

Idee und Entwicklung bei Hegel und Newman

Von August Brunner S. J.

Hegel und Newman zusammenzustellen, wird im ersten Augenblick sonderbar, wenn nicht unsinnig erscheinen. Die philosophische Anlage beider ist so entgegengesetzt, ihre Haltung der Wirklichkeit gegenüber so grundverschieden, daß sie nichts gemeinsam zu haben scheinen. Hegel tritt mit seinem dialektischen Entwicklungs- oder vielmehr Entfaltungsschema und seinem Systemgedanken an die Wirklichkeit heran und mißt sie damit; was vor diesem Maßstabe nicht besteht, wird als schlechte Wirklichkeit verworfen. Newman hingegen naht sich mit Ehrfurcht dem Gegebenen, will es möglichst erkennen und erfassen. Er maßt sich nicht an, von vornherein zu bestimmen, was sein soll; er will wissen, was ist. Er bringt nicht ein fertiges System an die Wirklichkeit heran. Dieser Gegensatz ist unleugbar und kommt auch bei der Behandlung der „Idee“ allenthalben zur Geltung. Er ist am stärksten in der Auffassung von der ontologischen Natur und den letzten Ursachen der Wirklichkeit. Um so auffallender ist es, daß dennoch nicht wenige Punkte bleiben, in denen beide übereinstimmen und die wir im folgenden hervorheben. Diese Übereinstimmung besteht da, wo es sich nur um die phänomenologische Erfassung und Beschreibung der Wirklichkeit handelt. Für Newman ist das Christentum nicht eine bloße Idee im Sinne Hegels, eine geschichtliche Bewegung wie alle andern. Aber da es auch an der Geschichte teilhat, finden sich auch bei ihm jene Merkmale, die jeder geschichtlichen Bewegung wesentlich sind.

Dieser gemeinsame Gegenstand ihres Forschens ist das geschichtliche Geschehen, und zwar für Hegel in seiner ganzen Breite, wenn auch unter Bevorzugung des Staatlichen, bei Newman fast ausschließlich nur das Religiöse in seiner geschichtlichen Bewegtheit. Bei Hegel¹ ist das Thema überall gegenwärtig. Newman behandelt es vor allem in zwei zeitlich naheliegenden Arbeiten: in „An Essay on the Development of Christian Doctrine“, zum erstenmal veröffentlicht 1845, und im 15. seiner Oxford University Sermons, „The Theory of Development in Religious Doctrine“, gepredigt am 2. Februar 1843. Für Newman ist die Frage mehr als eine spekulative Angelegenheit. Sie ist

¹ Hegels Werke werden zitiert nach der Ausgabe Glockner, Band und Seitenzahl (E. = Encyclopädie; R. = Philosophie des Rechts), Newmans Essay nach der 9. Auflage 1894 (zit. D., die Oxford-Sermons: O.S. XV und Angabe der Abschnitte).

persönlichstes Anliegen; die Antwort wird entscheiden, ob er in der anglikanischen Kirche, an der er mit allen Fasern seines Herzens hängt als an seiner geistlichen Heimat, wo er Einfluß und einen weiten Wirkungskreis besitzt, verbleiben kann oder ob er sie um der Wahrheit willen verlassen muß.

Eine Übereinstimmung allgemeiner Natur liegt schon in der Erkenntnis, daß es sich in der Geschichte um ein geistiges Geschehen handelt, das von dem Geschehen im Bereiche der Natur verschieden ist. Newman schließt letzteres ausdrücklich aus seinen Betrachtungen aus, wenn es auch als Vergleichspunkt und Analogie benützt wird (D. 41). Für Hegel ist die Natur der Geist, wie er sich nicht in seiner eigentlichen Gestalt zeigt, so daß er seine eigentlichen Strukturen in ihr nicht ganz und rein durchsetzen kann. Allerdings läßt diese erste Übereinstimmung Raum für die größten Unterschiede; denn es ist in Betracht zu ziehen, daß Hegel eine ganz eigene Auffassung vom Geist hat, die Newman sicher nicht einfach teilt. So bleibt sie zunächst mehr negativer Art als Ablehnung der materialistischen Geschichtsauffassung. Positiv ist sie aber darin, daß beide Philosophen in der Geschichte eine eigene Art der Bewegtheit und damit des Seins erblicken. Gehen wir darum auf die Einzelheiten ein.

1. Als ersten gemeinsamen Punkt können wir feststellen, daß Hegel und Newman die Bewegtheit als für die Idee wesentlich betrachten. Ja für Hegel ist sie, wie die ganze Wirklichkeit, reine Bewegung. Zu wiederholten Malen betont er dies. „Die Idee ist wesentlich Prozeß“ (E., § 215 — 8; 428). „Die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos... Aber die Idee ist... wesentlich nicht Ruhe“ (17; 62). Alle besonderen Bestimmungen in ihr, „alle als fest angenommenen Grundsätze... sind... an und für sich selbst das Übergehen; die Synthese und das Subjekt, an dem sie erscheinen, sind das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs“ (5; 339 f.). Wenn die Betrachtung diese einzelnen Bestimmungen als beständig und bleibend auffaßt, bleibt sie in Abstraktionen, beim Verstand stehen, wird unwahr, weil sie der Wirklichkeit nicht angemessen ist. Plato und Aristoteles wird vorgeworfen, den Bewegungscharakter der Idee übersehen zu haben (18; 247, 255, 422, 516). Denn die Idee ist ein Allgemeines, das seine Unterschiede aus sich an sich verwirklicht. „Das Allgemeine ist die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegensatze, als Prozeß Unterschiedener in sich zurückgehend“ (17; 363). Sie ist etwas Ich-haftes und als solches „Werden überhaupt, dieses Vermitteln... um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst“ (2; 25).

Denn „der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit, ... nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selbst

hinter dem Berge haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines notwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich“ (E., § 378 Z. — 10; 12 f.). „Die Idee muß sich immer weiter in sich bestimmen, da sie am Anfang nur erst abstrakter Begriff ist. Dieser anfänglich abstrakte Begriff wird aber nie aufgegeben, sondern er wird nur immer in sich reicher, und die letzte Bestimmung ist somit die reichste. Die früher nur an sich seienden Bestimmungen kommen dadurch zu ihrer freien Selbständigkeit, aber so, daß der Begriff die Seele bleibt, die alles zusammenhält und die nur durch ein immanentes Verfahren zu ihren eigenen Unterschieden gelangt. Man kann daher nicht sagen, daß der Begriff zu etwas Neuem komme, sondern die letzte Bestimmung fällt in der Einheit mit der ersten wieder zusammen. Wenn auch so der Begriff in seinem Dasein auseinandergegangen scheint, so ist dies eben nur ein Schein, der sich im Fortgange als solcher aufweist, indem alle Einzelheiten in den Begriff des Allgemeinen schließlich wieder zurückkehren“ (R. § 32 Z. — 8; 82 f.).

Für die geschichtliche Wirklichkeit ist die Bewegtheit nach Hegel nur insofern auszeichnend, als die Geschichte den Geist am reinsten in die Erscheinung bringt, darum auch diese Grundkategorie alles Wirklichen am klarsten aufzeigt. Im übrigen ist sie aber der Charakter alles Wirklichen, das ja nur der Geist in seinen verschiedenen Abschattungen und Verobjektivierungen ist.

Newman hält sich von solchen Spekulationen fern, hier wie auch in den übrigen Punkten. Er begnügt sich, das Phänomen so genau und so vollständig wie möglich nachzuzeichnen. Aber so kommt er ebenfalls zur Betonung der Bewegtheit der Idee. Es ist der Idee wesentlich, sich zu entfalten, immer aufs neue sich mit dem ihr Begegnenden auseinanderzusetzen. So wird sie immer neu, bleibt nie stehen, ändert sich dauernd. Sie ist development; ein Prozeß gehört wesentlich zu ihr (D. 186); sie ist lebendig. Darum bedeutet es Verfälschung, ein bestimmtes Stadium als das allein richtige festzuhalten, und wäre es auch das Anfangsstadium (D., K. 5, s. I, n. 8). Ja das Wesen der Irrlehre besteht in einem solchen falschen Stehenbleibenwollen (O. S. XV, n. 29; D. 177)². Die Betonung der Lebendigkeit aller wirklichen Ideen weist in die gleiche Richtung. „In the physical world, whatever has life is characterized by growth, so that in no respect to grow is to cease to live“ (D. 185). Ja die Stärke und Kühnheit der Bewegtheit ist eine Äußerung und ein Beweis der kräftigen Wirklichkeit einer Idee. Schwache Ideen, „unreal systems“, sind äußerlich „decent“, ruhig, sich nicht in Gefahren und Wagnisse einlassend (D., K. 5, s. III, n. 5; S. 188). Welches der metaphysische Charakter dieser Bewegtheit ist, darauf geht Newman, wie gesagt, nicht ein. Er macht sie weder

² „It may happen that a representation which varies from its original may be felt as more true and faithful than one which has more pretensions to be exact“ (D. 176). — „Real perversions and corruptions are often not so unlike externally to the doctrine from which they come, as are changes which are consistent with it and true developments“ (D. 176).

zur Substanz des Wirklichen, noch entscheidet er sich für eine bloße Eigenschaft.

2. Diese Bewegtheit hat näherhin die Seinsweise der Begegnung mit Fremdem und des Sichdurchsetzens der Idee in ihm. Bei Hegel ist dies wiederum ein Grundzug des Geistes: Nach und nach durchdringt er mit seiner Struktur alle Bereiche der Wirklichkeit, gleicht sie sich an und macht sie sich zu eigen. Das Ergebnis ist, daß im wirklichgewordenen Geist, dem Staate, alle Bereiche, ökonomischer Aufbau, politisches Leben, Kunst, Wissenschaft und Religion, die gleiche Struktur zeigen (vgl. E., § 391 — 10; 63), eine einheitliche Welt sind. Diese Durchdringung wird als Kampf bezeichnet, und die begegnenden Seienden gelten insofern als Fremdes, als sie den Geist von seiner Bahn ablenken, ihn in Fehlentwicklungen hineintreiben können. Das Bewußtsein, „daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht, dieses Bewußtsein ist zuerst (bei den germanischen Nationen) in der Religion, in der innersten Region des Geistes, aufgegangen; aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert“ (11; 45 f.). Hier ist eine Reihenfolge der Durchdringung angedeutet. Allerdings gilt dies immer nur von einzelnen Ideen (11; 91); die absolute Idee als die gesamte Wirklichkeit setzt sich immer durch. Für die einzelne, endliche Idee besteht sogar die Frage, ob sie nicht, wie eben alles Endliche, immer auch Fehlentwicklung ist. Denn sie kann die absolute Idee nie vollständig verwirklichen. Nur solche Ideen, die in ihrer Allgemeinheit unmittelbar Aspekte der Absolutheit sind, wie das Leben, das Gute, das Schöne, die also Momente, aber keine Gestalten sind, entgehen diesem Schicksal. „Was aber die Verkümmernng, Verletzung und den Untergang von religiösen, sittlichen und moralischen Zwecken und Zuständen überhaupt betrifft, so muß gesagt werden, daß diese zwar ihrem Innerlichen nach unendlich und ewig sind, daß aber ihre Gestaltungen beschränkter Art sein können, damit im Naturzusammenhang und unter dem Gebot der Zufälligkeit stehen. Darum sind sie vergänglich und der Verkümmernng und Verletzung ausgesetzt“ (Phil. d. Gesch., Einl. II b — 11; 68). Von der absoluten Idee aus gesehen, gibt es nichts Fremdes. Und das Sichdurchsetzen ist nichts als der äußerliche Anblick, die Erscheinung der Eigengesetzlichkeit des Geistes selbst, der in sich widersprechend ist.

Nicht als ob hier alles a priori abgeleitet wäre. In der Geschichte kann Hegel auf ein echtes Phänomen hinweisen, das wohl die Grundlage für diesen besonderen Punkt seiner Spekulationen bildet: das Verhältnis des großen Mannes, des weltgeschichtlichen Individuums zu seiner Zeit. Individuum und Zeit müssen füreinander reif sein;

sonst hat das weltgeschichtliche Individuum keine Wirkung³. Er ist ebensosehr das Produkt seiner Zeit, wie diese wiederum von ihm bestimmt ist:

„Bei dem die Weltgeschichte hervorbringenden Geiste... Da steht nicht mehr auf der einen Seite eine dem Gegenstand äußerliche Tätigkeit, auf der anderen ein bloß leidender Gegenstand, sondern die geistige Tätigkeit richtet sich gegen einen in sich selbst tätigen Gegenstand — gegen einen solchen, der sich zu dem, was durch jene Tätigkeit hervorgebracht werden soll, selbst heraufgearbeitet hat, so daß in der Tätigkeit und im Gegenstande ein und derselbe Inhalt vorhanden ist. So waren z. B. das Volk und die Zeit, auf welche die Tätigkeit Alexanders und Cäsars als auf ihren Gegenstand wirkte, durch sich selber zu dem von jenen Individuen zu vollbringenden Werke fähig geworden; die Zeit schaffte sich so ebensosehr jene Männer, wie sie von ihnen geschaffen wurde; diese waren ebenso die Werkzeuge des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Taten diente“ (E., § 381 Z. — 10; 28).

In der Philosophie der Geschichte, Einleitung II b, „Die Mittel der Verwirklichung seiner Idee“, wird dies eingehend dargelegt. Diese Männer tun, „was an der Zeit ist“, sie bringen den in den Individuen noch unbewußten Geist, „die bewußtlose Innerlichkeit“, zum Bewußtsein. „Deshalb folgen die andern diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt“ (11; 60 f.). Wie die letzte Stelle deutlich zeigt, versteht Hegel dieses Phänomen als Identität des Geistes auf beiden Seiten. Die Wirklichkeit ist der sich selbst in seine Bestimmtheiten auseinanderlegende und aus dieser Trennung in die Einheit zurücknehmende Geist. Im Grunde begegnet nichts Fremdes; alles ergibt sich mit Notwendigkeit. Und diese Notwendigkeit zu erkennen, das ist gerade Aufgabe der Philosophie. „Die Tätigkeit des Begriffs ist, das als notwendig bestimmt zu fassen, was dem sinnlichen Bewußtsein als zufällig erscheint“ (8; 361). „Das Besondere darf nicht zu dem Allgemeinen hinzutreten, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zu dem Besonderen“ (15; 271). Fremdheit, Fehlentwicklung, Sich-durchsetzen im andern gehört also der Erscheinung an, ist endliche Auffassung und als solche unwahr⁴. Es fragt sich allerdings, ob da-

³ Auch Newman weist D. 211 darauf hin, daß eine Zeit für Ideen reif sein muß. Diese Bereitschaft äußert sich in gewissen Richtungen des Denkens und Urteilens, die noch unwirksam sind, aber um sich greifen und so als Vorzeichen das Kommende ankünden.

⁴ Die organische Entwicklung „macht sich auf eine unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise... Im Geiste aber ist es anders.“... Bewußtsein und Wille „sind zunächst in ihr unmittelbares natürliches Leben versenkt... So ist der Geist in ihm sich selbst entgegen; er hat sich selbst als das wahre feindliche Hindernis seiner selbst zu überwinden, die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist seinen Begriff erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst.“... Die Perioden,

mit das geschichtliche Geschehen nicht seine Neuheit verliert und alles Wagen im Grunde Schein ist. Die Idee geht sicher ihren Weg, auch die endliche Idee in ihrem ewigen Ungenügen, das Absolute zu verwirklichen. Die Geschichte wäre damit in Wahrheit aufgehoben. Die Geschichtlichkeit des Geistes, die es zu verstehen galt, ist wegverstanden worden, weil die Geschichte nach dieser Theorie tatsächlich nur eine höhere Stufe naturhaften Geschehens darstellt. In der Tat steht Hegel ja unter dem starken Einfluß der Schellingschen Lebensphilosophie. Allerdings rettet ihn oft die Zwiespältigkeit seiner Stellung. Er wollte reines Auge, reines Verstehen sein, das nicht richtet noch wertet. Aber er war zu sehr auch lebendiger Mensch, um dies immer und allem gegenüber durchführen zu können. So nimmt er auch Fehlentwicklungen an, die absolut solche sind, nicht bloß relativ als endliches Geschehen. Damit ist das Neue und Gewagte der geschichtlichen Entwicklung wiedergewonnen, aber auf Kosten des Systems.

Bei Newman nimmt diese Auseinandersetzung mit der Umwelt einen bedeutenden, ja den ersten Platz ein. Ist doch sein Anliegen gerade dies, zu wissen, ob und auf welche Weise eine Idee in dieser Auseinandersetzung ihre Selbstgleichheit bewahren kann und an welchen Zeichen sie zu erkennen ist. Eine Idee entsteht nicht im leeren Raum, sondern in einer Welt bereits geformter Auffassungen und Ideen. Mit dieser muß sie sich auseinandersetzen (O. S. XV, n. 6). Sie übt ihren Einfluß auf das Bestehende aus, gruppiert es um und gestaltet es neu. Neue Mittelpunkte bilden sich um die neuen Ideen. Alte Ideen verblasen, werden verworfen oder sinken unmerklich in Vergessenheit. So erweist die neue Idee ihr Leben durch diese Durchdringung der Welt, die sie vorfindet (D., K. 5, s. III, n. 1).

Der Prozeß der Durchdringung geht aber nicht nach der Art einer mathematischen oder wissenschaftlichen Ableitung auf dem Papier vor sich. Die Wirkung erstreckt sich nicht einseitig von der neuen Idee auf die bereits geltenden Ideen. Auch sie erleidet Einwirkungen, unter denen sie sich notwendig verändert. Sie nimmt Neues und Fremdes auf, assimiliert es, ändert dabei die eigene Form, stößt Bestandteile ab, die sich als nebensächlich und bloß zeitbestimmt erwiesen (D. 38 bis 40). So wird die ursprüngliche Einheit zu einer Mannigfaltigkeit entfaltet, zu einer Art System (D. 186; O. S. XV, n. 5), zu einer Regierungsform, zu einer Welt ethischer oder theologischer Anschauungen (D. 37 f.). Diese Entfaltung vollzieht sich in den Köpfen vieler

wo die Entwicklung abgebrochen scheint, wo „der ganze ungeheure Gewinn der Bildung vernichtet worden“, erklären sich daraus, daß die Weltgeschichte ein „Stufengang der Entwicklung des Prinzips“ der Freiheit ist (Phil. d. Gesch., Einl. II a — 11; 90 f.).

Menschen, ohne eigentliche Absicht, im Zusammentreffen und im Kampf von Meinungen und Interessen.

Hier entsteht für Newman die quälende Frage: Bleibt eine solche Idee dieselbe oder nicht? Wenn eine Idee, wenn anders sie nicht tot ist, notwendig sich entfaltet und entwickelt, und zwar unter dem ständigen Einfluß ihr fremder Kräfte, wie soll man entscheiden, ob eine Idee in ihrer Entwicklung die gleiche geblieben ist oder ganz anders, etwas wesentlich Neues geworden ist? (D. 185 f.) Denn für Newman besteht nicht a priori ein Monismus der Entwicklung nach notwendigen Gesetzen. Die Idee findet in den fremden Kräften nicht im Grunde sich selber, so daß sie in keine andere Gefahr der Selbstentfremdung läuft als die, die ihr notwendiges Schicksal ist. Für Newman ist der Kampf der geistigen Kräfte ein wirklicher (*warfare of ideas*, D. 39), in dem es Sieg und Niederlage, Leben oder Untergang gibt. Die Entwicklung der Idee ist so ein Wagnis (*risk*, D. 39). Verderbnis (*corruption*) ist möglich; sie kann sich selbst verlieren, der fremde Einfluß übermächtig die Idee zu etwas wesentlich anderem machen (D. 39, 185). Die Idee schlägt zuweilen Wege ein, die sich nachher als Irrwege erweisen und die sie wieder verlassen muß (D. 40). Auch geht die Entwicklung echt geschichtlich voran, bedingt in Rhythmus, Folge, Gestalt durch Zufälligkeiten, durch Dasein oder Fehlen großer Menschen, durch Einfälle von Herrschern (D. 39). Der Vielheit der Vorurteile von Geburt, Erziehung, Stellung, persönlicher Vorliebe, Partei und Verpflichtungen ausgesetzt, können sich Ideen in mehrfacher Richtung entwickeln, ohne daß die echte Entwicklung unmittelbar und leicht von unechten zu unterscheiden wäre (D. 76). Ihre eigenen Prinzipien, ihr Geist kann verlorengehen. Aber es ist das Zeichen einer kraftvollen Idee, daß sie in diesem Kampfe obsiegt, sich durchsetzt, alles Fremde mit dem eigenen Geiste durchdringt und sich anpaßt, soweit dies geschehen kann, und all das abstößt, was sich zu solcher Aneignung nicht hergibt.

3. Diese Auseinandersetzung enthüllt uns einen neuen Charakter der Idee. Sie ist keine bloße Abstraktion, kein blasser Gedanke, keine reine Erkenntnis. Sie ist ebenso sehr lebendige, treibende Kraft. Bei Hegel kommt dies meist mehr mittelbar zum Ausdruck; die logische Seite tritt bei ihm zu sehr in den Vordergrund. Jedoch sind alle die Stellen zu beachten, die vom Begriff, gleichsam dem Innern der Idee, als von der Tätigkeit, sich selbst hervorzubringen, sprechen.

Man darf sich die Idee, „diese Wahrheit der Wirklichkeit, nicht als die tote Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius oder eine Zahl oder einen absoluten Gedanken vorstellen“ (5; 242). Der Begriff „ist selbst das Tun, sich als seiend, objektiv hervorzubringen“ (16; 543). „Der Begriff ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen“ (16; 551). Begriffe sind

„Selbstbewegungen“ (2; 35). „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes“ (2; 34).

Ebenso spricht Hegel vom Begriff als „Macht“ (2; 34), als „Leben“ (ebd. u. ö.). Die absolute Idee in der Geschichte ist „das schlechthin Mächtige“, „menschliche Macht“, „Tätigkeit“ (11; 34). Gerade die Nähe zum Leben weist ebenfalls auf die ontologische Mächtigkeit der Idee, der nichts widersteht, weil außer ihr nichts ist: Der Begriff ist „alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung. 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“ (5; 330). Im Grunde ist bei Hegel die Macht der Idee die Macht der Wirklichkeit selbst als von den Gesetzen der einen absoluten Vernunft durchwaltet. Sie ist unwiderstehlich, weil es neben und außer ihr keine Macht gibt; „neben“ und „außen“ bestehen nur für die endlichen Ideen, also nur in der Erscheinung als solcher.

Bei Newman kommt die Macht der Idee klar zum Ausdruck. Besonders geschieht dies dadurch, daß sie nicht nur als Lehre (doctrine), sondern auch als Prinzip (principle) bestimmt wird. Zwar ist der Sinn des Wortes nicht genügend erklärt und schwankt zwischen dem Sinn von „first principles“ des Grammar of Assent, also Erkenntnisprinzipien, und dem hier zu entwickelnden; aber der letzte Sinn wiegt so stark vor, daß er nicht übersehen werden kann. Gleich am Anfang wird Prinzip mit Gesetz (law), regelnder Kraft (regulating power), Organisierung gleichgesetzt (D. 178). Im Gegensatz zum intellektuellen Charakter der Lehren sind die Prinzipien „unmittelbarer ethisch und praktisch“ (D. 178). Eine Lehre kann zum Prinzip werden, wenn sie das Handeln, das Vorgehen dauernd beeinflusst, so z. B. die Achtung der Armen in der Kirche (D. 179). Prinzipien liegen viel tiefer als die Lehren (179), sind also der Idee wesentlicher, und auf ihrer Erhaltung beruht vor allem die Selbstgleichheit der Idee (D., K. 5, s. 5). Durch die Tätigkeit der Prinzipien entwickeln sich die Lehren, und die gleiche Lehre als Ausgang führt zu verschiedenen Ergebnissen, wenn die Prinzipien verschieden sind (D. 180). Ohne sie bleibt die Lehre unfruchtbar (D. 181). Vor allem im Verhältnis von Staaten zueinander wird dieser Charakter der Prinzipien sichtbar als eine Grundhaltung und Grundmacht, die dauernd ihre Politik bestimmt (D. 183 f.). Verlust dieser Prinzipien ist Verlust der Selbstgleichheit, Verderbnis (corruption) und Untergang der Idee (D. 185). So erwei-

sen sich die Prinzipien als Grundhaltungen, als praktische Überzeugung, als die lenkende und vorantreibende Macht und Kraft der Entwicklung. Zugleich sind sie die Tiefen der Idee. Sie sind darum von Dauer, und die Beständigkeit ihres Einflusses ist darum ein Zeichen echter Entwicklung (D., K. 5, s. VII).

Auch sonst spricht Newman oft von der Idee als Macht (power, D. 186), mächtig (powerful, D. 188), kräftig (strong, D. 188), als lebendige Kraft (O. S. XV, n. 6). In der Entwicklung der Lehre zeigt sich eine „tätige, sich aufdrängende und durchdringende Kraft“ (active, engrossing, and interpenetrating power, D. 74). Auch für ihn ist sie Leben und damit Kraft und Drang zur Selbstentfaltung. Diese Kraft kann sich in einer strudelnden, überschäumenden Entwicklung auswirken, ohne Gefahr, sich zu verlieren. Nur schwache Ideen müssen sich gegen Selbstverlust durch allerlei äußere Mittel und bedächtiges, langsames Vorgehen schützen (D. 188). Hier ist die Ähnlichkeit mit dem Selbst, mit der Charakterentwicklung einer Einzelperson besonders eindringlich. Doch zuvor ist noch eine mit dem Organischen gemeinsame Eigenschaft zu entwickeln.

4. Die Auswirkung der bereits erwähnten Kräfte geht nicht wie im rein Stofflichen vor sich. Dort scheinen die Kräfte mehr durch die verschiedenen Elemente hindurchzugehen, ohne daß von einer Entfaltung die Rede sein könnte. Dagegen zeigt sich schon das biologische Leben als eine Entfaltung eines Innern, als Verwirklichung von Anlagen, als ein nach außen Sichtbarwerden, eine Verleiblichung des Lebens. Noch mehr ist dies im Geschichtlichen der Fall.

Die Tätigkeit der Kraft ist darum wesentlich Verobjektivierung, Zum-Dasein-Bringen der eigenen Möglichkeiten. Für Hegel ist die Idee wesentlich der existierende Begriff, der sich das äußere Sein als seinem Begriff entsprechend dauernd gibt. Sie ist darum wesentlich subjektiv und objektiv zugleich (10; 291, 292), Einheit zweier Totalitäten (12; 159f.). „Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand; so hat er sich als ein Dasein vor sich“ (Phil. d. Gesch., Einl. IIIc—11; 113). „Die Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat, d. h., der Dasein, Realität, Objektivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjektive ist, sondern sich objektiviert“ (16; 193). Dieser Übergang vom Innen ins Außen und der Rückschlag des Außen ins Innen macht den Prozeß aus, in dem die Idee wesentlich besteht.

„Das Wesen steht zwischen Sein und Begriff und macht die Mitte desselben und seine Bewegung den Übergang vom Sein in den Begriff aus“ (4; 484). „Der Begriff ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen“ (16; 551), also zur Idee zu werden. „Aller Begriff ist dies . . . diese Verschiedenheit vom Sein auf-

zuheben, sich zu verobjektivieren; er ist selbst das Tun, sich als seiend, objektiv hervorzubringen“ (16; 543).

Darin gleicht die Geschichte dem Leben; darum ist Leben Idee.

„Als die Einheit des Begriffs und der nach außen gekehrten Existenz, worin sich der Begriff erhält, ist das Leben die Idee . . . Das Leben ist, wo Inneres und Äußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität usw. ein und dasselbe ist“ (E., § 337 Z. — 9; 451). Darum ist der Geist nach E., 383 Z. „Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit“ (10; 35), weil „der Geist als solcher nur ist, insofern er sich selber sich offenbart“ (10; 35), „Form und Inhalt sind also im Geiste identisch“ (10; 34); denn die eigene Natur des Geistes „besteht in der Selbstoffenbarung“ (10; 34). „Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, daß der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur an sich an, das heißt als Natur; er ist der innere, der innerste bewußte Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist . . . die Arbeit, ihn zum Bewußtsein zu bringen“ (Phil. d. Gesch., Einl. II b — 11; 53 f.).

Was bloß an sich ist, muß sich verobjektivieren und für sich werden. Allerdings darf dieses An-Sich nicht als eine von Anfang an fertige, nunmehr nur sich auswirkende und veräußernde Größe aufgefaßt werden; das gälte höchstens für das mechanische Geschehen.

„Der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit . . ., nicht abstrakt einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-unterscheiden, nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selbst hinter dem Berge haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines notwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich“ (E., § 378 Z. — 10; 12 f.). „Es ist aber der Begriff, welcher ebenso seine Momente auslegt und sich in seine Unterschiede gliedert, als er diese so selbständig erscheinenden Stufen zu ihrer Idealität und Einheit, zu sich zurückführt und in der Tat so erst sich zum konkreten Begriff, zur Idee und Wahrheit macht“ (E., § 252 Z. — 9; 66). Die Geschichte ist „der vernünftige notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer ein und dieselbe ist, der aber in dem Welt-dasein seine eine Natur expliziert“ (Phil. d. Gesch., Einl. I c — 10; 36). So bezeichnet Hegel die Idee als „Rückkehr in sich selbst, erfüllter, ausgeführter Zweck“ (16; 193).

Darum entsprechen sich Inhalt und Form, Äußeres und Inneres, An-sich und Für-sich in der Idee, aber ein Entsprechen als dauernd sich aufhebender Prozeß. Die Identität von Form und Inhalt ist und ist zugleich nicht, sondern geschieht dauernd. Und vollkommen ist sie nur in der absoluten Idee, im Ganzen. Die endliche Idee kann sich nie adäquat verwirklichen; das bedeutete Stillstand und Tod. Ihr Sein ist darum ihrem Wesen immer unangemessen, und darin liegt ihre Unruhe, die sie weitertreibt, die aber ihr Wesen dauernd ändert und darum das Ziel immer um so viel voranschleibt, als die Bewegung selbst vorangekommen ist. Die Unangemessenheit von Äußerung und An-sich bei gleichzeitigem Angemessen-sein-Sollen ist die bewegende Kraft der Wirklichkeit, der Widerspruch. Der Zweck der Bewegung ist so immer schon und immer noch nicht erreicht, weil die Wirklich-

keit nur diese Bewegung der Verobjektivierung ist. Inneres und Äußeres sind sich dauernd gegenseitig voraus. Auch hier hat Hegel das von gewissen Phänomenen des geistigen Lebens gewonnene Schema auf die ganze Wirklichkeit ausgedehnt.

Als der seine Form und Gestalt, sein Dasein erreicht habende Begriff ist die Idee über den Gegensatz Innen—Außen erhaben. Sie ist kein bloßer abstrakter Gedanke. Jedem Innen entspricht ein Außen, der Seele ein Leib, dem Staate ein Gefüge von Ständen, Obrigkeiten und Einrichtungen. Die Idee ist auch nicht Sache eines Individuums, sondern etwas Soziales. Die Individuen sind nur Teilausdrücke der Idee, ihre Verendlichkeiten. Darum muß diese, ihren vollen Ausdruck suchend, immer über jedes einzelne Individuum in Raum und Zeit hinausgehen, und kann doch nur in ihnen und durch sie sein⁵. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der Hegelschen Beschreibung der Seinsweise der Idee am besten das Phänomen entspricht, das man nach ihm den objektiven Geist genannt hat. Dieser ist individuell und sozial zugleich und ebenso innen im Denken und Wollen der einzelnen wie objektiv in den Werken und Einrichtungen, die er hervorbringt und in denen er sich darstellt. Da nach Hegel alle Gebiete des geistigen Lebens, Religion, Philosophie, Kunst, Recht und Sitte, nur im Staate Dasein haben, eine vom innern Geist des Staates allseits bedingte Form besitzen und nur im Staate die Gesamtheit des Ausdrucks rundum erreicht ist, während alle anderen Gebiete nur Teilausdrücke der bewußten Idee, des Geistes, sind, so ist der Staat die Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist. „Denn seine geistige Wirklichkeit ist, daß ihm als Wissendem sein Wesen, das Vernünftige, gegenständlich sei, daß es objektives, unmittelbares Dasein für ihn habe... Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“ (Phil. d. Gesch., Einl. II c — 11; 71). „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (R., § 257 — 7; 328). „Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisiert“ (R., § 258 — 7; 417). „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz“ (E., § 535 — 10; 409). Als bewußte Idee ist der Staat Geist. „Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze“ (R., § 308 — 7; 417). Jedem besonderen Volksgeist entspricht ein besonderer Staat mit einer entsprechenden Verfassung, eigenem Recht und eigener Sitte, eigener Kunst und Religion, die in dieser Gestalt nur in diesem Staat und als Verwirklichung nur dieses allgemeinen Geistes Dasein haben können (Phil. d. Gesch., Einl. II c — 11; 80 ff.)⁶. Hat ein Volksgeist

⁵ Hegel bemerkt, „daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen“ (Phil. d. Gesch., Einl. II b — 11; 57).

⁶ Jedes Volk hat seine eigene Gottesidee. „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk

sich verwirklicht, gleichsam sein letztes Wort gesagt, so ist seine Rolle in der Geschichte zu Ende und sein Dasein nunmehr ohne jede geistige Bedeutung⁷.

Daß auch für Newman die Bewegung der Idee eine sich entwickelnde Selbstdarstellung ist, geht aus allen seinen Ausführungen in D. und O. S. XV hervor. Die Idee schafft sich eine eigene Atmosphäre (D. 76), entwickelt sich zu einem Ganzen von liturgischen, theologischen, volkstümlichen Ausdrücken, Sitten und Auffassungen (D. 76); sie lebt in jenem Gesamt von hingenommenen, unbestrittenen, von allen geteilten Überzeugungen und Urteilen, die im Grammar of Assent (D. 53 ff.) als *Credence* beschrieben sind. So wird der Geist des Christentums zum Element, in dem die Welt lebt, und die Gestalt, die sie geformt hat. Der äußere Ausdruck davon ist ein weites Ganzes theologischer Auffassungen (a large fabric of divinity), gleichsam ein unregelmäßiges Gebäude, an dem Jahrhunderte arbeiten und das sich durch seinen inneren Zusammenhang als aus einem gemeinsamen Ursprung herstammend und ein eigenes, von allem andern unterschiedenes, in sich einheitliches Gebilde darstellt (O. S. XV, n. 5). Aller Kampf, von dem oben die Rede war, hat nur den Zweck, daß die Idee sich durchsetzt, d. h., im Zusammenstoß mit Fremdem diesem die eigene Form aufdrückt und zugleich in Dogmen, Gebräuchen, Verfassungen sich darstellt. Nur wenn sie dabei ihrem inneren Geiste treu bleibt, ist die Geschichte der Idee ihre wahre Entwicklung und nicht ihre Verfälschung (D., K. 5, s. IV, n. 1), also, um es mit Hegel auszudrücken, wenn sie das nach außen verwirklicht, was sie an sich

sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält . . . Die Vorstellung von Gott macht somit die allgemeine Grundlage eines Volkes aus“ (11; 48 f.). — „Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung“ (ebd., 11; 86). „Um der ursprünglichen Dieseligkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstands willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staates; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, so wie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst“ (ebd., 11; 88). — „Die Philosophie der Religion hat die logische Notwendigkeit in dem Fortgange der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen; welchen Bestimmungen zunächst die Art des Kultes entspricht; wie ferner das weltliche Selbstbewußtsein, das Bewußtsein über das, was die höchste Bestimmung im Menschen sei, und hiermit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Prinzip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung wie seiner Kunst und Wissenschaft, dem Prinzip entsprechen, welches die Substanz einer Religion ausmacht. Daß alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine systematische Totalität ausmachen und Ein Geist sie erschafft und einbildet, die Einsicht liegt der weiteren zugrunde, daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt“ (E., § 562 — 10; 450 f.).

⁷ „Das Höchste für den Geist ist, sich zu wissen, sich zur Anschauung nicht nur, sondern zum Gedanken seiner selbst zu bringen. Dies muß und wird er auch vollbringen, aber diese Vollbringung ist zugleich sein Untergang und das Hervortreten eines anderen Geistes, eines andern, welthistorischen Volkes, einer andern Epoche der Weltgeschichte“ (Phil. d. Gesch., Einl. III c — 11; 111).

immer schon war. In der Vielgestalt, die eine Idee in ihrer äußeren Selbstdarstellung annimmt, echte Entwicklung von Entfremdung unterscheiden zu können, das ist das ganze Anliegen Newmans und das eine große Problem seines Buches.

Die Entwicklung der Idee ist Anwendung und Ausbreitung. Aber anfangs geben sich die Menschen nicht vollständig Rechenschaft von ihrer Tragweite, können das Ergebnis nicht voraussehen. Ein gemeinsamer Geist kann als Haltung, Gewohnheit lange leben und wirksam sein, ohne seinen Trägern als etwas Besonderes zum Bewußtsein zu kommen („unperceived impressions“, O.S.XV, n. 11), und mehr noch, bevor er sich ausdrücklich formuliert (O.S.XV, n. 15). Ja diese Selbstdarstellung in bewußter Formulierung ist nie erschöpfend möglich (D., K. 1, s. I). Im ersten Abschnitt der Entwicklung tritt oft eine Zeit der Verwirrung ein, wo die Auffassungen von der einen Idee und ihre Auswirkungen sich entgegnetreten. Aus diesem Widerstreit ergibt sich aber dann langsam eine bestimmte Lehre, die verschiedenen Seiten (view) ergänzen und berichtigen einander, erweitern sich gegenseitig und schließen sich zusammen. Stellungnahme zu andern Systemen bringt die Eigenart schärfer zum Ausdruck. Kritik und Verteidigung führen zu einer Sichtung der streitenden Meinungen, was der Idee entsprechend ist und in sie eingehen kann, was nicht bloß zeitbedingte Einkleidung war, wird angeglichen, alles übrige verworfen. Machtvoll durchdringt sie immer mehr das Gefüge und die Einzelheiten des sozialen Lebens und wird mit der Zeit zu einem Gesetzbuch der Sittlichkeit (ethical code), zu einem Regierungssystem, einer Theologie oder einem Ritual und ist am Ende immer doch nur Ausdruck (the proper representative) einer einzigen Idee, dessen, was diese von Anfang an war, „ihr vollständiges Bild in einem Zusammen verschiedener Anblicke“ (in a combination of diversified aspects) und die Erläuterung durch viele Erfahrungen (the illustration of many experiences, D., K. 1, s. I, n. 4). Diese im Auftreffen und Gegenstoß erfolgende Selbstverwirklichung ist der Idee notwendig, ist ihr Keimen und Heranreifen (germination and maturation, D. 38). In diesem Prozeß allein verwirklicht sie ihre Möglichkeiten, so daß erst am Ende, nach einer langen Entwicklung, von einer Idee erkannt und gesagt werden kann, was sie ist, wie wir weiter unten noch ausdrücklicher anführen werden (D., K. 1, s. I, n. 7).

Daß für Newman die Idee ebensowenig wie für Hegel ein bloßer Gedanke, etwas Innerliches im Gegensatz zum Außen und etwas Individuelles im Gegensatz zum Sozialen ist, ist so selbstverständlich, daß es gar nicht besonders ausgesprochen, aber überall vorausgesetzt wird. Das Christentum in seinen konkreten und lebendigen Ausprägungen in den verschiedenen Kirchen und Sekten ist eine Idee;

ebenso sind Staaten Ideen. Der Name soll zum Ausdruck bringen, daß das treibende Element in der Entwicklung und das bestimmende Element in der Formung geistiger Seinsweise ist, ohne daß Newman sich damit für einen Geistesmonismus Hegelscher Art entscheidet. Die Gleichheit des Namens bei beiden Philosophen dürfte auf eine gesamt-europäische, im Platonismus begründete Tradition zurückgehen, kaum auf eine Beeinflussung Newmans durch Hegelsches Gedankengut, eine Beeinflussung, die nur indirekt sein könnte. In jedem Fall handelt es sich bei Newman in der Entwicklung der Idee immer um eine Vielheit von Individuen, um Gemeinschaften wie Staaten und vor allem um religiöse Gemeinschaften. D. 56 wird von der mehr oder weniger „sozialen und politischen Natur“ der verschiedenen Ideen gesprochen. Ideen sind auch für Newman gemeinschaftsbildend und, wenn es sich nicht um mathematische und philosophische Erkenntnisse handelt, die Newman auch „ideas“ nennt, in Gemeinschaften sich auswirkend. Die Idee lebt in den Einzelnen, die in diesen Gemeinschaften zusammengeschlossen sind und soweit sie innerlich dazugehören; und sie stellt sich ebenso in dem Gefüge, den Einrichtungen, Sitten und Verfassungen dar, die diese Gemeinschaften unter ihrem Einfluß sich geben. Der Fortschritt in der Entfaltung ist darum von dem bewußten reflexen Denken und Wollen der Einzelnen als solcher unabhängig und geht ihren eigenen Weg, ähnlich wie bei Hegel („die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen“, *Phil. d. Geschichte*, Einl. — 11; 59 ff.). Auch daß die Entwicklung der Idee mit der Sprache verglichen wird (D. V, s. II, n. 4), kann dafür zum Beweis dienen. Auch sie geht ihren bestimmten Gang, läßt gewisse Möglichkeiten zu und schließt andere aus. Aber das geschieht nicht durch das bewußte, reflexe Wollen der Individuen, sondern ohne daß sie es merken. Desgleichen ist die Sprache immer äußerlich und innerlich, individuell und sozial zugleich. Die Idee hat also wie bei Hegel eher die immanente Seinsweise der aristotelischen Entelechie als die der von den wirklichen Individuen getrennten platonischen Idee. Für Hegel ist wohl diese Eigengesetzlichkeit des Kollektiven, die über Wollen und Bewußtsein der Glieder hinausgeht, Ausgangspunkt für seine Theorie von den Gemeinschaften als Substanz und Subjekt des Geschehens gewesen und damit wenigstens zum Teil für seinen idealistischen Monismus. Newman stellt die metaphysische Frage nicht; wo Andeutungen vorliegen, da ist es die Vorsehung Gottes, der die Lenkung der Ereignisse zugeschrieben wird, so daß die Idee der christlichen Offenbarung durch die Entwicklung nicht verfälscht werde. Darunter liegt aber, wenn auch sehr undeutlich, eine mehr der Sache immanente Erklärung, zu der uns der folgende gemeinsame Punkt führt.

5. Die Entwicklung als Herausbringen eines An-sich besitzt notwendig Einheit oder, wie Hegel sich ausdrückt, Selbstgleichheit. Bei Hegel ist diese Gleichheit letzten Endes der eine Geist, die Vernunft. Die ganze Wirklichkeit bildet ein teleologisch gerichtetes Ganzes. So kann Hegel diese Einheit auch als Substanz und Subjekt, damit als etwas Selbstartiges bezeichnen. Ein sich selbst Erhaltendes in der dauernden Bewegung des Anderswerdens, das ist der Grund jeder Wirklichkeit, die Seinsweise der Idee. Überall, wo ein solches Verhältnis zutage tritt, sieht Hegel das Geschehen der Idee. So zuerst im Leben. Es erhält sich in allen Individuen, äußert, bestimmt und verendlicht sich in ihnen und geht doch nicht in ihnen auf. Je nach den Arten und nach den äußeren Verhältnissen, an die es sich anpassen muß, ist es verschieden und doch immer das eine Leben.

„Als die Einheit des Begriffs und der nach außen gekehrten Existenz, worin sich der Begriff erhält, ist das Leben die Idee“ (E., § 337 Z. — 9; 451); es ist „eine erste Naturerscheinung der Idee“ (12; 170), die erste, niederste Verwirklichung der Idee (12; 174). Da im Lebensprozeß die Gattung sich durchhält, wird der Ausdruck „Gattung“ zur Bezeichnung dieses Verhältnisses auf allen Gebieten, auch dem geistigen, verwandt. „Was am Lebendigen als solchem die Gattung ist, das ist am Geistigen die Vernünftigkeit; denn die Gattung hat schon die dem Vernünftigen zukommende Allgemeinheit“ (E., § 396 Z. — 10; 95). „Wahrhaft verwirklicht sich die Gattung im Geist, im Denken — diesem ihr homogenen Element“ (ebd.). „Die Individuen werden geboren und vergehen, die Gattung ist das Allgemeine in ihnen, das in allem Wiederkehrende“ (E., § 21 Z. — 8; 79).

Besser noch als Leben und Gattung stellt das Ich als Selbstbewußtsein dieses Verhältnis sowohl der Einheit in der Mannigfaltigkeit wie der Selbstgleichheit im Anderswerden und der Allgemeinheit im Besonderen dar. Das Selbstbewußtsein ist „Gattung als solche“ und „für sich selbst Gattung“ (2; 145).

„Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist.“ Es ist „Allgemeinheit“ und „ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, Einzelheit, absolutes Bestimmte . . . individuelle Persönlichkeit“ (5; 14). „... das Zusammengehen seiner im andern mit sich selbst — die Befreiung . . . Als für sich existierend heißt diese Befreiung Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seligkeit“ (E., § 159 — 8; 351). „Betrachten wir den Geist etwas näher, so finden wir als die erste und einfachste Bestimmung desselben die, daß er Ich ist. Ich ist ein vollkommen Einfaches und Allgemeines“ (10; 24). „Als Wissenschaft ist das Wahre das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbst, daß das An-und-für-sich-Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das An-und-für-sich-Seiende ist“ (4; 45).

Substanz ist dieses Allgemeine als in sich bestehend, nicht auf anderes als Träger angewiesen; Subjekt als Grund und Bestimmen seiner Bewegung aus sich heraus. Aber diese Worte haben nicht mehr den scholastischen Sinn. Sie lassen die früher festgestellte Bewegtheit,

Prozeßhaftigkeit der Idee unangetastet. Das sich Haltende ist der Prozeß in seiner Struktur, die überall dieselbe ist, die „Methode“. „Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst . . ., aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist“ (5; 330). „Sie ist die Seele und Substanz“ und nicht bloß „die Art und Weise des Erkennens“, sondern auch „die objektive Art und Weise oder vielmehr die Substantialität der Dinge“ (ebd.). Die Einheit der Idee kommt also letztlich auf Strukturgleichheit, auf Selbsterhaltung der Struktur hinaus. Es gibt keine bleibende Grundlage, an der die Gegensätze sich bewegten.

„So sind alle als fest angenommenen Gegensätze, wie z. B. Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines, nicht etwa durch eine äußerliche Verknüpfung in Widerspruch, sondern sind, wie die Betrachtung ihrer Natur gezeigt, vielmehr an und für sich selbst das Übergehen; die Synthese und das Subjekt, an dem sie erscheinen, ist das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs. Wenn die begrifflose Betrachtung bei ihrem äußerlichen Verhältnisse stehenbleibt, sie isoliert und als feste Voraussetzungen läßt, so ist es vielmehr der Begriff, der sie selbst ins Auge faßt, als ihre Seele sie bewegt und ihre Dialektik hervortut“ (5; 339 f.; vgl. E., § 217 — 8; 431).

Die Struktur ist von Hegel theoretisch wenigstens sehr vereinfacht auf das dialektische Spiel der Gegensätze. An sich bestehende, feste Bestimmungen anzunehmen, die im Laufe der Zeit sich nur zeigen, wäre Hegels Auffassung unversöhnlich entgegengesetzt. Die Bewegung aus dem An-sich zur Entfaltung, aus dem Wesen zur Idee bedeutet darum nur die geschichtliche Bestimmtheit dieser Bewegung. Das Wesen wird ebenso dauernd wie das Sein; beide werden aber in ständigem Übergang ineinander. Da nun die Struktur überall die gleiche ist, nur *eine* absolute Bewegung sich überall bewegt, so kann grundsätzlich keine Bewegung fehlgehen, die Einheit und Selbstgleichheit nie aufgehoben werden. Jede Entwicklung müßte grundsätzlich an ihrer Stelle echt sein — und als endliche relativ unecht, da sie nie das Ganze sein kann —, wenn Hegel auch praktisch nie ganz diesen Standpunkt eingenommen hat. Die Frage nach echter, die Selbstgleichheit bewahrender, und unechter, sie verlorenhabender Entwicklung stellt sich für ihn also nicht. Es kann nur echte Entwicklung geben, weil es nur notwendige Entwicklung gibt. Aus jeder endlichen Entwicklung zieht sich der Geist in dem Augenblick zurück, wo sie ihr Wort ausgesprochen, als Mittel der Selbstverwirklichung des Geistes ausgedient hat. Darum folgen die Volksgesister in der Geschichte aufeinander, wie es die Philosophie der Geschichte darlegt.

Auch hier ist es auffällig, wie von ganz anderen Zusammenhängen Newman zu sehr ähnlichen Feststellungen kommt wie Hegel. Der

Unterschied besteht hauptsächlich darin, daß Newman sich vor allen ontologischen Verallgemeinerungen hütet, sich an die Idee im strengen, geschichtlichen Sinn hält und gewisse tatsächliche Ähnlichkeiten nicht zum Anlaß nimmt, die Strukturen der Idee überall zu entdecken. Er opfert die Sache nie dem System. In der Frage nach der Seinsweise der Idee sah er sich zudem vor eine andere Schwierigkeit gestellt als Hegel. Die Idee, die seine Aufmerksamkeit fesselt, um die es für ihn geht, ist die christliche Offenbarung, die im Laufe der Zeit sich in vielfacher Weise entwickelt hat und deren Entwicklungen nicht alle zugleich wahr und darum echt sein können. Ein solches Problem bestand für Hegel nicht. Die Andeutungen Newmans über die ontologische Natur der Idee sind außerdem immer nur im Vorbeigehen hingeworfen.

Nun setzt schon die ganze Fragestellung Newmans voraus, daß die echte Idee in allen ihren verschiedenen Erscheinungsformen die gleiche bleibt. Diese Formen in ihrem zeitlichen und räumlichen Auseinander dürfen nicht eine bloße äußerliche Zusammenfassung unter einem Namen (*mere assemblage*, D. 4) bilden, sondern müssen eine Einheit sein, eine Art eigener Substanz (*a substance of its own*), miteinander einen inneren Zusammenhang besitzen (O. S. XV, n. 5). Dazu gehört zunächst die Gemeinsamkeit des Ursprungs (*common origin*). Ebenso ist, was fast damit zusammenfällt, Stetigkeit des Zusammenhangs mit diesem Ursprung und der Entwicklung unerläßliche Bedingung (*continuity*, D. 39). Aber genügen kann dies nicht, da ja alle Entwicklungen, die auf Echtheit Anspruch machen, wenigstens äußerlich sich zur gleichen Idee bekennen, somit aus gemeinsamem Ursprung herrühren. Dies ist ja gerade die Schwierigkeit für Newman, daß eine Mehrzahl von Kirchen und Sekten darauf Anspruch machen, das echte Christentum zu sein und die ursprüngliche Lehre unverfälscht bewahrt zu haben. Wohl aus diesem Grunde geht Newman auf diesen Punkt nicht näher ein. Dagegen werfen gerade die Kriterien, die er für eine echte Entwicklung angibt, Licht auf die Seinsweise der Idee. Der folgende Text (D. 206) faßt das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen: „Der Punkt, der sicherzustellen ist, ist die Einheit und Selbstgleichheit (*identity*) der Idee mit sich selbst durch alle Stufen ihrer Entwicklung hindurch von der ersten bis zur letzten; und dies sind sieben Unterpfänder dafür, daß sie die ganze Zeit hindurch als eine und dieselbe betrachtet werden kann. Um ihre eigene substantielle Einheit zu gewährleisten, muß sie sich zeigen als eine im Typus, eine in ihrem System von Prinzipien, eine in ihrer einigenden Kraft Äußeren gegenüber, eine in ihrer logischen Folgerichtigkeit, eine im Zeugnis früherer Phasen für spätere, eine durch den Schutz, den ihre späteren den früheren gewähren, und eine in der Vereinigung von Kraft

und Stetigkeit, das heißt in Zähigkeit.“ Sehen wir diese Kennzeichen an, so ergibt sich, daß die geforderte Einheit eine strukturelle ist, die aber sehr viel Ähnlichkeit mit der Einheit einer Person durch ihr Leben hindurch zeigt. Die Einheit des Typus steht als sich auf die Erscheinungsweise beziehend darum auch an erster Stelle. Und gleich zu Beginn weist Newman schon auf dieses erste Zeichen hin: Gegenüber und mitten im Wechsel und in den Gegensätzen „erheben sich kühne Umrisse und breite Massen von Farben aus den Überlieferungen der Vergangenheit. Sie mögen verschwommen, sie mögen unvollständig sein; aber sie sind endgültig“ (definite, D. 7). Man könnte zum Vergleich die Selbstgleichheit eines bestimmten menschlichen Antlitzes anführen, die im Wechsel der einzelnen Züge sich erhält. Das Gefüge ist allerdings kein bloß logisches. Es handelt sich mehr noch um gleiche Haltungen, einen gleichen Geist, was in Prinzipien und Kräften zum Ausdruck kommt. Die Struktur wird dabei nie auf eine einfache Dialektik zurückgeführt; die Entwicklung durch Gegensätze hindurch, die sich gegenseitig beschränken, wird nur bei der Lehrentwicklung betont (O. S. XV, n. 20; S. 329). Ja die Reihenfolge, in der sich die verschiedenen Teilmomente verobjektivieren, kann ganz von äußeren, zufälligen Einflüssen bestimmt sein (D. 195 s.). Die strukturelle Einheit führt auch zu den Vergleichen mit dem Leben (D., K. 5, s. I, n. 4), ohne daß darüber hinausgegangen wird. Spricht Newman sonst vom Leben der Idee, so faßt er das Wort schon in der übertragenen Bedeutung geistigen Lebens. Einmal nennt er die Idee eine „Atmosphäre“ (D. 76), dann ein „Element, worin man lebt“, „eine Form, in der man gestaltet wird“ (O. S. XV, n. 5), Ausdrücke, die an „Flüssigkeit“ bei Hegel erinnern, z. B. „Gattung, allgemeine Flüssigkeit“ (2, 147), ebenso an die Zusammenstellung mit der Zeit (E., § 258 Z. — 9; 79) und mit dem Licht und dem unendlichen Raum (E., § 275 Z. — 9; 158) als Parallelen zur abstrakten Selbstgleichheit des Ich.

Ruht nun diese bewegte Struktur als reine Bewegung in sich selber? Das kann für Newman nicht in Frage kommen. Eigentlich wirklich sind für ihn nur die einzelnen Menschen, aber Menschen, die nicht untereinander isoliert sind, sondern ständig in geistigem Austausch stehen. Jeder einzelne erfaßt die Idee nur in einem Ausschnitt. Als ganze besteht sie nur in der Gemeinschaft. Weiter geht Newman nicht. Er weist nie darauf hin, daß dadurch sich auch die Gefügeeinheit und die entsprechende Seinsweise der Idee rechtfertigt: Die Gemeinschaft besitzt neben der Substanz der Einzelpersonen keine eigene Substanz, sondern ist getragen von den zueinander in Beziehung stehenden Substanzen der Personen, west in diesen Beziehungen.

6. Aus der beschriebenen Seinsweise der Idee folgt ihr eigentümliches Verhältnis zur Zeit. Sie ist wesentlich in der Zeit und doch auch

außer ihr als dauernde Gegenwart. Bei Hegel ist dies schon in den Bezeichnungen als Leben, Gattung, Ich eingeschlossen. Diese sind als immer die gleichen da und doch zugleich nur ein Werden und Vergehen. „Die Gattung ist unverändert in ihren Arten“ (5; 43), und „die Individuen werden geboren und vergehen, die Gattung ist das Bleibende in ihnen, das in allem Wiederkehrende“ (E., § 21 — 8; 79; vgl. 17; 429). Aber dies sind nur niedere Stufen dauernder Gegenwart; die Gattung ist immer vergangen und zukünftig. Anders bei der Idee, in der das Vergangene aufgehoben und die Zukunft im Gefüge vorweggenommen ist: „Die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit“ (E., § 259 — 9; 86). Hegel betont fast nur das Aufgehobensein. Darum ist die Idee reine Gegenwart: „Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich, d. h., er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich itzt.“ „Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe“ (11; 120). In der ganzen Entwicklung ist die Idee immer da als die eine und die gleiche.

„Das Selbstbewußtsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit“ (4; 185). Der Begriff, „die Einheit seiner selbst und seines Anderen . . ., in das er also nicht übergehen kann, als ob er sich darin veränderte“, ist „das An-und-für-sich-Seiende und Ewige“ (5; 268); ebenso „die absolute Idee . . . ist . . . unvergängliches Leben“ (5; 328). Aber diese Gegenwart darf nicht als starre Unbeweglichkeit aufgefaßt werden; so wäre sie abstrakt: „Die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken, ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der — inneren — Anschauung derselben. Aber die Idee ist konkret, als Einheit Unterschiedener . . ., wesentlich nicht Ruhe . . .“ (17; 62).

Sie ist präsent in der Zeit, in der Geschichte. „Die Weltgeschichte . . . ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt“ (Phil. d. Gesch., Einl. III c — 11; 111). Es ist unnötig, nach alldem, was bereits gesagt wurde, dies weit auszuführen, da der Bewegungscharakter der Wirklichkeit Beweis genug dafür ist, daß die Zeitlichkeit der Entwicklung der Idee zu den Grundlagen der Hegelschen Philosophie gehört. In dieser Bewegtheit, in der immer neuen, aber von der Vergangenheit, vom Wesen her bestimmten und auf es zurückwirkenden Selbstverwirklichung ist die Idee unendlich, in keinem Augenblick und in keiner Gestalt fertig, zu Ende, nicht im Sinne gleichmäßiger Wiederholung wie die Zahlen oder noch das rein biologische Leben, sondern im Sinne der Neuheit geschichtlicher Bewegung.

Newman spricht nicht von der Ewigkeit oder Unendlichkeit der Idee. Diese Begriffe haben für ihn einen Sinn, den Hegel verwirft. Aber das Hegel zum Ausgangspunkt seiner Theorie dienende Phäno-

men hat auch er in der Entfaltung der Idee erfaßt. Daß die Idee im Laufe ihrer Entwicklung gegenwärtig ist, fällt mit ihrer Selbstgleichheit in dieser Entwicklung in eins zusammen. So könnte Newman in Hegelscher Weise von der Präsenz des Christentums, der wahren Kirche in allen Jahrhunderten seit ihrer Gründung sprechen. Und auch das Aufgehobensein der Vergangenheit in der Gegenwart fehlt nicht; ist doch alle echte Entwicklung nur Ausdrücklichmachen dessen, was immer schon gewesen ist und jetzt ist und, immer werdend, es selbst bleibt. „Eine wahrhafte Entwicklung kann also als eine solche beschrieben werden, die erhaltend (conservative) ist für den Lauf ihrer voraufgehenden Entwicklungen; sie ist diese und etwas darüber hinaus; das Hinzugefügte erhellt und verdunkelt nicht, verstärkt (corroborates), aber ändert nicht das gedankliche Ganze, aus dem es hervorgeht“ (D. 200).

Es lag nicht in der Art Newmans, viel auf diese Seite anders als durch die Betonung der Selbstgleichheit hinzuweisen. Dagegen betont er die Notwendigkeit zeitlicher Seinsweise der Idee bei aller Selbstgleichheit gegenüber einer Auffassung, die diese Selbstgleichheit der Kirche mit starrer Unveränderlichkeit gleichsetzen möchte, vielleicht auch unbewußt gegen die Starre der platonischen Idee. Die Idee „ändert sich mit ihnen [den neuen Formen], gerade um dieselbe zu bleiben. In einer höheren Welt ist es anders; aber hienieden heißt leben sich ändern und vollkommen sein, sich oft geändert haben“ (D. 40). Schon O. S. XV, n. 6, 14, betont, daß die Durchdringung Geschlechter und Jahrhunderte hindurch andauert. D., K. 1, s. I, n. 4, beschreibt den Verlauf dieser Durchdringung, den Kampf mit den Widerständen, die Brechung der Idee in den verschiedenen Geistern und die Zusammenfassung der Teilansichten zu einem Ganzen als eine in der Zeit verlaufende Bewegung. Ja die Betonung der Unerschöpflichkeit der ursprünglichen Idee, der immer neu aus ihr hervorgehenden Entfaltungen (O. S. XV, n. 20) erinnert an die Unendlichkeit der Idee⁸; und an der gleichen Stelle wird im Vorübergehen die gegenseitige Begrenzung der Teilansichten und die Einigung (combination) dieser Gegensätze als Triebfeder des Weiterschreitens berührt. Das erinnert an die Art und Rolle der Dialektik bei Hegel. Aber Newman schreibt dem offenbar keine so grundlegende Bedeutung zu. Wichtig ist für ihn, was er zu Beginn (D. 29) betont: „Entsprechend der Natur des menschlichen Geistes ist Zeit nötig zur vollen Erfassung und Vollendung großer Ideen.“

7. Der Verlauf in der Zeit hat für die Struktur der Idee eine Folge von großer logischer und ontologischer Bedeutung. Es ist auffallend,

⁸ Vgl. D. 71f. über die Unerschöpflichkeit des Sinnes der Heiligen Schrift.

wie oft und wie nachdrücklich Hegel den konkreten Charakter der Idee hervorhebt. Der Ausdruck konkret hat für ihn dabei den Doppelsinn, den er schon bei Aristoteles hatte: den einmaligen, letzter und durchgehender Bestimmtheit und den des aus einer Mehrheit Zusammengesetzt-, Zusammengewachsenseins. Diese Zusammensetzung besteht in der Selbstbestimmung der Idee zu ihrer jeweiligen Gestalt, also in der Einheit ihrer selbst und ihrer einzelnen Bestimmungen.

„Das Konkrete ist das Allgemeine, das bestimmt ist, also sein Anderes in sich enthält“ (17; 109). „Der Begriff ist das schlechthin Konkrete“ (E., § 164 — 8; 361; E., § 160 — 8; 353). „Das Absolut-Konkrete ist der Geist — der Begriff, insofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die seinige bleibt, existiert“ (ebd. 8; 362), also als Idee. „Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee“ (E., § 14 — 8; 60). Denn die Idee ist „die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität“ (E., § 213 — 8; 423); „an ihr selbst ist sie wesentlich konkret, weil sie der freie sich selbst und hiermit zur Realität bestimmende Begriff ist“ (ebd. 8; 424). „In sich selbst ist die Idee wesentlich konkret — die Einheit unterschiedener Bestimmungen“; denn sie besteht „nicht in leeren Allgemeinheiten, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist“ (17; 53 f.). „Die vollendete Idee des Willens wäre der Zustand, in welchem der Begriff sich völlig realisiert hätte und in welchem das Dasein desselben nichts als die Entwicklung seiner selbst wäre“ (R., § 34 Z. — 8; 72). „Es ist für die Idee notwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde“ (19; 282). „Die Idee ist konkret, bestimmt in sich, hat Entwicklung; und das vollkommene Erkennen ist immer entwickelter“ (19; 283). „Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste“ (E., § 377 — 10; 377), und zwar darum, weil „wir es dabei nicht mehr mit der vergleichsweise abstrakten, einfachen logischen Idee, sondern mit der konkretesten, entwickelten Form zu tun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelangt“ (ebd.). „Prinzip, so auch Grundsatz, Gesetz ist ein Inneres, das als solches, so wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig wirklich ist“ (Phil. d. Gesch., Einl. II b — 11; 50).

Darum läßt sich die Idee nicht durch eine abstrakte Definition ausdrücken; diese gibt nur das unentwickelte An-sich. Erst der ganze Verlauf definiert sie. Dadurch aber ist sie mit vielen Bestimmungen bereichert worden, und je umfassender eine Idee ist, je mehr Teilideen sie in sich schließt, um so reicher wird sie inhaltlich, statt wie abstrakte Ideen um so leerer zu werden, je höher und umfassender sie wird. „Hier ist das Extensivste auch das Intensivste“ (17; 57). Aus diesem Phänomen entwickelt sich bei Hegel unter dem Einfluß seines Monismus der Grundsatz: „Das Wahre ist das Ganze“, und daß die Philosophie als Darstellung dieses Wahren wesentlich ein geschlossenes, in sich zurückkehrendes System sein muß. Aber das sind Verallgemeinerungen, die uns hier nicht beschäftigen. Richtig ist jedoch seine Kritik der Definition der Naturdinge, die Gattung und nähere Bestimmungen nach zufälligen Rücksichten auswählen müssen (5; 289, 295). Er

täuscht sich nur, wenn er meint, mit seiner Methode die wesentlichen Zusammenhänge immer herausfinden zu können. Die Neuheit des Geschichtlichen hat zur Folge, daß erst am Ende einer Entwicklung die Möglichkeiten einer Idee, und damit diese selbst, erfaßt werden können.

Das Bisherige beweist auch, daß das „Allgemeine“ Hegels nicht eine logische Abstraktion ist, sondern das überall Zugesehene, das in der Entwicklung sich Durchhaltende, vieler, ja aller Bestimmungen Fähige und das immer Präsente, der Begriff, die Idee als Selbstgleichheit⁹. Die Bestimmtheit ist für Hegel auch nicht mehr ein ontologisch bloß Negatives — wenn er auch von Negativität spricht —, sondern es ist ebenso positiv wie das Allgemeine. Abstrakt ist für Hegel das Denken, das Zusammengehörendes auseinanderreißt und die Bruchstücke verfestigt und verselbständigt: „Das Konkrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Prinzipien; diese, um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtsein zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt, ausgebildet werden. Dadurch erhalten sie dann allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dies vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie auf als Momente seines höheren und tieferen Prinzips“ (18; 182). „Das Abstrakte ist endlich, das Konkrete ist das Wahre, ist der unendliche Gegenstand“ (16; 226). „Die Abstraktion ist eine Trennung des Konkreten und eine Vereinzelnung seiner Bestimmungen“ (5; 61).

Mit großer Kraft und Klarheit hat Newman diese Seite der Idee hervorgehoben. Diese ist mehr als jede ihrer aufeinanderfolgenden Äußerungen und Gestalten, mehr auch, wegen ihrer in der Zeit erfolgenden Verobjektivierung, als was ein Individuum oder eine bestimmte Zeit davon bewußt erfaßt. Einzelne Sätze, Lehren, Dogmen dürfen mit der ganzen Wirklichkeit und Kraft der Idee nicht gleichgesetzt werden; nur bruchstückweise (piecemeal) kann der menschliche Verstand auf eine Idee reflektieren. Alle Ausdrücke der Idee sind ihr nie gleichwertig; alle Verobjektivierungen zusammengenommen, können ihr höchstens gleichkommen, aber nie über sie hinausgehen (O. S. XV, n. 23). Im „Development“ ist die gleiche Wahrheit im 1. Kapitel, Sektion 1, behandelt:

„Die Idee, die einen Gegenstand oder vermeintlichen Gegenstand darstellt, ist der Gesamtsumme seiner möglichen Teilansichten (aspects) gleich (commensurate), so mannigfaltig diese in dem getrennten Bewußtsein einzelner sein mögen; und entsprechend der Mannigfaltigkeit, unter der sie sich verschiedenen Geistern darstellt, ist auch ihre Kraft und Tiefe und die Beweiskraft ihrer Wirklichkeit. Gewöhnlich wird eine Idee vom Verstand nicht als objektiv angeeignet außer durch

⁹ Vgl. diese Zeitschrift 25 (1950) 1—20: Das Allgemeine bei Hegel.

diese Mannigfaltigkeit; wie körperliche Substanzen, die nur unter dem Kleide ihrer Eigenschaften und Wirkungen wahrgenommen werden und um die man herumgehen, die man von entgegengesetzten Seiten und in verschiedenen Perspektiven und gegensätzlicher Beleuchtung beobachten kann zum klaren Beweis (evidence) ihrer Wirklichkeit. Und wie Ansichten von stofflichen Gegenständen von so entfernten oder entgegengesetzten Punkten erfolgen können, daß sie auf den ersten Blick untereinander unvereinbar erscheinen und besonders ihre Schatten unverhältnismäßig, ja ungeheuer vorkommen und doch alle diese Regelwidrigkeiten verschwinden und alle Gegensätze ausgeglichen werden, wenn in jedem Fall der Standpunkt oder die projizierte Oberfläche festgestellt wird, so können auch alle Teilanblicke einer Idee vereinigt und in den Gegenstand, dem sie zugehören, aufgelöst werden; auch die anscheinende Unähnlichkeit wird so, wenn erklärt, zum Beweis für ihre Substantialität (substantiveness = Festigkeit, Wirklichkeit) und unversehrte Ganzheit (integrity) und die Vielzahl der Teilanblicke zur Bestätigung für ihre Ursprünglichkeit und Kraft.“

Es gibt keinen einzelnen Teilanblick, der tief genug wäre, den Inhalt einer wirklichen Idee zu erschöpfen, keinen einzelnen Ausdruck oder Satz, der dazu dienen könnte, sie zu definieren, obschon natürlich eine Darstellung richtiger und genauer als eine andere sein kann und es im Falle einer sehr verwickelten Idee erlaubt ist, aus Zweckmäßigkeitsgründen ihre unterschiedenen Seiten als getrennte Ideen zu betrachten. So sind wir trotz all unserer tiefen Kenntnisse des Tierlebens und der Struktur besonderer Tiere nicht zu einer wahrhaften Definition eines einzigen unter ihnen gelangt, sondern sind genötigt, Eigenschaften und Akzidentien beschreibend aufzuzählen. Geistige Systeme und Bewegungen, wie der Platonismus oder Irrlehren, lassen sich nicht auf eine einfache Formel bringen.

„Zuweilen wird der Versuch gemacht, die «Leitidee», wie man es genannt hat, des Christentums zu bestimmen, ein verwegenes Unternehmen gegenüber einem übernatürlichen Werk, wo selbst in der sichtbaren Welt und den Schöpfungen des Menschen eine solche Aufgabe über unsere Kräfte geht“ (n. 2, 3).

„Zuweilen sagt man, der Strom sei am klarsten nahe bei der Quelle. Wie immer man einen berechtigten Gebrauch von diesem Bilde machen kann, es läßt sich nicht auf die Geschichte einer Philosophie oder eines Glaubens anwenden, die im Gegenteil ausgeglichener, reiner und stärker ist, wenn ihr Bett tief, breit und voll geworden ist... Ihre Anfänge sind nicht das Maß ihrer Möglichkeiten und ihres Ziels“ (n. 7).

Der Grund für die dargelegte Tatsache liegt an der Natur unserer Erkenntnis. Wir können immer nur einzelne Seiten eines konkreten Gegenstandes, einer Idee auf einmal erfassen. „Wir fassen vermittelt Definitionen und Beschreibungen auf; ganze Gegenstände bringen im Verstande nicht ganze Ideen hervor, sondern werden, um einen mathematischen Ausdruck zu gebrauchen, in Reihen aufgelöst, in eine Anzahl von Feststellungen, die einander verstärken, erklären, verbessern und die durch ihre Anhäufung mehr oder weniger genau dem vollkommenen Bild sich annähern“ (D., K. 2, s. I, n. 1; 55). „Mit je mehr Berechtigung eine Idee lebendig genannt werden kann, um so

mannigfaltiger werden ihre Teilanblicke sein; und je mehr ihre Natur politisch oder sozial ist, um so verwickelter und feiner (subtle) werden ihre Ergebnisse und um so länger und reicher an Ereignissen wird ihre Laufbahn sein“ (D. 56). Im Falle der Idee, die ja in Menschen lebt, wirken also der objektive Bestand und die subjektive Erfassung in der gleichen Richtung. Auf dieser Tatsache hat Newman seine Erkenntnistheorie aufgebaut, die schon im K. 4, s. 1, bes. n. 8, 9 kurz beschrieben und später im Grammar of Assent voll entwickelt wird.

Hegel wie Newman haben so auf ihre Weise das Objekt in seiner Konkretheit zu erfassen gesucht und sind zur gleichen Methode gelangt. Aber Newman bleibt wiederum beim Phänomen stehen und sucht seinen nächsten Grund in dem Gefüge der menschlichen Erkenntnis. Hegel schreibt auf Grund seiner idealistischen Gleichsetzung von Erkenntnis- und Seinsweise die Auflösung dem Gegenstand selber zu, der so zur Einheit von Widersprüchen wird, und dehnt die am objektiven Geist gewonnene Einsicht auf die gesamte Wirklichkeit aus.

8. Aus der Struktur, die die Idee in unserer Erkenntnis erhält, mag sie nun an sich sein, wie sie will, erklärt sich auch die Tatsache, die J. Guitton aufgefallen ist¹⁰: Die akzidentellen Ursachen spielen für Newman die Hauptrolle. In der Geschichte ist das allgemein so. Der konkrete Lebenslauf eines Menschen, die Entwicklung von Ideen und Gemeinschaften hängen von Zuständen und Entscheidungen ab, die metaphysisch akzidentell sind. Das metaphysisch Wesentliche, Allgemeine sinkt zu einer unbeachteten selbstverständlichen Voraussetzung herab. Nicht daß Cäsar ein animal rationale war, interessiert uns, sondern sein einmaliges Wesen. Und dieses Wesen zeigt sich in seinem Leben, läßt sich nicht in eine Formel fassen. Das Wesen wird um so „unwesentlicher“ und das Unwesentliche um so wesentlicher, je mehr wir ins Geschichtliche eintreten. Hegel hat dann weitergehend Wesentliches und Unwesentliches zu bloß relativen und, je nach dem Standpunkte, den man einnimmt, dauernd ineinander übergehenden Momenten des Wirklichen herabgesetzt¹¹. Auf die Grenzen, innerhalb

¹⁰ La philosophie de Newman, Paris 1933, 58. — Die von Guitton zitierten Stellen aus Essays I gehören allerdings Seiten an, die Newman von einem Freund übernommen hatte und die er später sich nicht mehr völlig anzueignen vermochte (Essays I, 308).

¹¹ „... wenn richtig gesagt wird, daß Genie, Talent, moralische Tugenden und Empfindungen, Frömmigkeit unter allen Zonen, Verfassungen und politischen Zuständen stattfinden können, wovon es an beliebiger Menge von Beispielen nicht fehlen kann. Wenn mit solcher Äußerung der Unterschied in denselben als unwichtig oder als unwesentlich verworfen werden soll, so bleibt die Reflexion bei abstrakten Kategorien stehen und tut auf den bestimmten Inhalt Verzicht, für welchen in solchen Kategorien allerdings kein Prinzip vorhanden ist.“ Man vergleicht indische und homerische Epen, chinesische mit eleatischer und spinozistischer Philosophie. Das ist „der Standpunkt der Bildung“ (Phil. d. Gesch., Einl. III c — 11; 103 f.).

deren dies berechtigt ist, können wir hier nicht eingehen. Es genüge, darauf hinzuweisen, wie die Verbannung der Geschichte aus den Gegenständen der Philosophie Probleme ungebührlich vereinfacht hat. Schließlich bemerken wir, daß Hegel und Newman bereits deutlich auf die eigene Struktur der geschichtlichen (Rickert-Windelband) oder, wie wir sie genannt haben, der Kollektivbegriffe hingewiesen haben¹².

Die einzelnen Ansichten, in die die Idee sich bricht, sind durch eine Reihe von Zufälligkeiten bedingt, den besonderen Charakter der Menschen, auf die sie trifft, die Ereignisse, die ihre Ausbreitung beeinflussen, die sozialen, politischen, kulturellen Verhältnisse, unter denen sie ihre Entwicklung vollziehen muß (D. 195 f.). Daraus ergibt sich, daß ihre Entwicklung nicht wie eine logische Schlußfolgerung weiter-schreitet, nicht, wie Newman sagt, „wie eine Untersuchung, die auf dem Papier ausgebreitet wird, in der jeder der aufeinanderfolgenden Schritte nach vorn eine reine Entfaltung (evolution) eines vorhergehenden ist“ (D. 38). Die einzelnen Aspekte können darum ohne Zusammenhang untereinander, ja auf den ersten Blick einander widersprechend erscheinen (D. 34). Die einzelnen Sätze, die der Idee Ausdruck verleihen, werden nicht auseinander abgeleitet, sondern gehen unmittelbar aus der Begegnung des ursprünglichen Geistes mit der wechselnden Wirklichkeit hervor (O. S. XV, n. 26). Als logische Ableitung kann darum die Folge der Sätze ungerechtfertigt vorkommen. Die Entwicklung erhält dadurch den Anschein des Unlogischen; „der Prozeß, der im Geiste vor sich geht, ist höher und vorzüglicher als das, was logisch ist“ (D. 191). Ja da die einzelnen Sätze und Auffassungen nur Teilansichten der Idee, der Wirklichkeit sind, gerät man in Widersprüche, wenn man aus ihnen logisch ableiten will, als wären sie das Ganze (Grammar of Assent, 1870, S. 46 f., 51 f.).

Das begegnet sich mit der oben dargelegten Lehre Hegels, daß das Wahre nur das Ganze ist, daß jedes Endliche und jede einzelne Wahrheit, für sich allein festgehalten, falsch wird (18; 182; s. o.). Aber die Begründung ist sehr verschieden. Wiederum ist sie bei Hegel vom System bedingt und verfälscht so das Phänomen, während Newman einfach die Sache betrachtet. Auch wird für Hegel auf Grund der bereits erwähnten Gleichsetzung von Denk- und Seinsstrukturen die Wirklichkeit selbst wesentlich widerspruchsvoll, der gewöhnlichen Logik, der Logik des Verstandes, widersprechend. Dabei sind aber seine Synthesen oft nur aus Momenten zusammengesetzt, die voneinander verschieden, aber nicht eigentlich gegensätzlich sind, außer in dem rein formalen Sinn, daß das zweite nicht das erste ist. Ferner

¹² Erkenntnistheorie, Köln 1948, Kap. 18 und 19.

kennt Hegel nur den Dreischritt der Entwicklung, Thesis, Antithesis, Synthesis. Newman schränkt die Möglichkeiten nicht von vornherein auf eine bestimmte Zahl und die Bewegung nicht auf ein bestimmtes Schema ein. Außerdem schreibt er die besondere Art des Entwicklungsganges nicht einfach der ganzen Wirklichkeit zu, sondern nur der Wirklichkeit, die sich vermittelt des Menschen, seines Denkens und Wollens entfaltet und darum an seinen Eigenschaften und Beschränkungen teilnimmt. Er nennt dies, wohl unter dem Einfluß seiner patristischen Studien, eine „economy“, eine besondere Einrichtung und Anpassung an die Menschen. Die Wirklichkeit nennt er darum nicht unlogisch wie Hegel, aber als konkrete überlogisch, weil das Logische nur das Allgemeine, nicht das Einmalige erfaßt (D. 191). Weil aber alle Teilansichten aus der Einheit der einen Idee hervorgehen, so müssen sie sich bei wachsender Vollständigkeit immer mehr zu einem Zusammenhang zusammenschließen, ein Ganzes bilden¹³. Damit tritt ihr logischer Charakter mehr zutage. Dieser wird so, wie in K. 5, s. 4 dargelegt wird, zu einem negativen Kriterium echter Entwicklung und außerdem zu einem Mittel der Darlegung und Verteidigung. Vielleicht würden wir heute hier zwischen streng logischem Zusammenhang und Ganzheitsbildung mehr unterscheiden, als Newman es tat; beide kommen in Frage, der erste mehr negativ, die zweite mehr positiv.

Daß so viele Merkmale des Systems Hegels sich in Newmans Theorie wiederfinden, erklärt sich dadurch, daß der von Hegel für die Philosophie entdeckte objektive Geist der Ausgangspunkt war, an dem er seine Kategorien bildete, die er dann einfach auf die gesamte Wirklichkeit ausdehnte. Newman besaß nicht wie Hegel das Streben nach dem System um jeden Preis. Davor bewahrte ihn die englische, empirische Art und sein eigenes Wesen. Ja er wollte nicht einmal aus rein theoretischem Interesse die Frage nach der Entwicklung der Idee ins klare bringen. Für ihn handelte es sich um eine persönliche Entscheidung, reich an Folgen und schwer an Opfern. Eine solche trifft man nicht aus Liebe zu einem System, nicht einmal um allgemeiner Grundsätze willen, sondern nur wenn die konkrete Wirklichkeit dem konkreten Menschen die Pflicht auferlegt. So hielt sich Newman an seine Frage, ja eigentlich an einen besonderen Fall seiner Frage, die Entwicklung der christlichen Lehre im Lauf der Geschichte. Aber da dieser Fall gewisse Züge aufweist, die allen solchen Ideenentwicklungen gemeinsam sind, und zudem die Lehrentwicklung besser bekannt war als jede andere Entwicklung, hat er zugleich eine Theorie der Ideenentwicklung überhaupt gegeben.

¹³ „Mutually connected and growing one out of another, and being all parts of a whole“ (D. 56).