

Existenz und Denken im Werden der Hegelschen Philosophie

Von Adriaan T. B. Peperzak O. F. M., Venray

„Ich darf wünschen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen als dieses, daß Sie Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“

Antrittsrede Hegels in Berlin, 22. 10. 1818

I

Die Philosophie Hegels ist der mutigste Ausdruck des griechisch-europäischen Unternehmens, eine autonome und in sich vollendete Philosophie zu erdenken, und damit die großartigste Darstellung eines Grundverlangens des Menschen als vernünftigen Wesens. Die Vernunft — so behauptet diese Philosophie — ist die höchste Kraft, welche das Geheimnis des Daseins zutage bringen kann und bringt. Nur diese höchste menschliche Möglichkeit schenkt durch ihr vollständiges Begreifen des Wirklichen dem Einzelmenschen die Versöhnung mit seinem Los und der Menschheit Ruhe am Ende des vielbewegten, oft unglücklichen Weges ihrer Geschichte. Denn im Grunde ist der werdende Mensch nur dies: ein Philosoph, und seine Vollendung ist: die Liebe zur Wahrheit im wirklichen Wissen hinter sich zu haben. In diesem vollendeten, ja absoluten Wissen entdeckt er, daß nicht nur sein eigener Grund, sondern der Grund des ganzen Universums Vernunft, selbstbewußter, im Sich-Begreifen bei-sich-selbst-seiender Geist ist; und sich dem allumfassenden Begriffe hingebend, ist er endlich in der Welt zu Hause.

Um zu dem Weg, der zu dieser ruhegebenden Entdeckung und Vollendung führt, zugelassen zu werden, wird nur *eine* Voraussetzung gefordert: nur ein *Sprung* — der Ur-Sprung sozusagen —, den man nachher nicht bereuen wird. Hegel sagt zwar, daß dieser Sprung am

Ende des Weges sich selbst rechtfertigt, aber das kann man doch nur einsehen, wenn man den ganzen Weg schon in Vertrauen vollbracht hat. Alles kommt also auf das Resultat an: Stimmt das absolute Wissen mit der wirklichen Erfahrung des menschlichen Lebens in der Welt überein? Ist nichts vergessen oder während des anstrengenden Begriffsganges zertreten oder beschädigt worden?

Das ist die Frage, welche wir in diesem Beitrag aufgreifen und die wir in zwei Punkten formulieren möchten:

1. Wie kam Hegel selber dazu, den ersten Sprung in das in sich kreisende Denken zu wagen? — 2. Hat das Wissen, das er so eroberte, nicht einen Teil der vorwissenschaftlichen, aber reellen Erfahrung verkannt?

In der hier folgenden, notwendig bruchstückhaften Beantwortung dieser zwei Fragen abstrahieren wir von allen ideengeschichtlichen Erklärungen (deren eigene relative Berechtigung nicht bestritten werden soll), um uns ausschließlich dem existierenden und werdenden Individuum Hegel zuzuwenden. Wir betrachten seine philosophische Entwicklung also als eine — allerdings erst durch vorgefundenes Material ermöglichte — individuelle Leistung oder — mit einem Wort, mit dem Hegel seine Phänomenologie des Geistes charakterisierte — als die „Entdeckungsreisen“, die nur er machen konnte.

Im ersten Teil dieses Versuchs, die Ursprünge und das Werden des Hegelschen Denkens aufzuweisen, wählen wir einen Hegelschen Gesichtspunkt als führende Perspektive. Unter bestimmten Voraussetzungen kann man nämlich die Entwicklung dieser Philosophie interpretieren als die Ausführung und Umgestaltung eines einfachen Anfangs zu einem durch die Reflexion vermittelten Resultat, das im Anfang, obzwar verborgen, schon wirksam war.

Hegel selbst scheint eine derartige Betrachtungsweise anzudeuten, wo er in dem bekannten Brief vom 2. November 1800 an Schelling schreibt: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln.“

Mit Verwendung der Kategorien der späteren Dialektik und in Übereinstimmung mit den noch aufzuweisenden Tatsachen können wir diesen Satz folgendermaßen übersetzen: Hegels Betrachtungen begannen mit der substantiellen Unmittelbarkeit eines angeschauten und ersehnten Ideals; der Fortgang seines Denkens bestand darin, daß diese erste vorgestellte und gefühlte Ganzheit allmählich durch die Reflexion ihrer Unmittelbarkeit beraubt und entzweit wurde, um unter vielen Anstrengungen einer begriffsmäßigen Arbeit endlich zu reflexiver Wiedervereinigung und totaler Versöhnung vermittelt zu werden.

Diese erste Weise des Verstehens hat ihre relative, weil in den Voraussetzungen des Hegelschen Systems befangene Berechtigung. Eine zweite Wiederholung derselben Entdeckungsreisen muß versuchen, den wirklichen Grund und die Grenzen, sowohl dieses ersten Gesichtspunktes wie des Werdegangs Hegels im ganzen, aufzudecken und zu kritisieren.

II

1. Das Ideal des Jünglingsalters, mit dem Hegel seine schriftstellerische Arbeit anfängt und das im Grunde immer — wenn auch nicht ohne Umgestaltungen — das wesentliche Fundament seines Denkens bleiben wird, ist von ihm in den Tübinger Fragmenten beschrieben worden. Es ist das Griechenland seiner Phantasie und seiner Sehnsucht: ein freies und schönes Volk, in dessen Schoß die Menschen ihre ganze Seele befriedigt fühlten, weil sie in ihm ganz heimisch und zu Hause waren¹. Die sittliche Substanz, welche Hegel damals, wie andere Dichter und Denker des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in Griechenland verwirklicht sah, ist der gegenständliche Boden, der ihn im Element der Vorstellung und der Empfindung ergriffen hat. Es ist erstaunlich, wie oft die Worte *empfinden* und *Empfindung*, *fühlen* und *Gefühl*, *Phantasie*, *Herz* usw., die er später zum Vokabular der Unmittelbarkeit rechnen wird, in diesen ersten Manuskripten auftreten. Sie veraten das Klima, in dem Hegel sich ergeht, und sind äußerst wichtig, um das literarische Genre und die Bedeutung dieser Manuskripte zu verstehen.

Die militärischen, politischen, ästhetischen und religiösen Momente des idealen Volkes, das Hegel vorschwebt, sind noch wenig unterschieden. Sie zielen alle auf eine einzige, ganzheitliche Gesinnung ab: freundliche und schöne Menschlichkeit, Freude, Freiheit, Genuß, Enthusiasmus, Kraft und Mut zu großen Taten. Die Volksreligion, über die Hegel nachsinnt, hat keinen anderen Zweck, als durch ihre Vorstellungen, Feste, liturgischen Veranstaltungen die Bürger zu einer halb griechischen, halbdeutsch-romantischen *καλοκάγαθία* „großzuziehen“.

Unzufrieden und unglücklich in der politischen und religiösen Situation seiner eigenen Zeit, sehnt sich Hegel nach einer Wiedererweckung dieses „Genius der Völker“, der leider aus der Welt verschwun-

¹ Für die Einzelbelege unserer Behauptungen vgl. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (La Haye, Nijhoff, 1960); die kritische Gesamtinterpretation der Hegelschen Entwicklung, welche wir in diesem Beitrag vertiefen, ist ausgeführt worden in *De jonge Hegel en de oorsprong van het denken*: TPh 23 (1961) 591—652.

den ist. Sein Kampf geht dabei gegen alle Formen der Unterdrückung und Unfreiheit, gegen „Fesseln“ und „Ketten“, wie er sie nennt, und gegen die kalte und trockene Begrifflichkeit der theologischen Lehren, wie man sie ihm in Tübingen aufdrängen wollte.

2. Die soeben genannten Formen der Entfremdung, in denen der Gegensatz zwischen dem modernen Zeitalter und dem verlorenen Land des Glücks sich schmerzlich fühlen läßt, werden in Bern zu den Hauptproblemen, welche Hegel zu klären sucht: die politische Sklaverei und die positiven Lehren und Gebote des Christentums haben den Menschen und seine Welt zerrissen. Der Einzelne ist nicht mehr, wie damals, organisch ins Ganze seiner freien Republik aufgenommen. Das Vaterland, für das der Grieche als für seine „große Idee“, „seine Seele“, „sein Ewiges“, den „Endzweck seiner Welt“ (H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 222 f.), sein Leben gerne und froh aufopferte, flößt den heutigen Bürgern keinen Enthusiasmus, keine „Tugend“ mehr ein. Von der „Idee“ verlassen, sind sie ja in einen Atomismus der Einzelpersonen zerfallen: jeder für sich sucht das Höchste in Privatgewinn und individueller Glückseligkeit, und alle fürchten sich vor dem Tode. Das Absolute kennen diese Feiglinge ohne „öffentliche Tugend“ überhaupt nicht; denn ihr Gott ist nichts als das Spiegelbild des Zustands ihrer Knechtschaft, und ihre Religion kann diese Knechtschaft nur verstärken, weil sie deren ideologische Rechtfertigung zu sein vorgibt.

Aber — und dies ist wahrscheinlich noch wichtiger als das soeben Gesagte — nicht nur die jetzige Zeit ist von den Gegensätzen Mensch-Staat, Mensch-Gott, Mensch-Mensch erfüllt, sondern die Idealwelt der Griechen, die auch in dieser letzten Berner Zeit noch immer „in allem, was groß, schön, edel und frei ist, noch so sehr unsre Muster sind, daß wir uns über diese Menschen als ein uns fremdes Geschlecht nur verwundern können“ (Nohl, a. a. O. 221) — diese Idealwelt selbst zeigt jetzt einen radikalen Gegensatz auf. Statt der totalen Harmonie, welche die Tübinger Fragmente feierten, entdeckt Hegel nun einen unaufhebbaren Riß zwischen der Freiheit einerseits und der Natur andererseits. Der freie Mensch ist ein göttlicher Funken des großen „Ichs“, des „Praktischen“, „Selbständigen“, „Absoluten“; die Natur verhält sich, als Fatum oder Schicksal, dieser Freiheit gegenüber als etwas absolut Autonomes. Die Griechen haben der Natur in ihren Göttern eine mannigfaltige Gestalt verliehen. Oft waren diese Naturgottheiten ihnen freundlich gesinnt, manchmal aber feindselig. Seiner absoluten Freiheit bewußt, hatte der Grieche aber den Mut, seinen Göttern, d. h. der Natur, ohne Beben in die Augen zu schauen, und es war unter seiner Würde, flehentlich um ihren Trost oder ihre Barmherzigkeit zu betteln. Den Tod nahm er heroisch auf sich, wenn der Dienst am Vater-

land oder sein eigener Ruhm es forderten. Denn die einzige Maxime, die sein Handeln leitete, war das Sollen der Vernunft, das ihm vorschrieb, sich für die große Idee der Republik einzusetzen, auch wenn sein sinnliches Verlangen nach Glückseligkeit darunter litt. Auf solche Weise bewies dieser große Mensch, was er wesentlich war: *Freiheit*, — Moment des Ganzen und des göttlichen Ichs.

Ein heroisches Sollen und der unversöhnliche Gegensatz zwischen einer negativen, subjektiven, abstrakten Freiheit und einer abstrakten, gegenständlichen Natur — und das ohne Hoffnung auf ihre jenseitige Synthese wie bei Kant —, das war also die Antwort, welche Hegel um 1796 für das Problem des Daseins versuchte. Eine Art Zweigöttertum: 1. der Gott der Freiheit, das Ich der einzelnen Ichs, und 2. die Natur, die olympische Götterwelt oder das Schicksal — stehen einander unvermittelt gegenüber und verurteilen die Existenz zu einem tragischen Heroismus. *Wenn* man von einem „Pantragismus des jungen Hegel“ sprechen wollte, dann wäre das nur angesichts der letzten Berner Fragmente möglich und nicht in bezug auf die Frankfurter Zeit.

3. Denn obwohl auch „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ in eine noch nicht aufgehobene Entgegensetzung (nämlich die von Religion und Welt) ausklingt, ist es gerade in Frankfurt, daß Hegel „bis zur Entkräftung“² ringt, um nicht nur den genannten Gegensatz von Natur und Freiheit, sondern alle Gegensätze von Subjektivem und Objektivem, Einem und Vielem zu versöhnen, was ihm im Jahre 1801 endlich gelingt, als er, kaum in Jena eingetroffen, die Identität produzierende Vernunft zum Absoluten ausruft.

In der Tat sind die Frankfurter Fragmente aufzufassen als ein Versuch, die in Tübingen vorgestellte und in Bern entzweite Einheit wiederherzustellen, aber diesmal als eine entwickelte Totalität, welche ihre Entzweigungen überwunden hat. In dem Kreis der Vermittlungen, welche zu dieser zurückgewonnenen Totalität hinführen, kann man die Vorformen der späteren Phänomenologie des Geistes und der Logik erkennen. Der Anfang der Frankfurter Phänomenologie, die nicht eine Phänomenologie des Geistes, sondern eine Phänomenologie des Lebens ist (aber wir werden sehen, daß dieser Unterschied kleiner ist, als er im ersten Augenblick zu sein scheint), besteht in derselben unmittelbaren Substanz, die in Tübingen Hegels Ausgangspunkt war: das einfach-entzweite Leben des Menschen im All der Natur, seiner Götter und des Volkes. — Ein Unterschied mit dem früheren Bild dieser ursprünglich-glücklichen Vergangenheit fällt aber auf; die ideale Harmonie war nicht nur in Griechenland, sondern auch im ersten Vaterland Abrahams verwirklicht. Als Abraham aber aus Ur wegzog, wurde die Har-

² Hegel an Windischmann 27. 5. 1810: Briefe, hrsg. von J. Hoffmeister I 314.

monie zerrissen, und alles wurde Entgegensetzung: das menschliche Subjekt und die Natur, der einzelne und die anderen Menschen und Völker, der Sklave und sein hohes Gott-Objekt stehen einander unveröhnt gegenüber. Wir können hier nicht ausführen, wie sich diese Entgegensetzungen zu anderen, weniger scharfen entwickeln, um sich immer mehr der totalen Wiedervereinigung anzunähern³. Es genüge, die Hauptlinien dieser Entwicklung anzudeuten.

Wie einigermaßen noch in der Phänomenologie des Geistes von 1807, laufen da zwei Linien unabhängig nebeneinander: die religiöse und die politische. Die letztere, von der uns nur einige Bruchstücke erhalten sind, zielt auf das uns aus den Tübinger und Berner Skizzen schon bekannte Volksideal ab und zeigt — insofern die überlieferten Manuskripte uns überhaupt ein Urteil ermöglichen — im wesentlichen wenig Neues auf. Die „religiöse“ Entwicklung (das Wort „religiös“ ist hier allerdings in einem sehr weiten, auch das Sittliche und Ästhetische umfassenden Sinne zu verstehen) verläuft nach Abraham und den Entgegensetzungen der jüdischen Religion folgendermaßen: Die Gegensätze Gott-Mensch und Gott-Natur werden in der Kantischen Moral verinnerlicht zur Entgegensetzung des allgemeinen Vernunftgesetzes und der besonderen Neigungen in einem und demselben Individuum. Die innere Zerrissenheit, die dadurch entsteht, wird aufgehoben durch die evangelische Liebe, welche den Menschen mit dem Ganzen des Lebens versöhnt. Auch die Liebe aber ist noch nicht die Endlösung, weil sie zu innerlich und zu subjektiv ist. Sie soll sich in Vorstellungen, wie den griechischen Göttergestalten, objektivieren, wodurch sie sich die Selbstanschauung und den Selbstgenuß der Religion erwirbt.

An diesem Punkt, der als die Apotheose des phänomenologischen Werdens des versöhnten Lebens erscheinen könnte — die Liebe scheint ja ein schönes, ganzes und göttliches Volk zu schaffen —, tritt aber ein neuer Gegensatz auf: die christliche Liebe ist nicht imstande, sich mit der „Welt“, d. h. mit dem Ganzen der „menschlichen“: sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse, zu versöhnen, und ein Schicksal scheint Kirche und Staat, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun auseinanderzuhalten. Diese Lösung, welche keine ist, befriedigt Hegel nicht; sein ganzes Wollen geht auf eine endgültige Vermittlung von Politik und Religion, aber ob und wie dieser Versuch ihm je gelungen ist, das ist eine andere Frage. Was wir hier nur behaupten wollen, ist dies, daß sein Denken schon in Frankfurt sich dem Willen zur letztlich alles verschlingenden Identität hingegen hat.

Diese Behauptung läßt sich noch deutlicher beweisen durch eine direkte Analyse der Frankfurter „Logik“, welche — wie später die im-

³ Die Rekonstruktion dieser Phänomenologie des Lebens findet sich in De Jonge Hegel . . ., 623—633.

plizite Logik des absoluten Wissens in der Phänomenologie des Geistes — der eigentliche unbewegte Bewegter und die entwickelnde Dialektik aller angeblich „historischen“, „phänomenologischen“ oder „existentiellen“ Betrachtungen ist.

In den ersten Aufzeichnungen der Frankfurter Zeit tritt plötzlich etwas Neues auf: Hegel „beschreibt“ und analysiert historische Gestalten, wie die Abrahams, mit Hilfe einer Reihe logischer Kategorien, wie *Einheit, Einigkeit, das All, das Ganze, Mannigfaltigkeit, einzeln, Entgegensetzung, Entzweiung, Widerspruch, Trennung, Reflexion, Gedachtes, Zufälliges, Unbestimmtes, Vereinigung* und *Vernichtung*. Die „Reflexionsform“, in der das Denken Hegels sich fortan bewegt, ist unmittelbar da, „wie aus der Pistole“. Die Hauptthese seiner fundamentalen (Onto-)Logik (die Hegel dann auch in einigen bruchstückhaft erhalten gebliebenen Versuchen auszuführen sucht) ist diese: die Wirklichkeit ist Totalität; alle Entgegensetzungen, zumal die von Subjekt und Objekt, sind im Grunde nur Schein; die Wahrheit ist das Eine, das sie in sich aufgesogen hat: Grundthese also einer spinozistischen, durch Fichtesche Philosophie hindurchgegangenen Metaphysik.

In diesem Zusammenhang möchte man ausführen, wie auf dem so errungenen Boden einer Totalitätsontologie die spätere Dialektik geboren wurde⁴. Wir weisen nur auf das Resultat hin, zu dem die Phänomenologie des Lebens und die logischen Übungen der Frankfurter Zeit führen: in den ersten Monaten der Jenaer Zeit behauptet Hegel mit großer Kraft, daß die spekulative Vernunft die „Identität der Identität und der Nichtidentität“ nicht nur setzt, sondern auch erkennt. Das Wort „Leben“ kommt dann kaum mehr vor, aber die „Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung“, welche bis in die letzten Frankfurter Monate durch das „Gefühl des Lebens“ angestrebt und erreicht wurde, ist weniger von der sich zur Identität aller Entgegensetzungen „selbstkonstruierenden“ oder „selbstproduzierenden“ Vernunft verschieden, als die Worte es vermuten lassen.

Mit dem in Jena als menschliche Möglichkeit und Aufgabe erreichten absoluten Wissen ist die schwierige Frage des Verhältnisses von Politik und Religion im Prinzip überwunden: das herzustellende Haus der Welt ist der alles umfassende Kreis, in dem alle Risse und Schicksale mittels des vernünftigen Denkens aufgehoben oder wenigstens aufgehbar sind.

III

Nachdem wir versucht haben, die Entwicklung der Hegelschen Philosophie von Tübingen bis Jena „im Elemente des Denkens“ selbst zu

⁴ Vgl. *Le jeune Hegel* . . ., 140—143 174—181.

rekonstruieren, sei es uns erlaubt, diesen Werdegang noch einmal, jedoch von einem anderen Standpunkt aus, zu durchlaufen, wobei wir uns freilich auf eine skizzenhafte Angabe der für diesen zweiten Gang entscheidenden Hauptmomente beschränken müssen.

Das in sich vollendete Denken des reifen Hegel (und jedes sich selbst rechtfertigende und autonome Denken) beginnt mit einem Sprung, den es im voraus dekretiert und nachher weder einholen noch deduzieren kann, weil er sich schon hinter dem Rücken dieses vertrauensvoll deduzierenden Denkens ereignet hat. Indem wir uns im Boden der wirklichen, noch vor, unter und hinter dem Denken liegenden Existenz verwurzeln, fragen wir erneut: wie ist dieser Denksprung des lebenden, sich und die Welt in einer bestimmten Weise erfahrenden Individuums Hegel vor sich gegangen? Warum hat dieser junge Mann dieses Ideal gehabt, warum hat er sich in dieser Weise mit dem Dasein entzweit, dann aber einen endgültigen Frieden mit der Zeit⁵ geschlossen?

Das existenz-analytische Verstehen, von dem wir hier eine mangelhafte Probe geben, kann sich auf das Beispiel Hegels berufen. Schon in Bern hat er die christliche Theologie und die Kantische Moralphilosophie als nachfolgende angebliche Rechtfertigung einer falschen Gesinnung des existierenden Menschen entlarven wollen⁶, und die Phänomenologie des Geistes handhabt eine ähnliche Methode angesichts einer ganzen Reihe von Gestalten des Bewußtseins. Unser Versuch, auch die Philosophie Hegels, nicht nur einen Teil derselben, sondern ihr Ganzes und vor allem ihr Fundament: die Logik, als *eine Gestalt* der Existenz unter anderen zu betrachten, unterscheidet sich aber von der Hegelschen Phänomenologie durch den anderen Ur-Sprung, der ihm einen gründlicheren Anfang und ein ferner liegendes Ende, damit also eine größere Reichweite zwischen den Extremen gibt.

Schon eine psychologisch-literarische Untersuchung jener Seiten des Tübinger Manuskriptes, welche die griechische Vergangenheit heraufbeschwören, stellen den mythischen Charakter der Hegelschen Phantasien heraus. In einem Satz wie dem folgenden gehören fast alle Worte dem literarischen Genre des Mythos an: „Ach, aus den fernen Tagen der Vergangenheit strahlt der Seele, die Gefühl für menschliche Schönheit, Größe im Großen hat — ein Bild entgegen — das Bild eines Genius der Völker — eines Sohns des Glücks, der Freiheit, eines Zöglings der schönen Phantasie. Auch ihn fesselte das eherne Band der Bedürfnisse an die Muttererde, aber er hat es durch seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, mit Hilfe der Grazien mit Rosen umwunden, daß er sich in diesen Fesseln als in

⁵ Vgl. das Gedicht Entschluß (1801): Dokumente zu Hegels Entwicklung, 388.

⁶ Vgl. Nohl, a. a. O. 214 ff. und 233 ff.

seinem Werke, als einem Teil seiner selbst gefällt. Seine Diener waren die Freude, die Fröhlichkeit, die Anmut; seine Seele erfüllt von dem Bewußtsein ihrer Kraft und ihrer Freiheit, seine ernsthafteren Gespielen, Freundschaft und Liebe, nicht der Waldfaun, sondern der feinempfindende, seelenvolle, mit allen Reizen des Herzens und der lieblichen Träume geschmückte Amor“ (Nohl, a. a. O. 28). Eine weit hinter uns liegende, von einem verklärten Glanz umstrahlte Vergangenheit, die Geburtsstätte unserer Geschichte, ist das Land, wo wir uns in jeder Hinsicht wohl befanden. Aber ach! das Böse hat sich ereignet: der Paradiesesgenius ist von der Erde entfliegen; verbannt, sind wir, einem Fluche verfallen, von Mächten der Unterdrückung gefesselt und gekettet. Wir sind aber nicht ohne Hoffnung: Seht, die Zeichen sind da, daß eine neue, wieder glückliche Zeit naht! „Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße!“ „Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.“⁷

Die Dreiteilung der Zeit, wobei eine weit zurückliegende Vergangenheit oder ein ursprünglicher Anfang und eine nahe, jedoch unbestimmte Zukunft die unglückliche Zerrissenheit der Gegenwart umspannen und auslegen, bildet — wie wir gesehen haben — in allen Texten bis Jena (und in etwas veränderter Form auch noch in den Berliner Vorlesungen) den Rahmen, womit Hegel die geschichtlichen Phänomene und die Menschheitsgeschichte im ganzen interpretiert. Wir stammen aus dem Lande der Harmonie: Einzelmensch, Gemeinschaft, Natur, Schicksal, Gott bilden ein herrliches $\epsilon\nu$ και $\pi\acute{\alpha}\nu$. Jetzt aber fristen wir unser dürftiges Dasein in der Zerrissenheit. Die Entzweiung ist das Böse, das uns entfremdet hat. Die Befreiung kommt aber, denn die Macht der Wiedervereinigung wird das Böse verschlingen. Diese Grundstimmung, welche sich in mythischer Zeitauffassung veranschaulicht, reflektiert sich begrifflich in der fundamentalen (Onto-)Logik, die wir als ein Phänomen von etwas Ursprünglicherem betrachten können. Die einfache Einheit und alle Gegensätze in ihrem Busen versöhnende Totalität, das $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ (wie der junge Hegel es mit einem neutestamentlichen Wort gerne nennt), der Begriff und die dialektische Mitte der Werke seiner Reife haben das, was im Auseinander der Zeit noch nicht „zu sich selbst gekommen“ war, im *nunc stans* der „Unendlichkeit“ zusammengerollt. Das wohlgerundete absolute Wissen ist die Wahrheit der mythischen Gewißheit, mit der Hegel in Tübingen anfang, das Universum des Daseins zu interpretieren.

Worum es Hegel in seinen teils historischen, teils phantastischen Be-

⁷ Hegel an Schelling, Januar 1795 (Briefe I 18). Vgl. auch den Brief an Schelling vom 16. 4. 1795 (Briefe I 23—25).

schreibungen wie in seinen logischen Versuchen geht, das Ziel all seines Bestrebens, erscheint u. a. in einer Anzahl Worte, die mit typischer Häufigkeit in seinen Jugendschriften wiederkehren. Die Harmonie seiner Sehnsucht ist „der Endzweck seiner Welt“, weil sie seiner Seele „Beruhigung“, „Befriedigung“, „Genuß“ und „Selbstgenuß“ gewähren würde. Er will „bei-sich-selbst-sein“, „sich selbst genießen“, „zu Hause sein“. Einen sehr charakteristischen Ausdruck seines Verlangens lesen wir in einer seiner frühesten Aufzeichnungen:

„Wer nicht in sich selbst und aus sich selbst ein eigenes Häuschen baut zu seiner Bewohnung mit dem Dach- und Fachwerk, wo er ganz einheimisch ist, wo er jeden Stein wo nicht ganz aus dem Rohen gearbeitet — doch ihn zurecht gelegt, ihn in den Händen herumgekehrt hat — der ist ein Buchstabenmensch — der hat nicht sich selbst gelebt und gewebt. — Wer nur jenem großen Haus sich einen Palast nachbaut — lebt darin wie Louis XIV. in Versailles, er kennt kaum alle Gemächer seines Eigentums, und füllt nur ein sehr kleines Kabinettchen aus — da ein Hausvater in seinem großelterlichen Häuschen überall besser Bescheid, von jeder Schraube, jedem Schränkchen Red und Antwort, über ihren Gebrauch und ihre Geschichte zu geben weiß (. . .). Sein kleines Häuschen, das der Mensch alsdann sein eigen nennen kann, es muß Religion bauen helfen“ (Nohl, a. a. O. 17).

Man würde es nicht wagen, einen solchen Text zu zitieren, wäre er nicht von Hegel in variiertem Form oft wiederholt worden. In den Berliner Vorlesungen heißt es zum Beispiel noch: „Der Geist ist das *Bei-sich-selbst-Sein*. Dies eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin“⁸, und: „Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat.“⁹ Das klingt zwar männlicher als die Sätze von 1792, aber im Grunde bleibt die ersehnte Behausung doch ziemlich klein, jedenfalls nicht größer als die menschlich beherrschbare Welt.

Das Verlangen, irgendwo „einheimisch“ und „zu Hause“ zu sein — die Aggressivität, mit der Hegel sich gegen „Fesseln“, „Ketten“ und alle „Herrschaft“ auflehnt, indem er versucht, sich durch die Lektüre von Rousseau davon zu befreien¹⁰ — die sehnsüchtige Empfindsamkeit und Gefühlsschwärmerei, die seine Jugendzeit (vom 20. bis zum 30. Jahre) auszeichnen — das alles könnte einen Psychologen dazu verführen, hier ein klares Beispiel des Oedipuskomplexes zu sehen: Sehnsucht, in den Mutterschoß zurückzukehren, Todesfeindschaft dem väterlichen Herrn gegenüber, usw. — Diese Versuchung ist um so ge-

⁸ S. W. (Glockner) XI 44.

⁹ S. W. VII 51.

¹⁰ Vgl. das Zeugnis eines Mitschülers der Tübinger Zeit: Dokumente 430.

fährlicher, weil man meinen könnte, durch eine solche „Entmythologisierung“ die Beurteilung dieser großartigen Philosophie schon erledigt zu haben. Das aber hieße, sich die Sache zu leicht zu machen; denn erstens ist die Frage nicht nur, mit welchen Determinismen und Vorgegebenheiten materieller, vitaler, libidinaler, psychologischer, politischer, ökonomischer oder ideengeschichtlicher Art ein Mensch in die Welt hineinkommt, sondern auch, und noch viel mehr, *was* dieser freie Mensch in seinem Werden aus diesen ihm vorgegebenen Möglichkeiten *gemacht* hat; und zweitens arbeitet eine Psychoanalyse, die mit Worten wie „Oedipuskomplex“ die letzten Gründe eines Lebens aufgedeckt zu haben meint, selber im Unbewußten ihrer eigenen Voraussetzungen.

Im Rahmen dieses Beitrags würde es zu weit führen, eine zur philosophischen Existenzanalyse vertiefte Psychoanalyse zu skizzieren, noch weniger, sie zu rechtfertigen. Wir schließen darum mit einigen thesenhaften Bemerkungen, welche mehr eine Perspektive und ein Programm als eine Ausführung sein wollen.

1. Die Gestalten des Vaters und der Mutter, Anfang der für jeden Menschen in der Zeit aufgehenden Welt, sind als die Symbole einer ursprünglicheren Väterlichkeit und Mütterlichkeit zu verstehen. — Der Vater ist der Hohe-Ferne, der das Kind beispielhaft-drohend zum Kampf herausfordert, es zwingt, sich aufzurichten, groß und frei zu werden und seine Freiheit in der Auseinandersetzung mit dem Größeren und mit der harten Welt zu verwirklichen. — Die Mutter ist der bergende Schoß, aus dem der Mensch in die Welt eintritt und der ihm für seinen Kampf einen tragenden Boden und bleibenden Hintergrund gewährt. Sie ist wie die mütterliche Natur; der Vater dagegen ist Zwang zur Freiheit.

Aus der Spannung dieser zwei Gestalten und der in einem ursprünglich-gründlichen Sinne „affektiven“ Verhältnisse zu ihnen entsteht im Kinde die tragend-leitende Tendenz oder Stimmung, woraus sein Leben in seiner Gesamtheit (also auch sein Denken) sich nähren wird. In der entscheidenden Begegnung mit Vater und Mutter — einer Begegnung und Auseinandersetzung, welche der freiwerdende und sich frei machende Einzelmensch in jeder Phase seiner Entwicklung sich neu aneignen muß — entstehen das Einfühlen und Verstehen dessen, was wir das „Geheimnis“ nennen wollen: spannungsvolle Einheit von tragend-bergendem Grund und drohend-einladender Transzendenz. In der Korrespondenz mit diesem Geheimnis ist das „Herz“ des Menschen gleichzeitig und in einem: Verlangen eines „Zuhause“ im Umgreifenden und Kampf mit der erzieherischen Herausforderung des ganz Anderen.

2. Unter der Voraussetzung dieser symbolisch-existentiellen Kategorien muß man sagen, daß die Hegelsche Philosophie zu „mütterlich“

ist — und darum letztlich keine Philosophie der Freiheit, sondern eine Philosophie der Natur. Ein Wort Hegels scheint diese Aussage zu bestätigen: „Besonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein, Alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdet und in Sympathie, und haben somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur . . .“¹¹ Man möchte einwenden, daß dieses vitale ἐν καὶ πᾶν nur eine Etappe seiner Entwicklung darstellte. Allerdings hat Hegel erst in seiner Jenaer Zeit die Philosophie der Subjektivität gründlich studiert und in sein eigenes Denken hineingenommen. Obwohl diese Zeit noch kaum untersucht worden ist, glauben wir dennoch im Hinblick auf die Werke des reifen Hegel und auf den Übergang von Frankfurt nach Jena, wo das „Leben“ sich in die „Spekulativität der Vernunft“ verwandelt, folgendes behaupten zu dürfen: im Grunde werden die Subjektivität und die Freiheit auch später von Hegel zu Momenten einer „natürlichen“, nach dem Vorbild des lebendigen Organismus aufgefaßten Substanz herabgesetzt und nicht in ihrer absoluten Unaufhebbarkeit als Zweck an sich selbst respektiert. Die große Entscheidung Hegels war nicht so sehr seine Wahl zwischen „Gefühl“, „Liebe“, „Leben“ (Frankfurt) einerseits — und „Vernunft“, „Spekulativität“, Begriff (Jena) andererseits, sondern der Sprung, wodurch er sich schon in Tübingen dem in sich ruhenden, sich selbst begründenden und alle Wirklichkeit in sich verschlingenden immanenten Kreise hingab. Hegel hat die Spannung zwischen der umfassenden Totalität und der herausfordernd-entfremdenden Transzendenz, d. h. die wirkliche Tragik des menschlichen Lebens, nicht ausgehalten. Sein Fehler bestand nicht darin, daß er Geborgenheit verlangte und sich über Unterdrückung empörte, sondern vielmehr darin, 1. daß er sein Heimweh verkürzte, indem er dekretierte, daß der Schoß, in welchem jeder Mensch zu ruhen wünscht, innerhalb der Welt und vor der Zeitgrenze des leibhaften Todes verwirklicht werden sollte, und 2. daß er den harten und männlichen Gegensatz, der den Einzelnen mit der Welt, mit den anderen Menschen, dem Schicksal und Gott entzweit, nicht ertrug und alles, was nicht „Selbst“ war, ungeduldigen Willens als untergeordnete Momente in den dionysischen Taumel (kein Bild des Selbstbewußtseins!) eines weltumspannenden Lebenskreises zusammenwarf.

Es war das wahrhaft tragische Schicksal des Denkers, der sein ganzes Leben die Wahrheit des freien Selbst zu erkennen suchte, daß sein Denken alle freien Wirklichkeiten letztlich „naturalisiert“ hat: Individuum, Ereignis, Gespräch, Verwunderung und Symbol, Malerei, Dichtung und Musik, Schuld und Heil, Geheimnis, Gott und Religion — all

¹¹ S. W. X 55—56.

das wurde durch das vermeintliche Durchschauen des sie Begreifenden verkannt, verstümmelt oder für überflüssig erklärt. So mußte es sein. Denn schon in Griechenland hat die göttliche Wahrheit den blinden Seher dem über ihn sich empörenden Selbstwissenden vorgezogen.

3. Das existentielle Innere des Hegelschen Denkens, Schauens und Fühlens, die tragende Stimmung seiner Erfahrung haben die Welt der Erscheinung von vornherein auf ein zu kleines Haus eingeschränkt. Die Beruhigung und der Friede wurden Hegel nicht gewährt, weil er die wahre Unendlichkeit des menschlichen Verlangens verkannte und nicht den Mut hatte, den Kreis des Wissens und sein ganzes Selbst im salto mortale des nicht nur gedachten, sondern ernst genommenen und wirklich vollzogenen Todes des innerweltlichen Lebens zu riskieren. Nur der leibhafte und tragische Tod, entscheidendes Urteil und Ereignis jeder individuellen Geschichte (und was ist die kollektive Geschichte am Ende anders als ein mannigfaltiges, aber untotalisierbares Miteinander einzelner Geschichten?) — nur die wahre, d. h. dem Geheimnis hoffnungsvoll ergebene Negativität des Todes, in der das Leben wirklich zu(m) Grunde geht, kann den Menschen von der „unendlich“-langweiligen Selbstbefriedigung des Nur-bei-sich-selbst-Seins retten und ihm — statt der allseitig garantierten Fadheit eines in sich gefangenen Wissens oder Tuns — die heilsame Liebe zur Wahrheit, die Verwunderung für das sich in Vater und Mutter, Geburt und Leben, Brot und Wein, Natur und Geschichte offenbarende Geheimnis sowie die Hoffnung auf eine nicht-utopische, sondern radikale Welt zurückgeben.