

HEGEL UND SCHOPENHAUER IHRE NACHFOLGE -- IHRE GEGENWART

Don Arthur Hübscher (*Waging am See*).

I.

Es ist der 23. März 1820. Im Sitzungssaale der Berliner Universität hat sich die philosophische Fakultät versammelt, an ihrer Spitze ihr berühmtestes Mitglied, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der vor zwei Jahren den Lehrstuhl Fichtes übernommen hat: fünfzigjährig, schon ergraut, das schöne Ebenmaß des Kopfes gehoben durch eine strenge Haltung. Aber die Wangen sind wenig durchgebildet, Stirn und Augen sind klein. Auf dem Katheder steht der Kandidat, zwei- unddreißigjährig, schmal und selbstbewußt. Ein kleiner Mund mit vollen Lippen, klar und leuchtend die Augen, ein mächtiger Schädel. Seine ganze Haltung, Gehalt und Tonfall seiner Worte — alles ist irgendwie Verachtung. Hegel, der Schopenhauers Werk weder vorher noch nachher gelesen hat, wittert rasch den jugendlichen Gegner. Als Schopenhauer die vier verschiedenen Arten der Ursachen auseinandersetzt, stellt er, um ihn zu Fall zu bringen, die Frage: Wenn ein Pferd sich auf der Straße hinlegt, was ist dann das Motiv? — Schopenhauer: Der Boden, den es unter sich findet, im Zusammentreffen mit seiner Müdigkeit, einer Gemütsbewegung des Pferdes. Stünde es an einem Abgrunde, es würde sich nicht hinlegen. — Hegel wirft ein: Sie rechnen also die animalischen Funktionen gleichfalls zu den Motiven? Herzschlag, Blutumlauf erfolgen aus Anlaß von Motiven? — Der junge Mann belehrt den Alten: Nicht diese Erscheinungen, sondern die bewußten Bewegungen des tierischen Leibes nenne man die animalischen Funktionen, und er beruft sich auf Hallers Physiologie. — Hegel versteift sich auf seinen Einwurf. Da unterbricht ein Mediziner vom Fach: Sie verzeihen, Herr Kollege, wenn ich mich hier ins Mittel legen und dem Herrn Doktor Schopenhauer in diesem Falle recht geben muß. Unsere Wissenschaft bezeichnet allerdings die in Rede stehenden Funktionen als die animalischen. — Hegel steht auf. Die Disputation ist beendet. Symbolisch der ganze Vorfall, der Abstand an Alter, Rang und Ruhm, ja selbst der Gegenstand des Streitigen und sein Ende.

Das Kolleg Schopenhauers beginnt genau zu der Stunde, wo Hegel liest. Damals gibt es knapp 1100 Studenten in Berlin. Aber zu Hegel geht, wer irgend kann. Daneben liest ein Unbekannter zur gleichen Zeit über „Die gesamte Philosophie.“ Er trägt sein eigenes System vor. Wem liegt daran?

In allen folgenden Semestern kündigt Schopenhauer seine Vorlesung an. Sie kommt nie mehr zustande. Immer deutlicher tritt der Mißerfolg des jungen Dozenten zutage. Er steht gegen den Ansturm einer siegreichen, in ununterbrochenem Vordringen begriffenen Philosophie. Als einziger wagt er, jetzt wie in Zukunft, die zeitlos gültige Ordnung seiner Lehre gegen die geschichtliche Ordnung der Zeit aufzurichten, und in dieser Tatsache liegt ebenso beschlossen, daß er für lange Zeit den geschichtlichen Mächten immer wieder unterliegt, wie daß er in letzter Instanz den Sieg behält.

Schopenhauer ist einige Jahre verreist. Er kommt wieder, wieder kündigt er seine Vorlesungen an. Kein Hörer meldet sich. Da scheint das Schicksal selbst die Wende zu bringen: im Sommer 1831 fällt Hegel der vordringenden Cholera zum Opfer. Schopenhauer aber, der vor Hegel nie geflohen war, ist der Seuche rechtzeitig ausgewichen. Er lebt noch drei Jahrzehnte, und alle diese Jahrzehnte lebt er in der Erwartung, daß die schillernde Seifenblase des Hegelschen Wortkrams in Bälde platzen werde. Erst das letzte Jahrzehnt scheint seine Hoffnung zu erfüllen. Es ist daran, daß er, wie seine Jugendfreundin Ottilie von Goethe ihm damals schreibt, das Ziel, das er vor fünfzig Jahren sich unter ihren Augen gesteckt, der Philosoph des 19. Jahrhunderts zu werden, endlich erreichen soll — „wie selten gelingt das, wie viele bleiben auf dem Wege zurück, den sie durchlaufen wollten, wie viele geben auf oder wechseln ihre Absicht...“ Ist es wirklich so weit?

II.

Der Kampf zwischen Schopenhauer und Hegel ist nicht auf ihre Lebenszeit beschränkt geblieben! Er hat das Jahrhundert beherrscht und herrscht, mit einer seltsamen Verschiebung, heute noch! Die Betrachtungsweise Hegels, des Künders der Welt vom Geiste her, ist in weitem Umfange Ordnungs- und Deutungsmittel der Wirklichkeit geworden. Schopenhauer aber, dessen Willenslehre den ersten großen Einbruch der Wirklichkeit in das philosophische Denken bedeutet, hat in ungeahntem Ausmaß die Herrschaft über die geistigen Bereiche errungen.

Unmittelbar nach dem Jahre 1848 fallen bereits die geistigen Entscheidungen gegen Hegel. Die Befreiung kommt, merkwürdig

genug, durch Ludwig Feuerbach, den Schüler Hegels, den die Heidelberger Studentenschaft zu Vorlesungen über das Wesen der Religion gerufen hat. Gottfried Keller kann schon 1849 die Gedankenwelt Feuerbachs als Erlösung aus der Poesielosigkeit der spekulativen Philosophie begrüßen, und im selben Jahre sagt Richard Wagner der Hegelschen Ästhetik im Namen Feuerbachs endgültig ab. „Feuerbach,“ schreibt er an den jungen Karl Ritter, „geht endlich aber doch im Menschen auf, und darin ist er so wichtig, namentlich der absoluten Philosophie gegenüber, bei der der Mensch im Philosophen aufgeht. Ich habe den natürlichen, gesunden Prozeß nirgends so bestimmt und bewußt vollbracht gesehen als bei Feuerbach; und ich bekenne, daß ich ihm viel Dank schuldig bin.“ Fünf Jahre später wird Richard Wagner durch Herwegh auf Schopenhauer hingewiesen. Es ist nicht nur, wie bei Feuerbach, der Vorrang der Wirklichkeit, des Menschen und des Lebens vor der Idee, was ihn künftighin an Schopenhauer bindet. In der Erzählung seines Lebens hat er selbst berichtet, wie tief der Eindruck der „Welt als Wille und Vorstellung“ auf ihn gewesen sei, so tief, daß er jetzt erst seinen Wotan wirklich verstanden habe — es ist im Jahre 1854. Schopenhauer freilich hat sein Leben lang an Mozart und Rossini festgehalten und für die „Gütergemeinschaft,“ die Wagner zwischen Dichtung und Musik einführen will, keinerlei Verständnis aufgebracht: „Der Kerl ist ein Dichter und kein Musiker!“ sagt er zu Robert von Hornstein. Spätere Jahrzehnte haben in der Musik Wagners das Grollen und den Wechsel von Spannung und Entspannung und Entfesselung dunkler Triebgewalten gesehen, in denen sich die Erregungszustände des Weltwillens darzustellen schienen. Schopenhauer selbst hat kein Gefühl dafür. Die Form der künstlerischen Massenbeherrschung, die Wagners Werk so auffällig in die Grundströmung des 19. Jahrhunderts, den zur Herrschaft drängenden Massengedanken, hineinrückt, mag einem ursprünglichen und sehr richtigen Instinkt des Denkers zuwider gewesen sein, dem Gefühl für die letzte Einsamkeit des Aristokratischen und des Genialen, das einige Jahrzehnte später die Streitschrift „Nietzsche contra Wagner“ — gleichsam ein Vorspiel kommender Entscheidungen — gegen die musikalische Massenwirkung verteidigen wird. Immerhin: Schopenhauer und Wagner haben eine verwandte Grundbeziehung zur Musik. Beide kommen aus dieser inneren Verwandtschaft, aus der naturgegebenen Spannung in ihrer Beziehung zur Welt, bei dem Gedanken der Erlösung an, und sie empfinden diesen Gedanken, mit dem die Romantik von Novalis bis E. T. A. Hoffmann gespielt hat, als lebendigen

Faktor des Daseins, als Endsicht eines Lebens, das nie bloßes Dasein, sondern immer Wollen, Spannung, Forderung ist. Wagner hat oft genug bekannt, wie viel er von dem Denker Schopenhauer empfangen hat. Der „Ring,“ der „Parsifal“ sind voll tiefer Beziehungen auf die Gefühls- und Gedankenwelt Schopenhauers. Auf dem Umweg über Wagners Musik dringt Schopenhauers Lehre weiter und manchmal nachhaltiger in die Welt, als auf dem geraden Wege über das Werk, und so fügt es sich im ausgehenden Jahrhundert, daß, mehr als die Dichtung und die Schöpfungen der bildenden Kunst, die von Schopenhauer herkommen, die höchste aller Künste — nach der Rangordnung, die er gegeben hat — für eine Wirkung im Geiste zeugen kann, wie sie der Lehre Hegels seit den im Dreischritt der Dialektik aufgebauten Oden und Hymnen Hölderlins niemals mehr vergönnt gewesen ist.

Seit der Jahrhundertmitte mehren sich die merkwürdigen Versuche, Hegel mit Schopenhauer zusammenzubringen. Ludwig Noack unternimmt es in seiner „Propädeutik der Philosophie“ (1854), die Hegelsche Entwicklung des Bewußtseins in eine Entwicklung des Willens umzubiegen, und bald nach dem Tode Schopenhauers verfielt der Hegelianer Viktor Kij die Ansicht, daß Hegels Philosophie durch die Aufnahme der Grundwahrheiten Schopenhauers „an Wahrhaftigkeit, Farbenreichtum und Fülle gewinnen würde.“ Aber noch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts versuchen Eduard von *Hartmann* und Julius *Bahnsen* die feindlichen Welten der Hegelschen Dialektik und der Schopenhauerschen Willensmetaphysik zusammenzubringen. Dann treten sie umso entschiedener auseinander. Die Welt Hegels versinkt dem deutschen Geist für viele Jahre und Jahrzehnte, um erst seit Diltheys „Jugendgeschichte Hegels“ (1905) und Nohls Ausgabe der „Theologischen Jugendschriften“ (1907) eine bemerkenswerte Renaissance zu erleben. Inzwischen aber hat Friedrich *Nietzsche* das Erbe Schopenhauers aufgenommen. Seit der dritten Unzeitgemäßen Betrachtung, die auf das Schopenhauer-Erlebnis eine ganze Kulturphilosophie und eine ganze Pädagogik gründet, hat er alle Wandlungen seines schicksalsreichen Denkens an Schopenhauer anknüpfen und nach Ja und Nein belegen können, nicht nur bis zu der skeptischen Triebpsychologie seiner mittleren Zeit, sondern noch bis zu der letzten anthropologisch-biologischen Wendung und der menschenformenden und menschenführenden Haltung des „Willens zur Macht.“ Nietzsche hat, an der Hand Schopenhauers, manche Wege gewiesen, auf denen eine gewandelte Betrachtung von Geschichte und Natur weitergehen sollte.

Für Hegel ist *Geschichte* noch alles: in der Geschichte verwirklicht sich der Weg des Geistes zu sich selber. Für Schopenhauer ist Geschichte ein Nichts, eine Folge von Katzbalgereien, ein ewiges Einerlei unter immer neuen Masken, in dem nur Torens Entwicklung oder Plan erblicken können. Die Geschichte sucht uns zu zeigen, daß zu jeder Zeit etwas anderes gewesen sei. In Wirklichkeit aber ist zu allen Zeiten immer dasselbe gewesen — alle Weltbegebenheiten sind dem Philosophen nur die Buchstaben, aus denen sich die Idee des Menschen lesen läßt. Man könnte, sagt Schopenhauer, die Geschichte „ansehn als eine Fortsetzung der Zoologie,“ und damit ist wohl ebenso die Fortführung der Betrachtung vom Gattungsmäßigen in das Individuelle verstanden wie umgekehrt die Rückführung des Individuellen in das Gattungsmäßige. Das steigende Jahrhundert nimmt dieses Motiv aus den „Parerga“ vielfältig auf. Es will Mensch und Geschichte durchaus in den naturgesetzlichen Verbindungen begreifen. Es erweitert, mit Lazarus und Steinthal, die Individualpsychologie zur Sozial- und Völkerpsychologie, und es entwickelt auf verschiedenen Wegen die Geschichte in den Formen der Naturwissenschaft. In der Linie Comtes legt John Stuart Mill diese Entwicklungen methodisch fest, und Thomas Buckle stellt der Geschichtswissenschaft geradezu die Aufgabe, die Naturgesetze des Völkerlebens aufzusuchen.

Unter solchen Voraussetzungen beginnt das ausgehende Jahrhundert den großen Streit um die Gesetze des geschichtlichen Geschehens. Die Meinungsunterschiede gehen nicht mehr um die bloße Tatsache einer Beziehung zwischen Geschichte und Natur, sondern immer nur um Art und Geltungswerte. Man leugnet manchmal jeden Unterschied zwischen den Gesetzen der Geschichte und denen der Naturforschung, am schroffsten wohl Kurt Breysig, dann wieder bleibt man bei gewissen erfahrungsbedingten Regelmäßigkeiten: „Dieselbe Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Allgemeine“ (Rickert). Oder: „Die Natur erklären wir, die Geschichte verstehen wir“ (Dilthey). Das Gemeinsame und Grundsätzliche in diesen Ansichten wird noch in den Festlegungen der Geisteswissenschaft sichtbar, ob sie, mit Dilthey, ihr Leitmotiv in der Wechselwirkung zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen sieht, oder sich einfach als eine Wissenschaft vom individuellen Leben gibt und dieses Individuelle als artbildenden Unterschied innerhalb der Gattung Leben betrachtet.

Weist die Geschichtsbetrachtung Schopenhauers einen Weg vom

Menschen zur Natur, so weist seine Wertung der organischen Welt den Weg von der *Natur* zum Menschen. Schopenhauer hat die Voraussetzungen für die heutigen Ansichten vom Leben der Tiere und Pflanzen geschaffen. Er hat die Grundlagen der sentimentalischen Naturbetrachtung des 18. Jahrhunderts zerstört und auch in der Welt der Tiere den Kampf ums Dasein aufgedeckt, die gegenseitige Vernichtung, den Willen, der unerlöst an sich selber zehrt und immer neue Leiden schafft. Im letzten Jahre seines Lebens hat er die Theorien Darwins kennengelernt, freilich nur aus zweiter Hand. Sie erscheinen ihm als „platter Empirismus, der in dieser Sache nicht ausreicht,“ als „eine Variation der Theorie Lámarrcks.“ Schopenhauer selbst geht über die mechanistische Biologie Darwins und Spencers, die noch im höchsten Leben die maschinellen Ablaufregeln des niedrigsten Lebens wiederfinden möchte, unmittelbar zu den biologischen Anschauungen der Zukunft hinüber, die mit der Nietzsche- und Hartmannzeit einsetzen und noch im einfachsten Leben Spuren des Seelischen zu lesen suchen.

Im Gang dieser Entwicklung ist einer der entscheidenden Gedanken der Schrift „Über den Willen in der Natur“, die Harmonie von Instinktausstattung, Organbau und Umwelt, über die vermittelnde Aufnahme in Nietzsches „Willen zur Macht“ hinweg, die Grundlage einer ganzen Wissenschaft geworden, der Umweltlehre Jakob von Uexkülls. Zur ersten Mal hat Schopenhauer die Übereinstimmung zwischen dem Willen, dem Charakter (dem Trieb- und Instinktsystem) einer jeden Tierart, seiner organischen Besonderheit und seiner Lebensumstände festgestellt. Es ist die Rede von der „augenfälligen, bis ins Einzelne herab sich erstreckenden Angemessenheit jedes Tieres zu seiner Lebensart, zu den äußern Mitteln seiner Erhaltung.“ „Man betrachte die zahllosen Gestalten der Tiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten-bloß das Bild.“ Und umgekehrt ist der Bau des Tieres seiner Umwelt völlig angemessen. Dieser helllichtige Entwurf hat sich, in den Grundsätzen unverändert, erst in jüngster Zeit als unendlich fruchtbar erwiesen. Mit seiner Hilfe hat sich eine Fülle von Tatsachen der Deutung erschlossen, vor allem, seit man immer mehr auf die besondere Ausstattung einer Tierart achten lernte und die eigentümlichen Wahrnehmungsausschnitte, die dem Tier gegeben sind, seine Merkwelt, mit seinem Triebleben in Vergleich setzte. Die Richtung dieser Fragestellungen hat Schopenhauer angegehen, die Gegenwart hat sie nur wieder entdeckt, überdies mit einem

von Schopenhauer vermiedenen Fehler, indem sie die Umwelttheorie einfach auf den Menschen übertrug und damit alle höheren Probleme der Anthropologie verstellte.¹⁾

So tritt die Umweltlehre nicht ganz zu Recht unter ein einheitliches Gesetz für Natur und Menschheit, wie es Schopenhauer aufgeschlossen und zum ersten Mal seit Montesquieu und Rousseau und Herder und anders als sie, mit fernhin zündender Kraft ausgestattet hat. Schopenhauers Wendung vom Geist zum Willen und seine Einbeziehung des menschlichen Willens in den Willen in der Natur wird in der Philosophie der Gegenwart noch einmal wiederholt: in der thematischen und methodischen Verlagerung der Seinsdeutung vom Geist und der Vernunft zu den Mächten der Anschauung, des Schöpferischen, des Irrationalen, die über Nietzsche hinweg in der *Lebensphilosophie* zur Geltung drängen, und weiter und noch näher an Schopenhauer zu der Idee eines willenhafte begründeten Lebens und des von da aus sich verstehenden Menschen. Nicht ohne Grund hat Rickert mit dem Spürsinn des Argwohns Schopenhauer als den Ahnherrn der Lebensphilosophie bezeichnen können, und der langwierige Plagiatsstreit, der sich im ersten Weltkrieg um Bergsons *élan vital* erhob, hat die Zusammenhänge noch schonungslos aufgedeckt. Die Wendung zum *Vitalismus* ist ohne Schopenhauer schlechterdings undenkbar. Und damit auch die heutige *Existenzphilosophie*, die Antriebe und Leitgedanken der Lebensphilosophie mit einer starken Beimischung von Lebensangst zu einer Einheit bindet, in der nun, sonderbar genug, das von Hegel dem Weltgeschehen geopfert Individuum heimlich als neuer Träger des Ganzen wiederkehrt. Man hat wohl bemerkt, wie sich aus der Wirkung Kierkegaards bis zu den Epigonen, bis zu Jaspers und Heidegger hin, immer wieder der Rückschluß auf Schopenhauer ziehen läßt, dessen Gestalt unsichtbar in all ihrer Sichtbarkeit für die Nachfolger durch Nietzsches Zwischenspiel verdeckt wird. Der Nachhall der Existenzphilosophie enthält nicht nur im Allgemeinen den dunklen Grundton der Willenslehre, sondern noch im Abgleiten aus den entscheidenden Positionen der klassischen Philosophie gewisse Leitmotive Schopenhauers, etwa den Gegensatz zu Hegel.

Die geschichtliche und die naturgeschichtliche Entwicklungslinie treffen sich in einer neuen Lehre vom Menschen. Die Frage, was der Mensch sei, wird heute nicht mehr im Sinne der mo-

¹⁾ Vgl. hierzu Arnold Gehlen: „Die Resultate Schopenhauers“, Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer, Berlin 1938, S. 96 ff.

numentalen geistesgeschichtlichen Fragmente Diltheys auf dem Umweg über die Geschichte beantwortet und noch weniger auf dem einfachen Wege über die Entwicklungslehre. Im Fortgang über die Bemühungen des 19. Jahrhunderts beginnt des 20. wieder in der Nähe Schopenhauers. Bei ihm finden wir Ausgangspunkt und Ansatzfläche der neuen Anthropologie, — so auffällig und unmißverständlich, daß man allen Ernstes seine eigentliche Bedeutung, unter Preisgabe des ganzen „metaphysischen Überbaus“ des Systems, in seiner anthropologischen Haltung sehen konnte: in der Tatsache nämlich, daß er nicht wie die idealistische Philosophie von Descartes bis zu Kant und Fichte vom Bewußtsein aus philosophierte, sondern „vom Leibe aus“; daß nicht Gott oder die Welt, die Erkenntnis oder die Idee den Ausgang seines Denkens bilde, sondern der Mensch und näher der handelnde Mensch. In der Handlung, so sagt man, gebe es keine Reflexion. Weder im aufmerksamen Hinsehen nach einem Gegenstande, noch im Zugreifen, noch in der Gesamtbewegung auf etwas hin lasse sich eine „bewußte“ Seite von einer „materiellen“ trennen. Was wirklich erlebt werde, sei etwas anderes: ein Ganzes, das als Affekt, als Antrieb, beginnt, als Handlung vielgliedrig abläuft und vom Denken geführt oder gesteuert wird. Dieser Vorgang sei mit dem alten Begriffspaar Leib—Seele nicht erfaßbar; es verbiete sich, das ursprüngliche, „innere“ Erlebnis mit dem Material des Denkens auszustatten. Die Psychologie wird zur Lehre von den Affekten und Antrieben, sie tritt in einen unmittelbaren Zusammenhang mit den Handlungsleistungen und Lebensnotwendigkeiten des Menschen. So hebt mit Schopenhauer die Triebpsychologie an, die von Nietzsche ungemein bereichert und an unser Jahrhundert weitergegeben wurde, und so werden überhaupt die von der alten Bewußtseinspsychologie übergangenen Regungen des unterbewußten Innenlebens heute in der Nachfolge Schopenhauers sichtbar: in der „voluntaristischen“ Auffassung des Tatsachenbereichs der Psychiatrie (deutlich schon in der Lehre Wernickes von den überwertigen Vorstellungen) und weiter in der Lehre von der Verdrängung und in der Neuwertung des Sexuellen und damit in den wesentlichen Ansätzen der Psychoanalyse. Man mag sich in der breiten Wirklichkeit der Forschung umsehen: überall versucht das 20. Jahrhundert unmittelbare Zugänge zum Menschen zu eröffnen, in dem „Bewußtsein“, in der biologischen Breitenschicht die Fundamente des Wissens vom Menschen tiefer zu legen, — so ist es bei Kaßner, Picard und Jung, bei Kretschmer, Jaensch und Künkel, bei Klages, Kroh und Pfahler. Dies alles atmet zum mindesten methodisch den Geist Schopenhauers,

der von der Geschichtlichkeit menschlichen Daseins so entschieden hinüberging in die biologische Mitte seines Wesens.

Heute bestimmt die Lehre Schopenhauers in vielen Gesichtern und Verhüllungen unser Denken und Tun. Sie ist eine Macht geworden, die, ihrem Ursprung ferngerückt und weithin ausgebreitet, anregend, aufregend und befruchtend in den Formen unserer Tage sich kundzutun scheint. Immer wieder, von Geschlecht zu Geschlecht, sind die Fragen, die sie aufgeworfen hat, erneuert, vor immer neue Hintergründe gerückt und abgewandelt worden, — wir könnten hunderte von Sätzen aufgreifen, von denen jeder eine weitläufige Wirkungsgeschichte nach sich zöge, wenn man ihm nachginge in alle Winkel und Heimlichkeiten. Mag Schopenhauer selbst geglaubt haben, er schreibe nur für die wenigen, im Volke werde es immer stumm bleiben — wir wissen heute, daß es etwas wie eine große Namenlosigkeit seiner Wirkungen gibt, — da, wo sein Wort gleichsam im Kreis der notwendig wirkenden Naturkräfte besteht und wo wir also von ihm sagen dürfen, was Goethe einmal im Gespräch mit Eckermann von Immanuel Kant gerühmt hat: „Er hat auch auf Sie gewirkt, ohne daß Sie ihn gelesen haben.“ Und eben darum wiederholt sich, ein wenig anders und inniger, noch heute ein vielfach berichtetes Erlebnis aus den Zeiten seiner ersten Freunde und Anhänger: von ungefähr findet einer zu seinem Werke hin, und mit einem Male fällt es ihm wie Schuppen von den Augen, und er begreift: „in diesem Werk ist etwas ausgesprochen, das er in seiner Wahrheit schon immer in sich getragen hat, manchmal als dunkles Gefühl, manchmal ein wenig greifbarer in die Bewußtseinsebene emporgehoben, doch immer wie ein Heimliches und Unbestimmtes, das nun enthüllt und in das hellste Licht gerückt wird.“

Anders und inniger geschieht heute diese plötzliche Enthüllung und Erhellung. Sie tritt immer wieder aus dem weiten Umkreis zu Tage, in dem unser eigenes Erfassen der Welt und des Lebens unbewußt Züge von Schopenhauer trägt. In den „Briefen eines Unbekannten“ des Herrn von Villers steht das Wort von Schopenhauer als dem Freunde, „der nie schmeichelt, oft verletzt, aber nie zuläßt, daß wir uns ihm entfremden.“ Man wird, was Schopenhauer sagt, nie mehr vergessen. Es ist kaum noch an die Worte und Wendungen gebunden, die er dafür gebraucht hat. Es ist Geist von unserm Geist geworden, ein Gefühlskern gleichsam ist davon geblieben, ein Wahrheitserlebnis, so unangreifbar, so unverlierbar, wie keine andere Philosophie es bieten kann. Man kann damit leben, man kann auch damit sterben. „Ich wage zu behaupten,“ heißt es

bei Thomas Mann, „daß die Schopenhauerische Wahrheit, daß ihre Annehmbarkeit in der letzten Stunde standzuhalten und zwar mühelos, ohne Denkanstrengung, ohne Worte standzuhalten geeignet ist.“

III.

Die Wirklichkeit Schopenhauers ist, wir sagten es bereits, in unseren Tagen in weitem Umfang Geist geworden. Der Geist Hegels aber hat die Wirklichkeit erfüllt. Mit schwerer Wucht hat sich im Lauf des 19. Jahrhunderts das neue Fortschritts- und Gegenwartsbewußtsein Hegels über das Denkbild der Aufklärung gelegt. Die Aufklärung — was ist sie anders gewesen als der gewaltige Versuch, aus den alten Kräften der Vernunft eine allgemeine Denk- und Lebensordnung zu begründen, das neunte Zeitalter Condorcets, in dem „das menschliche Geschlecht von allen Fesseln entbunden, von der Herrschaft des Zufalls wie von der Herrschaft der Feinde des Fortschritts befreit, mit festem und schwerem Schritt den Weg der Wahrheit, der Tugend und des Glückes wandeln wird“? In der Entdeckung des wahren Systems des physikalischen Universums durch Newton, in der Begründung der Wissenschaft von der menschlichen Natur durch Locke und Condillac und der Gesellschaftswissenschaft durch Turgot, Richard Price und Rousseau — überall die gleiche, man möchte sagen: teleologische Bestimmtheit aus dem Glauben an die Vernunft. Noch Lessing setzt, nicht anders als die englischen und französischen Rationalisten, den Fortschritt der Menschheit in eins mit der Verwirklichung der göttlichen Ökonomie der Welt. Bei Hegel aber wird der Begriff des Fortschritts in die Vorstellung eines unendlichen dialektischen Prozesses aufgenommen; „in dem der eine Geist, dessen Natur eine und immer dieselbe ist, diese seine eine Natur expliziert.“ Im Fortgang dieser Selbstentwicklung des Geistes muß jedes Anderssein in der Zeit, als Höhersein erscheinen, das Spätere immer auch als das Vollkommenere, — so wie es in der Naturgeschichte ist, in der sich das jüngste, zuletzt entstandene Wesen, der Mensch, der Träger des Bewußtseins, zugleich als das höchste Geschöpf darstellt. Vernunft ist alles Wirkliche, und doch bedeutet das später Verwirklichte immer eine höhere Stufe der Vernunft als das früher Verwirklichte, — heißt das nicht, daß in der Gegenwart die höchste, für uns denkbare Verwirklichungsstufe erreicht ist? Von hier aus ergeben sich für das Denken Hegels zwei durchaus folgerichtige und doch einander widersprechende Schlüsse: auf der einen Seite das Bewußtsein, daß das Ziel der Entwicklung in den gegenwärtigen Verhältnissen erreicht sei,

auf der anderen Seite das Bewußtsein, daß auch die Gegenwart nur ein Durchgang auf dem Wege zu immer neuen, höheren Zielen und daß uns also die Aufgabe gegeben sei, den Zustand unserer Tage zu verändern, um den höheren Zielen nah und näher zu kommen. Beide Folgerungen sind gezogen worden. Es bilden sich zwei Schulen: die rechte und die linke.

Im Kreis der Hegelschen Rechten entwickelt sich die Theorie des Hegelschen Vernunftstaats, der als Abbild der ewigen Weltordnung betrachtet wird, als „die substantielle Sittlichkeit,“ so wie es die Rechtsphilosophie Hegels will. Das Wort „Staat“, das Hegel in der 2. Auflage seiner „Enzyklopädie“ (1827) durchgehend für das Wort „Volk“ einsetzt, hat bereits den neuen Klang bekommen, der in der Arbeit der historischen Schule seit Niebuhr und Savigny und bis zum Werk Rankes und Mommsens immer voller und reicher entwickelt und verstärkt wird, und dieser neue Klang bestimmt in steigendem Maße die politische Entwicklung bis in die Zeiten Wilhelms II. und des Dritten Reiches: der Staat als die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes in der Zeit. Friedrich Julius Stahl, der Begründer der konservativen Partei, der Trägerin des Restaurationsgedankens in Deutschland, ist Hegelianer. Die hohen Beamten der Bismarckzeit kommen in der Mehrzahl von Hegel her, aber auch Ferdinand Lassalle, der später im Zeichen des internationalen Klassenkampfes mehr und mehr bekämpfte „Staatssozialist.“ Das erste größere Werk Lassalles behandelt „Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos“ (1858), in dem Hegel selbst einen Vorläufer seiner Dialektik erblickt hat. In seiner Schrift „Was nun?“ (1862) verlangt Lassalle — seltsames Vorspiel späterer Entwicklungen — die Verbindung des preußischen Königtums mit der Arbeiterschaft im Kampf gegen den Liberalismus und gegen die „Nachtwächtertheorie“ des schwachen Staates — es ist wieder ein durchaus Hegelscher Gedanke. Der Wille zu Abschluß und Erfüllung liegt darin, der Glaube an die endgültige Sicherung in einem Zustande, für den der Hegelsche Dreischritt: Satz — Gegensatz — Zusammenschluß die in der Geistesgeschichte des Abendlandes vielfach vorgebildete dialektische Begründung liefert.

Seit der theologischen Geschichtsphilosophie des Rupert von Deutz (gest. 1129) und des Joachim de Fiore (gest. 1202) ist der Gedanke einer Überwindung und Vereinigung der Gegensätze durch eine neue, gültige Ordnung der menschlichen Gemeinschaft in einem neuen dritten Reich durch die Jahrhunderte gegangen. Joachim de Fiore ist der erste abendländische Denker vom Schlage Hegels. Er zertrümmert das alte dualistische Welt-

bild Augustins und stellt das Christentum seiner eigenen Zeit als etwas Neues, Drittes den Religionen des Alten und des Neuen Testaments gegenüber: den Reichen des Vaters und des Sohnes das Dritte Reich des heiligen Geistes, das um 1260 beginnen und dessen Aufgabe es sein soll, das in der Offenbarung Johannis vorausgesagte Evangelium Aeternum zu verkünden, den höheren, verklärten Sinn des Evangeliums. Joachim de Fiore erschüttert die besten Franziskaner und Dominikaner seines und der kommenden Jahrhunderte, er weckt einen neuen Weltblick, der allmählich das Geschichtsdenken durchdringt. Von den Mystikern des 13. und 14. Jahrhunderts geht der Gedanke einer Heilsgeschichte in der Folge dreier Weltalter durch die abendländische Geistesgeschichte bis zu Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts.“ Er greift aus den mittelalterlichen Ursprüngen heraus in den Raum des östlichen Christentums über, und hier vertieft sich das Visionäre, Zukunftsdeutende und Zukunftbildende, das ihm anhaftet, mehr und mehr in den Sinn einer Sendung, in den Glauben an eine religiöse Aufgabe Rußlands. Die politischen Schriften Dostojewskis stehen ganz im Zeichen des „Dritten Testaments,“ der kommenden Religion des heiligen Geistes, in der die Kirche das himmlisch-irdische, geistig-körperhafte Reich ist, mystisch unsichtbar und zugleich auch sichtbar und in der Geschichte verwirklicht.

Die Neigung zum Spekulativen, Visionären, Apokalyptischen, die aus diesen Entwicklungen nicht wegzudenken ist, hat bei Hegel zum ersten Male eine gewisse Rückführung in den geschichtlich überblickbaren Raum erfahren. In Hegels Geschichtsphilosophie erscheint das Mittelalter als das Reich des Sohnes, die neue Zeit seit der Reformation als das Reich des Geistes. Schon diese Einbeziehung des utopisch Künftigen in die Bereiche der jüngst vergangenen und der gegenwärtigen Zeit scheint darauf hinzudeuten, daß Hegel selbst das neue Reich im wesentlichen schon verwirklicht glaubte, daß er der konservativen Folgerung seiner „rechten“ Schule zuneigte. Wo wir heute sind, sind wir am Ziel. In diesem Sinne nimmt der Zauberer Maximos in Ibsens Drama „Kaiser und Galiläer“ (1873) den Gedanken Hegels auf. Maximos weiß von drei Reichen. Das eine ist auf den Baum der Erkenntnis, das andere auf den Baum des Kreuzes gegründet; das dritte aber ist das Reich des großen Geheimnisses, das auf den Baum der Erkenntnis und des Kreuzes gegründet werden soll, das beide Reiche überwindet und beide in sich vereint, ein Reich des Fleisches und des Geistes in Schönheit und in Freiheit. Dieses Reich ist kein Traum der Zukunft, es ist unser, wir leben unter seinem Zeichen. In einer Stockholmer

Rede vom Jahre 1887 hat Ibsen den Gedanken des Maximos erläutert. Er glaube, daß der politische und der soziale Begriff in den Formen ihrer gegenwärtigen Verwirklichung am Ende seien, sie würden zu einer Einheit zusammenwachsen, die das Glück der Menschheit bringen werde. Ibsen hat sein ganzes künftiges Leben der Arbeit für dieses dritte Reich gewidmet, in dem die Menschen wahrer, freier und damit glücklicher leben sollen.

Dostojewski und Ibsen: Der Übersetzer des russischen Dichters, Moeller van den Bruck, in seiner Welt- und Staatsauffassung von Hegel bestimmt, hat die Programmschrift des jungen Nationalismus der Nachkriegszeit verfaßt: „Das Dritte Reich“ (1923). In diesem Buch erhält der Gedanke einer „Konservativen Revolution“ die tragende Rolle, die von der NSDAP. in ihrer Werdezeit begierig aufgegriffen wird. Aber auch von Ibsen her könnte die Linie in unsere Tage gezogen werden, zaghafter und fast vermutungsweise, und doch den besonderen Sinn der Tagesgläubigkeit unterstreichend, die den Kundgebungen des dritten Reiches die Selbstgewißheit des erreichten Zieles verliehen hat. Wie ein zweiter Maximos umschreibt Ernst Krieck („Die deutsche Staatsidee“, 1917) das dritte Reich, — das Ideenreich des deutschen Nationalbewußtseins, das dazu bestimmt sei, seine beiden Vorgänger: das Reich der antiken Humanitätsidee und das Reich des Christentums abzulösen. Und vielleicht darf in der Nachfolge Ibsens noch ein anderer Name genannt werden: Dietrich Eckart, der Übersetzer des „Peer Gynt“ und Mentor Hitlers.

In den zwanziger Jahren hat man den Hegelschen Entwurf bereits enger und sinnfälliger dem Ablauf der Geschichte angepaßt. Als erstes Reich wird künftighin das Reich des mittelalterlichen Kaisertums verstanden, das bis 1806 bestanden hat, als zweites Reich die Staatsschöpfung Bismarcks, die nach einem knappen halben Jahrhundert im ersten Weltkrieg zugrunde gegangen ist. Beide Reiche sind, so ist die Meinung, an ihren Aufgaben gescheitert: das erste an der nationalen, das zweite an der sozialen Aufgabe. Nun aber soll das dritte Reich die beiden Aufgaben zusammenfassen und vereint erfüllen. So wird der Gedanke einer Verbindung des Nationalen und des Sozialen, dem Friedrich Naumann in den neunziger Jahren seine besten Kräfte gewidmet hat, in die Endform des dritten Reiches hineingenommen, in dem sich nach den Umwegen und Irrwegen von Jahrhunderten der Sinn der deutschen Geschichte endlich erfüllen soll. Es soll tausend Jahre dauern, so wie es die chiliastische Überlieferung

von Irenaeus und Lactantius bis zu Nietzsches tausendjährigem Zarathustra-Reich verlangt.

Die Ablehnung, die Hegels Staatsgedanke bei den Wortführern des Nationalsozialismus, bei Rosenberg, bei Bäumler, bei Kriek erfahren hat, muß richtig verstanden werden. Man kämpft gegen Hegel als den geistigen Begründer des Nationalliberalismus, der die Epoche Bismarcks beherrscht (Bäumler), aber man wendet sich dabei nur gegen den Hegel des zweiten Reiches, aus dem neugewonnenen Blickwinkel des dritten, das man eben jetzt aus Hegelschem Geist heraus zu schaffen unternimmt. Die autoritative Haltung des alten Staates wird in den groben, auf-rührerischen Invektiven des Buches „Mein Kampf“ zu Gunsten der wirklichen „ewigen“ Interessen des Volkes bestritten: „Im Allgemeinen soll nie vergessen werden, daß nicht die Erhaltung eines Staates höchster Zweck des Daseins der Menschen ist, sondern die Bewahrung ihrer Art... Menschenrecht bricht Staatsrecht.“ Nach der Machtergreifung aber ist der Angriff gegenstandslos geworden. Seit langem hat man die neue Soziologie geschaffen, die sich um den Staat als Mittelpunkt bewegt. Im „Prometheus“ (1923) hat Hans Freyer ein leviathanhaftes Bild von der unwiderstehlichen Macht des Staates gegeben, und in dem Buch „Der Staat“ (1925), einer sonderbaren lebensphilosophischen Parodie der „Phänomenologie des Geistes“, ist er dialektisch dem Weg des Geistes zum Staat (in den Stufen Glaube, Stil, Staat) und dem umgekehrten Wege des Staates zum Geist (in den Stufen Macht, Gesetz, Form) nachgegangen. Nun also, in der Zeit der „Machtergreifung“, kann man, aufs beste vorbereitet, mit der neuen These von der Einheit von Volk und Staat in die Parallele zu der faschistischen Staatsphilosophie Giovanni Gentiles, des Hegelschülers, einschwenken. Man ist am Ziele. Man schießt nicht mehr die Pfeile der Sehnsucht nach dem anderen Ufer, man glaubt sich selbst bereits am anderen Ufer. Die Wertungen erstarren, die Fortentwicklungen des Alten, Überkommenen, sind abgeschnitten, das Neue wird „einheitlich ausgerichtet“ und auf die gleiche Ebene gebracht. In Gedanken und Gesetzen, in Kolonnen und Organisationen, in den Einheitsbildungen von Natur und Technik, Mensch und Geist ist man immer nur um Festlegungen bemüht, die ebenso die geistige Herkunft des dritten Reiches aus der Überlieferung der Hegelschen Rechten sichtbar werden lassen, wie den inneren Gegensatz zu der Entwicklung, die von der Hegelschen Linken ausgegangen ist. Die schlecht verhüllte Verbindung der Nationalsozialismus mit der Schwerindustrie, die Verbindung mit den Gruppen der Rechten in den Jahren des Machtkampfes, die Auf-

nahme und Weiterführung der alten militärischen Überlieferung, — das alles sind Züge, die diesem Dritten Reich das Vertrauen der Arbeitermassen nicht gewinnen konnten, so sehr sie aus dem vorgegebenen Willen zur Synthese angesprochen wurden.

Die Entwicklung von Stahl zu Hitler wird von der anderen Entwicklung von Marx zu Stalin begleitet, die an dem Fortgang des Weltgeistes in beständiger Umgestaltung und Veränderung der bestehenden Verhältnisse teilzunehmen strebt. In der revolutionären Bewegung, die über den Marxismus folgerichtig zum Kommunismus führt, wird aus der Dialektik des Geistes eine scharfgeschene Dialektik des materiell-wirtschaftlich-sozialen Fortschritts, — ein Hilfsmittel gleichsam zum vertieften Verständnis der sozialen Wirklichkeit, aber nicht das oberste, die Wirklichkeit bestimmende und durchdringende Denkprinzip. In einem frühen Brief an seinen Vater (vom 10. November 1837) schreibt Karl Marx, er wolle „im Wirklichen selbst die Idee suchen,“ und viele Jahre später stellt er den Unterschied seiner dialektischen Methode von der Hegelschen mit einem Satz heraus: „Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“ („Das Kapital,“ Nachwort zur 2. Aufl. des 1. Bd.) Im Fortgang des Klassenkampfes wird der Geist zu einer bloßen Nebenerscheinung des Geschehens, ein „parasitär wucherndes Epiphaenomen des Materiellen.“ Es gilt die Wirklichkeit, eine Wirklichkeit der Grundsätze und Ziele, die niemals Ende und Vollendung ist, sondern immer wieder Aufgabe und Forderung, und neuer Ausblick, kein Heute, sondern ein ewiges Morgen. So verstanden gilt der dialektische Materialismus heute unverändert als Weltanschauung der marxistisch-leninistischen Partei. Die dialektische Methode verlangt; „daß die Erscheinungen nicht nur vom Standpunkt ihres gegenseitigen Zusammenhangs und Bedingtheits, sondern auch vom Standpunkt ihrer Bewegung, ihrer Veränderung, ihrer Entwicklung, vom Standpunkt ihres Entstehens und Vergehens aus betrachtet werden.“²⁾

Der Sieg der Sowjetunion über das Dritte Reich hat den Sieg der Hegelschen Linken über die Hegelsche Rechte entschieden. Man sinnt den Tatsachen und Zusammenhängen nach, den einfachen, in sich geschlossenen und einprägsamen Lichtbildern von drüben, der Unwahrhaftigkeit und Unsicherheit in Wegen

²⁾ J. W. Stalin, „Über dialektischen und historischen Materialismus,“ Berlin 1945, S. 5.

und Zielen hier, und man möchte den politisch-moralischen Gründen des Zusammenbruchs wohl einen geistesgeschichtlichen hinzufügen: den inneren Bruch, der von Anfang an in der Vereinigung des Nationalen mit dem Sozialen liegt: das Soziale — ist es anders zu verstehen als mit einer letzten Zielsetzung in internationalen Zusammenhängen? Und doch: Der Gegensatz der beiden Ideologien darf die Frage nach ihrer Herkunft und nach bestimmten Gemeinsamkeiten nicht vergessen lassen. Die englischen und amerikanischen Soziologen unserer Tage, Bertrand Russell, Peter Drucker, Friedrich von Hayek, F. A. Voigt (*Unto Caesar*, 1938) und andere haben eine auffallend einmütige Antwort dafür bereit: Jede, mit dem Willen zum Unbedingten und Radikalen angestrebte Utopie habe die Neigung, in Tyrannei zu enden. Vielleicht aber kann man die Frage allgemeiner fassen: Die beiden Ideologien wollen als geschichtlicher Vollzug des dialektisch festgelegten Dreischritts genommen werden, der auf Bewegung und Gegenbewegung als Drittes, einend und überkrönend, den Zusammenschluß verlangt, beide erfüllen, bewahrend oder umwälzend, ihr Gesetz unmittelbar vor den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben der Gegenwart, vor der neuen Kraft und den neuen Machtansprüchen der Massen, und damit stehen beide im Zeichen einer „brutalen Tyrannei des Allgemeinen“ (Lagarde), eines Denkens, das nicht vom Einzelnen, sondern von festliegenden Begriffen her, von Gesellschaft und Gemeinschaft, von der Masse, von Volk und Staat her, die Wirklichkeit zu formen sucht. Und beide haben am geschichtlichen Beispiel vor Augen geführt, daß die bloße Ordnung der Gemeinsamkeit die Ordnung des Einzelnen zunichte macht. Vor dem furchtbaren Anschauungsunterricht des Krieges hat José Ortega y Gasset in seinem Buche über „Das Wesen geschichtlicher Krisen“ (deutsche Ausgabe Stuttgart-Berlin 1943) das Entgleiten der sittlichen Verpflichtungen auf dem Wege zur kollektiven Gesinnung nachgewiesen. Unser Leben, so sagt er, sei das, was jeder für sich selber tun und leiden müsse. „Mein Leben ist nicht übertragbar, jeder muß für sich allein leben, — oder was dasselbe ist: unser Leben ist Einsamkeit, letzte Einsamkeit.“ Ortega zeigt, wie immer wieder aus dieser Einsamkeit eine unsägliche Sehnsucht nach Gemeinsamkeit, Gesellschaft, Miteinanderleben wachse, wie man sich bestätigt wissen möchte in seinem Glauben, seinem Denken, seinem Handeln. Es sei eine Sehnsucht, die, in Maß und Grenze gehalten, wohl auf den rechten Ausgleich zwischen Ich und Wir hinführen. Sobald sie aber übermächtig werde, sobald anstelle des eigenen Sinns immer beherrschender der Sinn der Allgemeinheit Raum ge-

winne, lösen sich alle innern Bindungen, Recht und Unrecht werde nur mehr nach dem „größeren Ziel“ bemessen, und was im Rahmen einer kollektiven Ethik noch auf den Einzelnen treffe an Verpflichtung, an Verantwortung und Schuld, schrumpfe auf ein Nichts zusammen.

Unter den großen geschichtlichen Beispielen, die Ortega vor Augen haben mochte, erwies sich das letzte und bisher gewaltigste, der Untergang der alten, scheinbar gesicherten Überlieferung des russischen Christentums, bis heute umso rätselhafter in Voraussetzungen und Gründen, als ein ursprünglicher Erlebniszug die alte und die neue Form zu binden schien. Seit Jahrhunderten hatte die christliche Kirche in chiliastischen Hoffnungen gelebt, in der Erwartung eines neuen Reiches der Verheißung, — war es nicht so, daß jetzt mit einem Male die Revolution, in einem letzten entscheidenden Vollzug des Hegelschen Denkgesetzes die Sehnsucht der Jahrhunderte verwirklichen und das neue Reich heraufzuführen schien? Es war anders: Die Kirche ließ das kommende Reich der Vorsehung anheimgestellt, die Teilnahme an den künftigen Dingen, die sie zulassen konnte, war immer nur die Teilnähme der einsamen und leidenden, mit sich selber ringenden Seele, Ergebung und Erwartung, niemals Tat und unmittelbare Bereitung der neuen Ordnung. So blieb sie machtlos vor dem Ansturm des Neuen, das als notwendige Folge materieller, wirtschaftlicher und sozialer Vorgänge kam, das machtvoll und gewaltsam dem Ich das Wir entgegenstellte und die Seele in die Gemeinschaft eines neuen Kollektivgeistes zwang. Sie konnte nur sagen, es habe so kommen müssen, weil es immer und überall so kommen müsse, wenn der Mensch nicht mehr Bedacht auf seine Seele nähme.

Ein zweiter, schlimmster Beleg ist uns selbst gegeben worden, als Vorzeichen zunächst, als Warnung und dann als Verhängnis und immer furchtbarer und unausweichlicher in den vergangenen Jahren, in denen wir das eigene Denken preisgeben und die Meinung „aller“ mitdenken mußten, in denen die Ordnungen des Lebens dem Wunsch- und Wahnbild der Gemeinschaft unterstellt und der große Gehorsam der eigenen Entscheidung vorgezogen wurde. In diesen Jahren hat der Verzicht auf das Ich zugunsten einer allgemeinen Preisgabe an das Wir das Gewaltigste und zugleich das Schrecklichste wachgerufen, die äußerste Tapferkeit, Hingabe und Opfer der sich verblutenden Heere und zugleich den äußersten Frevel, — eine Verbindung des Heroischen und des Verbrecherischen, die wir nie für denkbar gehalten hätten und auch heute kaum noch zu erklären wissen. Wie war es denn? Wie kam es? Wie soll es dennoch weitergehen?

IV.

In den Stürmen unserer Tage ist die Stimme Hegels für uns verklungen. In Not und unter Trümmern blicken wir um uns und mühen uns, in der Sinnlosigkeit des geschichtlichen Geschehens dennoch einen Sinn zu finden, den wir in die Zukunft mit uns nehmen können. Man hat uns seit den Tagen des Zusammenbruchs oft genug gesagt, daß wir die alte deutsche Krankheit unablässigen Denkens im Allgemeinen und Unbestimmten, in Größe, Ferne und Zukunft von uns äbten müßten. Es gehe nicht um den größten Turm, nicht um den rundesten Platz der Welt, nicht um die neuen, größeren Millionenstädte, die in zwanzig Jahren entstehen könnten, sondern einfach um eine Hütte, für uns, für Frau und Kinder bis zum nächsten Winter, und weiter um alles, was im kleineren Kreise zu tun ist, in Dorf und Stadt, in Wirtschaft und Gesellschaft, in der ganzen Vielfalt des Lebens und der Aufgaben um uns. So könnten wir fortschreiten, immer vom Kleineren zum Größeren, langsam würden wir Stein um Stein zum Werk des Aufbaus fügen, das als Ganzes undurchführbar scheinen will, und dabei würde sich am Ende wohl auch zeigen, daß nicht alles von vornherein für die Nation oder für die Welt getan werden müsse, sondern daß die Arbeit für unser eigenes Dasein zuletzt vielleicht auch der Nation und vielleicht auch der Welt zugute kommen werde.

Der Weg, der uns hier gezeigt wird, ist nicht eben neu. „Ich dächte,“ sagt Goethe am 20. Oktober 1830 zu Friedrich Soret, „jeder müsse bei sich selber anfangen und zunächst sein eigenes Glück machen, woraus dann zuletzt das Glück des Ganzen unfehlbar entstehen wird.“ Es ist von dem utopischen Sozialismus der Saint-Simonisten die Rede, von der Erreichung des größtmöglichen Glückes für das Ganze, von allem, was damals und noch für lange Zeit auch die Stimme Schopenhauers übertönte. Heute kommt sie, vernichtlicher als je und durch den hundertfältigen Wiederklang des Geschehens rund um uns bekräftigt, wieder zu uns. Es ist, als ob sie uns sagen wolle, daß wir unser Dasein, Volk und Welt auf demselben Wege neu gewinnen müssen, auf dem wir unsere geistige Welt gewonnen haben, nicht von oben, sondern von unten her beginnend, nicht bei der Idee, sondern bei der Wirklichkeit, nicht beim Wir und nicht im Sinne jenes „plattesten Realismus,“ dem die Masse statt des einzelnen als einzig bedeutungsvoller Gegenstand der Ethik gilt, sondern einfach und still beim Ich. „Die Masse,“ heißt es in vielgeschmähten Sätzen der „Welt als Wille und Vorstellung,“ „hat nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht das Schicksal

der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstraktionen, die Individuen allein existieren wirklich.“ Und wieder: „Nicht in der Geschichte ist Plan und Ganzheit, sondern in jedem Einzelnen.“ Wir lesen diese Worte anders als in manchen vergangenen Jahren, sie sprechen eine Wahrheit aus, die unser Leben künftig leiten soll, unser Zusammenleben in der Gesellschaft und im Staate, das Leben unseres Volkes unter Völkern, — nicht anders als sie heute schon das Leben jenseits unserer Grenzen leitet, von der Haltung und Verpflichtung des Einzelnen bis zu den grundlegenden Entwicklungen in der Haltung und im Recht der Völker, die einer der einflußreichsten politischen Schriftsteller der Vereinigten Staaten, Walter Lippmann,³⁾ behandelt. Lippmann verwirft die bisher geübte Methode, die Einhaltung internationaler Vereinbarungen und Gesetze durch kollektive Maßnahmen von Staaten gegenüber Staaten zu erzwingen, durch den Abbruch diplomatischer Beziehungen, durch Blockade und Sanktionen oder schließlich durch den Krieg. Die Entwicklung, so meint er, gehe auf ein Weltgesetz, das letzten Endes nicht auf Staaten angewendet werde, sondern auf einzelne Persönlichkeiten. Es gibt geschichtliche Vorbilder dafür, internationale Verträge, in denen die persönliche Verantwortlichkeit festgelegt ist: der Vertrag über die Unterdrückung des afrikanischen Sklavenhandels, 1862; die Internationale Abmachung über die Unterdrückung des Mädchen- und Kinderhandels, 1921; die Internationale Abmachung über die Unterdrückung des Vertriebs und Handels von anstößigen Veröffentlichungen, 1923; die Internationale Abmachung über die Unterdrückung der Falschmünzerei, 1929... Über die Stufe richtungweisender Beispiele hinaus drängen die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit zu Festlegungen, in denen der Gedanke Lippmanns gerechtfertigt erscheint. Noch sieht die Charta der Vereinten Nationen „kollektive Maßnahmen für die Unterdrückung von Friedensbrüchen“ vor. Tatsächlich aber haben die Vereinten Nationen die Methode kollektiver Maßnahmen bereits verlassen und den Grundsatz persönlicher Verantwortung vor dem Gesetz der Völker anerkannt. In der Eröffnungsrede des Ogherrichters Jackson vor dem Nürnberger Gerichtshof und seither immer wieder in wesentlichen Kundgebungen der letzten Jahre ist eine Ordnung vorgezeichnet, die nicht im Rahmen eines neuen, durch das Vetorecht der Mitglieder zur Ohnmacht verdamnten Völkerbundes verwirklicht werden soll, sondern im

³⁾ In dem Sammelwerk „*One world or None*“, 1946.

Rahmen der verfassunggebenden Versammlung einer Völkergemeinschaft, in der das Friedensgesetz auf einzelne Personen angewendet wird. Es ist, so scheint uns, eine Abkehr vom Geiste Hegels, die sich hier vollzieht, und mehr noch eine unbewußte Hinwendung zum Geiste Schopenhauers.

Wir sind abgekommen. Und doch sind wir anwendungsweise bei den Worten Schopenhauers geblieben. Sie enthüllen in schwerer Stunde die Sicht auf das Rettende in uns, einen bleibenden Gefühlskern, ein Wahrheitserlebnis, so annehmbar, so unangreifbar, wie keine andere Philosophie es bieten kann. Wir werden damit leben können.