

STUDIA PHILOSOPHICA

**Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie**

**Redactores:
Daniel Christoff et Hans Kunz**

Vol. VII

1947

Verlag für Recht und Gesellschaft AG. Basel

gerichtete Geist der Wahrheit, verlangt einen *Glauben*, den der modernen Unsicherheit gegenüber in seinem unerschütterlichen Recht festzuhalten H.s ernstes Anliegen ist. «Daß wir Vollendung wollen, daß wir die Idee des wahrhaft Guten haben, daß wir an dies Gute glauben: das ist unsre Objektivität» (38). Auch im eigensinnigen, un guten Willen waltet die *Idee* des Guten. Unrichtigkeit ist immer «eine Zerrform der Richtigkeit, und diese steckt immer darin» (23). — Umstritten sind die Lehren auch der größten Philosophen stets gewesen, H.s Ethik, die manches in Ehren gehaltene Wort zu entwerten unternimmt, stellt sich zum Kampf der Geister. Sie hat die großen Probleme der jüngsten Zeit — die Probleme der Humanität, der Zivilisation, der Vermassung, der politischen Macht, des Rechts, der Gerechtigkeit und viele andere — als Probleme des Glaubens aufgegriffen. Möge sich das Zeitalter ehrlich auf die tief erlebten Sätze einlassen und Stellung zu ihnen nehmen!

Fritz Medicus.

Iljin Iwan: Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre.
A. Francke AG., Bern, 1946, 432 Seiten.

«Die Geschichte der Hegelauffassung im 20. Jahrhundert ist die Geschichte der wiedererwachenden Metaphysik.» In dieses Wort faßt in einem orientierenden Aufsatz, betitelt «Wandlung des Hegelbildes in Deutschland seit der Jahrhundertwende» (*Idealismus*, Jahrb. f. idealistische Phil., 1934), K. Nadler ihren Eindruck über die modernen Bemühungen um Hegel zusammen. Bescheidener formuliert kann das allerdings nur heißen, daß aus der Fülle der modernen Hegelliteratur einige Werke herausragen, die mit der historischen Interpretation Hegels ein wesentliches, systematisches Anliegen verbinden. Dazu gehören u. a. B. Croces immer noch ansprechende kritische Studie «*Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*» (1909), R. Kroners im wesentlichen historisch orientiertes, aber sich im Vorwort zum 2. Bande zu einer *philosophia perennis* bekennendes Buch «*Von Kant zu Hegel*» (1921 u. 24), N. Hartmanns «*Hegel*» von 1929 und neuerdings (1941) Löwiths «*Von Hegel bis Nietzsche*», das, bestimmt von der Geschichtsauffassung der Nachhegelianer, die Frage nach Sein und Sinn der Geschichte aufwirft. In diese unvollständige Reihe von Werken, in denen das *quid juris* des Hegelschen Philosophierens Bedeutung gewinnt, muß auch das umfassende, literaturkundige Werk des ehemaligen Moskauer Philosophieprofessors I. Iljin eingereiht werden. 1918 zweibändig in russischer Sprache erschienen, stellt es in seiner jetzigen Form Hegels Ontologie oder — wie der Verfasser sagt — seine «*Gotteslehre*» darstellerisch wie kritisch in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Iljin will zunächst Hegel *verstehen*, ehe er sich kritisch zu ihm verhält. In den «*Schau- und Denkkakt*» Hegels sich richtig einzufühlen, «die schöpferische Einstellung des Philosophen so zu übernehmen, daß man aus ihr zu leben und zu philosophieren beginnt» (S. 7), darum geht es ihm allererst. Zum Ziel solchen Verstehenwollens wird daher in erster Linie die Herausarbeitung der «*philosophischen Grundkonzeption*» von Hegels Philosophie. In folgerichtigem, nachvollziehendem Denken bis dorthin zu gelangen, wo

ihr Kerngehalt, ihre «Grundidee» faßbar wird, darauf konzentriert sich der erste Teil des Buches (bis zum 9. Kapitel). Etappenweise, in klarer Gedankenführung, geschieht diese Aufbauarbeit, eine gedankliche Leistung von imposanter Größe, die das philosophische Können des Verfassers ins beste Licht rückt.

Entscheidend für Iljins Hegelverstehen bleibt dabei, daß er den *gnoseologischen* Ansatz der «Wissenschaft der Logik» wie der Enzyklopädie, wonach Philosophie Denken, mehr noch: «eine eigentümliche Weise des Denkens ist», zu seinem Ausgangspunkt erwählt. Das bedingt, so wie Iljin Hegel auslegt, sofort eine scharfe Antithese gegenüber allem, was Nichtdenken ist, in erster Linie gegenüber dem «Empirisch-Konkreten» (Welt, Erfahrung). «Das Empirisch-Konkrete muß vor dem Antlitz der Philosophie verschwinden, weil es seinem ganzen Wesen nach dem Denken heterogen ist», formuliert der Verfasser S. 27 das «negative Pathos der spekulativen Philosophie», damit festlegend, daß in die philosophische Grundkonzeption Hegels das «Empirische» nicht eingehen kann. Die Frage, ob Hegel angesichts des bestehenden Unterschieds zwischen dem Nichtsein (dem $\mu\eta\ \epsilon\iota\lambda\alpha\iota$) und dem nicht das Seiende sein (dem $\mu\eta\ \acute{o}\nu\ \epsilon\iota\lambda\alpha\iota$) dem Empirischen nicht doch eher die zweite Möglichkeit eingeräumt hat, zieht der Verfasser nicht in Erwägung. Hegels Ausgangstheorie von der Philosophie, die Denken ist, erhält darum in solcher Auslegung einen ausgesprochen weltverneinenden Charakter, der sich mit jedem weitem Schritt der ontologischen Grundlegung verschärft. Die mit ihr verbundene negativ ausschneidende Tätigkeit richtet sich zunächst noch gegen das herkömmliche Verstandesdenken — Hegels «formelles» Denken —, dem der Verfasser das zweite Kapitel des Buches mit der Absicht widmet, den Denkart des abstrahierenden Denkens als genau so dem Wesen der spekulativen Philosophie unangemessen zu erweisen, wie es das Empirisch-Konkrete als «objektives Sein» ihr ist. Nach diesen negativen Vorentscheidungen sieht sich der Verfasser vor die positive Aufgabe gestellt, die «Struktur» des spekulativen Denkart, d. h. die von Hegel hervorgehobene «eigentümliche Weise» des philosophischen Denkens, zur Gegebenheit zu bringen. Mit Recht bemerkt I. S. 58: «Hegel hat nie eine besondere Erkenntnistheorie (will sagen: Theorie des Erkennens) geschrieben. Seine Lehre vom Wesen des wahren Erkennens ist überall in seinen Werken zerstreut.» Um deshalb die Art eines Denkens, dem mit Hegels Worten «die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen zum Inhalt und zur höchsten Wahrheit werden», erhellen zu können, bedient sich der Verfasser Vorstellungsweisen der Husserlschen Phänomenologie, allerdings hervorhebend, daß «die heutige wissenschaftliche Logik Hegels Denkart kaum zu wiederholen und anzunehmen geneigt ist» (S. 50). Immerhin vermag ihre Unterscheidung in Bewußtsein und Gegenstand soviel zur Kennzeichnung «jeder wahren philosophischen Spekulation» beizutragen, daß sie mindestens den «Ort» bezeichnet, wo sich die entscheidende Wendung vollzieht. Sie verlegt Iljin in die Verschmelzung von Subjekt und Objekt, in ein der mystischen Schau (S. 57) ähnliches Einswerden, bei dem das Bewußtsein seine schlechte Subjektivität verliert und sich «ganz dem wahren Leben des Gegenstandes hingibt». Verglichen mit Stellen Hegels über seinen eigenen Denkart (etwa dem § 23 der Enzyklopädie) dürfen die sehr breit- und intensiv

gehaltenen Ausführungen des Verfassers mit dem Ergebnis, daß der Intuitionist Hegel gegenüber einer Psychologie des Denkens einerseits, einer Logik des Sinnes andererseits eine «Psycho-Logik des selbstvergessenen Denkens» (S. 66) verwirklicht, in der Denken und logischer Sinn zur Identität gelangen, als zutreffend gelten. Schwieriger gestaltet sich dagegen der nächste Schritt der ontologischen Grundlegung, den I. in dem Kapitel «Die Realität des Begriffs» vor sich gehen läßt. Die Schwierigkeit besteht für ein wie das Iljinsche, von Etappe zu Etappe fortschreitendes Unternehmen darin, vom «Objekt», das vorderhand noch in der Form des Bewußtseins lebt, zum Erweis überzugehen, daß das Logische das Reale, «an und für sich Seiende» und hinwiederum die absolute Realität der Begriff sei. Hier hilft dem Verfasser weder eine Phänomenologie noch eine moderne Gegenstandstheorie weiter. Er muß, um den Übergang vollziehen zu können, «den Weg zu Hegels Vorgängern und geistigen Ahnen» (S. 82) gehen, d. h. aus der ontologischen Tradition heraus den Versuch unternehmen, die Hegelsche Identität von Denken und Sein zur Einsicht zu bringen. Diese historisierende Erhellung des Satzes: «was *gedacht* ist, ist», mit seiner Umkehrung: «Was *ist*, ist nur, insofern es Gedanke ist», wird zwar durch ein selbständiges Durchdenken der «Grundprämisse der Hegelschen Philosophie» nachträglich ergänzt (S. 92—96), unseres Erachtens lediglich mit dem Ergebnis, daß ein Realitätskriterium, wie Iljin es im *Erleben* «eines ungewissen, unauflösbaren» und «überzeugenden» Widerstandes von dem, was der Mensch selbst nicht ist» (S. 94), aufstellt, zu keiner ontologischen Einsicht führen kann und sicher auch Hegels entscheidendem Durchbruch durch den subjektiven Idealismus und die Reflexionsphilosophie nicht gerecht wird. Indessen bleibt der Ernst, mit dem der Verfasser diese Übergangsfrage behandelt, nicht minder bemerkenswert wie der Enthusiasmus, der die drei nächsten Kapitel durchzieht. Sie sind der Schilderung «des dem spekulativen Begriffe immanenten Lebensrhythmus» (S. 96) gewidmet. Es kann hier, unserer Absicht gemäß, lediglich Iljins Weg zu dem hin anzudeuten, was er Hegels Grundkonzeption nennt, im einzelnen auf sie nicht eingegangen werden. Worauf der Verfasser in seiner Interpretation von Hegels Absolutum in diesen Abschnitten hinzielt, besteht in der Einsicht, daß das Grundgesetz, nach dem sich das Leben des Begriffs abspielt, das der Ganzheit, des Ganzbleibens durch innere Gliederung, durch Gestaltwerdung, durch das Schöpferische lebendiger Formen ist. Die Ausführungen über die «Allgemeinheit des Begriffes» (5. Kap.), die «objektive Dialektik» (6. Kap.) und die «spekulative Konkretheit» (7. Kap.) stellen demgemäß eine innere Einheit dar, in der Hegels ontologische Ganzheitslehre nach ihren wesentlichen Seiten hin zur Ausprägung gelangt, am überzeugendsten wohl im 7. Kapitel. Mit ihrer Darlegung gelangt der Verfasser zum abschließenden Glied seiner Gedankenkette, die, mit dem Ausschluß des Empirischen vom wahren Sein beginnend, dieses nunmehr mit dem Begriff identisch sein läßt und in Weiterbestimmung desselben als «substantielle Grundlage jeden Seins und Lebens», als Substanz, Subjekt und Gottheit selbst, zur Formulierung führt, daß Hegels Philosophie Pantheismus sei. Unter Pantheismus versteht Iljin jene Lehre, «die die konkret-empirische Welt ablehnt (Akosmismus) und die einzige und ausschließliche Realität Gottes

behauptet» (S. 195). Von da her erfährt Hegels Pantheismus im Hinblick auf die Identifizierung von Begriff und Gott die nähere Bestimmung eines «in panlogistischer Form konzipierten Pantheismus» (S. 197) oder auch eines «Panepistemismus» (S. 196).

Bis zu dieser Herausarbeitung der Hegelschen Philosophie als «spekulativer Theologie» (S. 203) hält der Verfasser mit Folgerichtigkeit seine Grundhaltung des Verstehens durch. Damit indessen, daß er sich im Besitz der Hegelschen Grundkonzeption wähnt, ändert sich die Methode, dergestalt, daß sie in ein *Entlarven* der Schwierigkeiten umschlägt, in die die Hegelsche Philosophie vom Zeitpunkt an gerät, da sie den Schritt von einer reinen Logoslehre zur Philosophie der Realität, der Natur und des Geistes, macht. Der Leitgedanke, den der Verfasser den Ausführungen des zweiten Teils seines Buchs (vom 10. Kap. an) zugrundelegt, ist deshalb so zu formulieren: Ein in panlogistischer Form konzipierter Pantheismus tritt mit der Realität des Empirischen in Berührung und sieht sich genötigt, in irgendeiner Form Stellung zu ihr zu nehmen. Er kann einmal — so schildert, öfters sich wiederholend und nicht völlig eindeutig, I. die Möglichkeiten der Auseinandersetzung, die für Hegel bestehen — uneingeschränkt von der Welt bejaht werden, so, daß das Gesetz des Begriffs die Realität umfaßt. Diese «herrliche Vision» (S. 356) einer absoluten Harmonie von Vernunft und Natur verwirklicht Hegel als «introvertierter Intellektualist» (S. 357) indessen nicht. Umgekehrt kann aber auch auf die Eigengesetzlichkeit und Eigenwilligkeit einer Welt hingewiesen werden, in der die Idee jedes Existenzrecht verliert. Vor diese Möglichkeit gestellt, sieht I. den spekulativen Philosophen «mit Unwillen und Zorn das Sein der Welt einfach leugnen» (S. 250). Da Hegel bei dieser Abweisung der Welt nicht stehen bleiben kann, läßt ihn Iljin, nachdem «Jahre verstrichen» (S. 252), schließlich die empirische Welt anerkennen. Aber aus solcher Anerkennung der Welt als Element des «Vernünftigen» zieht der Verfasser für die Hegelsche Philosophie Konsequenzen schlechthin negativer Art. Der Ton, auf den die Darstellung abgestimmt wird, läßt sich vernehmbar machen durch den Satz, Hegel hätte besser getan, seine Idee nicht ins Medium der Welt eintreten zu lassen. Das heißt: der Nachweis wird geführt, daß eine zum Gehalt der Welt gewordene Idee ihre ideelle Würde und Göttlichkeit völlig einbüßt, bzw. im Zusammenhang einer Welt, die sie ohnehin maximal nicht zu durchdringen vermag, eine vollständige «Depotenzierung» (S. 269) erleidet. Dieser Gedanke einer schrittweisen Verarmung der Idee im Zustand der Welt wird nur einmal (auf S. 300) von der Gegenerwägung durchkreuzt, daß die Idee in der Welt reicher an Realität sei als in ihrem «vorweltlichen», d. h. logischen Sein. Im übrigen erfährt das Thema der Depotenzierung der Idee eine Behandlung, die «im Zeichen des Zusammenbruchs der ganzen Philosophie Hegels steht» (S. 250). Der Abbau des spekulativen Denkaktes auf einen Begriff, der nicht mehr denkt, sondern gedankenlos sich entwickelt, wird als Versagen des Logosbegriffes ausgelegt, an dessen Stelle der Telosbegriff treten muß. Wenn aber schon der Übergang vom Rationalismus zum Teleologismus eine Übernahme irrationaler Momente in die panlogistische Konzeption bedeutet, so führen weitere Anpassungen an die Empirie zur völligen Entstellung der spekula-

tiven Gesetze, «zur Zersetzung des göttlichen Gewebes» (S. 373). Und schließlich verliert sich in der «unendlichen Tragödie» einer im Element der Empirie ringenden und leidenden Idee jede Spur ihrer ursprünglichen Göttlichkeit. «Alle diese Schwierigkeiten, Unzulänglichkeiten und Konflikte sind daraus entstanden, daß die göttliche Substanz sich in den ‚Weltzustand‘ versetzte und eine sinnlich-empirische Existenz einging» (S. 374).

Aber diese Darstellung des Hegelschen Denkens, die den Akzent auf die destruktive Bedeutung von Welt und Realität für die Idee verlegt, erweckt mancherlei Bedenken. Was zunächst hervorzuheben ist, betrifft Iljins Unternehmen, Hegels Ontologie, deren Grundlegung sich als *Logik* vollzieht, in einer Gotteslehre zu fixieren. Hegel hat allerdings erklärt: man könne sich dahin ausdrücken (sic!), «daß der Inhalt der Logik die Darstellung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen ist.» Aber dieser Ausdruck blieb eine *Umschreibung* des Logischen durch eine inhaltliche oder gegenständliche Vorstellungsweise. Die Grundlegung der Ontologie selbst nahm den Weg der radikalen Auslöschung und Austilgung alles Inhaltlichen und Gegenständlichen. Dabei stand fest, daß überhaupt kein Inhalt — er sei ein weltlicher oder überweltlicher — als Absolutes anerkannt werden dürfe, sondern allein der Gedanke. Diese radikale ἐποχή spricht Hegel mit dem Satze aus: «Die Philosophie überhaupt hat es noch mit konkreten Gegenständen, Gott, Natur, Geist, in ihren Gedanken zu tun; aber die Logik beschäftigt sich ganz nur mit diesen für sich in ihrer vollständigen Abstraktion» (W. d. Logik, 2. Vorrede). Eine weitere Bestimmung des Absoluten konnte darum allein bedeuten, es rein formal zu determinieren, ohne je auf Inhaltliches zu rekurrieren, eine Aufgabe, die sich konkret in der sukzessiven Überwindung des Zufälligen, Unbestimmten, Formlosen in der logischen Sphäre stellte und dort, wo das Ziel erreicht wurde, die Logik als «Wissenschaft von der absoluten Form» begründete. Hegels ontologische Absicht lag somit keineswegs in der Richtung einer spekulativen Theologie. Sie verwirklichte sich in einer Formwissenschaft, die im «Begriff» als «absoluter Bestimmtheit» oder als «absoluter Form», in der jedes Glied eine durch und mit allen andern bestimmte Stelle einnimmt, d. h. nichts Zufälliges übrig läßt, ihren Exponenten fand. Daß dabei der «Begriff» als Subjekt der absoluten Bestimmtheit nicht mehr logisch, sondern organisch zu denken war, hat auch Iljin gesehen (z. B. S. 178). Trotzdem legte er Hegels ontologische Konzeption panlogistisch fest.

Wenn sich aus dieser Konstituierung der Ontologie als Logik für Hegel die weitere Aufgabe ergab, zu zeigen, daß das Wesen der Welt nicht im Inhaltlichen der Wahrnehmung besteht, sondern Begriff ist, so ließ sich indessen der Nachweis nicht so erbringen, wie Iljin meint, daß es hätte geschehen müssen. Und das führt zu einem zweiten Bedenken. Es kann dem Verfasser der Vorwurf nicht erspart werden, daß er in seiner Kritik an Hegel mit einem fremden Maßstab herantritt. Wenn immer wieder die Erwartung einer vernünftigen Rechtfertigung der Welt im Ganzen an Hegels Philosophie geknüpft wird, und, da ihre Erfüllung ausbleibt, die strengsten Konsequenzen gezogen werden, dann wird unseres Erachtens vergessen, daß die damalige Philosophie nicht mehr im Zeichen des Pantheismus stand. Kants Einsicht, daß die Welt als Ganzes kein Gegenstand der Erfahrung ist, war eine Entschei-

ding, die nicht ohne Folge für die spekulative Philosophie blieb. Schon Schelling verzichtete darauf, die Welt im Ganzen begrifflich zu verstehen, und Hegels Jenenser Realphilosophien von 1803 und 1805 zeigen deutlich, daß *Inhalte* der Welt (Planetensystem, Erde, Organismus, Mensch), jedoch nicht sie in ihrer Unendlichkeit zum Gegenstand des Begriffes werden. Sie selbst bleibt eine Sphäre der Unbestimmtheit gegenüber dem sich in ihr abhebendem Endlichen, Begrenzten. Dieser Sachverhalt kann unseres Erachtens nicht Gegenstand einer Kritik, sondern allein eines geisteswissenschaftlichen Verstehens sein, das die epochale Wendung von der pantheistischen Betrachtungsweise des 17. Jahrhunderts, wo über dem Ganzen der Weltinhalt zurücktritt, zu einer Weltansicht zu erhellen hätte, in der der Umfang gegenüber seinen Inhalten an Bedeutung verliert.

So aber fragt es sich schließlich, ob der Gedanke der «Form» im Sinne der absoluten Bestimmtheit in engern Sphären der Realität, in denen ihn Hegel zu verankern suchte, jenen Zusammenbruch erlitt, den anzunehmen das Buch Iljins nahelegt. Wir sind hier anderer Ansicht und meinen, daß Hegel gegenüber mechanistischen Betrachtungsweisen des Natürlichen und Geistigen kraft seiner ontologischen Konzeption dazu kam, Gestaltungsbereiche der Natur und des Geistes herauszuarbeiten, Bereiche, die zugleich Ganzheitsbereiche sind. Aber freilich, wenn Iljin an Hegel zeigen wollte, daß jede Philosophie zum Scheitern verurteilt ist, die ihre Sinnerfüllung in einer Theodizee sieht, dann ist ihm eine höchst eindringliche Demonstration gelungen. Als ein solches Dokument für «das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» behält das dramatisch geschriebene Buch bedeutenden Wert.

Eugen Heuß.

Festschrift zum 70. Geburtstag von Fritz Medicus. Verlag Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1946.

Cet ouvrage, témoignage de la haute estime dont jouit M. Medicus dans le monde philosophique, contient 13 études (les philosophes sont libres de toute superstition...) qui émanent d'auteurs très divers; sur des sujets très divers eux aussi, mais que relie un souci commun de retrouver l'authentique, de conserver ou de ranimer par delà tout dogmatisme et toute scolastique, la flamme de la tradition. Qu'il s'agisse de morale, de religion, de politique, de pédagogie, on distingue à travers ces essais une même volonté de déblayer la recherche philosophique des matériaux encombrants, de poser les fondements de nouvelles certitudes.

Il faudrait un long article pour porter un jugement critique sur un tel ensemble de travaux, où se manifeste souvent l'influence de la phénoménologie husserlienne et de l'existentialisme. On ne saurait même les grouper sans arbitraire. Aussi me bornerai-je à quelques indications sur chacun d'eux, en respectant leur ordre de publication dans l'ouvrage.

Il contient d'abord une pénétrante étude sur *Erasmus von Rotterdam*, de M. Ernst von Aster. L'auteur caractérise l'attitude individualiste du grand humaniste en face de l'Eglise et de Luther, et montre chez lui l'exigence