Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 41 (1982)

Artikel: Hegel und die Aufklärung oder : vom Versuch, den Verstand zur Vernunft zu bringen

Autor: Hasler, Ludwig

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883195

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zum 150. Todestag von G. W. F. Hegel

(14. November 1981)

A l'occasion du 150e anniversaire de la mort de G. W. F. Hegel

(14 novembre 1981)

Studia Philosophica 41/1982

LUDWIG HASLER

Hegel und die Aufklärung

Oder: Vom Versuch, den Verstand zur Vernunft zu bringen

Hegel und die Aufklärung – dies ist eine Geschichte der Missverständnisse. Missverstanden haben sich wohl bereits die *Beteiligten,* erst die frühen Aufklärer und Hegel selbst, dann die Aufklärer der zweiten wie dritten Aufklärung und die Hegelianer der verschiedenen Hegelianismen. Das Missverständnis hat fast immer mit dem Umstand zu tun, dass die Parolen der Aufklärung – Vernunft, Freiheit, Subjektivität – auch die Parolen Hegels, und zwar nicht nur des jungen, sondern auch des mittleren und des alten sind, und dass diese Parolen sehr früh unterschiedlich ausgelegt werden – ‹Vernunft› aufklärerisch als Endlichkeits- bzw. *Kontroll*-Rationalität, hegelisch als Totalitäts- bzw. *Versöhnungs*-Rationalität, ‹Freiheit› aufklärerisch als Bei-*sich-selbst*-sein des Menschen im Rahmen gemeinsamer Beschränkungen, hegelisch als Im-*Anderen*-bei-sich-selbst-sein, ‹Subjektivität› aufklärerisch als das Um-seiner-selbst-willen-sein und Selbstsein-können des vom Allgemeinen freigestellten Menschen, hegelisch als Sich-sein der *Substanz.* Dieses Missverständnis führte zu proble-

Korrespondenzadresse: Dr. Ludwig Hasler, Ekkehardstrasse 4, CH – 9000 St. Gallen

matischen Entgegensetzungen und ebenso problematischen Identifizierungen: Hegel(ianer) und Aufklärer vergassen, dass sie vom Selben sprachen, oder sie übersahen, dass sie vom Selben ganz anders sprachen.

Hegel und die Aufklärung – dies ist auch die Geschichte der Missverständnisse der Hegel-*Interpreten,* die bis heute Mühe haben, das Verhältnis zur Aufklärung philosophisch statt in vorgegebenen Alternativschablonen (Liberalismus/Substantialismus, Individualismus/Totalitarismus, Wissenschaft/Metaphysik usw.) zu sehen. Man würdigt dann – etwa mit Joachim Ritter[1] – Hegel als Theoretiker der bürgerlichen Aufklärung, nimmt ihn als Philosophen liberaler Individualität und subjektiver Freiheit in Anspruch, oder man wirft – etwa mit Karl Popper, Ernst Topitsch und Hubert Kiesewetter[2] – ihm vor, eben all dies vernachlässigt zu haben, ein Philosoph der Gegen-Aufklärung, also des Totalitarismus zu sein und jener Tradition zu dienen, die zu Hitler und Stalin führte. Das Missverständnis liegt hier darin, dass ‹Aufklärung›, ‹Individualität› usw. für feste Gegebenheiten genommen werden, an denen es nichts mehr zu denken gibt. Statt auf Hegels Versuch, die Interessen der Aufklärung an Vernunft und Freiheit – die er bei ‹der Aufklärung› in schlechten Händen zu sehen glaubt – mit nicht-aufklärerischen Mitteln wahrzunehmen, sich einzulassen, berechnet man dann äusserlich Nähe bzw. Ferne der Hegelschen Philosophie von ‹der Aufklärung›.

Hegel und die Aufklärung – dies ist namentlich die Geschichte der Missverständnisse der Interpretation des *jungen Hegel.* Dieser junge Hegel geht ja in seiner Bildung von der (deutschen) Aufklärung aus, er rezipiert in seiner Stuttgarter Gymnasialzeit – offensichtlich zustimmend – die zeitgenössische ‹aufgeklärte› Literatur, geht bereits in Tübingen – nicht zuletzt mit Rousseau! – auf Distanz zur ‹rationalistischen› Aufklärung, spricht in Bern bereits von «Schwätzern der Auf-

[1] Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M. 1969.

[2] Karl Popper, The Open Society and Its Enemies. Vol. 2: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath, London 1945; Ernst Topitsch, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, Neuwied 1967; Hubert Kiesewetter, Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus, Hamburg 1974.

klärung», von «Marktschreiern» mit ihren «schalen Universalmedizinen» (I, 27)[3], befindet sich mit seinen Frankfurter Entwürfen zu einer Liebe-Geist-Leben-Theorie – äusserlich gesehen – in keinerlei Verhältnis mehr zur Aufklärung, zu der er dann in Jena eine scheinbar nurmehr polemische Beziehung – Aufklärung erscheint da als die grossprecherische Rechtfertigung, sich nicht über sich zum Allgemeinen erheben zu wollen, als das grosse «Plattmachen» (II, 183) – aufrechterhält. Soll man nun diese Entwicklung einer Entfernung von Aufklärung – etwa mit Theodor Haering[4] – verstehen als die Erstarkung eines spezifisch deutschen, aufklärungsresistenten religiös-irrationalen Geistes? Oder soll man – etwa mit Wilhelm Dilthey[5] – mehr lebensgeschichtlich von einer Jugendkrise und dem unglücklichen Frankfurt sprechen, einer Zeit ‹mystischen Pantheismus›, einer Zeit der Verinnerlichung und Zuwendung zu den Irrationalismen christlicher Mysterien? Oder soll man – etwa mit Georg Lukacs[6] – den Wandel vom revolutionär-aufklärerischen Berner Hegel zum religiös-irrationalen Frankfurter Hegel eher gesellschaftlich-ökonomisch deuten als prekäre Folge einer prekären Rückständigkeit der politisch-ökonomischen Basis in Deutschland im Hinblick auf eine fortschrittlich-materialistische Aufklärung? Das Missverständnis dieser Interpretationen, die alle mit dem Gegensatz ‹Rationalismus›/‹Irrationalismus› operieren, liegt im Gebrauch eines als ausgemacht vorausgesetzten Begriffes von ‹Rationalität›, der eindeutig ‹der Aufklärung› zugeordnet wird. Das Problem des Verhältnisses Hegels zur Aufklärung reduziert sich dann auf die Frage, wie nahe bzw. wie ferne Hegels Philosophieren dieser Aufklärungs-Rationalität sei. Dies aber ist wiederum eine

[3] Wo nicht anders vermerkt, werden Hegels Schriften nach der Theorie-Werkausgabe zitiert, die Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel bei Suhrkamp, Frankfurt, ediert haben.

[4] Theodor Ludwig Haering, Krisenepochen und Geistesgeschichte. Beiträge zur Geschichte des jungen Hegel, in: Blätter für deutsche Philosophie 1 (1927/1928) S. 133–149; ders., Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels, 2 Bde., Leipzig/Berlin 1929/1938.

[5] Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, in: Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin, Phil.-Hist. Klasse, Abh. IV, Berlin 1905, S. 1–212.

[6] Georg Lukacs, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Zürich/Wien 1948.

bloss äusserliche, die Beziehung nicht philosophisch, d.h. von innen erfassende Frage.

Hegel und die Aufklärung – dies scheint mir nicht die Geschichte einer Auseinandersetzung zwischen ‹Rationalismus› und ‹Irrationalismus› zu sein, sondern der *Streit zweier Rationalitätskonzepte um die bessere Wahrnehmung der Interessen der Vernunft.* Wie immer auch der Begriff der Vernunft dabei bestimmt wird, in jedem Falle enthält er die Idee der Einheit: Vernunft verlangt Aufhebung von Fremdheit und Überwindung aller blossen Entgegengesetztheit. Aufklärung nun verstand sich als Aufheberin der Fremdheit zwischen dem Menschen und seiner (politischen, religiösen, gesellschaftlichen) Welt, sie kritisierte daher alle Entgegensetzung von subjektivem Ich und objektivem Gott, Staat usw., prinzipiell die Entgegensetzung von Herrschendem und Beherrschtem. Aufklärung negierte Abhängigkeiten und arbeitete an Herstellung von Unabhängigkeit, diese verstanden als Mündigkeit des Selbst, als Autonomie des Subjekts. – Dieser Idee der Vernunft oder Einheit hat nun Hegel durchaus zugestimmt, und er hat diese Zustimmung, diese Übereinstimmung mit Aufklärung nie zurückgenommen; seine Philosophie ist nichts als das Unternehmen, jede Gestalt fremden Gegenüberstehens aufzulösen in die Bewegung einer absoluten Versöhnung oder eines absoluten Miteinanders, worin jedes Für-sichbestehen gleichzeitig möglich und zunichte gemacht, eben ‹aufgehoben› wird. Was Hegel daher an Aufklärung kritisiert, ist nicht die Arbeit (an) dieser Vernunft, sondern deren Verfehlung. Aufklärung habe keinen zureichenden Begriff von Einheit und erreiche daher nur eine abstrakte Einheit, worin die Entgegengesetzten – allgemein gesprochen: Subjektivität und Objektivität – gar nicht ‹versöhnt› und somit *als sie selbst* geeint, sondern so ‹vereint› würden, dass dabei das eine wieder unter die Botmässigkeit des andern gerät. Vernunft und Freiheit würden in der Aufklärung einseitig als Vernunft und Freiheit *des Subjekts* gesehen, nicht als das absolut Freie, Tätige, Selbständige, und damit sei die alte Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität nicht aufgehoben, sondern nur neu festgehalten: als Herrschaft des Subjekts über die Objektivität. Aus Hegels Sicht verkehrt sich Aufklärung gegen ihre eigene Intention, indem sie Vernunft subjektiv interpretiert. Subjektiv interpretierte Vernunft aber ist keine Vernunft; sie bringt das, was im modernen Leben entzweit ist – Natur und

Geist, Sinnlichkeit und Moralität, Einzelheit und Allgemeinheit usw. – nicht zur Versöhnung. Aufklärerische Vernunft ist nicht Versöhnungs-Rationalität, sondern Kontroll-Rationalität: sie bringt, was der Herrschaft des Subjekts sich entzieht – und das ist alles, ausnehmlich der kontrollierenden Subjektivität selbst –, unter die Kontrolle des autonom sein wollenden Selbst. Hegel und die Aufklärung – dies wird dann zu einer Geschichte des Streites von Versöhnungs-Rationalität und Kontroll-Rationalität oder – in der Terminologie Hegels gesprochen – von Vernunft und Verstand.

Hegel und die Aufklärung – dies ist also nicht einfach die Geschichte eines Gegen-Aufklärers mit der Aufklärung. Hegel ist nicht gegen ‹die Aufklärung›, sondern gegen die schlechte Präsenz dessen, was Aufklärung präsentieren will: der Vernunft. Und die bessere Präsenz der Vernunft, die Hegel mit seiner Philosophie gewinnen will, führt daher nicht von der Aufklärung weg, sondern eher in sie zurück. Und die wechselnden Konzeptionen des jungen Hegel, die ich im folgenden skizzieren möchte, sind nicht Vorschläge zur Verabschiedung, sondern zur Vervollständigung von Aufklärung. Denn Hegel hat früh erkannt, dass die Aufklärung mit ihrem analytisch-kritischen ‹Geist der Zergliederung› nicht nur die religiösen bzw. politischen Residuen nicht mehr legitimierbarer Positivitäten untergräbt, sondern ineins mit allen Formationen nicht-analytischer Gestalt auch die Grundlage ihrer eigenen Legitimität. Und seine frühe Auseinandersetzung mit der Aufklärung ist dann nichts anderes als eine Folge von Ansätzen, diese Grundlage neu zu gewinnen: In Stuttgart sucht er – mehr pragmatisch – die abstrakt gewordene Rationalität wieder in den Bezug zum Leben, zur ‹Welt› zurückzunehmen; in Tübingen und Bern sucht er – mit Rousseau und Kant – die einseitig theoretische Rationalität zu begründen in einer praktischen ‹Gesinnung› der Moralität; in Frankfurt und Jena schliesslich sucht er praktische wie theoretische Verstandes-Rationalität aufzuheben in die Rationalität der Vernunft. – Für diese Ansätze müssten wir Heutige – nach so viel theoretischer wie realer Dialektik der Aufklärung – eigentlich Sinn haben.

I.

Hegel begann seine Bildung und sein Denken als Aufklärer. Man sehe sich bloss einmal die hübsche Tagebucheintragung vom 19. Juli 1785 an. Der 15jährige Gymnasiast mokiert sich da über das Wiederaufleben des alten Volksglaubens an ein nächtlicherweise vorüberziehendes «Mutiges Heer»: «Hat je der Aberglaube ein scheckliches, unter aller Menschen-Vernunft dummes Abenteuer ausgebrütet, so ist es gewiss das sogenannte Muthes Heer. Am vergangenen Sonntag Nachts um 1 oder 2 haben viele Leute behauptet, sie haben es gesehen, sogar (pudendum dictu) Leute, von denen man mehr Aufklärung erwartet, und die in öffentlichen Ämtern stehen. . . . Einige Tage hernach klärte es sich auf, dass es – (o Schande! Schande!) Kutschen waren. Herr von Türkheim gab nämlich ein Konzert, das sehr zahlreich war; es dauerte bis um 2; um nun die Gäste nicht in der Finsternis heimtappen zu lassen, liess er alle mit Kutschen und Fackeln heimführen. Und das war dies mutige Heer. Ha! Ha! Ha! O tempora! o mores! Geschehen Anno 1875. O! O!»[7]

Diese Klage über unvernünftigen Volksglauben und diese Befriedigung über dessen endliche Desillusionierung teilte der junge Hegel mit den Aufklärern seiner Zeit, die – bei aller Verschiedenheit ihrer sonstigen Ansätze – darin übereinkamen, nur gelten zu lassen, was der Prüfung durch «Vernunft» standhält. Wer auch nur flüchtig die Zeitschriften durchblättert, die Hegel während seiner Stuttgarter Zeit bevorzugte – ‹Allgemeine Deutsche Bibliothek›, ‹Berlinische Monatsschrift›, ‹Bibliothek der schönen Künste und Wissenschaften› –, der findet zahllose Beispiele dieses Feldzuges der Aufklärung gegen den «Aberglauben des Volkes». Ein besonders schönes Beispiel gibt Johann August Eberhard in seinem Aufsatz ‹Über den Ursprung der Fabel von der weissen Frau›[8]. Die ‹weisse Frau›, so wollte es die tradierte Vorstellung, erscheint, kurz bevor eine wichtige Persönlichkeit am Hofe sterbe. Eberhard löst nun dieses «Märchen» auf, indem er es

[7] Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 13f.

[8] Berlinische Monatsschrift. Hrsg. von Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, I/1783, S. 3–42.

auf den Punkt seines Entstehens zurückführt; tatsächlich bedeute eine weisse Frau einen hohen Todesfall, doch in anderem Sinne: Königinnen und Fürstinnen hätten früher zum Zeichen ihrer Trauer um den verstorbenen Gemahl weisse Tracht getragen! – Solche Desillusionierung volkstümlicher Einbildungskraft gehörte zu den Hauptarbeiten der Aufklärer, und ihr Ziel war nicht Einsicht des ‹Volksglaubens› in die Geschichte seines eigenen Entstehens, sondern die Verabschiedung der Mythen durch Rekonstruktion der Geschichte ihrer Mythologisierung.

Nun hatte diese entlarvende Aufklärung ihre plausiblen Motive. Ihr Ziel war die Mündigkeit des Subjekts, das Heraustreten des Menschen aus seiner Bevormundung durch unkontrollierte bzw. unkontrollierbare Mächte, seien diese Mächte nun mehr objektiv (Kirche, Staat) oder mehr subjektiv (Imagination, Leidenschaft usw.) interpretiert. Der Machtwechsel von «Volksglauben» zu «Vernunft» lancierte jedenfalls ein neues Wirklichkeitsverhältnis: das von kontrollbefähigtem Subjekt zu kontrollierbarer Objektivität. Das Problem dabei war nur, dass dieses Kontroll-Verhältnis nicht unbedingt schon die Wirklichkeit der Freiheit ist, – oder: dass Kontroll-Rationalität nicht schon Versöhnungs-Rationalität ist.

Und dieses Problem scheint Hegel bereits früh beachtet, wenngleich nicht erfasst zu haben. Zwar kritisiert auch er – in seinem Aufsatz ‹Über die Religion der Griechen und Römer› (August 1787) – den «Volksglauben», wenn er schreibt: «Der Pöbel aller Völker schreibt der Gottheit sinnliche und menschliche Eigenschaften zu und glaubt an willkürliche Belohnungen und Bestrafungen.»[9] Und Hegel verbindet hier schon religiöse mit politischer Kritik; für ihn ist der Glaube, allmächtigen Göttern ausgeliefert zu sein, nur ein getreues Spiegelbild politischer Untertanenmentalität: die Menschen dachten Gott nach Massgabe ihrer Vorstellungen von weltlichen Herren – und dies sei, bemerkt der 17jährige Hegel ironisch, auch in unseren «so gerühmten aufgeklärten Zeiten» nicht wesentlich anders.

Anders als die abstrakte Religionskritik mancher Aufklärer anerkannte aber Hegel von Anfang an die relative Berechtigung sinnlicher, konkret-historischer Momente im «Volksglauben». Bereits 1785 fin-

[9] Dokumente zu Hegels Entwicklung, a. a. O., S. 46f.

den sich Ansätze dazu. Da hatte der Professor Offerdinger das Hahnopfer des Sokrates für den Äskulap aus der Unbewusstheit erklärt, mit welcher das Gift den Sokrates bereits erfüllt habe. Er wollte, ganz im Geiste seiner Zeit, den Sokrates frei jeden Aberglaubens haben. Hegel aber meinte dazu, Sokrates habe wohl auch gedacht, *weil es Sitte* sei, das Volk nicht vor den Kopf zu stossen[10]. Diese Rücksicht auf «die Sitte» oder das geschichtlich Konkrete bringt Hegel früh in eine Gegenposition zum abstrakten Aufklärungsrationalismus. In dem erwähnten Aufsatz vom August 1787 anerkennt Hegel bereits den «Volksglauben» als eine Art Band zwischen Leidenschaft und Vernunft; dessen «Meinungen sind übrigens der stärkste Zaum ihrer Leidenschaften; die Gründe der Vernunft und einer reineren Religion sind gegen sie nicht wirksam genug»[11].

Und ein Jahr später – in dem Aufsatz ‹Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den neueren› (7. Aug. 1788) – beklagt Hegel überhaupt nicht mehr die Sinnlichkeit des Volksglaubens, sondern das Misslingen einer Übereinkunft von Sinnlichkeit und Vernunft in der neueren Geschichte des deutschen Volkes. Er kritisiert nicht die Vorurteile des gemeinen Volkes, sondern das Fehlen eines öffentlichen Lebens, worin Verfassung, Religion, Kultur und Geschichte eine Einheit bildeten. «Die Märchen, die das gemeine Volk unterhalten», hätten nichts zu tun mit «unserem Religionssystem», und dieses tue sich wieder schwer mit der divergierenden «Kultur der Stände»[12]. Für Hegel ist also das Problem der Zeit nicht das (noch) Vorhandensein ausser-rationaler Momente im Leben, sondern das fremde Gegenüberstehen von Sinnlichkeit, Religion und Vernunft. Und der Aufklärung kommt folglich die Aufgabe weniger einer Kritik an sinnlich-abhängigen Vorstellungen und Institutionen als der einer Arbeit an Versöhnung von Allgemeinem und Einzelnem zu: die Kultur muss lebendig, die Theorie praktisch, die Abstraktion konkret werden!

Freilich, Hegel verfügt über kein Programm einer solchen Aufklärung. Noch gilt, was er am 22. März 1786 in sein Tagebuch notierte,

[10] Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844, S. 8f.
[11] Dokumente zu Hegels Entwicklung, a.a.O., S. 47.
[12] A.a.O., S. 49.

als er fassen wollte, «was ich unter Aufklärung verstehe»[13]: Ein «Entwurf von einer Aufklärung des gemeinen Mannes» stellte ihn vor noch zu schwere Probleme. Doch was die Aufklärung «der Gelehrten» angeht, so hat er nun, 1788, doch zumindest ein Vorbild gefunden, nämlich die Griechen oder genauer das «ganze System ihrer Erziehung und Bildung», das «so beschaffen war, dass jeder seine Ideen aus der Erfahrung selbst erworben hatte und die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich mit toten Zeichen in's Gehirn nur drückt, nicht kannten, sondern bei Allem, was sie wussten, noch sagen konnten: Wie? Wo? Warum? sie es gelernt.»[14]

Dieses Ideal griechischen Redens und Denkens enthält eine bestimmte Absage ans abstrakte Aufklärertum. Was Hegel kritisiert, ist das moderne Denken «ohne Tätigkeit und ohne Gebrauch»[15], ist die Verselbständigung des Verstandesdenkens, das *zwischen* Welt und Subjekt sich etabliert und – im Dienst an der Eitelkeit der Subjektivität – das Objektive nach formal-allgemeinen Gesichtspunkten zergliedert und verwaltet, so aber den konkreten Geist einer Lebensgestalt zerstört. Diese Kritik rekurriert auf keinen «Irrationalismus» oder «Individualismus», eher auf das, was Hegel später die «Substantialität» des alten Lebens und Wissens genannt hat, eines Wissens, das – mehr welt- als ich-bezogen – der lebendigen Einheit eines Volkes entspringt und darin seinen unmittelbaren Sinn findet.

Nun wäre es falsch, Hegel diese Kritik als originelle Leistung zusprechen zu wollen. Der deutschen Aufklärung mag man nämlich mancherlei vorwerfen, meinetwegen auch – obzwar mir dies ein sehr abstrakter Vorwurf scheint – die berühmte «Rückständigkeit», – nur wird man nicht sagen dürfen, dass sie naiv war. Zumindest seit Hegels Zeit war sie in ihre selbstreflexive Phase eingetreten; mit den 80er Jahren kam das, was wir die «Dialektik der Aufklärung» nennen würden, intensiv zur Sprache: Aufklärung stellte sich öffentlich selbst in Frage[16]. Und in dieser Diskussion wird die Fragwürdigkeit der Aufklä-

[13] A.a.O., S. 37.
[14] A.a.O., S. 49.
[15] A.a.O., S. 50.
[16] Dazu liegt heute eine reichhaltige Dokumentation vor; nur stellvertretend seien genannt: Werner Schneiders, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deut-

rung mittels Überlegungen erschlossen, die wir beim jungen Hegel wiederfinden; in Stuttgart hat ja Hegel – nebst den obligaten Klassikern der Antike – namentlich Aufklärer der deutschen Gegenwart rezipiert: Meiners, Feder, Zimmermann, Sulzer, Mendelssohn, Nicolai, Garve, Campe, Zöllner. Sie alle hat Hegel nicht nur gelesen, er hat aus ihren Schriften Exzerpte gefertigt, die Hoffmeister uns überliefert hat.

Unter diesen Exzerpten verdienen zwei eine besondere Aufmerksamkeit. Da ist einmal Moses Mendelssohns Aufsatz ‹Über die Frage: was heisst aufklären?›[17], den Hegel im vollen Wortlaut herausschreibt. Mendelssohn hatte den Aufsatz aus der Sorge heraus geschrieben, Aufklärung könnte sich von ihrem eigenen Ansatz her in das Gegenteil dessen verkehren, was sie ursprünglich intendiert hatte. Er versuchte zu zeigen, dass «Aufklärung» (als Tätigkeit theoretisch-kritischer Vernunft), wo sie nicht einhergeht mit «Kultur» (als Tätigkeit praktischer, religiös-sittlicher Vernunft), keine substantielle Ordnung des Lebens zu schaffen vermag, sondern zu «Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie»[18] führt, also die Zersplitterung des Lebens betreibe. Mendelssohn wandte sich gegen die Tendenz der Aufklärung, analytische, also zergliedernde Vernunft zum neuen Mythos zu machen, und Hegel scheint diese Bedenken hellhörig aufgenommen zu haben. Nicht nur schrieb er sich Mendelssohn ganzen Aufsatz ab, er hat auch aus Friedrich Nicolais wahrlich immensem Schrifttum ausgerechnet jene Stelle exzerpiert, die diesen Gedanken aufgreift: «Kultur und Aufklärung sind beide mächtige Triebfedern zum Wohlstande einer Nation: beide müssen vereint wirken, beide im gehörigen Verhältnis untereinander ... wirken; widrigenfalls wird ihre Wirkung weder sicher noch dauerhaft sein.»[19] Dazu passt auch, dass Hegel bei seinem Auszug aus Feders ‹Neuem Emil› eine Stelle, die den Jüngling verpflichtet, «als Mann für die Welt» zu leben, dreimal unterstreicht![20]

schen Aufklärung, Freiburg/München 1974; Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Hrsg. von Ehrhard Bahr, Stuttgart 1974; A. Bergk, J. L. Ewald u. a., Aufklärung und Gedankenfreiheit. Hrsg. von Zwi Batscha, Frankfurt 1977; Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Hrsg. von Norbert Hinske, Darmstadt 1977.

[17] Abgedruckt in der Berlinischen Monatsschrift vom September 1784.

[18] Zitiert nach: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, a. a. O., S. 7.

[19] Dokumente zu Hegels Entwicklung, a. a. O., S. 145f.

[20] A. a. O., S. 73.

Für die Welt, nicht für die Schule, – für das Leben, nicht für die Wissenschaft – das ist die einfachste Formel für die Kritik des jungen Hegel an der abstrakten Einheit des Aufklärungsdenkens. Die Kritik enthält die Idee eines ‹Weltdenkens›, das nicht trennt, sondern eint, aber freilich so, dass das Allgemeine und Einzelne, das Objektive und Subjektive, die Vernunft und die Sinnlichkeit darin so versöhnt sind, dass nicht wieder das eine unter die Botmässigkeit des andern gerät. Hegel hat in Stuttgart noch kein Konzept entwickelt, wie diese Einheit des Lebens zu organisieren wäre. Es scheint ihm aber schon hier deutlich, dass das Verstandesdenken der Aufklärung zu dieser Aufgabe ungeschickt sei. Der «Geist der Zergliederung», lernt Hegel von Christian Garve, werde eben immer eine einseitig beherrschte Einheit herstellen, eine Herrschaft des Allgemeinen bzw. des Verstandes, eine Herrschaft der «Systemmacher», der «eingeschränkten Kunstrichter» sowie der «einseitigen Moralisten»[21].

Das Fazit der Stuttgarter Jahre: Hegel rezipiert die zeitgenössische Aufklärung in zustimmender Manier, entdeckt aber gleichzeitig, dass das abstrakte Verstandesdenken ausserstande ist, sich selbst zu legitimieren, und sucht eine Instanz ‹ausserrationaler› Legitimierung. Die eher pragmatische Konzeption, Verstandesaufklärung ans praktische Leben, an ‹die Welt› zu binden, stellt ein nur äusseres Verhältnis zwischen ‹Verstand› und ‹Welt› her und befriedigt deshalb nicht.

II.

Mit Hegels Tübinger Universitätszeit macht Hegels Anstrengung, der Aufklärung eine beschränkte Berechtigung zu bewahren, sie aber aufzuheben in einer Formation der Vernunft, die der (Selbst-)Legitimation fähig wäre, Fortschritte. Das liegt insbesondere daran, dass hier drei neue Elemente sein Denken zu bestimmen beginnen: die politische Revolution in Frankreich, die politische Philosophie Rousseaus sowie die praktische Philosophie Kants.

Zunächst: Der Tübinger und Berner Hegel erfährt die Realität als eine grundsätzlich widersprüchliche, und er erhofft die Überwindung dieser in ihrer Widersprüchlichkeit sklerotisch gewordenen Situation

[21] A.a.O., S. 115ff., bes. S. 126.

von einer *Revolution* – dies auch noch in seinen Frankfurter und den frühen Jenaer Jahren, auch wenn sich das Revolutionsmodell freilich entsprechend der fortschreitenden Einsicht Hegels in die Bedingungen der widersprüchlichen Realitätssituation ändert: Sieht Hegel in Bern die Lösung in einer Umwendung der ‹positiven› zu einer ‹subjektiven› Religion und denkt er in Frankfurt die ‹Liebesreligion› als Realisator dieses Umsturzes, so muss er – noch in Frankfurt – erkennen, dass Religion als Akteur der Revolution nur scheitern kann, weil ihre Lösung die bestehenden Widersprüche möglicherweise überbietet, aber jedenfalls nicht beseitigt.

Sodann: *Rousseau* wird zu Hegels Lieblingsschriftsteller in Tübingen; der Magister Leutwein jedenfalls erzählt aus der gemeinsamen Studienzeit unter anderem: «. . . während der vier Jahre unserer Familiarität war Metaphysik Hegels Sache nicht sonderlich. Sein Held war Jean Jacques Rousseau, in dessen Emil, contrat social, confessions; und andere, bei denen ähnliche Sentiments herrschen, und worin man sich gewisser (all)gemeiner Verstandesregulierungen, oder, wie H. sagte, Fesseln, entledigte.»[22] Man sollte darin freilich keine Kehrtwendung gegen die Vernunft sehen, keine Umorientierung am Irrationalismus privater Gefühle oder der Volksseele. Hegel deutet Rousseau politisch; er sieht mit ihm das Ideal eines revolutionierten, mit sich selbst versöhnten Lebens in einem radikal-demokratischen Freiheitsbegriff: Frei ist, wer selbstgegebenen Gesetzen gehorcht. Hegel misst die Gegenwart – mit Rousseau – am Verlust früherer politischer Freiheit: «Die Freiheit, selbstgegebenen Gesetzen zu gehorchen, . . . alle politische Freiheit fiel hinweg; das Recht des Bürgers gab nur ein Recht auf Sicherheit des Eigentums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte.» (I, 206) Diese Rousseausche Sicht enthält einen kritischen Ansatz gegenüber der bisherigen bürgerlichen Aufklärung, die ja nicht versucht, ein Leben zurückzugewinnen, worin der Einzelne das Allgemeine ist, und das Allgemeine im Einzelnen sich darstellt, – die vielmehr danach strebt, dem Einzelnen die Freiheit, einzeln und für sich zu sein, zu sichern. So bewirkt Aufklärung – entgegen ihrer Vernunft-Intention einer Aufhebung aller Entgegensetzungen – die Zersplitte-

[22] Dieter Henrich, Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie, in: Hegel-Studien 3 (1965) S. 56.

rung der Gesellschaft in Konkurrenz-Individuen sowie eine neue Gestalt der Gegenüberstellung von Staat und Bürger; das Allgemeine, der Staat, wird nurmehr negativ gedacht als Beschränkung des Einzelnen, d. h. als Garantie aller Einzelfreiheiten.

Schliesslich: Auf *Kant*s Moralphilosophie führt Hegel die Frage, wie die ‹antike Freiheit› ans Christentum habe verloren werden können. Auch nach dem Verlust der politischen Selbstgesetzgebung habe die Vernunft der Menschen es nicht lassen können, das, was sie ursprünglich selbst war – Freiheit, Selbständigkeit – anderswo als Gegenstand des Bittens und Wünschens anzutreffen: als objektive Gottheit der christlichen Religion. «Die Objektivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei in gleichem Schritt gegangen.» (I, 211) Die Entgegensetzungen von Subjekt und Objektivität, von Mensch und Gottheit, sucht nun Hegel zu versöhnen, indem er – anders als etwa die französische Religionskritik – das religiöse Verhältnis nicht negiert, sondern mittels Kantischer Moralphilosophie uminterpretiert: Wenn die Sätze des Glaubens durch die selbsttätige Vernunft des Menschen selbst autorisiert werden, wenn also jedermann seine Verpflichtung einsieht und ihr frei zustimmt, dann ist die Freiheit der Selbstgesetzgebung auch innerhalb der Religion möglich. Freilich ist diese Autonomie moralischer Selbstgesetzgebung für Hegel wiederum kein Ergebnis blosser Verstandesaufklärung; ein Volk jedenfalls, «das, von sich selbst und von allen Göttern verlassen, ein Privatleben führt, braucht Zeichen und Wunder, braucht Versicherungen von der Gottheit. . . Es ist aber doch nicht so weit zu bringen, um die Idee der Moralität zu fassen und auf diese seinen Glauben zu bauen. . .» (I, 100). Mit andern Worten: Der Versuch der Aufklärung, dem Menschen Freiheit zurückzugewinnen durch Umwandlung objektiver Glaubensreligion in subjektive Vernunftmoral, gelingt nur unter der Bedingung, dass das Leben der Menschen kein Privatleben von Individuen nur ist, oder dass die gemeinsame Verfassung mehr ist als Garantie der individuellen Menschenrechte – kurz: dass die Allgemeinheit keine abstrakte und so der Einzelheit entgegengesetzte ist (vgl. I, 101).

Man sieht, in diesen Zusammenhängen fortschreitenden Bemühens, eine als widersprüchlich erfahrene Realitätssituation zu begreifen, d. h. deren denkbare Einheit zu fassen, wird Hegels kritisches Verhältnis zur Aufklärung zunehmend bestimmter. ‹Aufklärung› versteht He-

gel in Bern als das «Wirkenwollen durch den Verstand» (I, 21) und begreift dieses als ein zwar unverzichtbares, jedoch untergeordnetes, weil legitimationsbedürftiges Geschäft der Vernunft. An diesem Geschäft unterscheidet Hegel zwei Momente, ein eher objektives und ein eher subjektives, die zusammen das Wesen des Verstandes ausmachen; dieses aber ist die Tätigkeit des Trennens.

Vorerst also das eher objektive Moment. «Der Verstand», sagt Hegel, «dient nur der objektiven Religion» (I, 21), und: «Ein Geschäft des aufklärenden Verstandes ist es, die objektive Religion zu sichten» (I, 27). Der Verstand ist ein – dienendes, sichtendes – objektives Verhältnis; als solches mag er vieles leisten – Kritik, Analyse –, aber er ist untauglich, Objektivität als solche aufzuheben – er macht sie ja gerade erst zu einer solchen. Verstand geht auf den Unterschied, er trennt; die Versöhnung ist nicht sein Geschäft. Für Hegel bedeutet dies: Man kann von Aufklärung manches erwarten – sie hat ja respektable Früchte gezeigt; Hegel verweist auf Lessings Nathan –, aber man soll von ihr nicht erwarten, was sie ursprünglich versprach, jedoch nie leisten kann: Einheit. Denn analytischer Verstand wird nie synthetische Vernunft werden; er hat bei allem das Trennende, sie das Einigende im Auge. Es ist daher nötig, Aufklärung oder Verstand zu vervollständigen durch Moralität oder Vernunft, d.h. durch eine Kraft, die Einheit oder Gemeinsamkeit schafft, ohne das Einzelne darin untergehen zu lassen. Und Hegel sucht dieses Einigende nach Massgabe von Rousseaus, dann Kants praktischer Philosophie zu denken.

Das zweite, subjektive Moment am Verstand hängt mit dem ersten zusammen, ist dessen notwendige Gegenbestimmung. Hegel nennt den Verstand einen «Hofmann, der sich nach den Launen seines Herrn gefällig richtet, – er weiss zu jeder Leidenschaft, zu jeder Unternehmung Rechtfertigungsgründe aufzutreiben, er ist immer vorzüglich ein Diener der Eigenliebe, die immer sehr scharfsinnig ist, dem begangenen oder zu begehenden Fehler eine schöne Farbe zu geben, sie lobt sich oft selber darüber, dass sie so einen guten Vorwand für sich gefunden hat» (I, 21). Der Verstand als Höfling: Er legitimiert alles und jedes – nur sich selbst weiss er nicht zu legitimieren. Er ist haltlos, und in dieser Haltlosigkeit wird er zum willfährigen Instrument in der Hand des Subjekts. Und in dieser Dienstfertigkeit gerade wirft er das Subjekt stets auf seine Subjektivität zurück: Aufklärung

oder Verstand vermögen das Subjekt nicht aus seiner Trennung zur Objektivität herauszuholen, der Verstand bringt das aufgeklärte Subjekt sowenig in eine Einheit von Einzelnem und Allgemeinem wie der Hofmann den König wirklich zum Volk, er ist ein Diener der Subjektivität, insofern er diese von den Objekten fernhält, ebenso wie er die Objekte vom Subjekte fernhält – er *ist* die Kraft des Trennens, er *ist* das subjektiv-objektive Verhältnis.

Diesem trennenden Tun der Aufklärung setzt Hegel in seiner frühen Berner Zeit die «Weisheit» entgegen: «Etwas anderes als Aufklärung, als Räsonnement ist Weisheit. Aber Weisheit ist nicht Wissenschaft – Weisheit ist eine Erhebung der Seele, die sich durch Erfahrung verbunden mit Nachdenken über Abhängigkeit von Meinungen wie von den Eindrücken der Sinnlichkeit erhoben hat und die notwendig, wenn es praktische Weisheit, nicht bloss selbstgefällige oder prahlende Weisheit ist, von einer ruhigen Wärme, einem sanften Feuer begleitet sein muss; sie räsoniert wenig, sie ist auch nicht methodo mathematica von Begriffen ausgegangen und durch eine Reihe von Schlüssen, wie Barbara und Barocco, zu dem, was sie für Wahrheit nimmt, gekommen, – sie hat ihre Überzeugung nicht auf dem allgemeinen Markt eingekauft, wo man das Wissen an jeden, der richtig bezahlt, hergibt, wüsste sie auch nicht in blanker Münze, in den gangbaren Sorten auf den Tisch wieder hinzuzählen –, sondern spricht aus der Fülle des Herzens.» (I, 25)

Was Hegel sucht, ist ein nicht bloss funktionelles, beliebig legitimierbares Wissen, sondern ein solches, das den Wissenden verpflichtet, ein Wissen, das die «Erhebung der Seele» bewirkt, also die Aufhebung der Einzelheit des Einzelnen, die Überwindung der Subjektivität des Subjekts. Ein solches – die Verstandestätigkeit erst legitimierendes – Wissen kann nicht in der Haltung des bürgerlichen Privat- und Erwerbsmannes erworben werden; es ist nämlich kein äusserliches Verhältnis, sondern eines des Einsseins. Die «ruhige Wärme» und die «Fülle des Herzens», aus denen nach Hegel solche über den Verstand gehende Weisheit spricht, meint weniger eine subjektive Qualität als die Qualität des Subjekts, ausser sich oder ausser der Kontroll-Rationalität eines streng subjektiv-objektiven Trennungs-Verhältnisses in einer Einheit sich zu wissen, aus der es sich als Subjekt erst versteht. Denn wenn Hegel hier von «Herz» spricht, so darf das

nicht im Hinblick auf eine Religion der Innerlichkeit ausgelegt werden; es hat vielmehr seinen Platz im Rahmen einer Konzeption der «Volksreligion», die Hegel als Aufhebung der Defizienzen einer blossen Verstandesaufklärung konzipiert, als eine Religion frei spielender Phantasie, die das Ewige im Zeitlichen der Mythen, das Unendliche im Endlichen der Institutionen aufscheinen lässt.

Aufklärung wird dabei nicht negiert: «Bildung des Verstandes und Anwendung desselben auf die Gegenstände, die unser Interesse auf sich ziehen, – Aufklärung bleibt deswegen ein schöner Vorzug, so wie deutliche Kenntnis der Pflichten, Aufklärung über praktische Wahrheiten. Aber sie sind nicht von der Beschaffenheit, dass sie dem Menschen Moralität geben könnten, sie stehen im Wert unendlich gegen Güte und Reinigkeit des Herzens zurück, sie sind damit eigentlich nicht kommensurabel.» (I, 26) Also Aufklärung oder Verstand werden nicht überflüssig, sie haben ihre relative Berechtigung als klärende, verdeutlichende Kraft des Unterscheidens; doch das Eigentliche, das letztlich Legitimierende, das Freie und Absolute – das ist von Aufklärung nicht zu erwarten, ja, es ist mit ihr genaugenommen «inkommensurabel», wird doch das Absolute, Freie, Vernünftige durch den Verstand notwendig zerstört und zum Beschränkten, Unfreien, Verständigen – zum Objektiven gemacht.

Fazit der Tübinger/Berner Zeit: Hegel begreift die prinzipielle Unfähigkeit der Verstandesaufklärung zur absoluten Einheit. Er versucht, legitimationsbedürftige Aufklärung vom Prinzip Moralität her zu vervollständigen. Doch einerseits ist auch diese Vervollständigung erst äusserlich bestimmt, und anderseits ist fraglich, ob Moralität als Prinzip absoluter Vereinigung überhaupt tauglich sei.

III.

In Frankfurt gewinnt Hegel zwei entscheidende Einsichten: zunächst die in den ‹Geist› oder das ‹Leben› oder die ‹Liebe›, worin alle theoretischen wie praktischen Einigungen bewahrt und gelöst sind; sodann die Einsicht in die Notwendigkeit, die Verstandeskultur nicht nur äusserlich zu ergänzen durch eine Form von Vernunftkultur, sondern sie als sie selbst anzugreifen, also die endlichen Setzungen der Verstandesreflexion zu negieren.

Zunächst erkannte Hegel, dass auch mit Kants Moralität die erstrebte Versöhnung der Gegensätze nicht gelingt. Wie die theoretische Einigung des Verstandes bringt diese praktische Einigung eine nur abstrakte Gesetzeseinheit zustande, die bloss gedachte und erzwungene Einheit *gegen* die unbelebt zurückgelassene Mannigfaltigkeit ist. Im Gesetz stehen sich Einheit und Vielheit entgegen, und die Vielheit, durch das äusserlich herangetragene Gesetz zur Einheit gezwungen, ist für sich selbst nach wie vor blosse Faktizität. Diese Einsicht zwingt Hegel, das Programm einer Vervollständigung der Verstandesaufklärung neu zu konzipieren, und zwar durch eine Theorie des ‹Lebens› als der Verbindung von Entgegensetzung (Einheit/Einheit) und Beziehung (belebte Mannigfaltigkeit): «Leben», sagt Hegel, «sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung», und darin ist nun das Tun des Verstandes nicht mehr bloss äusserlich aufgefangen, sondern bestimmt aufgehoben als endliches Setzen in die unendliche Bewegung des Lebens, welches selbst «nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, dass es ein Sein ausser der Reflexion ist»[23]

Diese Einsicht enthält die zweite, dass nämlich das Tun des trennenden und fixierenden Verstandes nicht bloss zu ‹ergänzen›, sondern als solches Tun zu negieren sei. Diese Einsicht hängt damit zusammen, dass Hegel jetzt die Widersprüchlichkeit gegenwärtiger Realität als das Produkt geschichtlich sich manifestierender Herrschaft der Reflexion begreift. Hegel muss also eine Taktik finden, die nicht – wie die religiöse – die Umgehung einer vernunftlos gewordenen Verstandes-Kultur organisiert, sondern den Angriff auf den Beherrscher dieser Realität, also den Verstand, ins Werk setzt. Daher wird für Hegel im Übergang von Frankfurt nach Jena der Skeptizismus attraktiv, er sieht in ihm ein Verfahren, den Verstand auf dessen eigenem Gebiet, der Reflexion, anzugreifen. Skeptisch werden die tradierten kategorialen Erfassungsmuster des Verstandes selbst thematisiert, d.h. an ihrem eigenen Anspruch, Realität zu erfassen, gemessen, und dabei erfahren sie ihre Defizienz, d.h. ihr Unvermögen, die zu bewältigende Realitätssituation noch zureichend, d.h. in ihrer Einheit von Einheit und

[23] Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. von Hermann Nohl, Tübingen 1907, S. 348.

Vielheit zu begreifen[24]. Skeptische Negation des tradierten Verstandestypus ist zwar noch nicht die angestrebte Revolutionierung oder die Vervollständigung der Kontroll-Rationalität durch eine Versöhnungs-Rationalität, aber sie ist die Bedingung hierfür: «Das Gefühl des Widerspruchs der Natur mit dem bestehenden Leben ist das Bedürfnis, dass er gehoben werde; und dies wird er, wenn das bestehende Leben seine Macht und alle seine Würde verloren hat, wenn es reines Negatives geworden ist.» (I, 458)

Hinzu kommt nun – aus der Zeit von Hegels Wechsel nach Jena – eine dritte Einsicht. Bisher, noch im sog. Systemfragment von 1800, musste Hegel zum Zweck einer nicht nur skeptisch-negativen, sondern positiven Überwindung der Verstandes-Rationalität ein Ausser-Rationales, die Religion, postulieren. Nun sieht Hegel, dass *im* skeptischen Tun – der einfachen Selbstreflexion der eingespielten Reflexionsformen – bereits das Selbstverständnis des Denkens sich geändert hat, dass bereits ein neuer Rationalitätstyp in Ansatz gebracht wird. Weiter zu kommen wäre demnach nicht ‹von aussen›, sondern über eine Radikalisierung, d.h. systematische Selbstverständigung des Skeptizismus: Skeptische Negation des endlichen Verstandesdenkens, erkennt Hegel, ist «selbst die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten» und setzt «unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus» (II, 227). Skeptisch erkennt der Verstand selbstreflexiv die Beziehung zwischen sich und der Realität als eine nurmehr widersprüchliche. Mit dieser Erkenntnis stellt sich der Verstand aber schon unter den Anspruch einer *nicht*-widersprüchlich zu denkenden Beziehung von Denken und Realität, d.h. er erkennt sich selbst als eine bloss einseitige, verstellte Konkretion der Vernunft, gibt sich auf und wird in dieser Selbstaufgabe selbst schon Vernunft, deren ‹Reproduktion› nun systematisch an die Hand genommen werden kann. Dialektische Philosophie – als Selbstreproduktion der Vernunft aus der Defizienz der Verstandesaufklärung – ist für Hegel nun nichts anderes als die systematische Rekonstruktion dessen, was die skeptisch-selbstreflexive Negation beschränkten Verstandes-Denkens «unmittelbar voraussetzt»,

[24] Diesen Aspekt habe ich herausgestellt in: Ludwig Hasler, Skepsis und Natur. Zur philosophischen Funktion des Skeptizismus beim frühen Hegel, in: Hegel-Jahrbuch 1976, Köln 1978, S. 333–342.

d. h. als Bedingung der Möglichkeit ihres Negierens enthält: des un-beschränkten Vernunft-Denkens.

Entsprechend diesen neuen Konzeptionen einer Reproduktion der Vernunft wechselt in Jena auch die Gestalt der Aufklärung, die Hegel angreift. Es ist nicht mehr jene ‹naive›, vom ‹allgemeinen Menschenverstand› geleitete Formation einer ‹Popularphilosophie›, die Hegel in Stuttgart meist zustimmend rezipierte; es ist auch nicht jene unsystematische, bestimmte Kritik an ‹Positivitäten›, die Hegel namentlich aus Frankreich kannte[25]; – beiden lässt Hegel ihre Berechtigung, denn beide sind nicht Ausdruck des in seiner Einseitigkeit sich verselbständigenden Verstandesdenkens: Jene popularphilosophische Formation hatte im ‹allgemeinen Menschenverstand› noch wenigstens die Instanz eines ‹Gefühls› des Absoluten, und diese Aufklärungs-Kritik operiert klar konkret, d. h. sie tut nicht so, als wäre sie mehr als Verstand. Die Formation, die Hegel in Jena kritisiert, ist vielmehr ein wissenschaftlich-philosophischer, aus dem ‹Gefühl› der Vernunft herausgetretener und zur Theorie verfestigter Standpunkt des Verstandes. Ein Exponent dieser Aufklärung ist für Hegel Wilhelm Traugott Krug, ein damals berühmter Kantianer, der später Nachfolger Kants in Königsberg, übrigens auch Gemahl der vormaligen Kleist-Verlobten Wilhelmine von Zenge wurde. In seinem Aufsatz ‹Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug's› (1802) zeigt Hegel exemplarisch, wie Vernunft-Philosophie mit einer Philosophie sich systematisch etablierenden Verstandes umzugehen habe[26].

W. T. Krug hatte ein System der Philosophie entwickelt, das er «transzendentalen Synthetismus» nannte, das jedoch in Wahrheit ohne alle transzendentale Tendenz das Werk einer überall nur be-

[25] Man sehe etwa die folgende Notiz in Hegels Wastebook (1803/1806): «. . . Der echte gesunde Menschenverstand ist nicht bäurische Roheit, sondern in der gebildeten Sphäre mit den Bestimmtheiten der Bildung frei und gewaltsam umgehend nach der Wahrheit, und dann unmittelbar Rousseausche Paradoxie, wenn er seinen Widerspruch gegen die Bestimmtheiten ebenso wie die Bildung selbst in Grundsätzen ausdrückt, oder als Erfahrung, Räsonnement, Witz, wie Voltaire oder Helvetius.» (II, 544)

[26] Vgl. dazu Ludwig Hasler, Gesunder Menschenverstand und Philosophie. Vom systematischen Sinn der Auseinandersetzung Hegels mit W. T. Krug, in: Hegel-Jahrbuch 1977/1978, Köln 1979.

schreibend und erklärend verfahrenden Rationalität ist. Die absolute Basis findet Krug in den sogenannten «Tatsachen des Bewusstseins», in jener Summe von Begebenheiten, die – man weiss nicht wie – faktisch fürs Bewusstsein irgend vorhanden sind, und die über diese ihre einfache Präsenz hinaus scheinbar auch keiner weiteren Verifizierung bedürfen. Dem theoretischen Denken bleibt bei Krug nur, diese Fakten «in Begriffe aufzufassen und durch Worte darzustellen», sie in ein verständiges, nach dem Verhältnis von genus und spezies geordnetes System zu bringen, welches selbst wieder an obersten Formalen Denkbestimmungen, die für Krug «Urtatsachen» sind, festgemacht ist[27]. Hegel sieht darin nun ein System sich konsequent missverstehender Verstandes-Aufklärung: Statt das getrennte Leben zu versöhnen, errichtet solche Aufklärung eine Herrschaft der Trennung; statt fremdes Gegenüberstehen von Faktizitäten aufzuheben, nimmt sie diese als letzte Gegebenheiten. Sie bedeutet, kritisiert Hegel, den «Freybrief für die unendliche Menge der Beschränktheiten des Bewusstseins», statt auf «Befreyung von der Beschränktheit» zu drängen (II, 201). Solche ‹Theorien der Aufklärung› bringen nicht nur keine Revolution der Vernunft, sie verhindern sie, indem sie das ‹gemeine Wissen› vom ‹Gefühl der Totalität› trennen: Sie zerstören das Gefühl der Beschränktheit der Beschränkungen und mithin das Bedürfnis nach Aufhebung des beschränkten Lebens in die Totalität einer neuen Gestalt des Lebens. Aufklärung war für Hegel stets schon eine Formation endlichen Umgangs mit Endlichkeiten, – hier aber, in Philosophien wie der des Herrn Krug, wird Aufklärung zum «Dogmatismus über die Endlichkeiten» (II, 241); und dieses eitle Tun, dieses endlose Produzieren endlicher, d. h. totalitätsloser Endlichkeiten negiert Hegel.

Gegen eine solche – reflexiv verhärtete – Position der Aufklärung sieht Hegel seine Philosophie in einem Verhältnis der Entgegensetzung: «Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht, noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, dass sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande . . . gerade

[27] Hegel bezieht sich namentlich auf Wilhelm Traugott Krugs ‹Entwurf eines Neuen Organon's der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis›, Meissen/Lübben 1801.

entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.» (II, 182) Das konnte Wilhelm Traugott Krug nur so verstehen, dass «den gesunden Menschenverstand verlieren»[28] müsse, wer zur Philosophie kommen wolle. Hegel indessen hat hier wohl das Modell angezeigt, wie dialektische Philosophie mit Verstandesaufklärung umzugehen habe bzw. wie der ‹Menschenverstand› aus seinem Verhaftetsein im Standpunkt der Endlichkeiten zum Bewusstsein der Totalität, also zum Wissen zu bringen sei. Hegel bricht nicht das Verhältnis zur Aufklärung ab, meint jedoch, deren Richtung umkehren zu müssen: «. . . so muss die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, dass das Volk sich zu ihr erhebt, aber sie muss sich nicht zum Volk erniedrigen.» (II, 182) Hegel sieht in Aufklärungs-Philosophien wie der Krugschen eine prekäre Tendenz des Philosophierens, die real sich vollziehende Verendlichung und Privatisierung des Lebens bloss zu reflektieren und so zu verfestigen, statt zu negieren und so die «Erhebung des Volkes» zu betreiben. Diese Erhebung des Volkes aber soll auf dem Wege in eine «verkehrte Welt» gelingen.

Der Topos der ‹verkehrten Welt› hatte seine Konjunktur im Barock, auf dessen Theater ein ‹Ballet du Monde renversé› getanzt wurde, namentlich im Bereiche von ‹Unsinnsdichtung› und ‹Totentanz›[29]. Deren Akteure, der Narr und der Tod, bewirken beide die Verkehrung der Welt, jedenfalls ihres für den Alltag eingespielten Ordo, jedoch so, dass eben in dieser Verkehrung die Welt aus ihrer alltäglichen Verkehrtheit in ihre unverkehrte Wahrheit zurückkommen soll. Im Totentanz beispielsweise verkehrt sich ja die konventionelle Welt nicht abstrakt in eine andere, sie kehrt hier vielmehr zu ihrem wahren Ursprung, damit zu sich selbst zurück: Wenn der Totentanz das menschliche Leben auf seinen göttlichen Zweck bezieht, dann will er die Verkehrung der göttlich-geistigen Idee im menschlich-konkreten Leben anschaulich machen, indem er den Tod erscheinen lässt, der, mit

[28] W. T. Krug, Gesammelte Schriften, Leipzig 1831ff., Bd. XII, S. 293.

[29] Man sehe dazu etwa Karl Rosenkranz, Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter, Halle 1830, S. 586ff.; A. Liede, Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache, Bd. 2, Berlin 1963, S. 40ff.; H.G. Gadamer, Hegel – die verkehrte Welt, in: Hegel-Studien Beiheft 3, Bonn 1965, S. 135ff.

jedermann tanzend, die weltliche Verkehrtheit wieder verkehrt. ‹Verkehrte Welt› meint also Verkehrung in sich, meint – als zweite Verkehrung einer ersten (weltlich-geschichtlichen) Verkehrtheit – die (göttlich-unendliche) wahre Welt.

Dieser Topos der ‹verkehrten Welt› gilt nun auch für das Verhältnis Philosophie-Aufklärung bzw. Vernunft-Verstand, und er meint auch da zunächst: Umkehrung einer Verkehrtheit. Wie der Totentanz die endliche Welt auf ihr göttlich-unendliches Ziel kehrt, so bezieht Philosophie die jeweilige Kultur des Verstandes (die «lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen», II, 182) auf das Absolute. Und sowenig wie dort ist auch hier das (unbeschränkte) Absolute das blosse Gegenteil des (beschränkenden) Verstandes, sondern dessen eigene, obzwar für ihn selbst nicht entwickelte Wahrheit oder Einheit, die im ‹gesunden Menschenverstand› wenigstens als ‹Gefühl› noch anwesende ‹Totalität›. Die Preisgabe der ursprünglich gefühlten Beziehung aufs Absolute durch die Verstandes-Kultur der Aufklärung schafft jene geschichtliche Verkehrtheit des Lebens, in der sich Philosophie und Verstand, Einheit und Vielheit als Gegensätze gegenüberstehen. Denn der Verlust der Totalität verführt den Verstand, ein System endloser Endlichkeiten zu produzieren, mittels dessen er sich der Vernunft, dem «Bedürfnis nach Wiederherstellung der Totalität» (II, 24) zu erwehren sucht. Soll nun dieses Vernunftbedürfnis nach Einheit oder Totalität eingelöst werden, so muss die erste Verkehrung des ‹Menschenverstandes› in ein verabsolutiertes System der Endlichkeiten – dessen Reflex Hegel in ‹wissenschaftlichen› Systemen wie dem Krugschen erkennt – negiert werden. Diese Negation ist jedoch nur die destruktive Seite einer konstruktiven Aufhebung: Die Philosophie «erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewusstlose Identität zum Bewusstsein, oder sie konstruiert das im Bewusstsein des gemeinen Menschenverstandes notwendig entgegengesetzte zur bewussten Identität» (II, 33).

Fassen wir zusammen: Entscheidend für Hegels Verhältnis zur Aufklärung wird in Jena die Einsicht, dass der Verstand, wo er – skeptisch – seinen Mangel, Realität zu erfassen, erkennt, selbst schon Vernunft ist. Die Vervollständigung der Aufklärung muss daher erstmals nicht ‹von aussen› (Religion etc.), sie kann ‹von innen› vorgenommen werden. Bedingung dafür aber ist, dass der Verstand das skeptische Wissen

um seine Beschränktheit und Widersprüchlichkeit zulässt und im ‹Gefühl der Totalität› lebt. Deshalb richtet sich jetzt Hegels Kritik auf jene Formationen der Verstandesaufklärung, die sich der skeptischen Selbstreflexion widersetzen und die Verstandeskultur zur Philosophie, d.h. zum absoluten Wissen erheben; denn in ihnen sieht Hegel nicht nur eine schlechte Präsenz dessen, was Aufklärung intendiert: Identität, sondern deren systematische Verhinderung.