichts beitragen. Was am Geistigen als natürliche Anlage erscheint, kann nur begriffen werden, indem man es aus der Zielstrebigkeit des Geistes, als in seiner Gegebenheit von der Zielstrebigkeit des Geistes durchdrungenes und beseeltes erfaßt. So bezieht man es in die sinnvolle Einheit des Idealzusammenhangs des Geistes, dies In-sich-Durchsichtige, ein; so begreift man es. — Noch heute vertretene naturwissenschaftliche Richtungen (vgl. beispielsweise Theodor Ziehen: Das Seelenleben des Jugendlichen, Langensalza 1923) suchen etwa den Verlauf der Lebensalter in seinen psychologischen Stadien zu erklären durch die innere Sekretion und den Einfluß derselben auf den Organismus. Kann so dasjenige, was die Psyche des Mannes von der Psyche des Kindes unterscheidet, einsichtig gemacht werden? Hegel erfaßt einen solchen Unterschied in der Notwendigkeit seiner Bedeutung für die Entfaltung des Menschen zu seiner Idee. So wird das Wesentliche der Altersstufen, ihr Sinn verstanden, — Diesen scharfen Kontrast zu jeder

naturwissenschaftlich orientierten Psychologie weist in ihrer Art auch Hegels Theorie der Empfindung auf. Während gewisse Richtungen der an der Naturwissenschaft orientierten Psychologie auf die Empfindung als letztes und nicht mehr weiter zu zergliederndes Element des Seelischen zurückgehen, sieht Hegel dagegen bereits in der Empfindung auf die ihr eigentümliche Weise die Einheit des Geistes enthalten. „Empfindung hat etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält“. Der Begriff eines seelischen Elementes ist für das spekulative Denken sinnlos. Jede der Formen des Geistes ist nur aus der lebendigen Einheit derselben zu erfassen, und diese Einheit ist das „Absolute“, — das, was selbst methodisches Prinzip der Erkenntnis alles andern bildet, — Schlüssel der Erfassung der gesamten Wirklichkeit ist, — nicht aber seinerseits aus Elementen zusammengesetzt werden kann.

Nicht weniger scharf als zur analytisch experimentellen ist der Gegensatz der Hegelschen Psychologie zur sogenannten genetischen Psychologie. Auch Hegels Psychologie ist von einem Entwicklungsprinzip geleitet, aber es ist nicht das der natürlichen, sondern das der dialektischen Entwicklung. Während die genetische Methode das höher Entwickelte aus dem niedriger Entwickelten ableitet und kausal in diesem begründet, das Differenziertere und weniger Differenzierte also in ein zeitliches Verhältnis zu einander setzt, stehen in der Psychologie des Idealismus die entwickelteren zu den weniger entwickelten Formen in einem rein begrifflichen Verhältnis: Die Idee des Geistes zeigt sich in immer erfüllterer Gestalt. Und sogar wo im Gegenstand selber eine natürliche Entwicklung vorliegt, oder wo der Gegenstand selber den Gedanken einer natürlichen Entwicklung aufdrängt, wird dieselbe nicht als solche, sondern aus dem Idealzusammenhang des Geistes begriffen.

Die Beziehungen zwischen der Systemstufe der fühlenden Seele und den Methoden der unmittelbaren Erfassung des Lebens.

War es innerhalb Hegels ganzer Psychologie in besonderem Maße die Systemstufe der natürlichen Seele, die als Gegentypus gegen die naturwissenschaftlich orientierte Psychologie in Betracht kam (weil die Lehre von der natürlichen Seele sich mit demjenigen Tatsachengebiet befaßt, das von jener zur Erhärtung ihrer Hypothesen in weitgehendstem Maße beansprucht wird), so ist es nun die Systemstufe der

fühlenden Seele, die für einen andern Komplex von Methodenproblemen sich als belangvoll erweist. Wir wiesen eingangs darauf hin, daß in Hegels Dialektik des Erkennens sich das gleiche Erkenntnisgesetz zum Ausdruck bringt, das auch die historische Entwicklung der Philosophie leitet. Der Wendung in die Innerlichkeit des Subjektes, die von der natürlichen zur fühlenden Seele sich vollzieht, könnten wir jene Wendung am Ende des vergangenen Jahrhunderts entsprechend finden, die uns der Name *Diltheys* repräsentiert. Dilthey erfaßt gegenüber der kausalen Betrachtung des Seelischen, die das Seelische „objektiviert“ wie die Gegenstände der Natur, wieder die Ursprünglichkeit des Eigenlebens des Subjektes, den im Erlebnis unmittelbar gegebenen Zusammenhang. Er erkennt, daß dieser Zusammenhang nicht synthetisch aus Elementen konstruiert werden, nicht „erklärt“ werden kann — daß er das ist, wovon die Psychologie auszugehen hat, wenn sie zu einer lebendigen Erfassung ihrer Gegenstände gelangen will, daß sie nur auf ihn beziehend „zergliedern“ kann. — Die Verwandtschaft zwischen Diltheys Begriff des in der inneren Erfahrung unmittelbar gegebenen Lebenszusammenhangs und Hegels Begriff der fühlenden Seele, die in ihrer unmittelbaren Weltverbundenheit ihre eigene Totalität träumend und ahnend erlebt, ist nicht zu verkennen. Hegel aber geht über das Niveau der „führenden Seele“ systematisch hinaus. Dilthey „versteht“ — nach dem von ihm ausgebildeten Begriff des Verstehens — den Lebenszusammenhang „durch das Zusammenwirken aller Gemütskräfte in der Auffassung“ (vergl. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, W. 5, S. 172), — Hegel entwickelt die Dialektik seiner fühlenden Seele zur objektiven Gegenständlichkeit seines Bewußtseinsbegriffs. Dilthey ermißt einfühlend und nacherlebend die Tiefen des gegebenen Erlebniszusammenhangs — Hegel bezieht denselben auf den Begriff des Geistes, hält im Erfassen desselben die Richtung auf das Objektive fest, die Richtung auf die Vergegenständlichung der Erlebnisinhalte. Auch Hegel kennt ein anschauendes Erkennen, von dem er verlangt, „daß der Mensch mit Geist, mit Herz und Gemüt — kurz in seiner Ganzheit — sich zur Sache verhält, im Mittelpunkt derselben steht und sie gewähren läßt“ (§ 449, Zus. S. 319). Aber wir wissen, was dieses Gewähren-lassen der Sache bei Hegel bedeutet: Das Inne-werden der dem Gegenstand innewohnenden Dialektik des Begriffs; wir wissen zudem, daß dies anschauende Erkennen bloß die unterste Stufe im Prozeß der Intelligenz bildet, die alles fühlende Verhalten als die „schlechteste Form des Geistigen“ (§ 400, Zus. S. 120) in sich aufheben muß. — So weist

Hegels Psychologie der fühlenden Seele Dilteys Begriff des einfüh-
lenden Verstehens und allen durch ihn repräsentierten Versuchen der
unmittelbaren Erfassung des seelischen Lebens gegenüber auf den
objektiven Gehalt des Lebens hin; bloß in Korrelation zu diesem kann
das subjektive Leben selbst in seiner höchsten Durchsichtigkeit als
schöpferische Selbstbestimmung aus objektiven Werten auf allgemein-
gültige Weise erhellt werden.

Parallele der Systemstufe der wirklichen Seele
zum Problem der Ausdruckspsychologie.

In der modernen Psychologie spielt das Problem des Ausdrucks,
der Ausdrucksbewegung und -form, der Erschließung fremden Seelen-
lebens durch den Ausdruck eine große Rolle. Der Ausdruck gilt
als eines der aufschlußreichsten Mittel zur Erfassung des sog.
Fremdseelischen. Unmittelbar stellt sich in dem physischen Gepräge,
in den Wandlungen und Veränderungen desselben, in Mienen und Ge-
bärden das Innenleben des Menschen dar — weit unmittelbarer, als
dasselbe in rationalisierter Weise durch Worte wiedergegeben werden
kann. Deshalb ist die Ausdrucksbewegung als unreflektierte Objek-
tivation des Seelenlebens so wichtig für alle psychologischen Ten-
denzen, die das Ich in seiner Eigenheit, in seiner ursprünglichen
Innerlichkeit aufzufassen suchen. Eine Reihe verschiedener Theorien
haben sich über das Problem des Ausdrucks, resp. der Erkenntnis von
Fremdseelischem durch denselben gebildet. Durch Einfühlung, durch
Analogieschluß, durch Assoziation, durch „phänomenologische“ Wahr-
nehmung soll das Fremdseelische in der Ausdrucksbewegung erlebt
und erkannt werden. (Vergl. darüber B i s w a n g e r: Einführung in die
Probleme der allgemeinen Psychologie; das Kap.: die Konstituierung
des fremden Ich, Berlin 1922). Hegel stellt sich die Frage des Aus-
drucks an verschiedenen Orten, d. h. in verschiedenen Hinsichten. In
der, von den modernen Ausdruckstheorien gesuchten Richtung erörtert
er sie im systematischen Zusammenhang der wirklichen Seele: Hier
erscheint der Leib und jede seiner Bewegungen als Zeichen der
Seele. Der Ausdruck der wirklichen Seele ist Zeichen, durch das
sie sich fühlt und sich zu fühlen gibt, wie Hegel sagt. Auch dem
Problem der Ausdrucksbewegung gegenüber soll an dem Prinzip
der objektiven Sinnhaftigkeit festgehalten werden. Der Ausdruck
ist die direkte symbolische Gestaltung einer gegenständlich faß-
baren Sinnbeziehung, die das Subjekt erlebt. Die Theorien des

Analogieschlusses, der Assoziation, der Einfühlung, — sie alle sind im Grunde genommen zur Auseinandersetzung mit der Frage gezwungen, warum dem Subjekt in der Ausdrucksbewegung eines andern der seelische Vorgang, der dieselbe verursacht, gegenständlich wird. Nur wenn man das Subjekt als das objektiven Sinn schaffende und objektiven Sinn verstehende erfaßt hat, kann man zu einer Lösung dieses Problems gelangen. Nur aus der Interpretation der Ausdrucksbewegung als direkten Symbols objektiven Sinnes, als unmittelbarer Gestaltung ideellen Gehaltes in der äußeren Form, läßt sich verstehen, warum die in die Physis vereinzelt Subjekte durch die Bewegungen dieser Physis eines der Seele des andern unmittelbar und dennoch untrüglich inne werden.

Parallelen der Phänomenologie zu modernen psychologischen Richtungen.

(Verhältnis zur phänomenologischen Schule und zur deskriptiven Psychologie.)

Die moderne phänomenologische Schule, wie sie von Husserl begründet worden ist, hat sich wohl nicht ohne Beziehung auf Hegels Phänomenologie ihren Namen gegeben. Dennoch ist nicht ohne Vorsicht von einer methodischen Verwandtschaft beider zu sprechen. Es liegt eine solche Verwandtschaft allein in dem Begriff der Tatsache des Bewußtseins. Von ihm geht Hegel aus in seinen phänomenologischen Schriften, auf ihn als Grundbegriff ist auch die Husserl'sche Schule eingestellt. Aber während die psychologischen Tendenzen der letzteren die Sphäre dieses Begriffes nicht überschreiten, d. h. sich darin erschöpfen, die Tatsache des Bewußtseins durch „Wesensschau“ zu analysieren, so ist für Hegel die phänomenologische Sphäre nur der Vorhof der wahren Seelenlehre. Die systematische Begründung des Seelischen als sinnvoller Selbstbestimmung aus unbedingt einsichtigen Werten ist für den absoluten Idealismus die psychologische Methode, zu der alle phänomenologische Erfassung bloß den Weg weist. In diesem Sinne können wir die Hegel'sche Methodik auch der weit ausgebildeten Richtung der modernen Psychologie, die sich die *d e s k r i p t i v e* nennt, entgegenzustellen. Auch diese bleibt bei der Tatsache des Bewußtseins stehen und kommt deshalb über die reine Beschreibung, die Zergliederung des im Bewußtsein Gegebenen nicht hinaus. Hegel aber weist von der Tatsache des Bewußtseins auf die Tathandlung des Gei-

stes hin. Die Phänomenologie (des subjektiven Geistes) stellt gerade die Dialektik jeder bloß beschreibenden Einstellung zum Seelischen dar, die darin gipfelt, die Notwendigkeit einer begreifenden Methode zu beweisen, die Notwendigkeit einer Methode, die nicht von außen an das Seelische herantritt, sondern dasselbe in seiner innersten Eigenart aufsucht, die nicht die Deskription seiner Gegebenheit, sondern ein Mitschaffen seines Schaffens bedeutet.

Ein anderer Gedanke indessen, der dem Ideenkreis der beschreibenden Psychologie entstammt, steht im Einklang mit der Eigenart der Hegel'schen Phänomenologie. Es ist der Gedanke Diltheys, zum Verständnis des einzelnen Subjektes die Historie zum Vergleich heranzuziehen. Wo Hegel das Problem der Seele phänomenologisch entrollt, besteht ja darin das Wesentliche der Methode, daß das Subjekt im Prozeß seiner Erhebung und Läuterung sich selbst in der geschichtlichen Vernunft und die geschichtliche Vernunft in sich selber wiederfindet. Wenn Dilthey in seiner Jugendgeschichte Hegels vom Problem der „Wesensbegriffe“ spricht, das Hegel „auf der Grundlage der Transzendentalphilosophie“ erfaßt habe (Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels, W. 4, S. 177), so sind es besonders die phänomenologischen Werke, in denen dieses Problem in Dilthey'schem Sinne hervortritt: Jedes Stadium in dem Aufstieg vom naiven zum philosophischen Bewußtsein schließt eine weltgeschichtliche Perspektive in sich, — Begriff ist hier „Wesen“, dialektische Form ist hier mit dem Reichtum des Lebens erfüllte Gestalt. — Die Philosophie des absoluten Idealismus, die vielleicht als erste dem Problem der Geisteswissenschaften nahe kommt, sieht die Seele des Einzelnen und das Leben der Menschheit aus dem selben Gesichtspunkt und in wechselseitiger Erleuchtung. Die Notwendigkeit in der Entwicklung des Bewußtseins wirft Licht in die Tiefen der Geschichte, und diese wiederum erhellt die Stadien jener Entwicklung zu plastischer Lebendigkeit.

Parallelen der „Psychologie“ zu modernen Bewegungen der Erforschung des Seelenlebens.

(Verhältnis zur sinnverstehenden Methode.)

Die neuesten Strömungen der heutigen Psychologie suchen wieder nach einer objektiven Begründung des Seelenlebens, wie sie allein in dem Kulturzusammenhang der Werte und in der Beziehung alles Seelischen auf ihn gefunden werden kann, — suchen wieder nach einer

Seelenlehre, wie Platon in seinen Dialogen sie gab, wie der absolute Idealismus sie im System des subjektiven Geistes verwirklichte. Der Begriff des Verstehens, der so lange in den Schranken subjektivistischer Erkenntnisformen gefangen war, wird heute zu objektiver Gültigkeit ausgearbeitet. Man will das Seelische „verstehen“ in dem Sinne, den Hegel „Begreifen“ nannte, d. h. sinnvolle Notwendigkeiten aus der Idee einsehen. Verstehen, sagt Eduard Spranger, heißt: „Geistige Zusammenhänge in der Form objektiv gültiger Erkenntnis als sinnvoll auffassen“ (Spranger: Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1926, S. 3). Als Sinn aber definiert er dasjenige, „was in ein Wert Ganzes als konstituierendes Glied eingeordnet ist (eb.). Er kommt so zum Begriff einer „Strukturpsychologie“ oder „sinnverstehender Psychologie“, indem er als Struktur definiert ein „Lebensgebilde, das auf Wertverwirklichung angelegt ist“ (eb. S. 9).

Ähnlich sucht Theodor Litt vom Wert aus das Seelische als solche Struktur, als „Gestalt“ zu erfassen. Keine innere Form und Bildung der Seele, die nicht in allen Teilen von den Inhalten der gemeinsamen Kultur durchwirkt wäre; nur ihre Hilfe gestattet es, aus der verschwebenden Unendlichkeit von Möglichkeiten, als welche das Leben der Seele zunächst sich darbietet, die *G e s t a l t* herauszuheben.“ (Litt: Pädagogik, S. 284 in „Die Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abt. 4, hsg. von Hinneberg, Systematische Philosophie, Berlin und Leipzig 1924.)

Mit der Idee der Einheit der Persönlichkeit, die alles seelische Leben als Zweckzusammenhang im Dienste um ihrer selbst willen gesetzter Aufgaben konstituiert, — „in der Selbstbestimmung des menschlichen Geistes wird die Idee Wirklichkeitserzeugend“ — spricht Anna T u m a r k i n die neue Forderung der Psychologie aus. „Die wissenschaftliche Psychologie reicht so weit, als der gegebene Zusammenhang des Seelenlebens sich als eine durch objektive Aufgaben bestimmte Funktion verstehen läßt.“ (Tumarkin: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie, Leipzig 1923, S. 145 und S. 69).

Solche Wege nähern sich wieder, so verschieden ihre methodischen Voraussetzungen sein mögen, der Hegel'schen Psychologie, die die Funktionen des Subjekts als wertverwirklichende, als sinngebende aufbaut, die als Selbstbestimmung aus den Werten des objektiven Geistes das Seelenleben in seiner Gesamtheit interpretiert. Sie erstreben wieder eine Begründung der Psychologie in der Philosophie, sie erfassen wieder die unzerreißbare Korrelation des schaffenden Subjekts und der Einheit der objektiven Werte im Kulturzusammenhang.

Vielleicht aber liegt die Richtung weiteren Zusammenarbeitens von Philosophie und Psychologie darin, den Begriff des Kulturzusammenhangs selbst über den Hegel'schen Begriff des objektiven Geistes hinaus zu gestalten, — oder ein Prinzip der Erkenntnis des Seelischen zu finden, welches es ermöglicht, die unendlich mannigfaltige Sinngebung des Seelenlebens in objektiv allgemein gültiger Weise zu verstehen, ohne doch an die gegebenen Einzelsphären der Kulturwerte gebunden zu sein. Das Verstehen des schöpferischen Lebens der Seele in seiner Fülle sollte durch eine begrenzte Zahl von Gebieten der Wertobjektivation nicht bedingt, sondern ein absolut freies Mitschaffen der unendlichen Sinngebung der Seele sein, und dennoch objektive Erkenntnis. Aus dem Wissen, daß alles Leben nur aus der Spannung der Pole des Individuellen und des Allgemeinen sich erzeugt, sollte die Notwendigkeit des Einzelnen in ihrer festen Korrelation zur Notwendigkeit der Idee erfaßt werden. Das Problem ist noch nicht gelöst, wie das Individuelle nicht bloß negativ, gleichsam in seinem Abweichungswinkel vom Allgemeinen gesehen, sondern positiv, in seiner eigentümlichen Notwendigkeit, als eigener Ursprung von individuellen Werten, ohne welche die allgemeinen Werte niemals in Realität umgesetzt würden, erkannt werden könnte. Wie der Punkt einen Kreis von unendlicher Peripherie bestimmt, so ist das Einmalige ein Absolutes und das Nicht-Wiederkehrende Unendlichkeit.

Lebenslauf.

Geboren i. J. 1902 in Leverkusen bei Cöln als Tochter des Ingenieurs Otto-Friedrich Dürck erhielt ich den ersten Unterricht privat, besuchte sodann einige Jahre das Töchter-Lyzeum in Mülheim a. Rh., um im Frühjahr 1915 die „Humanistische Studienanstalt“ in Cöln zu beziehen. Nach dem Tode meines Vaters im Dezember 1917 übersiedelte meine Familie in die Schweiz. Ich vollendete meine Gymnasialbildung an der Kantonsschule Winterthur, an der ich im Herbst 1921 die Maturitätsprüfung bestand. In München studierte ich ein Semester Philosophie, Sanscrit und Geschichte, in Heidelberg drei Semester Philosophie, deutsche Literatur und Nationalökonomie. Diese Studien setzte ich vom Herbst 1923 bis zum Herbst 1926 an der Hochschule Bern fort. — In wissenschaftlicher Hinsicht bin ich in erster Linie Fräulein Professor der Philosophie Doktor Anna Tumarkin zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

J o h a n n a D ü r c k.

VERLAG PAUL HAUPT, BERN

PROF. DR. ANNA TUMARKIN

Die romantische Weltanschauung

brosch. Fr. 5.—

Tumarkins Buch ist so klar geschrieben und eröffnet so weite Blicke, dass es jedem, der sich etwas Mühe gibt, zugänglich ist. Es wäre geradezu eine Schande, wenn dies treffliche Werk eines schweizerischen Autors keine weitere Auflage erleben würde.

(Neue Bündner Zeitung)

PROF. DR. ALBERT SCHWEITZER

Verfall und Wiederaufbau der Kultur

Kulturphilosophie I

Zweite Auflage, 4. — 5. Tausend, brosch. Fr. 2.50, Halbleinen Fr. 3.50

Kultur und Ethik

Kulturphilosophie II

Halbleinen Fr. 8.75

Schweitzers Werk ist ein grosser Wurf, dessen Zielsicherheit in Erstaunen setzt. Es ist das in klaren Umrissen auftretende Gebäude einer in chaotischer Zeit geborenen neuen Ethik. Ein Werk, das aus reiner kulturhafter Begeisterung strömt.

(Preussische Jahrbücher)

PRIVATDOZENT LIC. THEOL. MARTIN WERNER

Das Weltanschauungsproblem

bei Karl Barth und Albert Schweitzer

Eine Auseinandersetzung

Halbleinen Fr. 5.80

Werner durchmustert mit scharfsinniger Kritik die Gedankengänge Barths und weist dabei schwache Stellen von grosser Bedeutung nach, und zwar mit einer Energie, wie das bisher noch nicht geschehen ist. Diese Kritik verdient aufmerksame Beachtung.

(Theologische Literaturzeitung)

Reden

gehalten an der Akademischen Gedächtnisfeier der Universität Bern
zum 200. Geburtstage Kants

Prof. Dr. R. Hertz: Kant als Grenzaufrichter

Prof. Dr. H. Lüdemann: Kants praktische Philosophie

brosch. Fr. 1.60

Privatdozent Dr. Heinrich Barth: Descartes Begründung der Erkenntnis

brosch. Fr. 2.40

Prof. Dr. Paul Häberlin: Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst

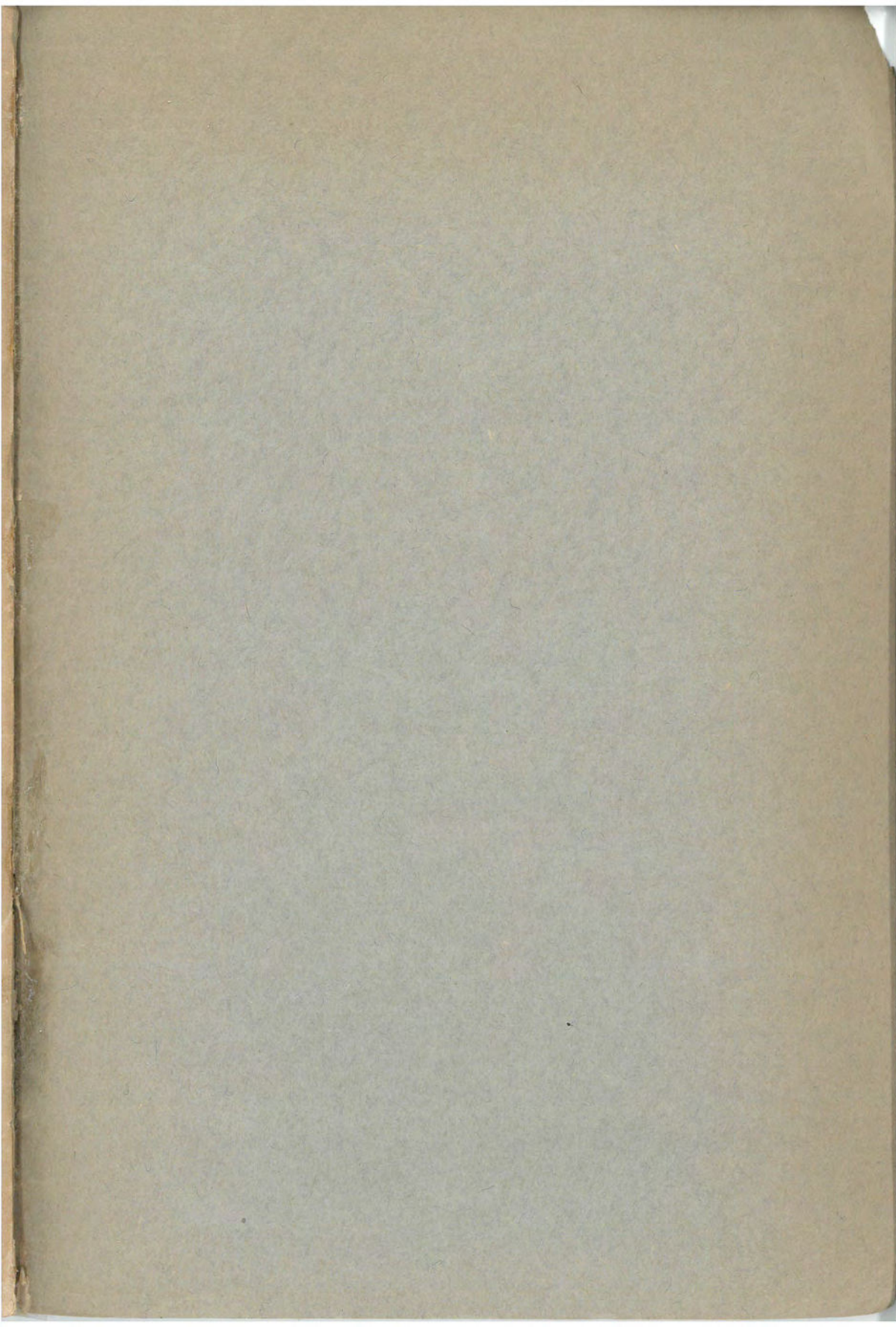
brosch. Fr. 1.—

Prof. Dr. Carlo Sganzini: Neuere Einsichten in das Wesen der sogenannten Ideenassoziationen und der Gedächtniserscheinungen

brosch. Fr. —.80

Privatdozent Dr. Arthur Stein: Nietzsche und die Wissenschaft

brosch. Fr. 1.—



Psychia
Universit
Ba

2002