

## **Literatur und praktische Vernunft**



# Literatur und praktische Vernunft

---

Herausgegeben von  
Frieder von Ammon, Cornelia Rémi  
und Gideon Stiening

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-041030-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-041035-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-041042-6

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)



Für Friedrich Vollhardt als Festschrift  
anlässlich seines 60. Geburtstags



# **Tabula gratulatoria**

Wolfgang Adam, Osnabrück

Elena Agazzi, Bergamo

Simone de Angelis, Graz

Marc-Aeilko Aris, München

Oliver Bach, München

Maximilian Benz, Zürich

Klaus Birnstiel, Basel

Günter Blumberger, Köln

Ute von Bloh, Potsdam

Thomas Borgard, München

Georg und Anna Braungart, Tübingen

Hermann Breulmann SJ, Berlin

Sylvia Brockstieger, Heidelberg

Chiara Conterno, Verona

Heinrich Detering, Göttingen

Astrid Dröse, Tübingen

Hans-Edwin Friedrich, Kiel

Klaus Garber, Osnabrück

Klaus Grubmüller, Göttingen

Hans-Ulrich Gumbrecht, Stanford

Lutz Hagestedt, Rostock

Sven Hanuschek, München

Christine Haug, München

Wolfgang Harms, München

Markus Hien, Würzburg

Andreas Höfele, München

Beate Kellner, München

Klaus Kipf, München

Diethelm Klippel, Bayreuth

Susanne Köbele, Zürich

Gerhard Kurz, Gießen

Manfred Landfester, Gießen

Gerhard Lauer, Göttingen

Susanne Lepsius, München

Steffen Martus, Berlin

Florian Mehlretter, München

Thomas Meinecke, Eurasburg

Katja Mellmann, Göttingen

Jan Mohr, München

Ralph Müller, Fribourg

Michael Multhammer, Siegen

Guido Naschert, Weimar

Otto Neudeck, München

Hugh Barr Nisbet, Cambridge

Claus-Michael Ort, Kiel

Judith Pfeiffer, Köln

Hans Pleschinski, München

Gerhard Regn, München

Wolfgang Riedel, Würzburg  
Julia Röthinger, München  
Erik Schilling, München  
Hans-Jürgen Schings, Berlin  
Werner Schneiders, Münster  
Oliver R. Scholz, Münster  
Jan Schröder, Tübingen  
Sebastian Speth, Magdeburg  
Carlos Spoerhase, Berlin  
Wolf-Dieter Stempel, München  
Stefanie Stockhorst, Potsdam  
Claudia Stockinger, Göttingen  
Michael Stolleis, Frankfurt am Main  
Peter Strohschneider, München/Bonn  
Carolin Struwe-Rohr, München  
Anette Syndikus, München  
Dénis Thouard, Paris  
Theo Verbeek, Utrecht  
Achim Vesper, Frankfurt am Main  
Herfried Vögel, München  
Michael Waltenberger, München  
Dirk Werle, Heidelberg  
Marianne Willems, München  
Simone Winko, Göttingen  
Norbert Christian Wolf, Salzburg



# Inhaltsverzeichnis

Frieder von Ammon, Cornelia Rémi, Gideon Stiening

## **Festspiele der praktischen Vernunft**

Friedrich Vollhardt zum 60. Geburtstag — **1**

## **Grundlegung**

Dieter Henrich

### **Moderne Kultur und ›wahre‹ Philosophie**

Perspektiven einer Bilanz Hegels von 1802 — **9**

## **Spätmittelalter und Frühe Neuzeit**

Jan-Dirk Müller

### **Schade und Schädlein**

Über die Grenzen berechnender Klugheit  
und exemplarischen Erzählens — **49**

Michael Schilling

### **Flugblätter religiöser Dissidenten in der Frühen Neuzeit — 61**

Wilhelm Kühlmann

### **Vom Tode, von der Ehe und vom Anreiz des Unvernünftigen**

Romeo und Julia bei Johannes Bisselius SJ (1601–1682)  
und Georg Philipp Harsdörffer (1607–1658) — **85**

Wilhelm Schmidt-Biggemann

### **Besold und Andreae**

Eine Konversions- und Dissoziationsgeschichte  
aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges — **101**

Eric Achermann

### **Calculemus!**

Zum egoistischen Helden im Roman der Frühen Neuzeit — **147**

Rosmarie Zeller

**Literatur als Mittel zur Glückseligkeit**

Die Sulzbacher Übersetzung von Boethius' *Trost der Philosophie*  
und ihr Kontext — 173

Martin Mulsow

**Eine Reformationsgeschichte als Geschichte des Humanismus**

Hermann von der Hardts ungedruckte *Historia literaria reformationis*  
und die Entdeckung der Vorreformation um 1717 — 191

Anita Traninger

**Serendipity und Abduktion**

Die Literatur als Medium einer Logik des Neuen  
(Cristoforo Armeno, Voltaire, Horace Walpole) — 205

## **Aufklärung**

Klaus W. Hempfer

**»Sur des penses nouveaux faisons des vers antiques«**

Zum Verhältnis von »Aufklärung« und »Klassizismus«  
in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts — 233

Hanspeter Marti

**Frühaufklärerische Schulrhetorik**

Das Beispiel des Oratorikprofessors und späteren Theologen  
Samuel Werenfels (1657–1740) — 253

Frank Grunert

**Feindschaft, Freundschaft, Sicherheit**

Zur Klugheitslehre von Christoph August Heumann — 295

Elisabeth Décultot

**Lesen versus Sehen?**

Winckelmanns Umgang mit den gegenständlichen  
und schriftlichen Quellen zur antiken Kunst — 317

Christoph Bultmann

**Drei Ringe und Ein Opal**

Matthew Tindals Religionsphilosophie als ein Faktor für Lessings *Nathan der Weise*. Mit einem Nachdruck von Tindals Abhandlung *Reasons against restraining the press* von 1704 — 335

**Um 1800**

Monika Fick

**Goethes *Iphigenie auf Tauris* und der Stoff von *Atreus und Thyest* — 357**

Jörg Robert

**»Die Kunst, o Mensch, hast du allein«**

Kunstreligion und Autonomie in Schillers Gedicht *Die Künstler* — 393

Barbara Mahlmann-Bauer

**Friedrich Schillers Prinzipien der Geschichtsschreibung  
und die *Geschichte der französischen Unruhen* — 413**

Liliane Weissberg

**Das Projekt der Aufklärung und der »Tugendbund« — 465**

Gideon Stiening

**Zwischen gerechtem Krieg und kluger Politik**

Naturrecht, positives Recht und Staatsraison  
in Kleists *Michael Kohlhaas* — 485

Ralph Häfner

**»Sandbänke« und »Korallenstämme«**

Adolf Ellissen als Herausgeber von Montesquieus *Geist der Gesetze* — 523

## **Moderne**

Achim Aurnhammer

**»Im Anfang war das Wort!« – »Im Anfang war die Tat!«**

Wort und Tat in Stefan Georges Ideal des Heroischen — **537**

Udo Roth

**»Uns ist so kannibalisch wohl!«**

Wissenschaft und Literatur im Spannungsfeld  
der Weltanschauungen um 1900 — **555**

Paul Michael Lützeler

**Literarische Kooperation und politisches Engagement**

Broch und Kahler im Princeton Exil — **573**

Walter Hettche

**Günter Eichs lyrische Ordnungen**

Mit einem Seitenblick auf Ilse Aichingers Gedicht

»Befehl des Baumeisters beim Bau der Prinz-Eugen-Straße« — **589**

**Verzeichnis der Schriften Friedrich Vollhardts — 615**

**Personenregister — 637**

Frieder von Ammon, Cornelia Rémi, Gideon Stiening  
**Festspiele der praktischen Vernunft**

Friedrich Vollhardt zum 60. Geburtstag

## 1 Apollon und Kalliope

Ihre Blicke treffen sich nicht – und doch sind diese beiden einander so intensiv und aufmerksam zugewandt, dass sie sich in dieser Zuwendung gleichsam umschlingen, wenn auch ohne jede körperliche Berührung, ohne auch eine Form von Leidenschaft zu signalisieren. Im Gegenteil wirken beide Figuren körperlich und physiognomisch gefasst; sie sitzend, er stehend, deuten beide eine Hierarchie an, die nicht unmittelbar ihrem Geschlechterverhältnis entspringt. Dabei stützt er, dessen Mantel weite Teile seines Oberkörpers frei gibt, sich auf einen Stab, der mit einem Lorbeerzweig geschmückt ist, während sie, deren Chiton und Mantel nur ihre Arme unbedeckt lassen, eine Lyra in der rechten Hand hält, die sie ihm zu übergeben andeutet. Die Abbildung – eine Vasenmalerei aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert<sup>1</sup> – lebt von der Gleichzeitigkeit von mentaler Anspannung und körperlicher Gefasstheit beider Figuren. Wir sehen das Liebespaar, das den größten Sänger der griechischen Mythologie zeugte: Orpheus.

Mehrfach hat die Kunst der Antike versucht, die Beziehung zwischen dem olympischen Gott Apollon und der Muse Kalliope im Bild zu fassen. Stets wurde diese Liebe, aus der neben Orpheus auch Linos, der Lehrer des Herakles, hervorgegangen ist, als eine erotische dargestellt, charakterisiert zwar durch Innigkeit, nicht aber durch wilde Leidenschaft – bleibt doch auch Orpheus, jener Sänger, der Natur, Menschen und Götter mit seiner Kunst zu überzeugen weiß,

---

<sup>1</sup> Der von der Forschung nur als »Maler von München 2325« bezeichnete Künstler (vgl. *Corpus Vasorum Antiquorum* 2 [1944], Tafel 76, 3–3, 78 2–3, 6), von dem mehrere Vasenmalereien überliefert sind, verfertigte diese attische rotfigurige Pelike um 430 v. Chr.; dass hier Apollon und Kalliope abgebildet sind, ist nachgewiesen bei Florian Knauß (Hg.): *Die Unsterblichen – Götter Griechenlands*. Ausstellungskatalog. München 2012, S. 146; für ausführliche Informationen über diese Vasenmalerei sowie großzügige Hilfe bei der Verwendung als Abbildung danken die Herausgeber Frau Dr. Astrid Fendt von der Staatlichen Antikensammlung und Glyptothek München.

stets Gegenspieler des ekstatischen Dionysos, dessen Künste unrettbar überwältigen.

Zu fassen und zu gestalten war hier ein bestimmtes Verhältnis von zunächst erotischer, später sexueller Leidenschaft und kunstfertiger Vernünftigkeit, das eine übermenschliche, wenn auch keineswegs göttliche Genialität praktischer Ästhetik hervorbrachte: Orpheus' Gesang.<sup>2</sup> Dabei zeigt der Lorbeerzweig in Apollons Hand an, dass seine Zuneigung zu Kalliope nicht seine erste oder einzige ist, weil jene Pflanze auf die unglückliche Liebe zu Daphne verweist, mit der sich Amor am spottenden Olympier rächte.<sup>3</sup> Erkenntnis und moralische Gesinnung sind zwar Dichtung und Wissenschaft zugetan, aber doch nicht ausschließlich ihnen. Dass allerdings Kalliope ihre Leier an Apollon zu übergeben scheint und damit die in der Haltung beider Figuren angedeutete Hierarchie bestätigt, deutet an, dass es letztlich das Licht der Erkenntnis und die Überzeugung moralischer Gesinnung sind, welche der Dichtung und den Wissenschaften den rechten Weg weisen.

Die intensive und folgenreiche Verbindung Apollons und Kalliopes ist in ihrer Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft also ebenso komplex wie einzigartig. Angemessen darstellen ließ sie sich daher nur, indem man sowohl dem Gott als auch der Muse Eigenschaften zuschrieb, die eine Affinität beider Figuren durch Gemeinsamkeiten *und* durch Unterschiede nahelegten. So ist der olympische Gott zunächst einer des Lichts, der Heilkraft, der moralischen Gesinnung und der Mäßigung, d. h. der Erkenntnis sowie der noch ununterschiedenen technisch-praktischen, moralisch-praktischen und prudentiellen Vernunft. Auf der Grundlage dieser substanziellen Vernünftigkeit ist er zugleich Beschützer der olympischen Musen, die zu seinem Gefolge gehören; mit drei von ihnen zeugt er Nachkommen. Apollons Liebe zu Kalliope und ihren Schwestern lässt erkennen, dass unterschiedliche Formen einer auf Praxis ausgerichteten Vernunft einerseits und die verschiedenen Künste andererseits für die Antike in einem engen, allerdings nicht notwendigen Verhältnis zueinander standen.

Dabei sind Kalliope mit der epischen Dichtung und der Rhetorik gerade jene Sprachkünste zugeordnet, die rational rekonstruierbaren Regeln gehorchen. Nicht zufällig ist Kalliope als vernünftigste und also »edelste« unter den Musen zugleich auch Schutzgöttin der Philosophie und der Wissenschaften und damit jener Wissensformen, die Apollon verkörpert. Doch umfasst ihr Herrschaftsbereich noch weit mehr als die Felder der praktischen Vernunft; er erstreckt sich auf sämtliche Wissenschaften, auf die Physik und die epische Dichtung ebenso

<sup>2</sup> Siehe hierzu und zum Folgenden Hesiod: Theogonie, 75ff.

<sup>3</sup> Siehe hierzu Ovid: Metamorphosen I, 452–567.

wie auf den kreativen Umgang mit den normativen Gebieten praktischen Wissens. Die Dichtung steht dabei jedoch stets an erster Stelle.

Es gibt folglich eine Reihe von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Apollon und Kalliope. Sinnlichkeit und Vernunft werden durch beide Figuren in je unterschiedlicher Gewichtung korreliert und so kultiviert; nach Hesiod tragen sie in sich eine Tendenz zum je anderen. Dabei beruht diese Tendenz auf einer formalen Differenz: Die Muse Kalliope ist dem olympischen Gott Apollon als Mitglied seines Gefolges untergeordnet.

Das Vasengemälde, das diesem Band als Titelbild dient, illustriert diese facettenreiche Affinität zwischen Apollon und Kalliope: Es veranschaulicht ein enges und sinnliches, aber zugleich von Vernunft gezügeltes Verhältnis. Für Betrachter, die der verwickelten Handlungsstränge der griechischen Mythologie kundig sind, ist zu erahnen, dass dieses Verhältnis nicht statisch und dauerhaft bleibt, sondern in vielfältigen Annäherungen immer wieder neu zu formen und zu gestalten ist.

## 2 Literatur und praktische Vernunft

Überzeugend wirkt das Vasengemälde auch, weil es verdeutlicht, dass Dichtung und Literatur einerseits, die Felder der praktischen Vernunft andererseits zwar eine Beziehung zueinander eingehen *können*, aber nicht notwendig aufeinander angewiesen sind. Selbst im Zeitalter postmoderner Vernunftverachtung dürfte man sich darauf verständigen können, dass sich eine solche enge und leidenschaftliche Verbindung von Dichtung und praktischer Vernunft in zahlreichen historischen Beispielen nachweisen lässt. Dabei braucht man jedoch keineswegs umgehend an Gottsched zu denken, der Dichtung streng auf die Grundsätze einer rationalistischen Moral verpflichten möchte,<sup>4</sup> oder an jene »Praxis«, zu der Literatur nach dem *linguistic turn a priori* erklärt wird.<sup>5</sup>

Schon der Antike nämlich war *zum einen* die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie geläufig. Ziel dieser Distinktion, die als erster Aristoteles präzise formuliert hat, ist es, zwei Arten von Sätzen voneinander zu unterscheiden: Sätze, die in Handlungskontexten auf Ziele, Zwecke und

---

<sup>4</sup> Siehe hierzu u. a. Frederic Beiser: *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford 2009, S. 72–100.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu u. a. Stephan Mussil: *Literatur und Geist. Überlegungen zur Theorie der literarischen Praxis*. In: Alexander Löck, Jan Urbich (Hg.): *Der Begriff der Literatur. Transdisziplinäre Perspektiven*. Berlin, New York 2010, S. 427–449.

Normen ausgerichtet sind, und Sätze, die über Ursachen, Wirkungen und Mittel urteilen.<sup>6</sup> Die erste Art solcher Sätze findet sich beispielsweise in ethischen, politischen oder auch theologischen Sachverhalten und Theorien; dagegen suchen ontologische, erkenntnistheoretische oder naturwissenschaftliche Begriffe und Theorien, die zweite Art zu erfassen. Setzt man dieses Verständnis von praktischer Vernunft voraus so lässt sich nicht nur, aber in besonderem Maße seit der Frühen Neuzeit ein sehr enges, bisweilen gar leidenschaftliches Verhältnis zwischen der Literatur und den Feldern der praktischen Vernunft, Ethik, Politik, Recht und Religion, beobachten. So hat Kurt Wölfel ganz zu Recht schon vor einiger Zeit Lessings Ringparabel ein »Festspiel der praktischen Vernunft« genannt.<sup>7</sup>

*Zum anderen* lässt sich ebenfalls seit der Antike auch eine präzise bestimmte und so auch begrenzte Korrelation zwischen Dichtung und Vernunft überhaupt ausmachen, die gleichfalls als erster Aristoteles formuliert hat. Gegen alle ihre Kritiker – von Platon über Kant bis Baudrillard – gehört es nämlich zur historischen Substanz der Literatur, dass sie in ihren vielfältigen Gestalten versucht, mit dem sprachlich veranschaulichten Besonderen auf ein Allgemeines zu verweisen,<sup>8</sup> dessen poetische Reflexion die Dichtung allererst von der Geschichtsschreibung unterscheidet. Solches Allgemeine, auf das die literarische Reflexion abzielt, ist jedoch a priori in den vernünftigen Begriff zu fassen<sup>9</sup> – sei es seinem Inhalte nach auch »höher denn alle Vernunft« (Phil 4,7).

Bereits seit der Antike also wird Literatur in unterschiedlicher Weise auf die Vernunft einschließlich ihrer praktischen Seite bezogen – nicht allein im Hinblick auf die Funktionen der Literatur, sondern auch durch kritische Reflexion der Bedingungen, unter denen sie sprachlich und historisch überhaupt möglich wird.

---

<sup>6</sup> Siehe hierzu Aristoteles: Über die Seele. Griechisch-Deutsch. Hg. von Horste Seidl. Hamburg 1995, S. 192/193ff.

<sup>7</sup> Kurt Wölfel: Über Lessing Dramen. In: Gotthold Ephraim Lessing: Dramen. Hg. und mit einem Nachwort von Kurt Wölfel. Frankfurt a. M. 1984, S. 845.

<sup>8</sup> Siehe hierzu Aristoteles: Poetik. Übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt. Berlin 2008, S. 13–15 (Kap. 9).

<sup>9</sup> Siehe hierzu Andreas Kablitz: Die Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur. Freiburg 2013, S. 219ff.

### 3 Friedrich Vollhardts Forschungen zwischen *scientia poetica* und *philosophia practica universalis*

Das Verhältniŝ zwischen Literatur einerseits und Ethik, Politik und Theologie andererseits ist einer der vielen Schwerpunkte in der Arbeit Friedrich Vollhardts, dem die Beiträge des nachfolgenden Bandes zum 60. Geburtstag gewidmet sind. Seine Auseinandersetzung mit diesem Gebiet begann bereits in seiner preisgekrönten Dissertation, im Rahmen seiner *Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie »Die Schlafwandler«* Hermann Brochs.<sup>10</sup> Methodisch behutsam setzte er hier philosophische und literarische Texte in ihrer historisch gewachsenen Form ausdifferenzierter Modernität zueinander in Beziehung. Das sich in dieser Studie anbahnende Problem einer methodisch abgefederten Korrelation von Sozial- und Ideengeschichte der Literatur blieb seitdem ein zentraler Gegenstand von Vollhardts Forschungen.

Anders gestaltet sich das Verhaltniŝ von Literatur und praktischem Wissen in der Frühen Neuzeit, dem zweiten historischen Schwerpunkt der Arbeiten Vollhardts. Wer sich mit den Texten dieses Zeitraums wissenschaftlich beschäftigen möchte, hat eine entscheidende Voraussetzung zu berücksichtigen: Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nämlich galten literarische und philosophische bzw. wissenschaftliche Reflexionen als Formen der Gelehrsamkeit nicht als substantiell verschieden. In seiner Habilitationsschrift *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhaltniŝ von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert* wies Vollhardt diesen Sachverhalt für das Feld der politischen und ethischen Theoriebildung und deren Einfluss auf die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts nach.<sup>11</sup> Am Beispiel moraldidaktischer Literatur dokumentierte er, wie stark das Naturrecht als zentrale politische Theorie der Aufklärung seit Pufendorf Form und Gehalt jener Literatur in ihrer noch vormodernen, aber zusehends säkularisierten Prägung beeinflusst.

Am Werk Gotthold Ephraim Lessings, das seit über zwei Jahrzehnten zu den bevorzugten Forschungsgegenständen Friedrich Vollhardts gehört, lässt sich das gesamte Problemfeld des Verhältnisses von Literatur und praktischer Ver-

<sup>10</sup> Friedrich Vollhardt: Hermann Brochs geschichtliche Stellung. Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie »Die Schlafwandler« (1914–1932). Tübingen 1986.

<sup>11</sup> Friedrich Vollhardt: Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhaltniŝ von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 2001.

nunft präzise vermessen. Denn Lessing hat – nicht allein im Hinblick auf den aufklärerischen Toleranzdiskurs<sup>12</sup> – die literarischen, theologischen und philosophischen Reflexions- und Darstellungsformen des 18. Jahrhunderts nahezu vollständig aufgegriffen und ihre Grenzen mühelos überwunden – ohne sie jedoch einzureißen. Vielmehr definiert er diese Grenzen im Sinne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts neu und bekräftigt damit Leistung und Potential dieser Formen in ihrem vielfältigen Neben- und Miteinander. Friedrich Vollhardt hat die Wege und Umwege von Lessings Denken in vielen Facetten erforscht und dabei jene systematische Einheit in ihrem historischen Wandel zu bestimmen unternommen, die Lessing auszeichnet. Auch hier wird man – mit Wölfel – von Festspielen der praktischen Vernunft sprechen können.

Die in diesem Band zusammengeführten Studien können weder das weit gespannte Thema noch die Beiträge Friedrich Vollhardts zur Beantwortung der damit verbundenen Fragen hinreichend reflektieren. Sie wollen aber ein Anstoß sein für weitere Auseinandersetzungen mit der europäischen Literatur der Frühen Neuzeit und der Moderne, die im Sinne Vollhardts Literatur, Philosophie, Theologie, Ethik, Politik, Recht und Geschichte auf produktive Weise miteinander verbinden.

Die Herausgeber danken Jacob Klingner und Maria Zucker vom DeGruyter-Verlag für ihre große Unterstützung bei der Entstehung und Fertigstellung dieses Bandes. Darüber hinaus – und nicht zuletzt – danken sie allen Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge.

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu die beiden jüngst erschienenen Bände Friedrich Vollhardt (Hg.): *Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit*. Berlin/Boston 2015 sowie Achim Aurnhammer/Giulia Cantarutti/Friedrich Vollhardt (Hg.): *Die drei Ringe. Entstehung, Wandel und Wirkung der Ringparabel in der europäischen Literatur und Kultur*. Berlin/Boston 2016.



## **Grundlegung**



Dieter Henrich

# Moderne Kultur und ›wahre‹ Philosophie

Perspektiven einer Bilanz Hegels von 1802

## 1 Einleitung

Hegels Abhandlung *Glauben und Wissen* erschien im Juli 1802. Der Text füllte das erste Heft des zweiten Bandes des ›kritischen Journals‹, das Schelling mit Hegel zusammen herausgab. Hegels Abhandlung will die bedeutendsten Positionen der Philosophie der Zeit als ›Positionen der Reflexionsphilosophie‹ in ihrem Zusammenhang analysieren. Aus diesem ihnen gemeinsamen Grundzug folgt, dass sie dem, was sie als Wissen verstehen, eine andere Weise der Gewissheit zuordnen und dem Wissen gegenüberstellen. Dies, dass sie mit einem Glauben abschließen, unterscheidet sie alle von der Philosophie, die nun, nachdem sie vorausgegangen waren, zuerst in Schellings Werk, hervortreten konnte.

Hegel bestimmt damit der ›wahren‹ Philosophie (I, 155)<sup>1</sup> zugleich einen historischen Ort – und zwar einen solchen, an dem sie nicht nur wirklich auftritt, sondern der ihr – so wie jeder Philosophie – notwendig zukommt: Die Bedingungen, unter denen sie entsteht, sind zugleich ihre internen Voraussetzungen. Sie muss sich von ihnen abstoßen und frei machen, ist aber damit von ihrem Vorausgehen zugleich abhängig.

Das gilt in dreifacher Hinsicht: (a) Die begrifflichen Ressourcen des Denkens müssen herausgearbeitet sein und (b) die Aufgabe der wahrhaften Philosophie muss von dem her einsichtig sein, wodurch sich die vorausgehenden Positionen der Philosophie als beschränkt und als unzureichend für einen angemessenen Gedanken von einem Absoluten erweisen. Zudem (c) muss die Philosophie erkennen, wodurch die vorausgehenden philosophischen Konzep-

---

1 Auf die Abhandlung wird hier (innerhalb des Textes in Klammern) nach dem ersten Band der ersten Werkausgabe verwiesen, der von Karl Ludwig Michelet herausgegeben wurde (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Erster Band. Philosophische Abhandlungen. Hg. von Karl Ludwig Michelet. Berlin 1832, hier S. 1–157). Gründe dafür nennt der nachfolgende Abschnitt 2. Für den Leser ergeben sich aus dem weitgehenden Fehlen von Seitenkonkordanzen derzeit leider bei jeder Zitierweise Probleme der Nachverfolgung. Sie mindern sich hier dadurch, dass die Interpretation auf die vier letzten Absätze des Textes von *Glauben und Wissen* konzentriert ist. Frei an den Wortlaut der Texte angelehnte Paraphrasen stehen im Folgenden in einfachen Anführungszeichen.

tionen mit der *Bildung* ihrer Zeit verbunden waren; und sie muss aus dieser Bildungswelt die für sie wesentlichen Momente hervorheben und sie in ihrer Begrenztheit begreifen, indem sie ihnen ihren Platz im Ganzen eines tieferen Verstehens einzuräumen weiß.<sup>2</sup>

Der letzte Zug ist charakteristisch für Hegels Denkweise und für das besondere Potential der historischen Analyse, das mit ihr verbunden ist. Es hat in der Folge die *Phänomenologie des Geistes* entstehen lassen. Seither hat er das Interesse derer auf sich gezogen, die dem Zusammenhang zwischen der allgemeinen Bildungsgeschichte und deren Manifestationen in der Kunst, der Religion und der Philosophie nachgingen und sich des Gewichts der Frage bewusst waren, was eigentlich ›Bildung‹ bedeutet und wie die Geschichte, der sie unterliegt, verständlich zu machen ist.

Die Beziehung von Philosophie auf die Bildung ›ihrer‹ Zeit durchzieht die Anlage und die Analysen von Hegels Abhandlung im Ganzen. Die grundlegende Bedeutung dieser Perspektive tritt jedoch nur in einer Einleitung und einem kürzeren Schlusstext ausdrücklich hervor. Beide bilden den Rahmen, in den Hegels kritische Diagnosen der Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes hineingestellt sind. Hegel betrachtet diese drei, deren Autoren alle drei noch am Leben waren und die Debatte der Zeit immer noch bestimmten, als die in Wahrheit schon vergangene ›vollständige‹ Herausbildung der Reflexionsphilosophie und der Glaubenslehre, die der wahren Philosophie unmittelbar vorausgeht. Er stellt sie in seiner kritischen Analyse so gegeneinander, dass diese Vollständigkeit einsichtig wird. Doch Einleitung und Schlusstext geben über den Anspruch und den besonderen Zugriff des kritischen Textes erst den eigentlichen Aufschluss.

Im Folgenden soll der Schlussteil näher betrachtet werden. Einer der Gründe dafür ist, dass in dem Text ein Thema betont wird, das in der philosophischen Debatte der Zeit durch Jacobis ›Sendschreiben an Fichte‹ von 1799 eine herausragende Bedeutung erhielt: ›das Nichts‹. Auf ein solches Nichts – wie immer es zu verstehen ist – nimmt Jacobi mit seinem Vorwurf gegen Fichte in jenem ›Sendschreiben‹ Bezug, dessen Philosophie laufe auf einen ›Nihilismus‹ hinaus. In der Intellektualgeschichte der Moderne und in der Literatur war ein solches ›Nichts‹ schon seit langem auf bedrängende Weise gegenwärtig gewesen. Hegel will nun, so wie es seiner allgemeinen Zugangsweise entspricht, über diesen Befund im Gang des Philosophierens selbst Rechenschaft geben. Das

---

<sup>2</sup> Zu Hegels Begriff von Bildung und seinen Besonderheiten vgl. Ernst Lichtenstein: Von Meister Eckart bis Hegel. Zur philosophischen Entwicklung des deutschen Bildungsbegriffs. In: Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. Berlin 1966, S. 260–298.

setzt voraus, dieses ›Nichts‹, das Jacobi ›so sehr verabscheute‹ (I, 133, 105f.), in der Philosophie selbst zu adaptieren und ihm den ihm zustehenden, zuvor aber verweigerten Platz einzuräumen.

## 2 Textprobleme

Bevor auf den Inhalt des Schlusstextes eingegangen werden kann, ist in diesem besonderen Fall ein Problem der Textgestalt zu erörtern und aufzulösen. Die wenigen Seiten dieses Textes weisen in den meist gebrauchten Ausgaben nicht dieselbe Gliederung der Absätze auf. Dabei weist die Akademie-Ausgabe,<sup>3</sup> die sich in der Zukunft als verbindlich durchsetzen sollte, nur zwei Absätze aus. Die verbreiteten Ausgaben von Hermann Glockner<sup>4</sup> und der ›Theorie-Werkausgabe‹ des Suhrkamp-Verlags<sup>5</sup> folgen weitgehend dem 1. Band von ›Hegel's Werke‹, die bald nach Hegels Tod von 1832 an zu erscheinen begannen. Sie weisen mit dieser ersten Werkausgabe vier Absätze auf. Ich meine nun, dass die Gliederung in vier Absätze der Intention Hegels entspricht, und werde ihr auch deshalb folgen, weil in der Akademie-Ausgabe die Anlässe für diese Abweichung nicht erörtert sind. Ihr gegenüber nehme ich, wie die verbreiteteren Ausgaben, einen zusätzlichen Absatz mit dem Beginn in der Zeile 22 von Seite 413 der Akademie-Ausgabe an, und einen weiteren mit Beginn Zeile 34 derselben Seite.

Die Absätze wurden offenbar von Karl Ludwig Michelet, dem Herausgeber des ersten Bandes von 1832, eingefügt. Es wird nicht zu ermitteln sein, ob Michelet etwa in Hegels Nachlass ein Exemplar des Kritischen Journals fand, in dem diese Absätze markiert waren. Die Akademie-Ausgabe von 1968 folgt jedenfalls korrekt dem Text dieses Journals, das nur den *einen* Absatz aufweist, der in der Akademie-Ausgabe in Zeile 10 der Seite 413 zu finden ist.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Bd. 4: Jenaer kritische Schriften. Hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg 1968 (als erster Band der Gesamtausgabe erschienen).

<sup>4</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hg. von Hermann Glockner. Bd. 1: Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit. Stuttgart <sup>3</sup>1958.

<sup>5</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert. Bd. 2: Jenaer Schriften 1801–1807. Hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970.

<sup>6</sup> Es ist anzumerken, dass die Akademie-Ausgabe in ihrer Behandlung von Absätzen im Original nicht den Prinzipien einer historisch-kritischen Ausgabe genügt. Im *Kritischen Journal*

Wenn man eine weitere Gliederung in Absätze gegenüber dem Text des Journals überhaupt vornehmen will, so kann dies nur an den beiden Stellen geschehen, an denen Michelet Umbrüche einfügte. Denn die Absätze, die sich so ergeben, enthalten nur einen einzigen, einen jeweils wahrhaft überlangen Satz. Die Sätze entfalten jeweils eine komplexe Entwicklung eines Gedankens. In sie sind über die Folge der Absätze in wachsendem Ausmaß Seitenblicke auf zusätzliche Argumente und Perspektiven eingefügt – mit der Folge, dass der letzte Absatz in seinen Entwicklungen, die meist der weiteren Explikation bedürfen, ein Paradebeispiel für Hegels Vortragsstil bietet, der wegen seiner gedrängten, nur mühsam beherrschten Fülle als stockend wahrgenommen worden ist. Schelling selbst stimmte mit August Wilhelm Schlegel im Tadel zumal am Stil und dem Mangel an ›Klarheit‹ von Hegels Text überein.<sup>7</sup> Aus der gedrängten Fülle von Hegels Texten ergeben sich aber zugleich ein besonderes Interesse an ihnen und die Notwendigkeit zu ihrer Explikation.

Ein wichtiger Grund für die Einfügung von zwei Abschnitten in den Text konnte sich für Michelet daraus ergeben, dass die überlangen Sätze, die dem Abschnitt im Journal folgen, einen ebenso guten Grund für Hegel ergeben hätten, einen Absatz vorzusehen, wie der Text vor und nach dem Absatz, der sich wirklich in dem Journal findet. Im Folgenden wird gezeigt werden, dass die Sätze jeweils einen neuen Einsatz in der Führung eines Gedankenganges nehmen, der an den vorausgehenden angeschlossen ist, ihn aber nicht unmittelbar weiterführt. Dies wäre nicht ebenso leicht zu erkennen, wenn man der Gliederung des Textes im *Kritischen Journal* folgt und die drei letzten Riesensätze zu einem Absatz zusammengebunden lässt. So hätte also Michelet als treuer Hegelianer die Absätze um der Verständlichkeit des Ganzen willen und in Übereinstimmung mit dem Rhythmus von Hegels Gedankengang einfügen können.

Michelet hatte aber auch einen Grund aus dem Textbefund des Journals selbst, auf eine Weise in den Text einzugreifen, die einer historisch-kritischen Ausgabe in der Tat nicht angestanden hätte: Der Text von Hegels Aufsatz um-

---

treten doppelte Absätze neben einfachen Absätzen auf – eine Unterscheidung, die für das Verständnis durchaus Bedeutung haben kann. Die Akademie-Ausgabe ignoriert diesen Unterschied durchweg. Michelet beachtet ihn wenigstens häufig, wenn auch durchaus nicht konsequent. So hat Michelet an einer Stelle dort, wo in Hegels Text nur ein Gedankenstrich stand, einen Absatz eingefügt, was die Akademie-Ausgabe korrigiert hat (Hegel: *Gesammelte Werke* [Anm. 3], S. 160 oben). Daraus ergibt sich einerseits, dass es Michelet schon zuzutrauen wäre, aus einem gegebenen Anlass Absätze einzufügen. Andererseits erweist sich die Akademie-Ausgabe als nicht hinreichend aufmerksam auf den Informationsgehalt der Gestaltung von Absätzen.

<sup>7</sup> Hegel: *Gesammelte Werke* [Akademie-Ausgabe] (Anm. 3), S. 538f.

fasst im Journal genau 192 Seiten und also 18 Bogen, den Bogen in Oktav nach der sich aus der Faltung des Bogens ergebenden Seitenzahl. Auf der Schlusseite 188 (nach vier am Anfang stehenden Seiten mit römischer Bezifferung) reicht der Text bis nahezu an den unteren Rand. Die Seite 188 hat 23 Textzeilen, statt der 30 Zeilen, die dem normalen Satzspiegel entsprechen. Jeder Absatz hätte dazu geführt, dass eine Zeile freizulassen war. Zudem hatte der vorausgehende Absatz zu enden, wohin sein Text reichte, also gegebenenfalls auch am Anfang seiner letzten Zeile. Zu Beginn des nächsten Absatzes war die neue Textzeile einzurücken. Auf Seite 187, wo die Absätze hätten auftreten müssen, wäre somit ein Verlust von wahrscheinlich sechs Zeilen eingetreten. Auf Seite 188 wäre in der Folge davon der Text am unteren Rand mit einer Zeile Abstand zu Ende gegangen. Damit hätte man am Text selbst nicht unmittelbar erkennen können, dass das Ende der ganzen Abhandlung nunmehr erreicht war. Der *Schlussstrich* nach einem Abstand in der Mitte der Zeile, der nach jedem Textteil des Journals vorgesehen und üblich war, hätte keinen Platz mehr gefunden. Im wirklichen Text von Hegels Abhandlung findet er sich nun, den Regeln gemäß, drei Zeilen unterhalb des Textendes.

Die Schriftsetzer des Verlegers Cotta in Tübingen waren intelligente Menschen, die in unserer Zeit wohl alle einen akademischen Titel führen könnten. Zudem waren sie von Haus und von der Verlagsseite aus an Sparsamkeit gewöhnt. Als sich abzeichnete, dass sie auf dem zwölften Bogen Hegels Text mit allen Absätzen nicht hätten unterbringen können, konnten sie kaum zu einer Kürzung des Textes, wohl aber zum Weglassen von Absätzen veranlasst sein, wenn dadurch Hegels Text auf der letzten Seite des Bogens für das Journal einen regulären Abschluss finden konnte. Hegel hätte als Autor und noch mehr als Mitherausgeber des Journals dem Verfahren kaum widersprochen, da ökonomische Gründe und solche der Buchherstellung gleichermaßen dazu nötigten.

Man kann Michelet, der mit der Praxis der Drucker in Hegels Lebenszeit noch vertraut war, wohl eher zutrauen, dass er diesen Zusammenhang durchschaute, als dass er einzig in pädagogischer Absicht in Hegels Text Absätze einfügte, die Hegel nicht vorgesehen hatte.<sup>8</sup> So haben wir also viele gute Gründe

---

<sup>8</sup> Die Herausgeber der Akademie-Ausgabe haben über die Bogenzahl von Hegels Abhandlung berichtet (Hegel: Gesammelte Werke [Anm. 3], S. 531) und auch den Strich reproduziert, mit dem der Schlussteil von Hegels Text von dem Vorausgehenden abgetrennt ist. Den Strich am Schluss des Ganzen zu reproduzieren, war nach ihren Editionsrichtlinien wohl nicht erforderlich. In einer künftigen Auflage sollte aber auf einen plausiblen Grund für das Fehlen der Absätze im Original des Drucks, die Michelet dann einfügte, hingewiesen werden.

dafür, in der Exegese den Ausgaben zu folgen, die nicht den Prinzipien einer historisch-kritischen Ausgabe unterstellt worden sind.<sup>9</sup>

### 3 Zur ersten Klimax (Abschnitt 2 und 3)

Wir haben nun die Möglichkeit, die vier Absätze zu beziffern und einem jeden ein besonderes Thema zuzuordnen. Die Abfolge dieser Themen ergibt sich aus dem Ziel der Schrift, die in diesen Absätzen zum Abschluss kommt: Sie soll aus der Kritik einer Beschränkung, die allen Philosophien, die der ›wahren‹ Philosophie vorausgehen, gemeinsam ist, das Profil dieser neuen, der eigentlichen Philosophie hervortreten lassen. Dabei soll insbesondere deutlich werden, dass diese wahre Philosophie Themen in sich zu integrieren und ihnen dadurch gerecht zu werden hat, welche in der Kultur der Zeit bedeutsam geworden waren. Die ›Reflexionsphilosophie der Subjektivität‹ konnte sich nur de facto in sie verwickeln, ohne sie von dem Grund ihrer eigenen Begrenztheit begreifen und damit allererst in eine philosophische Gestalt transformieren zu können. Zunächst sind alle vier Absätze kurz zu charakterisieren. Danach wird näher auf sie eingegangen.<sup>10</sup>

ABSATZ 1 stellt heraus, was die kritisierten Formen der Philosophie miteinander verbindet und wodurch sie zu einem vollendeten Zyklus werden, dessen Vollendung die historische Voraussetzung für das Hervortreten der wahren Philosophie ist. ABSATZ 2 zeigt auf, worin dennoch ein innerer Zusammenhang zwischen der Philosophie, die zu Ende gekommen ist, und der wahren Philosophie gelegen ist. ABSATZ 3 legt dar, dass alles eigentlich nur an einem einzigen Punkte lag, an dem sich die kritisierte Philosophie dagegen sperren musste, in den Standpunkt der wahren Philosophie ›überzuschlagen‹. ABSATZ 4, der gedrängteste, reichste und bedeutendste der vier Sätze, bestimmt, wodurch die

---

<sup>9</sup> Anders als die Ausgabe des Meiner-Verlags von Hans Brockard und Hartmut Buchner (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenaer Kritische Schriften [III]. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobi'sche und Fichtesche Philosophie. Hg. von Hans Brockard/Hartmut Buchner. Hamburg 1986).

<sup>10</sup> Interpretationen der Abhandlung finden sich bei Markus Kleinert: Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard. Berlin 2005, S. 7–34, und Günther Ralfs: »Glauben und Wissen«. Eine Interpretation von Hegels Journal-Aufsatz aus dem Jahre 1802. In: G. R.: Lebensformen des Geistes. Hg. von Hermann Glockner. Köln 1964, S. 214–258; vgl. auch Walter Jaeschke: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart 1986, S. 141f.

wahre Philosophie der kulturellen Erfahrung gerecht werden kann, in welche die kritisierten Philosophien nur eingebunden sind, und wie sie sich dadurch zugleich über sie erhebt.

Der ERSTE SATZ stellt zunächst die Trias der kritisierten Philosophien als Ergebnis einer ›Revolution‹ und in ihrem Unterschied gegen den ihnen noch ›vorausgehenden Dogmatismus der Reflexionsphilosophie‹ dar. Schon diese frühere Epoche stand unter dem Zeichen von ›Reflexion‹. Hegel charakterisiert sie als ›Dogmatismus des Seins‹ und als ›Metaphysik der Objektivität‹. Reflexion ist das Verfahren, durch das etwas als bestimmt gesetzt wird, was bedeutet, dass sie es durch einen Gegensatz charakterisiert.<sup>11</sup> Jede Reflexionsphilosophie ist also eine Position, die dies Verfahren auf das ›Absolute‹ anwendet, das als solches über jedem Gegensatz zu denken ist und dies Absolute damit doch unvermeidlich in ein Entgegengesetztes verwandelt. Hegel spricht von der früheren Reflexionsphilosophie in einer Übereinstimmung mit Kant als von dem ›Dogmatismus des Seins‹, der durch Kant selbst in einen anderen Dogmatismus, den des Denkens, transformiert wurde – in eine ›Reflexionsmetaphysik‹, die ›das Absolute‹ in eine andere Trennung, nämlich die des Denkens unter dem Prinzip Subjektivität überführt.

Dass diese Position sich in drei Formen ausdifferenzieren muss, und wie sich die drei voneinander unterscheiden, hatte Hegel im Gang der Abhandlung mehrfach dargelegt:

Für alle drei ist die innere Form des Subjektes zugleich die Grundlage für die Objektivität der Gedanken. Dass diese Form dem endlichen Subjekt innewohnt, führt dazu, dass die Idee des Ganzen in ein unerreichbares Jenseits transponiert werden muss. Jacobi stellt, anders als Kant, die Differenz zwischen dem endlichen Subjekt und der Idee der Identität von Subjekt und Objekt an den Anfang und lässt die Vermittlung zwischen beiden selbst zu einem subjektiven Prozess werden. Fichte hingegen setzt Jacobis lebendige Subjektivität in die absolute Form selbst hinein. Damit wird der Gegensatz explizit als ein unlösbarer gesetzt: die subjektive Form kann sich von dem entgegengesetzten Objektiven niemals lösen, sondern ist in einem unendlichen Prozess der Entgensetzung und des Sich-Entgensetzens an sie gebunden.

---

<sup>11</sup> In der vermutlich im Winter 1801/1802 gehaltenen Vorlesung über Logik und Metaphysik ist dem unendlichen Erkennen, das ›Spekulation‹ heißt, »das endliche Erkennen, oder die Reflexion« gegenübergestellt (Hegel: Gesammelte Werke [Akademie-Ausgabe] [Anm. 3] Bd, 5, S. 271, vgl. S. 659). Um zum unendlichen Erkennen zu gelangen, muss das endliche »vernichtet« werden.

In unserem Zusammenhang tritt diese Verhältnisbestimmung hinter die Diagnose Hegels zurück, die das Verhältnis dieser Trias zu Kultur und ›Bildung‹ ihrer Zeit herausstellt. Die Revolution der Philosophie beruht zunächst darauf, dass sich die Philosophie in die neuere Kultur der Subjektivität eingliedert hat. Sie hat die zuvor geltenden Gedanken von Seelending und Welt Ding in der ›Farbe‹ des Innern – gemäß der ›neuen modischen Kultur‹ bekleidet. So spricht sie vom Ich, von Erscheinungen und geglaubten Wirklichkeiten sowie von einem Absoluten als einem ausgezeichneten Gegenstand der Vernunft. In dieser Diagnose Hegels vollzieht sich eine erste Distanzierung von den Philosophien seiner Zeit, indem er sie charakterisiert als bestimmt von einer eigentlich wunderlichen, wenngleich im gesamten Geschichtsprozess wohl notwendigen Voraussetzung.

Eine zweite Distanzierung ergibt sich daraus, wie der Prozess der Entfaltung der Philosophie zu einer Trias von Philosophien unter dieser Voraussetzung beschrieben wird. Sie gehören der ›Bildung‹ der Zeit an. Unter dieser Bildung versteht Hegel die in einer Zeit wirksame Kraft, die Elemente, welche in der Verfassung eines ›Systems der Lebens-Verhältnisse‹<sup>12</sup> zusammengehören, herauszuarbeiten und somit jedes für sich und somit in seiner Beschränkung, aber gemäß der ihm möglichen Vollständigkeit und Vollkommenheit hervortreten zu lassen.

Wenn dies ›Bilden‹ vollständig zu Ende gebracht wurde, kann sich nur in dessen Resultat manifestieren. Dann aber ist die Möglichkeit eingetreten, dass sich die Philosophie aus der Bindung an die Bildung ihrer Zeit erhebt. So sie es tut, so sprengt sie die Einschränkung auf einen besonderen Gehalt und Gesichtspunkt, durch die philosophische Systeme ein eingeschränktes Prinzip haben. Aufgrund eben dieser Einschränkung gehören diese Philosophien der Welt der Bildung einer Zeit an, die ihrerseits aus der Trennung des einander Zugehörigen hervorgeht.

Der erste Satz schließt mit einer Wendung, die anzeigt: Die wahre Philosophie kann nur aus der Vollendung der philosophischen Bildung hervorgehen. Dass die wahre Philosophie nicht irgendwann die Grenzen der Bildung einfach durchbrechen kann, erklärt sich für Hegel noch nicht aus einem inneren Prinzip der Entwicklung des Geistes, das Perioden der Entgegensetzung auf solche der unmittelbaren Einheit folgen lässt, der wiederum die eigentliche Vermittlung zur Einheit nachfolgen wird. Es versteht sich daraus, dass die Bildung in der Entgegensetzung einen Reichtum an Einzelheiten und formalen Mitteln ›bildet‹,

---

<sup>12</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: G. W. F. H.: Werke (Anm. 1), S. 159–296, hier S. 175.

deren Endlichkeit als Fixierung gegeneinander nur zu ›vernichten‹ bleibt, so dass sich eine Totalität als ›vollendete Erscheinung‹ darstellen kann. Was als die wahre Philosophie nun neu hervortritt, beruht nicht auf weiteren Endlichkeiten, dehnt also den Bereich des zu Thematisierenden nicht weiter aus. Heraus tritt vielmehr nur das Prinzip, dem zufolge die Endlichkeit, auf deren Mannigfaltigkeit die philosophische Bildung konzentriert ist, in einer ›ewigen Bewegung‹ entspringt und ebenso ›sich ewig vernichtet‹, wie Hegel im zweiten Satz sagt.

In diesem ZWEITEN SATZ erklärt Hegel nunmehr, was die wahre Philosophie mit den Philosophien der Reflexion verbindet: Sie beschreibt, was diese beherrscht, mit den ihr eigenen Mitteln als eine Seite ihrer selbst. Das Prinzip der Philosophie der Reflexion ist die dem Endlichen entgegengesetzte Unendlichkeit, die es ausschließt, zu einem Absoluten zu gelangen. Diese Unendlichkeit hat in der wahren Philosophie jedoch eine Entsprechung: Sie ist dasjenige Denken, das in jedem Gegensatz als Negation präsent ist und ihn damit zugleich aufhebt – eine Bewegung also, die das Entgegengesetzte eintreten lässt und ebenso aufhebt, so dass es schließlich in der Vernichtung aller Gegensätze resultiert. Dies aber ist die Voraussetzung dafür, dass nunmehr die ganze Wahrheit des Absoluten als solche hervortritt, in der Endlichkeit und Unendlichkeit nicht geschieden sind. Eine ›Seite‹ dieser Wahrheit ist eben die Selbstaufhebung des Endlichen insofern, als der Prozess des Endlichen, der ins Nichts des Endlichen führt, selbst zugleich als eine Weise von Unendlichkeit gefasst werden kann: Er ist unendlich, insofern er in einer ›ewigen‹ Bewegung die Selbstaufhebung alles Endlichen begründet.

Indem Hegel in seinem zweiten Satz dies herausstellt, gebraucht er Formulierungen, von denen man denken muss, dass sie für die Entwicklungsdynamik eine allgemeine Bedeutung haben. Sie führen zugleich darauf hin, dass im vierten Satz eine Diagnose der Beziehung der wahren Philosophie, so wie Hegel sie gegenwärtig hervortreten sieht, in ihrem Verhältnis zur Bildungswelt der eigenen Gegenwart gewonnen wird – eine Gegenwart, auf deren Vergehen Hegel im Zusammenhang mit dem Auftritt der wahren Philosophie meint rechnen zu können: Die Fixierung von Gegensätzen, auch die des Gegensatzes gegenüber dem Absoluten, ist die ›negative Seite‹ des Absoluten selbst, des Hervorgangs einer Endlichkeit, die selbst ›unendlich ist‹, also einer Endlichkeit, die *sich selbst* ›ewig vernichtet‹. Diese sich selbst fixierende und sich ›ewig vernichtende‹ Endlichkeit nennt Hegel ein ›Nichts‹, das in anderen Worten die ›reine Nacht der Unendlichkeit‹ ist – also das völlige Verschwinden jedes in Wahrheit bedingt Unbedingten in einem Übergegensätzlichen. Aus eben diesem Nichts

muss sich die Wahrheit erheben, dass es ein ›geheimer Abgrund‹ und als solcher ›die Geburtsstätte‹ der Wahrheit sei.

Zu dieser Aufgipfelung eines der Mystik nahen Sprachgebrauchs scheint Hegel ganz aus sich und aus Treibgut spekulativer Religiosität seiner Jugendzeit inspiriert worden zu sein, ohne die Absicht, eine Quelle zu zitieren. Die Wahrheit tritt hervor als das Offenbarwerden eines Geheimnisses, das notwendig verborgen bleibt und das doch der wirkliche Ursprung dieser Wahrheit ist. So ist es auch die wahre Philosophie, welche die Philosophien der Bildung, indem sie ihren Ursprung als in einem Nichts begründet erkennt, über sich selbst und die eigentliche Bewandnis aufklären kann, welche den Fixierungen innewohnt, die sie ›bilden‹.

## 4 Zum Schlussakkord (Absatz 3 und 4)

Dass die Wahrheit in nur einem Schritt gegen ihre Verdunklung hervortritt, hat aber zur Voraussetzung, dass die vorausgehenden Philosophien selbst zusammengenommen die Reflexionsphilosophie der Subjektivität ausmachen. Sie haben die Unendlichkeit als ›Subjektivität‹ aufgefasst und damit fixiert. Damit sind sie aber der ›positiven Idee‹, für die ›das Seyn‹ nicht ›außer dem Unendlichen, Ich, Denken‹ ist, näher gekommen als der ›Dogmatismus der Objektivität‹. So kann Hegel im DRITTEN SATZ die Leistung, welche die wahre Philosophie zu erbringen hat, in ihrer Ausdehnung als weit geringer fassen als die Arbeit, welche sowohl von der Metaphysik der Objektivität wie von der Metaphysik der Subjektivität zu leisten war. Die erstere musste ein System allererst herausbilden, das dann die andere in allen seinen Zügen ›umzuschmelzen‹ hatte. Die wahre Philosophie hat sich eigentlich nur der Tendenz der Metaphysik der Subjektivität entgegenzustellen, das Prinzip wiederum in Gegensätzen zu fixieren. Dies Prinzip ist dem Absoluten der wahren Philosophie insofern schon nahe. Denn sein ›innerer Charakter‹ ist Negation, die Hegel hier in Schellings Begriffssprache als eigentlichen Charakter der ›Indifferenz‹ identifiziert. Dies Bild entspricht zwar kaum der Mühe, mit der Schelling seine Philosophie der Natur mit Fichtes Mitteln aufbaute und dem Zögern, über das er sich dann schließlich aus Fichtes Dominanz herauswand. Es entspricht aber Hegels Wahrnehmung von Schellings Weg während der Zeit seiner eigenen Bemühung, sich in Kants Schatten und Hölderlins Umkreis den eigenen Weg zu bahnen. Es war Hegels Plan für die Jenaer Zeit, seinen Freund in der Sicherheit, auf eigenem Grund zu stehen, zu bestärken und ihn dahin zu bringen, dass diese Überzeugung bald und kraftvoll zum Ausdruck kam.

Doch Hegel sieht selbst mit dem Ziel, die wahre Philosophie aus deren bildenden Formen in reiner Gestalt hervortreten zu lassen, noch eine andere Aufgabe verbunden. In den gewichtigen Formulierungen des VIERTEN SATZES wird sie umrissen. Zwar ist sie von der Aufgabe gar nicht abzutrennen, einen Übergang von der Philosophie der Bildungen zur wahren Philosophie zu bahnen. Jedoch verlangt sie, dass dieser Übergang eine Instrumentierung einschließt, die über die Transposition eines philosophischen Systems in ein anderes hinausgeht.

Denn die Systeme gehören historischen Situationen an, die als solche voneinander unterschieden werden müssen. Die bildenden Philosophien sind in ein Bildungssystem einbezogen, von dem die wahre Philosophie, indem sie heraustritt, freigeworden sein muss. Es fragt sich also, wie die wahre Philosophie, die das Bildungssystem hinter sich lässt, dennoch zu ihm in einer Beziehung steht.

Die wahre Philosophie kann ihren Gehalt aus den Systemen der Bildungswelt gewinnen, indem sie deren Fixierungen aufhebt. Sie ist ihnen nur insofern entrückt, als sie unter ein neues Prinzip gestellt sind. Was zuvor erarbeitet worden war, wird in ihr also festgehalten. Das gilt nicht allein für die entwickeltste Philosophie der Bildung selbst. Indem für die wahre Philosophie Gegensätze nichts Letztes sind, kann sie die Grundzüge der Positionen, die sich zuvor einander entgegenstellen mussten, im Grunde ihrer Einseitigkeit durchschauen. Infolgedessen kann sie das Wesentliche in dem zusammenführen, was sie gegeneinander geltend machten, ohne dabei eine bloße Mixtur entstehen zu lassen. Man könnte meinen, dass im Unterschied dazu mit dem Wegfall der Fixierungen die Bindung der bildenden Philosophien an die Situation ihrer Zeit von der wahren Philosophie ohne Rest weggleiten könnte.

Doch dagegen ist zunächst einmal zu bedenken, dass die Aufhebung der Fixierungen von Gegensätzlichem gegeneinander, welche in der wahren Philosophie geschieht, nicht den Gegensatz als solchen verschwinden lässt. Die Fixierung des Gegensätzlichen aufzuheben heißt nur, die Entgegensetzung nicht als Endzustand zu verstehen. Es heißt vielmehr, der im Entgegengesetzten selbst gelegenen Tendenz zum Übergehen in eine Einheit, die durch das Gegensätzliche bedingt ist, nicht etwa entgegenzuwirken wollen, sondern sie sich in freiem Fortschreiten entfalten zu lassen.

Dieser Beziehung der Philosophie zu ihren Vorgängern entspricht nun das Verhältnis der wahren Philosophie zu dem Standpunkt, »den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixiert« hatten (I, 15). Was diese Philosophie charakterisiert und wodurch sie in die Bildung ihrer Zeit eingefügt ist, entsprechen einander in ihrem Prinzip. Die Vernunft als Subjektivität hat sich als ausgeschlossen vom Unbedingten anerkannt und ihre Betätigung in die

Unterscheidung von Endlichem sowie Empirischem gesetzt. Zugleich hat sie sich in der Entgegensetzung gegen das Unendliche so fixiert, dass dieses ihr nur als ein reines Jenseits zu fassen bleibt. Das bewusste Leben der Menschen ist diesen Gegensätzen ausgeliefert. Ausschließende Verhältnisse laufen aber auf die Aufhebung des jeweils anderen hinaus. So kann sich von daher das Bewusstsein ausbreiten, dass nichts in sich selbst einen Halt geben kann, insbesondere aber, dass das Unendliche, dem man sich im Glauben zuwenden möchte, derselben Elimination unterliegt, die alles in Endlichkeit Fixierte betrifft. Diesseits aller theoretischen Konzepte breitet sich so ein Bewusstsein aus, in dem sich der Wegfall von in irgendeiner Bestimmtheit Fixiertem geltend macht. Es sieht sich unter Wirklichem, in dem nichts verlässlich ein Unbedingtes anzeigt.

Diesem Bewusstsein hat bisher keine philosophische Konzeption in theoretischer Form Ausdruck gegeben. Es artikuliert sich, wie bei Pascal, in einzelnen (empirischen) Feststellungen. Hegel wird annehmen, dass dies Bewusstsein in dem Vorwurf Jacobis gegen Fichte mitklingt, dessen Lehre sei Nihilismus – einem Vorwurf, der in seiner Gestalt als Kritik an einer Theorie seine Tiefendimension nicht auslotet. Der Vorwurf soll in seiner philosophischen Artikulation etwas abwehren, das für Jacobi ohnedies die Bewusstseinslage der Zeit durchherrscht. Jacobi kann ihm aber selbst mit seiner Glaubenslehre wiederum nichts Wirksames entgegensetzen – so wenig wie Fichte, der freilich selbst in seiner Wissenschaftslehre zunehmend das wirksame Palliativ gegen diese Verstrickung gesehen hat.

Hegel aber weist der wahren Philosophie nicht nur zu, aus diesem Nihilismus der Bildungswelt herauszuhelfen. Dem zuvor schließt ihre Befreiungsleistung die Aufgabe ein, dem, was im Bewusstsein der Zeit nur ein kaum explizierter Grundzug war, nunmehr innerhalb der Philosophie den ihm gebührenden Platz zu geben. Was die Bildungsphilosophie als Grundbewusstsein ihrer Zeit noch verschleiert und nur sporadisch als erfahrene Wahrheit hat heraustreten lassen, muss begriffen und in den Zusammenhang des Gedankens eingefügt werden. Dann erst kann es seinen Sog verlieren, der dazu führt, latent die Stelle der ganzen Wahrheit selbst zu besetzen.

Seit dem 17. Jahrhundert hatte sich der Gedanke eines ›Nichts schlechthin‹ aus der Dominanz des ›Seins‹, das den Gedanken von Gott bestimmte, zu lösen begonnen. Die alten Motive der Vanitas und der Hinfälligkeit alles Lebendigen konnten aus dem Bereich des Glaubens an den Erlöser heraustreten. Und es war möglich, zu einer distanzierten Betrachtung der Nichtigkeit der menschlichen Dinge anzusetzen. Die ›Härte‹ solcher ›Einsicht‹ und der ›unendliche Schmerz‹,

den sie auslöste, waren dennoch die Erfahrung, die sich zumeist mit dieser Einsicht verband.

In den Jahren, in denen Hegel öffentlich hervortrat, erschienen Zeugnisse dafür in bedeutenden literarischen Texten: der Brief Hyperions (in Band 1, Seite 167, (1797), die Schlusswendung der *Nachtwachen* von Bonaventura (Klingemann [1804]) und, dem Thema nahekommend, Jean Pauls *Rede des toten Christus im Siebenkäs* (1796ff.). Jacobi hatte seinen Vorwurf gegen Fichte in einem *Sendschreiben* veröffentlicht, das im Herbst 1799 erschienen war. Hegels Aufsatz über *Glauben und Wissen* war im Juli 1802 herausgekommen. Diese Daten zeigen, dass Hegel seinen Text in die unmittelbare literarische Umgebung seiner Zeit hat vernehmen lassen wollen. Es ist bemerkenswert, wie weit der Rahmen ist, in den Hegel dies Thema hineinstellt, von dem er zugleich sagt, ›der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn versinkt‹, sei »vorher nur in der Bildung geschichtlich« wirklich gewesen. Ihm entspreche »das Gefühl: Gott selbst ist tot«, das ebenso der neueren Bildung zugehört.

Der ›Abgrund des Nichts‹ hat offenbar eine viel weiter ausgedehnte Bedeutung als die, welche ihm durch moderne Bildung, die sich in den Endlichkeiten der Reflexion verstrickt, zugewachsen ist. Mit ihm gewinnt ein Grundzug des christlichen Glaubens neuerlich Bedeutung – wenn er auch in der untergründigen Präsenz im modernen Bewusstsein nicht in der gleichen Härte hervortritt – einer Härte, in der er aber wieder erscheinen wird, wenn er seinen Platz als Moment des philosophischen Wissens eingenommen haben wird. In ihm geht die Erfahrung der ›absoluten Freiheit‹ hervor, was hier heißt: eines vollständigen Ausgesetzt- und Auf-sich-Gestelltseins, zusammen mit der Erfahrung des ›absoluten Leidens‹, das mit dem Verlust eines jeden Unendlichen und also der Zugehörigkeit zu ihm eintritt. Diese Erfahrung des Karfreitags, der historisch gewesen ist, soll nun im Denken ›eine philosophische Existenz‹ gewinnen und wieder gegenwärtig werden. Sie soll als Moment der Erkenntnis, somit als ›spekulativer Charfreitag‹, gefasst und also aus dem Gefühl herausgehoben werden, in dem er die Erfahrung der Bildung der Zeit beherrscht hat.

In den Schwung, mit dem Hegel diese Periode eines diagnostischen Gedankenflugs aufs Papier warf, sind noch einige weniger gravierende Bemerkungen eingefügt: Den Verlust eines Unendlichen im Leben konnte eine Vorschrift zur Ruhe bringen wollen, welche die ›Aufopferung‹ des ›empirischen Wesens‹, sowohl der Welt wie der Person, moralisch postuliert. Sie könne auch aus der Fähigkeit zur Abstraktion folgen, die zu allem eine Grunddistanz eintreten lässt.

Hegel sieht in all dem eine notwendige Voraussetzung dafür, dass in der wahren Philosophie die ›höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde‹ hervortreten kann – in einem Ernst also, der zur Härte der Gott-

losigkeit den Kontrast bildet. Da sie allumfassend ist und ›die heitere Freiheit‹ ihrer Gestalt erschließt, das Endliche also ohne die Fixierung auf Gegensätze erfahren lässt, wird mit ihr ebenso das Gegenteil zu jenem ›absolute(n) Leiden‹ freikommen. Die Welt wird, wie Hegel zum Beginn seiner Lehre in Berlin sagen wird, ›sich zum Genusse bringen‹.<sup>13</sup>

Aber er hält es für nötig, das Heitere im Verstehen der Totalität noch einmal ausdrücklich an den Durchgang durch das Leiden des Verlustes und das Verweilen darin zu binden. Denn die frühere dogmatische Philosophie konnte in ihrer Auslegung der Wirklichkeit immerhin auch eine heitere Seite haben. Und die Naturreligionen schließen ihrerseits viele solche Züge froh-befriedigten Lebens ein. Deren Heiterkeit muss also ganz verschwinden. Erst dann ›kann und muss‹ aus dem Leid des absoluten Verlustes die Heiterkeit jenes Genusses, der mit der allbefassenden Einsicht einhergeht – und Hegel schreibt so im Schwung des Satzes wohl mit Bedacht: ›*auferstehen*‹. Das Motiv des Karfreitags durchklingt den ganzen Satz.

Dieser Satz ist das Finale einer *kritischen* Abhandlung. Sie unterscheidet die ›wahre‹ Philosophie von den Philosophien, die in der Bildung der Zeit befangen bleiben, von Grund aus. Sie spricht diesen Philosophien zugleich die Bedeutung zu, der wahren Philosophie vorausgehen zu müssen – nicht nur weil sie dabei mitwirken, das Bedürfnis nach ihr zu wecken, sondern vor allem, weil sich in ihnen die Mittel ausbilden, im Anschluss an die eine Form zu gewinnen ist, in der sich die wahre Philosophie als Totalität durchführen und zur Darstellung bringen kann.

Das Verhältnis beider Momente zueinander scheint einsichtig. Es ist aber nicht ohne Spannung – zumal dann, wenn man das Verhältnis der Philosophie zur Bildung der Zeit im Blick behält. Hegel sah die latente Erfahrung eines Nichts in der Bildung der Zeit verwurzelt. Mit ihr hat er die Erinnerung an den Tod Gottes in der christlichen Karfreitagsbotschaft verbunden. Die Verständigung über die Bildung der Zeit gewinnt damit ein Profil. Man hat zu sagen, dass es durch Explikationsmittel gewonnen wird, denen eigentlich erst in der wahren Philosophie ein eigener Status einzuräumen ist. Von dem Standpunkt der Analyse der philosophischen Kritik aus betrachtet, ist die Reflexionskultur Grundlage dessen, was in der *Erfahrung* der Zeit die des Verlustes jeder lebenstragenden Gewissheit ist. Es ist diese Reflexionskultur, welche die harten Gegensätze unter Endlichkeiten erzeugt, die sich in der ihr zugehörigen Philosophie wechselweise in Suspens halten.

---

13 Antrittsrede 1818, Schlusssatz des Vorworts zur Rede.

Man könnte nun wohl meinen, dass die wahre Philosophie wie eine Befreierin von außen hervortritt. Sie könnte erklären, wie die alten Schranken aufkamen, sie dann wegräumen und einen freien Blick aufgehen lassen. Doch der zweite Satz hatte schon deutlich werden lassen, dass sich Hegel darauf nicht beschränken könnte. Denn die wahre Philosophie kann das, von dem sie befreit, nur von seiner Wurzel her zerstören, wenn es in ihr selbst einen Platz hat, der das Aufkommen des Verlustes und die Zerstörung seiner Voraussetzung als möglich und als notwendig verstehen lässt. ›Der reine Begriff‹ ist ein ›der höchsten Idee‹ innewohnendes Moment. Er ist die Seite der Unendlichkeit des Denkens in dieser Idee. Insofern ist klar, dass ›das Sein‹ nicht außer diesem Unendlichen gelegen ist. ›Beide sind Eins‹.

Doch es ist diese Unendlichkeit, kraft derer sich das Wesen dieser Idee realisiert, kein Endliches in seiner Bestimmtheit als definitiv bestehen zu lassen. Sie ist es, die alle Endlichkeit ›vernichtet‹ – eine Leistung, zu der Fichtes Philosophie trotz ihrer Begründung auf dem Prinzip der Subjektivität und ihrer absoluten Produktivität nicht gelangen konnte, weil sie mit ›diamantenen Ketten‹ (I, 133) an einen Gegensatz gebunden bleibt. Insofern konnte sie auch nicht das ›absolute Nichts‹ erkennen, so sehr ihr Jacobi entgegenhielt, im Nihilismus aufzugehen. Der reine Begriff, als ein Moment des Absoluten, ist dagegen jedoch ›der Abgrund des Nichts‹, in dem jede Bestimmtheit ›versinkt‹.

Insofern ist dieser Abgrund auch die verborgene Grundlage, die sich in der Reflexionskultur der Zeit geltend macht. Er bedroht alles endliche Bewusstsein mit dem Gefühl, dass sich darin nirgends ein Halt finden lässt. Es zieht sogar jenes Unendliche in sich hinein, das dem Gegensatz zum Endlichen nicht zu entkommen vermag und von dem deshalb gedacht werden muss, dass es einem unerreichbaren Jenseits zugehörig ist. Dies Nichts ist ein Aufheben schlechthin. Dass im reinen Begriff kein Endliches Bestand hat, wirkt sich in dem subjektiven Bewusstsein, obwohl es nicht zum Unbestimmten schlechthin gelangen kann, dahin aus, dass ihm, was immer ihm das Unendliche ist, als unterminiert erscheint und in eine Ferne abgleitet. Wird einmal der reine Begriff als dies Nichts gefasst, so lässt sich verstehen, dass mit ihm zugleich die ›höchste Totalität‹ zu begreifen ist als von keiner Endlichkeit eingeschränkt, sondern als sie einschließend, in ihrem Hervortreten und ihrer Entfaltung.

Aber Hegel sagt nicht nur, dies Wissen von der Totalität löse die Finsternis auf und hebe den Schmerz und den Schrecken der Gottesferne weg, die anfänglich von der Aufklärung und der Reflexionskultur über die moderne Welt gebracht worden sind. Nicht nur, dass sie sich auflösen, soll begriffen werden, sondern was es eigentlich ist, was da zur Auflösung kommt. Dies soll weiter nicht nur in irgendein Verstehen eingebracht werden, das die philosophischen

Mittel zu gebrauchen weiß, mit deren Hilfe sich die Begrenzung dieser Standpunkte der Endlichkeit durchschauen lässt. ›Der philosophische Begriff muss‹ vielmehr eben diesem gesamten Syndrom der Reflexion und der Erfahrung moderner Subjektivität ›eine philosophische Existenz geben‹.

Das ist in zwei Hinsichten ein großes Wort – in Beziehung auf Hegel selbst und in Beziehung auf die Stellung der Philosophie überhaupt.

Ein Jahr zuvor hat Hegel wohl der Reflexion in der Philosophie eine wesentliche Aufgabe zugewiesen: Als ›Reflexion der Vernunft‹ ist sie auf das Absolute bezogen, indem sie die Entgegengesetzten setzt, zugleich aber ihre Entgegensetzung zerstört und alles Entgegengesetzte zur Identität und zum Wissen zusammenführt (I, 180). Hegel hat also sehr wohl die Möglichkeit, das Fungieren der Reflexion ›unter der Leitung der Vernunft zur Totalität‹ innerhalb der ›wahren Philosophie‹ zu begreifen.

Aber die isolierte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des ›Absoluten‹ (I, 178). In der Reflexionsmetaphysik der Subjektivität hat sich eben dies vollzogen, bis an den Punkt des Überschlagens hin (I, 156), an dem sie dann doch immer einhielt und in den alten Gegensatz ›herunterfiel‹. Man kann wohl verstehen, dass aus der ›wahren‹ Philosophie die einzelnen Dimensionen zu entnehmen sind, welche von der Reflexion ›absolut gesetzt‹ und zum System ausgearbeitet werden. Denn sie sind ›Dimensionen der Totalität‹, von denen aber jede einzeln genommen wird. Doch das ist gleichermaßen ein Verfehlen und ein unbewusstes Hinarbeiten auf die Aufgabe der ›wahren Philosophie‹. Wenn sich die wahre Philosophie dadurch definiert, dass sie das Prinzip der Totalität als solches entfaltet, so können sie als Dimensionen, auch als Moment, in dessen reinem Begriff keine Existenz erhalten.

Hegel sagt zudem selbst, dass die ›Gestalten‹ der Reflexionsphilosophie ›zur Seite der Bildung‹ zu rechnen seien. So gehören sie nicht der wahren Philosophie an, machen aber auch nicht geradezu das Ganze dessen aus, worin Bildung besteht. Sie sind in ihrem Absolutsetzen eines Endlichen, obwohl als Weisen des Philosophierens, zur ›Seite der Bildung zu rechnen‹. So stehen sie nach dieser Seite mit vielem im Zusammenhang, was überhaupt das Eigentümliche der Bildung ist, nämlich in Besonderheit versenkt zu sein, sie herauszu›bilden‹ und sich als in ein System der Beziehung solcher Besonderheiten verflochten zu wissen, die einander entgegengesetzt sind. So gehört auch der unendliche Schmerz über die entzogene Unendlichkeit zur Bildung. Hegel sagt wiederum ausdrücklich, dass dieser Schmerz ›als Gefühl‹ in der Bildung gewesen ist.

Was so der Bildung zugehört, soll nun in der Philosophie selbst eine Existenz erhalten, und zwar indem es durch den reinen Begriff als Moment der höchsten Idee bezeichnet wird. Dadurch soll in der Philosophie das einen Ort

gewinnen, den zuvor der historische Karfreitagsglaube und das moderne Gefühl des allseitigen Verlustes eingenommen hatten. Zudem soll der Philosophie etwas ganz neu zuwachsen: das Gefühl der ›absoluten Freiheit‹, die in ihrer Orientierungslosigkeit zugleich ›das absolute Leiden‹ und den Karfreitag nach sich zieht, der nunmehr im spekulativen Gedanken anbricht. Der Verlust alles Absoluten im Gespinnst der Relativität bedeutet, nunmehr im Denken selbst, ›die ganze Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit‹, die historisch war, wieder herzustellen. Sie restituiert diese Härte also im Inneren der Philosophie.

In seiner Emphase des Schlussakkords hebt Hegel zudem hervor, dass dies auch deshalb geschehen müsse, weil nur dann die dogmatischen Philosophien und die Naturreligionen vor dem Ernst und der Würde eines Denkens ganz anderer Art für immer ›verschwinden‹ würden. Erst dann könne die ›höchste‹ Totalität hervortreten – nämlich aus ihrem ›tiefsten‹ Grund und in ihrer ›heitersten‹ Freiheit. Einen solchen dreifachen Superlativ wird man in Hegels Werk schwerlich noch einmal finden.

Hat nun aber Hegel die philosophischen Mittel dazu in der Hand, kraft derer der reine Begriff der Bildungswelt der Moderne zu einer philosophischen Existenz verhelfen kann? Die negative Antwort auf diese Frage lässt sich fast schon aus dem Schlussakkord selbst herleiten. Er enthält kein Argument, das dem Gefüge der ›wahren Philosophie‹ eingegliedert wäre, deren Grundriss Hegel vorgestellt hatte. Deren Fundament ist die Unterscheidung zwischen der Bildung der Gegensätze und ihrer Zusammenführung zur Identität in der Totalität, welche sie einschließt. Wenn die genetischen Voraussetzungen, aus denen die einzig wahre Philosophie hervorgeht, in ihr selbst einen Platz gewinnen sollen, dann muss sie ihrerseits ein Verfahren ermöglichen, das den Weg zu ihr in ihrem eigenen Rahmen durchsichtig machen kann. Hegels Schlusssatz führt zu ihr hin, ohne sich in ihr zu bewegen.

So erscheint der Schlussakkord nicht als das Protokoll eines Ergebnisses. Er proklamiert eine Zukunft und bezeichnet, was geleistet werden muss, damit der wahren Philosophie nichts mehr entgegensteht. So wenig sie aber die Verwirklichung dessen, was sie proklamiert, bereits protokollieren konnte, so wenig kann sie bisher darlegen, wie überhaupt dahin zu gelangen ist.

Der Schlusssatz der Abhandlung resultiert aus der Einsicht, dass die Philosophie sich in Beziehung zur Bildung ihrer Zeit zu setzen hat. Insofern muss Hegels Abhandlung im Vorfeld der *Phänomenologie des Geistes* ausklingen. Wir können verstehen, wieso er als eine Station auf dem Weg zu einer Disziplin hin zu gelten hat, welche die Gestalten des Bewusstseins, unter ihnen die Welt der Bildung, auf dem Wege zum wahren Wissen analysiert.

Doch der Anspruch des Schlusssatzes greift noch weiter aus. Es ist die Philosophie in ihrer entfalteten Systematik, in der und von der dem ›absoluten Nichts‹ eine ›Existenz‹ eingeräumt werden muss. Hegel hatte, als er den Aufsatz niederschrieb, ein Konzept von deren Profil schon weit entwickelt. Er wird also wohl eine Vorstellung davon gehabt haben, wie er dem absoluten Nichts diese philosophische Existenz würde verschaffen können, die alle anderen ihm hatten verweigern müssen. Wenn man von der Systemkonzeption ausgeht, die Hegel seit seinen Nürnberger Jahren skizziert, in der Wissenschaft der Logik begründet und dann als Professor im Ganzen vorgetragen hat, dann ergeben sich aber Schwierigkeiten, diesen seinen Gedanken auf die Spur zu kommen.

Sie gehen aus *drei Konzentrationspunkten* hervor, die gleichzeitig zu beachten sind, wenn die Rolle des ›absoluten Nichts‹ im Prozess der Formierung von Hegels System verständlich werden soll:

1. Dem absoluten Nichts muss, wenn es als ›eine Seite‹ des Absoluten zu fassen ist, in dem Prozess, der das Absolute charakterisiert, eine formative Bedeutung zukommen. Hegels Postulat, es sei ›ein Moment der höchsten Idee‹ (I, 157) muss sich also auf die Verständigung über die Verfassung der spekulativen Bewegung als solcher auswirken.
2. Das absolute Nichts kann aber nicht in einem Moment der Methode aufgehen. Soll doch in seiner philosophischen Existenz »das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag« wiederhergestellt werden »in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit« (I, 157).

Diesem Leiden muss ein Moment in der Entfaltung des Prozesses des Absoluten entsprechen – also noch anderes als ein Moment der Form seines Prozesses als solches. Man muss annehmen, dass Hegel eine Vorstellung von der Ortung dieses Moments hatte, als er die Wiederherstellung der Karfreitagserfahrung in der Philosophie versprach. Dem reifen System lässt sich aber nicht ohne weiteres entnehmen, was Hegel im Sinne gehabt hat. Im späteren System ist nämlich einem ›absoluten‹ Nichts keine bestimmbare Stelle zugewiesen.

3. Beiden Schritten, denen zum Nichts als Moment in der spekulativen Entwicklung und zur expliziten Positionierung der Gesamterfahrung des spekulativen Karfreitags im System steht nun wiederum gleichermaßen die Ortsbestimmung im Wege, welche ›das Nichts‹ in der *Wissenschaft der Logik* von 1812 erhalten hat. Dies Nichts ist in seiner ›unbestimmten Unmittelbarkeit‹ von dem, was als ›das Sein‹ den Anfang des logischen Prozesses ausmacht, nicht zu unterscheiden. In dieser seiner Bestimmungslosigkeit kann es nicht als ›Moment‹ irgendeiner reicheren Bestimmung genommen werden – schon gar nicht als Mo-

ment, mit dem zusammen sich etabliert, was als die ›höchste Totalität‹ nur in der ›wahren Philosophie‹ allein zu erkennen ist.

Diese drei Probleme machen zusammen eine einzige Grundschwierigkeit aus. Sie steht dem Verständnis der Stellung von *Glauben und Wissen* in der Entfaltung von Hegels Denken im Wege. Die Aufgabe, sie aufzulösen, ist aber nicht nur mit der Aussicht darauf verbunden, dem Aufschluss über diesen nur scheinbar spannungslosen und kontinuierlichen Prozess viel näher zu kommen. Mit ihr steht darüber hinaus eine Antwort auf eine Frage in Aussicht, die viel weiter ausgreift: In wie weit Hegels Versprechen, dem ›absoluten Nichts‹ in seinem System eine Existenz zu geben und so der größten Herausforderung der Philosophie seiner Zeit gewachsen zu sein, von ihm erfüllt wurde und überhaupt hätte erfüllt werden können.

Der Rahmen, in dem sich das Folgende zu fügen hat, erlaubt nicht mehr als eine Skizze für den Gang einer Untersuchung, welche alle Aspekte der Frage im Blick hat und sie allseitig abwägt. Dabei ist zu allererst auf die für Hegels Gesamtwerk bedeutsamste Frage einzugehen, wie das ›absolute Nichts‹ in den Prozess des Absoluten integriert oder in ihn übersetzt werden kann. Hegel wird es in die Form der ›Negativität‹ transformieren und so als Grund seiner spekulativen Sprache begreifbar machen. Wovon als ›dem Nichts‹ die Rede ist, scheint auf eine Situation zu verweisen, die in einem Prozess eine bestimmte Stelle einnimmt. Es muss nun aber selbst einen prozessuralen Sinn annehmen.

## 5 Nichts und Negativität

Hegel hat seine Abhandlung in die philosophische Debatte seiner Gegenwart hineingeschrieben. Er tat es, indem er ihr prominentestes Motiv aufnahm und die Kontroverse, welche die Debatte beherrschte, mit der eigenen Grundthese überhöhte. Jacobi hatte Fichte, und jedem rein rationalen Denken, Nihilismus vorgeworfen. Hegel repliziert: »Es liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken«. Es ist sogar »das Erste der Philosophie [...], das *absolute* Nichts zu erkennen« (I, 133)<sup>14</sup>. Doch die Philosophie kann dies erst dann, wenn sie dies ›Nichts‹ nicht als das Absolute selbst, sondern als seine ›negative Seite‹

---

<sup>14</sup> Hervorgehoben im Original. Hegel spricht an anderem Ort vom ›absoluten Nichts‹, wenn er damit meint, etwas sei nichts in jeder Hinsicht – und dann so, dass auch ›ein absolutes Nichts‹ gesagt werden könnte (I, 11). *Das absolute Nichts* ist aber eine ›Seite‹ *des* Absoluten.

erkennt (I, 156). ›Das Erste‹ in der Philosophie könnte dies Nichts insofern sein, als sich aus ihm, wie der Schlusssatz sagt, die Wahrheit emporhebt (ebd.).

Das Nichts ist ›dem Seyn‹ der dogmatischen Metaphysik gegenüber zu nobilitieren. Denn in ihm ›versinkt‹ alles Seyn (I, 157), es beruht auf einem Prozess und ist zugleich, nach dem zweiten Absatz, der ›ewige‹ Ursprung eines solchen. Hegel kann es insofern das ›absolute‹ Nichts nennen, als jede Bestimmung in ihm aufgehoben ist. Das hat allerdings zur Voraussetzung, dass es von dem, was man ›gar nichts‹ nennt, zu unterscheiden ist. Denn es ist insofern zugleich auf alle Gegensätze überhaupt bezogen, als es dem entgegenwirkt, dass sich ihre Glieder zu etwas Unbedingtem fixieren. Insofern entspricht es als ›negative Seite‹ des Absoluten und als ›Vernichten‹ irgendwie und in einem allererst genauer zu fassendem Sinn dem, was die Negation im Denken ist, sofern man sie im Gegensatz zu einem Setzen als ein Aufheben versteht. Das Nichts dieses Nihilismus ist also nicht die Situation, die aus einer anderen Aktivität als deren Resultat hervorgeht. Der Prozess, sein Ergebnis und dies, dass beide nur eine Seite des Absoluten selbst sind, müssen als ein und dasselbe verstanden werden.

Die Ausdrücke ›nichts‹ und ›negativ‹ haben mehrere sehr unterschiedliche Bedeutungen. Sie stehen zueinander in einem genetischen und einem systematischen Zusammenhang, der schwer zu durchleuchten ist. Meist wird er auch von denen nicht beachtet oder gar durchschaut, welche diese Ausdrücke nicht nur grammatisch korrekt, sondern selbst in einer systematischen Absicht verwenden. Das gilt insbesondere dann, wenn den Ausdrücken der bestimmte Artikel singularis vorangeht, wenn also von ›dem Nichts‹ und ›der Negation‹ die Rede ist und dieser Gebrauch nicht von anderen Weisen des Gebrauchs unterschieden wird.<sup>15</sup>

Was ›Nichts‹ betrifft, so verwendet Hegel dies Wort in einer seiner geläufigen Bedeutungen auch dort, wo mit ihm zum Ausdruck gebracht wird, dass etwas ›keinen Wert‹ hat (I, 6) oder wenn etwas für ein anderes in keiner Weise besteht (I, 11). Doch ›das absolute Nichts‹ ist jene Seite des Absoluten, die soeben in ihrer inneren Komplexion erläutert worden ist.

Mit dem so gefassten Nichts tritt Hegel auf im Namen der Philosophie, die er gemeinsam mit Schelling als der Zeit überlegen und zugleich von der Zeit gefordert gegen die Philosophien der Reflexion durchsetzen will. Es ist eine kluge, eine strategisch gut gezielte Pointe: den Vorwurf Jacobis, als den Repräsentanten der einen Form der Reflexionsphilosophie, gegen Fichte, als dem der ande-

---

<sup>15</sup> Vgl. Ernst Tugendhat: Das Sein und das Nichts (1970). In: E. T.: Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1992, S. 36–66.

ren, aufzunehmen, um, was für Jacobi ein Vorwurf war, in Fichtes Konzept zu integrieren und so beide über ihre Beschränkungen hinauszuführen, dass beide zu bloßen Seiten der einen und einzigen wahren Philosophie verwandelt werden. Hegel hat niemals wieder die eigene Philosophie ebenso deutlich hervortreten lassen, indem er sich unmittelbar an die Sprache einer Kontroverse anschloss, welche seine Gegenwart in Unruhe versetzt hatte.

Im Schlussteil der Abhandlung gelangt diese Strategie auf den Höhepunkt ihrer Entwicklung. Im zweiten Absatz wird das Nichts als negative Seite des Absoluten in die Skizze eines Prozesses eingefügt, aus dem die Wahrheit als solche hervorgeht. Im vierten Absatz wird entwickelt, wie die höchste Totalität so entfaltet werden soll, dass die Härte der modernen Erfahrung in der Philosophie selbst ›eine Existenz‹ erhält. Nun haben wir aber gesehen, dass Hegels Gedankensequenz gerade in diesem Schlussakkord, in dem auch die Linienführung seiner Strategie kulminiert, nicht durch eine entwickelte Begriffsform gedeckt ist.

Der Ausdruck ›das Nichts‹ hatte in der Literatur der Zeit einer Erfahrungsart Ausdruck gegeben. Hegel verstand, dass in ihr ein Grundzug der Moderne zum Ausdruck kam. Er sah diesen Grundzug im Vorwurf von Jacobis Reflexionsphilosophie als Glaubenslehre gegen Fichtes Reflexionsphilosophie des Denkens, des Ichs und Subjekts (I, 156) gekehrt. So lag es nicht fern, diese Reflexionsphilosophie dadurch hinter sich zu lassen, dass die innere Zugehörigkeit des Nichts zum Absoluten aufgewiesen wird – und zwar so, dass dessen Charakter als Denken geradezu mit der Verfassung ›des Nichts‹ zusammengeführt ist.

Doch gerade in diesem Aufruf des Nichts trat hervor, dass die Begriffsform für eine Explikation des Absoluten mit ihm nicht schon gewonnen ist. Was bereits als ›negative Seite‹ des Absoluten charakterisiert war, musste nun wohl auf diese seine Verfassung als Moment in der Verfassung des Absoluten hin tiefer verstanden werden. Daraus folgt, dass es nicht als Quasizustand zu fassen ist. Und es ergibt sich die Aussicht, seinen aktivischen Grundzug und es selbst als ›Negativität‹ zu fassen. Damit liegt nahe, dass es zumindest in eine Nähe zur logischen Form der Negation zu setzen ist, die ihrerseits als in einer Aktivität fundiert verstanden werden konnte.

Die Aufgabe einer spekulativen Artikulation der Negation war damit einerseits vom Gedanken des Absoluten, andererseits von den Grenzen seiner Explikation durch ›das Nichts‹ her bereits nahezu explizit gestellt. Auch die Richtung von Hegels Weg hin zur Auffassung des Prozesses des ›Nichts‹ und der ›Negativität‹ als einer *Selbstbeziehung* der Negation war damit festgelegt. Hegel hat ihn aber erst in den kommenden Jenaer Jahren wirklich gebahnt. In einem damit hat sich die spekulative Sprache Hegels zu der nur ihm eigentümlichen und nur

von ihm selbst beherrschten Form differenziert und befestigt.<sup>16</sup> So ist es zu verstehen, dass Hegel selbst niemals mehr hinter dies sein eigentliches Resultat zurückfragen konnte – was immer auch die durchaus fundamentalen Probleme sein mögen, die seit langem und heute noch mehr für die Philosophie, gerade auch für den Kenner seines Werkes, mit seinem Konzept von Negativität verbunden sind und die immer mit ihm verbunden bleiben werden.<sup>17</sup>

Von ›dem Nichts‹ kann man sprechen, ohne dabei auf einen Prozess oder eine Aktivität Bezug zu nehmen. Man kann sogar einen Widerspruch darin finden, dass eine Situation, die durch den Wegfall von Jeglichem zu definieren ist, als ein Prozess oder gar eine Aktivität gedacht werden soll. Anders verhält es sich, wenn die Negation, darin ›dem Nichts‹ ähnlich, als etwas für sich Bestehendes genommen wird. Sie wendet sich dann notwendig auf sich selbst und hat etwas zur Folge, das mit der Aufhebung aller Negation eintritt, die sie selbst nach sich zieht. Hegel wird dies Unmittelbarkeit nennen, um dann alsbald dahin fortzuschreiten, diese Unmittelbarkeit als den Wegfall jeder Beziehung auf anderes gerade in der Form der selbstbezüglichen Negation selbst wiederzufinden. Würde doch die Unmittelbarkeit, die aus der Selbstbeziehung der Negation *resultiert*, als ein Ergebnis immer auf etwas anderes bezogen bleiben und insofern nicht unmittelbar sein. Die Negation in ihrer Selbstbeziehung ist dagegen autonom und also die wahre, die einzig folgerichtig zu denkende Unmittelbarkeit. Dennoch ist aber daran festzuhalten, dass diese Unmittelbarkeit als Nega-

---

**16** Die Aufgabe, diese spekulative Sprache vollständig zu analysieren, ist kaum weniger schwer und auch kaum weniger wichtig als der Versuch, den Gang und das Resultat seiner *Wissenschaft der Logik* in einer anderen Sprache zu reproduzieren.

**17** Vor langem habe ich mich in mehreren Abhandlungen darum bemüht, die Voraussetzungen und die Folgerungen aus dem Gedanken einer ›autonomen‹ Negation zu durchdenken. Wie Hegel in den Begründungen seiner *Wissenschaft der Logik* wirklich und im Einzelnen verfährt, war nur in einer weiteren Abhandlung durchsichtig zu machen, die für wenige Seiten von Hegels Text mehr als hundert Seiten der Exegese aufbot Vgl. Dieter Henrich: Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung. In: Dieter Henrich (Hg.): Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Bonn 1978, S. 203–324. Ein wichtiges Ergebnis dieser Analyse war es, genau erkennen zu können, an welcher Stelle Hegel nicht mit einer inneren logischen Entwicklung, sondern über eine Bedeutungsverschiebung, die wohl durch den Vorgriff des Systems motiviert, aber nicht logisch erzwungen ist, den Fortgang seiner Gedanken in Gang hält. Darüber muss man Klarheit haben, wenn man den Status seines Systems, absolutes Wissen zu sein, kritisch erörtern will. Solche Untersuchungen werden noch auf unabsehbare Zeit hin gut veranlasst sein. Es sind aber inzwischen auch viele weitere erschienen – vor allem im Zusammenhang der ersten der hier genannten beiden Aufgaben. Sie sind in Christian Georg Martins Gesamtanalyse des Systems berücksichtigt (Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels »Wissenschaft der Logik«. Tübingen 2012.)

tivität, insofern sie *Selbstaufhebung* ist, selbst auch ein Resultat haben muss. Denkt man sich in diese Operation hinein, so sieht man, wie in Hegels Begriffsförm ein Potential der Möglichkeiten von Entwicklung hineinkommt, hinter dem die Abhandlung von 1802 noch zurückbleiben muss. In ihr war jedes solche Potential zudem an die vorerst undurchsichtige Zusammenfügung von Nichts, Vernichtung und Negativität gebunden.

Das Vorausgehende zeigt auf, wie sich ein Ansatz zum Gedanken eines Prozesses aus einer Analyse von ›Negation‹ gewinnen lässt. Dabei ist die Dynamik kraft Selbstbeziehung immer noch der Selbstgenügsamkeit angeglichen, welche dem Gedanken ›das Nichts‹ doch insofern zukommt, als in ihm alles, also auch jegliches mögliche Andere, als entfallen zu denken ist. Mit dieser an *Glauben und Wissen* anschließenden Überlegung kann man eine erste Vorstellung davon gewinnen, wie Hegel im Zusammenhang seiner Vorlesungen über *Logik und Metaphysik* die logischen Potentiale zur Entwicklung der Operationsformen seiner *Wissenschaft der Logik* wirklich entfaltet hat, um über sie nun sein System insgesamt zu organisieren.

## 6 Logik des Seins, Begriff des Geistes

Als die Weisen, in der die Gehalte, welche die ›wahre Philosophie‹ zum Thema hat, in einem Prozess sich selbst fortbestimmen und auseinander hervorgehen, sind die Formen dieses Prozesses unterschieden von formalen Mitteln, welche die Philosophie in eine Verständigung über diesen Prozess *einbringt*. Sie sind das Allgemeine in der Dynamik dieses Prozesses selbst. So kann Hegel sie nicht vorab und für sich erklären wollen. Im Nachvollzug dieses Prozesses muss sich zeigen, dass ihm diese Formdynamik innewohnt und den Prozess als solchen geradezu ausmacht. Erst im Rückblick kann diese Dynamik selbst zu einem eigenen Gehalt der Erkenntnis werden. Aufgrund dessen, dass das Wissen von diesem Prozess ihm nicht äußerlich ist, muss auch diese resümierende Betrachtungsart selbst noch als ein Gehalt des Prozesses im Stadium seiner Vollendung gelten, die mit dem Rücklauf in sich als dem Zusammenschluss zu einem Ganzen zusammenfällt.

Nun hat Hegel den Gesamtprozess nicht von Beginn an als eine einzige homogene Sequenz verstanden. Er schied zunächst die Logik von einer Metaphysik des Absoluten und schrieb der Logik eine vorwiegend kritische Funktion zu. Aber auch dann, wenn sich der Gesamtprozess über einen Dimensionswechsel hinweg vollziehen sollte, betrachtete er ihn bereits ganz in der Eigendynamik seiner Selbstentfaltung. Man kann nun wohl an dieser Selbstdeutung zweifeln,

obwohl sie als Konsequenz der Orientierung an dem Gedanken der Selbstentfaltung des Absoluten zu verstehen ist. Man wird dann sagen, dass dieser Gedanke selbst nur zusammen mit einem Vorbegriff von einer absoluten Selbstbestimmung einen Gehalt bekommt, so dass auch dieser Vorbegriff wie die Operation für ein Verfahren in einer Art methodischer Vororientierung entwickelt werden kann und von Hegel *de facto* so, wenn auch in einem kontinuierlichen Prozess des Nachdenkens, entwickelt worden ist. Man kann diese unterschiedlichen Einsätze seiner Analyse der *Logik* aber dahingestellt sein lassen, wenn man die Zukunft des Gedankens eines ›absoluten Nichts‹ in der weiteren Entfaltung von Hegels System erwägt.

Denn das Folgende liegt all dem voraus doch auf der Hand: In dem Maße, in dem sich der Gedanke vom ›absoluten Nichts‹ in eine Prozessform des Absoluten selbst und somit in eine allgemeine spekulative Begriffsform verwandelt, muss die Bedeutung dahinschwinden, die in Hegels Abhandlung ›das absolute Nichts‹ innehatte. ›Das Nichts‹ kann nicht weiter noch ›die reine Nacht der Unendlichkeit‹ bleiben, aus der ›die Wahrheit sich emporhebt‹ – noch kann es an ein bestimmtes Stadium des Ganges der Gedanken in der ›wahren Philosophie‹ gebunden sein. Es überrascht also durchaus nicht, dass dies Nichts weder in Hegels Reflexionen über Negativität noch in der Abhandlung, die innerhalb der *Wissenschaft der Logik* der ›Methode‹ gewidmet ist, noch irgend einen Auftritt hat.

Nun gehört es bereits zu einer noch sehr begrenzten Kenntnis von Hegels System, dass diese *Logik* vom einem ›Nichts‹ handelt, das an einer bestimmten Stelle des Formprozesses eingeführt wird. Es erscheint an einer ganz anderen Stelle als dem Vorhof zum Begreifen der ›höchsten Totalität‹, und doch an einer Stelle, die auch eine gewisse Prominenz hat – nämlich am Anfang des gesamten logischen Prozesses. Hier ist jedoch durchaus nicht vom ›absoluten Nichts‹ die Rede, aber doch gleichfalls von ›dem Nichts‹ in nominalisierter Form und in Zuordnung zu dem ersten Gedanken überhaupt, ›dem Sein‹. Diese beiden sollen nicht wirklich voneinander unterschieden werden können. Hegel zeigt, dass sich die gegenteilige Meinung, sie seien sogar radikal voneinander zu unterscheiden, nicht an irgendwelchen Merkmalen festmachen lässt. Beide sind nur in der gleichen Weise, in einem Ausschlussverfahren, nämlich dadurch zu charakterisieren, dass irgendwelche differenzierenden Merkmale von ihnen explizit ferngehalten werden.<sup>18</sup> Dennoch soll in dem Ununterscheidbaren insofern eine

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu Dieter Henrich: *Anfang und Methode der Logik* (1963). In: D. H.: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971. Hegel konnte wohl nicht sehen, dass dieser Anfang gar nicht gänzlich unvermittelt sein kann. Denn ihm war es, wie den meisten Zeitgenossen, selbstverständ-

logische Unruhe gelegen sein, als in ihm ein Bestehen unmittelbar mit einem Aufheben zusammenzufallen scheint. Hegel will aus dieser Unruhe wiederum unmittelbar den Gedanken vom ›Werden‹ als einem Prozess hervorheben, in dem Eintreten und Verschwinden differenzlos ein und dasselbe ausmachen.

In diesem Gedanken des in sich differenzlosen Prozesses kann man einen Zug erkennen, welchen dieses Nichts des Anfangs mit dem ›absoluten Nichts‹ von *Glauben und Wissen* gemeinsam hat – sowie auch mit der geläufigeren Rede vom Nichts in der nominalisierten Form: Auch im ›absoluten Nichts‹ ist alle Bestimmtheit verschwunden. Doch ist hier ›das Nichts‹ zugleich explizit im Gegensatz zu aller Bestimmtheit zu denken, so dass es also in einer anderen Hinsicht das Gegenteil des absolut Bestimmungslosen ausmacht.

Man muss davon ausgehen, dass die *Wissenschaft der Logik* in der unbestimmbaren Dualität von Sein und Nichts die Prozessform der Negativität selbst, nämlich die untrennbare Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit, nunmehr wiederum selbst in der Form der Unmittelbarkeit antizipiert sehen will. Sie soll auch in dem ersten Anfang, im Modus ihres Auftretens, nämlich der Ununterscheidbarkeit von doch Gegensätzlichem, wiedererkannt werden. Man kann also von ihr sagen, dass sie – nur in anderer Weise als der Anfang der Entwicklung – diese Entwicklung insgesamt beherrscht.

Aber diese subtile Verbindung im logischen Untergrund ändert nichts daran, dass die Weise des Auftretens eines Gedankens, der als ›das Nichts‹ benannt wird, am Anfang der *Logik* eine ganz andere als die in *Glauben und Wissen* ist. Wenn das logische Nichts einmal in eine feste Korrelation zu dem ›Sein‹ am Beginn des logischen Prozesses eingerückt ist, dann muss es mit dem Nichts im Vorfeld des Gedankens der höchsten Totalität zu einer Konkurrenz kommen. Das leere Nichts muss dem allvernichtenden Nichts seinen Platz streitig machen. Und dies ist umso mehr dann der Fall, wenn sich dies ›absolute Nichts‹ ohnedies zu einem Moment der allgemeinen Prozessform der logischen Dynamik verwandeln muss.

Nun kann man fragen, ob es sich nicht denken lässt, dass von Hegel ›dem Nichts‹ in zwei unterschiedlichen Bedeutungen ein Auftritt und eine Position im System eingeräumt worden sein könnte. Man muss solches annehmen, wenn man davon auszugehen hat, dass in Hegels Vorlesung über *Logik und Metaphysik*, die er von Beginn der Jenaer Zeit an und gleichzeitig mit der Entstehung von

---

lich, vom Sein, dann aber ebenso vom Nichts in der nominalisierten Form, und also ebenso von ›dem Nichts‹, selbst noch in dieser veränderten Stellung als dem allerersten und somit Unbestimmbaren sprechen zu können. Ohne diese Voraussetzung wäre er bei seiner Degradierung des ›absoluten‹ Nichts wohl weniger selbstgewiss verfahren.

*Glauben und Wissen* hielt, dem Sein als Anfangsgedanken ein ebenso unbestimmtes Nichts wie in der *Wissenschaft der Logik* von 1812 zugeordnet war. Wir haben auch wirklich hinreichend dichte Hinweise darauf, dass dem Nichts in der ersten Logik-Vorlesung eine solche direkte Beziehung zu dem anfänglichen ›Sein‹ zukam, die aber der späteren These ihrer Ununterscheidbarkeit noch nicht gleichkam. Es wäre wünschenswert, wenn die Untersuchung zu diesem Thema weiter vorangetrieben würde.<sup>19</sup>

Doch auch ohne in diese Untersuchung einzutreten, lässt sich eine Voraussetzung bestimmen, die dafür unerlässlich ist, wenn ein solcher doppelter Auftritt im Vortrag von *Logik und Metaphysik* noch hätte zulässig und vorstellbar bleiben können: Ein solcher doppelter Auftritt ist von der Zeit an ausgeschlossen, zu der Hegel dahin gelangte, den Gedanken von einer methodischen Trennung von Logik und Metaphysik, als einem Systema reflexionis gegenüber einem Systema rationis, preiszugeben. War einmal die Grundlage für die Unterscheidung von Logik und Metaphysik weggefallen, dann zeichnete sich ab, dass der Aufbau der wahren Philosophie zu einem kontinuierlichen Prozess der Fortbestimmung vom schlechthin unbestimmten Anfang zur absoluten Idee zu werden hatte. Die Folge davon ist, dass nun jeder Gedankenbestimmung ein fester Ort zugewiesen bleiben muss, der dann auch ohne Ambiguität und mehrdeutigen Wortgebrauch zu charakterisieren ist. Auf ihn muss auch jederzeit zurückzukommen sein, wenn eine Erklärung für das Verhältnis zu geben ist, in dem eine vorausgehende Bestimmung zu einer späteren steht.

In dieser Situation kann zwar das ehemals als ›absolutes‹ bestimmte Nichts in die Prozessform der Negativität verwandelt werden und in die Negativität ohne seinen alten Namen eingegangen sein. Aber es kann ›das Nichts‹ nicht mehr sowohl als unbestimmte Unmittelbarkeit des Anfangs wie auch als der Abgrund einen Auftritt haben, der etwa in der ›absoluten Idee‹ einbegriffen ist oder an einer anderen Stelle des Systems nach seiner logischen Bedeutung bestimmt wird.

---

**19** Sie müsste anschließen an Klaus Düsing. Er hat eine Vorlesungsnachschrift zur ersten Logik-Vorlesung Hegels aufgefunden, zu der zuvor schon Fragmente in Hegels Nachlass aufgetaucht waren, die veröffentlicht sind in Hegel: *Gesammelte Werke* [Anm. 3] Bd. 5, S. 269–271 (vgl. Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik [1801–1802]. Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler. Hg. von Klaus Düsing. Köln 1988, insbesondere S. 161ff.). In der Logik des Systementwurfs von 1804/05, deren Anfang in dem überkommenen Manuskript fehlt, gibt es zahlreiche Rückverweise (in Band 7 der *Gesammelten Werke*), die annehmen lassen, dass zu dieser Zeit die Lehre des Anfangs der Logik von 1812 schon weitgehend erreicht ist. Doch gibt es in dieser Niederschrift auch Passagen, in denen ein rein Negatives als ›Nichts des Geistes‹ gefasst ist (z. B. S. 172).

Zwar ist Hegel in seinen Vorlesungen vielfach auf ›das Nichts‹ nicht als logische Begriffsbestimmung, sondern als ein Prinzip eingegangen, das einer Phase in der Geschichte der Manifestation des Geistes beherrschend zugrundeliegt. Dabei ist dann aber immer auf ›das Nichts‹ am Anfang des logischen Prozesses Bezug genommen worden. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* wird eine Religion, der ›das Nichts‹ das Höchste ist, unter dem Titel ›unmittelbare Religion‹ auf ihren Begriff gebracht.<sup>20</sup> In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* schreibt Hegel ›dem kühnen Geist‹ von Heraklit die Einsicht zu, dass Sein und Nichts dasselbe sind, und zudem die Schlussfolgerung, die in Hegels *Logik* begründet wird – dass nämlich wegen dieser dialektischen Einheit alles Wirkliche Werden oder Prozess sein muss.<sup>21</sup> So ist diese Einheit weiterhin ein angemessener Ausdruck für das eigentliche Prinzip der Philosophie. Aber es ist nun für es der ganz und gar elementarste Ausdruck. Ihm ist nicht die Aufhebung jeder Entgegensetzung vorausgegangen – auch nicht derjenigen, an welche die Reflexionsphilosophie gefesselt geblieben war, und nicht die Erkenntnis, dass Sein nicht außer ›dem Unendlichen, Ich, Denken‹ (I, 156) ist und dass dies die negative Seite des Absoluten sei. Mit dem Auftritt ›des Nichts‹ am logischen Anfang ist das Profil des ›absoluten Nichts‹ von *Glauben und Wissen* als Kandidat für einen weiteren Inventartitel oder ein zweites Stichwort einer *Wissenschaft der Logik* ausgeschieden, die ihm einen solchen Platz, statt am Anfang, wohl eher im abschließenden Kapitel der Logik der ›Idee‹ hätte zuweisen müssen.

In Folge dessen hat man sich nun aber zu fragen, wo denn im vollendeten System der Platz zu finden ist, an dem sich die Erkenntnis der Bedeutung des Negativen für das Begreifen des Absoluten so artikulieren könnte, wie dies in der Abhandlung von 1802 unter dem Titel des ›absoluten Nichts‹ angezeigt worden war.

Es überrascht, dass die Identifikation dieses Platzes durch ein Fragment ermöglicht wird, das erst kurz vor dem neuen Jahrtausend publiziert wurde.<sup>22</sup> Es stammt vermutlich aus dem Jahr 1803, und es ist der letzte Beleg dafür, dass Hegel den Gedanken und den Ausdruck ›das Nichts‹ mit dem Gehalt des

---

**20** Zum Beispiel in den Vorlesungen über die ›Bestimmte Religion‹ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hg. von Walter Jaeschke. Bd. 2a: *Die bestimmte Religion*. Text. Hamburg 1985), S. 214–216, 461–466.

**21** Gleich zu Beginn der Abhandlung über Heraklit im entsprechenden Band I der verschiedenen Ausgaben dieser Vorlesungen.

**22** Hegel: *Gesammelte Werke* [Anm. 3], Bd. 5, S. 370ff. Vgl. dazu den Bericht von Kurt Rainer Meist, ebd., S. 673f.

Schlussabschnitts von *Glauben und Wissen* und also mit einer Erklärung des Wesens der ›wahren Philosophie‹ verbunden hat. Der Anfang des Textes lautet wie folgt:

Das Wesen des Geistes ist diß, daß er sich einer Natur entgegengesetzt findet, diesen Gegenstand bekämpft, und als Sieger über die Natur zu sich selbst kommt. Der Geist *ist* nicht, oder er ist nicht ein *Seyn*, sondern ein gewordenseyn; ein aus dem vernichten herkommen und so in diesem idealen Elemente, dem Nichts, das er sich bereitet hat, sich frey zu bewegen und zu geniessen.

Zwar lassen sich in diesem Text Unterschiede gegenüber dem Schluss von *Glauben und Wissen* nicht übersehen. Die ›absolute Freiheit‹ im Text der Abhandlung, die sich aus dem ›geheimen Abgrund‹ des Nichts, der ›reinen Nacht der Unendlichkeit‹ erhebt (I, 156/57), hat ein anderes Profil als die im Fragment erwähnte Freiheit, die in der dem Geist entgegengesetzten Natur sich selbst erkennt. Er ›vernichtet‹ damit das Andere als solches, um in diesem ›Nichts‹, das er sich in seinem Prozess ›selbst bereitet‹ hat, *sich* zu ›genießen‹ – ein Genuss, der in der ›heitersten Freiheit‹ in *Glauben und Wissen* ein Korrelat hat.

Hier aber muss auf solche Differenzen nicht eingegangen werden. Es ist allein darauf zu achten, dass Hegel in diesem Fragment dort, wo er vom Zu-sich-Kommen des Geistes handelt, das Gegenteil seiner, in dem er sich selbst findet, ebenso wie in der Abhandlung von 1802 als ›Nichts‹ charakterisiert. Er tut es an dieser Stelle *ein letztes Mal* mit solcher Betonung. In dem Entwurf der *Logik* aus der Jenaer Zeit gibt es noch ein Echo der programmatischen Formulierung von 1802.<sup>23</sup> Doch an den Stellen, welche dem Schlussakkord von 1802 in dem entfalteten System entsprechen, ist vom ›Nichts‹ keine Rede mehr. Obwohl also das Nichts der Natur nicht dasselbe wie jenes absolute Nichts ist, mit dem Hegel Jacobis Impuls und der Grundtendenz der Bildung der Zeit Eingang in die Philosophien selbst hatte verschaffen wollen, bleibt in dem Fragment von 1803 im Zusammenhang mit der Bestimmung des Wesens des Geistes das Nichts doch ein ihm wesentliches Moment.

Die Veränderung fällt sogleich ins Auge, wenn man einen Blick in die Paragraphen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* wirft, von denen offensichtlich ist, dass sie dem Fragment über ›das Wesen des Geistes‹ entsprechen. Sie machen den Anfang der gesamten *Philosophie des Geistes* aus – einer Stelle, von der wohl zu erwarten ist, dass sie das Verhältnis des Geistes zu der Natur bestimmt, von welcher der vorausgehende Systemteil gehandelt hat.

---

<sup>23</sup> Vgl. Anm. 19

Es ist dies in der Heidelberger Fassung von 1817 der § 300 und in der dritten Auflage von 1830 der § 382.<sup>24</sup> In beiden Paragraphen (dem späteren nur nach einer Nachschrift im Kolleg) ergibt sich eine Beziehung zu *Glauben und Wissen* außerdem aus Folgendem: Die Stellung des Geistes zur Natur lässt verstehen, dass es dem Geist zukommt, einen unendlichen *Schmerz* ertragen zu müssen, aber auch ertragen zu können. Obgleich auch dieser Schmerz, wie das ›Nichts‹, über die Beziehung des Geistes zur Natur und also anders als in der Abhandlung bestimmt wird, ist darin doch deutlich die Korrespondenz zu dem ›absoluten Leiden‹ im spekulativen Karfreitag der Abhandlung von 1802 zu erkennen.

Man kann vielleicht Anstoß daran nehmen, dass ein Gedankengang, in dem die wichtigste Leistung der ›wahren Philosophie‹ erklärt wird, beim Vortrag des Systems nur am Anfang der *Philosophie des Geistes* wiederzufinden ist. Doch zum einen bezieht sich der Schlussabsatz von 1802 eben auf die Philosophie als Ganzes, nicht auf deren Gliederung. Zum anderen ist in den Schlusskapiteln der *Philosophie des Geistes*, welche die Formen der Selbsterkenntnis des absoluten Geistes zum Thema haben, eine grundsätzliche Klärung, die die Idee im Prozess des Geistes betrifft, gar nicht mehr zu erwarten. Dagegen wurde schon bemerkt, dass der Schluss von *Glauben und Wissen* im Vorfeld der *Phänomenologie des Geistes* geschrieben wurde. Sein Gehalt und sein Grundtenor legen es nahe, dass die Gedanken dieser Schlusspassage gerade in diesem Werk eine Aufnahme finden.

Nun enthält die *Phänomenologie* viele Kapitel, welche die Aufnahme von Facetten jenes Textes erleichtern könnten. In einige Nähe dazu gelangt Hegel etwa dann, wenn er den Skeptizismus, der sein Prinzip vollständig durchführt, in *Verzweiflung* enden sieht oder wenn er das ›unglückliche Bewusstsein‹ samt dessen Erfahrung von seiner *Nichtigkeit* analysiert.<sup>25</sup> Doch damit werden Bewusstseinsstellungen auf den Begriff gebracht, ohne dass im Zentrum der Philosophie eben dem, was in der Abhandlung ›das Nichts‹ heißt, ›eine philosophische Existenz‹ eingerichtet werden könnte.

---

24 Die Niederschriften Hegels aus der Jenaer Zeit, in denen ein Übergang von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes vollzogen wird (vgl. Hegel: Gesammelte Werke [Anm. 3], Bd. 6 und 8), die nach *Glauben und Wissen* und vor der *Phänomenologie des Geistes* entstanden sind, enthalten keine Einleitung in die Philosophie des Geistes von entsprechendem Gewicht. Das mag sich daraus erklären, dass beide um die Entwicklung des Gedankenganges, nicht um dessen übersichtliche Gliederung und Darstellung bemüht sind.

25 In diesen Kapiteln kommen Erfahrungen zur Sprache, die mit dem modernen Bewusstsein unter dem Titel ›das Nichts‹ verbunden sein können, ohne dass es aber für Hegel notwendig würde, auf den ontologischen Gedanken vom ›absoluten Nichts‹ zurückzukommen.

Am nächsten kommt Hegel in seiner *Phänomenologie* dem, was im Schlussabschnitt der Abhandlung Bedeutung und Gewicht hat, in einer Passage, die noch keine einzelne Gestalt des Bewusstseins auslotet. Der Ort dieser Passage ist die *Vorrede*, womit sich wiederum eine Entsprechung zur Stellung der Paragraphen der *Enzyklopädie* am Anfang der *Philosophie des Geistes* ergibt.

In einem sprachgewaltigen Satz gibt Hegel hier der Überzeugung Ausdruck, von der man wohl sagen könnte, dass auf ihr sein philosophisches Projekt als Ganzes beruht: »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«. <sup>26</sup>

Die Macht, die dies Leben in seine Bewegung setzt und erhält, ist die ›ungeheure Macht des Negativen‹, die scheidet und abtrennt und die so jene ›Verwüstung‹, eine ›absolute Zerrissenheit‹ schafft, in welcher aber gerade der Geist ›sein Anderes‹ und somit in Wahrheit sich selbst zu finden hat und zu finden vermag. Dies ist in anderen Worten wirklich der Begründungsgang des Schlusssatzes von *Glauben und Wissen* – allerdings nunmehr ohne den Bezug auf ein ›absolutes Nichts‹.

Wohl aber nennt der Satz ein Motiv, von dem man nur noch sagen kann, dass es in der *Phänomenologie* bis zum Religionskapitel hin immer wieder mehr oder weniger deutlich durchklingt. An zentralen Stellen des Aufbaus des Systems kann man es dann aber doch nur noch interpolieren.

Eben jenes ›Nichts‹ und sein ›Abgrund‹, denen die wahre Philosophie eine philosophische Existenz hatte geben sollen, kommen jedenfalls weder in der phänomenologischen Einleitung in das System noch in dessen *Logik* und dessen *Philosophie des Geistes* überhaupt noch zur Sprache. Der Gehalt, gelegentlich auch der rhetorische Gestus des Schlussabschnitts von 1802 sind noch an wichtigen, wenngleich nicht mehr schlechthin zentralen Orten des Systems präsent. Was der für ihren ersten Auftritt zentrale Gedanke eines absoluten Nichts gewesen war, ist einerseits von dem Verfahrens begriff der absoluten Negativität absorbiert, andererseits zu einem ins erste Unmittelbare abgesunkenen Nichts entleert worden. So zeichnet sich eine weitreichende Schlussfolgerung ab: Hegel vermochte die gewichtigsten Worte über das Verhältnis seiner

---

<sup>26</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952, hier S. 29. Ich schlage vor zu erwägen, ob der Text des wohl bedeutendsten Satzes von Hegel (ich hörte ihn zuerst aus dem Mund von Gottfried Benn) lauten sollte: »und in *ihr* sich erhält«. Die Symmetrie der doppelten Konjunktion legt das nahe. Es könnte ein Schreibfehler Hegels oder ein leicht zu übersehender Lesefehler des Setzers vorliegen.

Philosophie zu der Zeit, der er sie zugehörig wusste, nur im Vorfeld von deren wirklicher Ausarbeitung niederzuschreiben.

Bevor eine solche Folgerung festgeschrieben wird, sollten sich noch einige weitere Überlegungen auf die *Phänomenologie des Geistes* richten. Geht man von dem Schlusssatz von *Glauben und Wissen* aus, so hätte man erwarten können, dass, was er aussagt und was in der Vorrede der *Phänomenologie* ausgesprochen ist, in einem Übergang vom erscheinenden zum absoluten Wissen wiederaufgenommen werden könnte. Der Gedankengang würde dort wohl stärker mit Argumenten gestützt sein, die zugleich mehr von der Verfassung dessen anzeigen, was im absoluten Wissen gewusst ist. Was aber in *Glauben und Wissen* die Proklamation eines Projektes schien und was in der *Vorrede* der *Phänomenologie* doch nur eine These war, die, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht, für das Ganze des Werkes gelten soll, das findet an dieser Stelle doch keine solche Entsprechung.

Innerhalb der Kapitel der *Phänomenologie* selbst möchte man am ehesten in dem Kapitel über ›die Bildung‹ nach einer Entsprechung zum Gehalt des Schlusssatzes von *Glauben und Wissen* suchen.<sup>27</sup> Denn Hegel hatte in *Glauben und Wissen* die drei Formen der Reflexionsphilosophie als der Seite der Bildung zugehörig und als die letzte Stufe von deren Realisierung betrachtet. Doch man findet, dass Hegel nun das Verhältnis der ›wahren‹ Philosophie zu den Gestalten des Bewusstseins, die sie voraussetzt, ganz anders zeichnet. Auf Bildung und Aufklärung müssen zunächst die Gestalten folgen, in welche die Werke Kants, Jacobis und Fichtes mittels ihrer moralischen Bilder von Welt und Selbstsein eingebunden sind. Daraufhin soll sich zuerst einmal eine Perspektive auf die eigentliche Religion erschließen. Als allgemeine Sphäre des Geistes überragt sie noch die Gestalten des Bewusstseins, welche die *Phänomenologie* ›des Geistes‹ mit der ihr eigenen Methode zu erschließen hatte. Doch damit verlässt Hegels Analyse nunmehr die Gestalten des Bewusstseins seiner eigenen Zeit. Er setzt erneut mit der natürlichen Religion an und kehrt erst im direkten Übergang von der offenbaren, der christlichen Religion aus wieder zu seiner Gegenwart zurück.

Nun ist es die Aufgabe der *Phänomenologie*, eine Einleitung in das System auszuarbeiten, die zugleich selbst Teil des ›Systems der Wissenschaft‹ ist. Es ist schwierig genug, den Status einer solchen Einleitung als Wissenschaft nach

---

<sup>27</sup> Eine Analyse des Bildungskapitels sowie wichtige Überlegungen zum Verfahren der *Phänomenologie* und den Problemen ihrer Beziehung zu einem absoluten Wissen finden sich bei Angelika Kreß unter dem Titel, der die These der gesamten Untersuchung zum Ausdruck bringt: *Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität*. Würzburg 1996.

hegelschen Begriffen sicher zu bestimmen.<sup>28</sup> Wie in *Glauben und Wissen* sieht Hegel, dass die ›wahre‹ Philosophie‹ als ein absolutes Wissen nicht unvorbereitet in das Subjekt einbrechen kann, in dem dies Wissen zu unterhalten ist. Obwohl sich in ihm alles Denkbare und mit ihm es selbst sich erschließt, wäre es nur geblendet und von etwas absorbiert, was doch nur Wissen ist, wenn es frei angeeignet und in seiner inneren Entwicklung mit vollzogen würde. Das Bewusstsein muss darauf vorbereitet, dafür also quasi ›gebildet‹ sein. So muss dem absoluten Wissen eine Sequenz von Weisen der Selbst- und Weltbeziehung vorausgehen, deren Scheitern das Bewusstsein selbst auch zu erfahren hat. Die Wissenschaft soll mit ihrer Phänomenologie nur dazu verhelfen, dass das Bewusstsein die Sequenz vollständig durchläuft und sich für das Ziel, das eigentliche Wissen, aus eigener erfahrener und einsichtig gewordener Notwendigkeit aufschließen kann. Diese Bewusstseinsgeschichte durchzieht die Weltgeschichte, ohne mit ihr identisch zu sein. Sie ist ebenso von der Ideengeschichte der Kunst und der Religion zu unterscheiden, in denen die ›absolute Idee‹ sich im ›Geist‹ einer Zeit manifestiert, ohne bereits ausdrücklich von einem absoluten Wissen umgriffen zu werden.

Eine solche Phänomenologie der Gestaltungen von Bewusstsein war ein der Denkart Hegels, der in hellwacher historischer Bewusstheit und deren ständiger Reflexion lebte, ganz eigenes Projekt. Seine Notwendigkeit lässt sich in der Abhandlung von 1802 absehen. Sein Abschluss war dann von widrigen Umständen bedrängt, nicht nur in Hegels persönlichem Leben, sondern in solchen, welche die Weltgeschichte selbst vor Jena und Auerstedt erwirkte. Dennoch spricht nichts dafür, dass Hegel in einem ruhiger durchdachten Abschluss des Projektes auf den Gedanken der Vorrede zurückgekommen wäre und in ihn dann zudem noch den Bezug auf ein ›absolutes Nichts‹ eingefügt hätte. Sein Fehlen in der Vorrede ist nach dem, was wir von den Texten nach 1802 wissen, bereits nicht mehr überraschend. Später hat sich Hegel diesem seinem ideenreichsten und sprachmächtigsten, aber auch methodisch undurchsichtigsten Text, der letztlich der Kontrolle entglitten war, kaum mehr ernstlich zugewendet – zumal, nachdem er meinen konnte, in Nürnberg die Begriffsform des absoluten Wissens ausgearbeitet zu haben, und als er dann in Berlin das System als Ganzes weiter durchbildete und es der Stadt und der Welt vortrug.

---

<sup>28</sup> Hans Friedrich Fulda hat dazu die weiterhin maßgebenden Überlegungen entwickelt (H. F. F.: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt 1965).

## 7 Absolutes Nichts und absolutes Wissen

Wir sind nun bereit dazu, die Schlussfolgerung zu ziehen, die sich schon angekündigt hat.<sup>29</sup> Der wichtigste Schritt, zu dem Hegel als Folgerung aus seinen Gedanken von 1802 gelangte, ging dahin, die Bewegung des Absoluten ihrer Form nach als absolute Negativität zu fassen. Bei einer Betrachtung des Gedankens ›rein an sich‹ konnte Hegel finden, dass das, als was ein *absolutes* Nichts zu denken ist, nur ein Nichts in reiner Selbstbeziehung sein könne. Doch diese Selbstbeziehung war wiederum nur zu verstehen, wenn ihre logische Form von der Form der Negation her verstanden wurde. Damit war zugleich die Möglichkeit begründet, eben jene Selbstbewegung einsichtig werden zu lassen, welche das Absolute ausmacht, und an ihrem Leitfaden das System zu entfalten.

Indem Hegel aber diesen Schritt vollzog und fixierte, wurde es ihm unmöglich, von einem absoluten Nichts weiter in derselben Weise wie in der Abhandlung von 1802 zu sprechen. Die selbstbezügliche Negation ist nun wirklich ›rein‹ ein ›Moment‹ der absoluten Idee. Sie ist damit zum Motor aller logischen Bewegungen geworden. Dann aber kann auf sie nicht mehr wie auf einen ›geheimen Abgrund‹ zurückgekommen werden, der Grund eines ›unendlichen Schmerzes‹ ist (I, 157). Das Verschwinden dessen, was als ›absolutes Nichts‹ zu charakterisieren war, und der Abstieg dessen, was mit dem Wort ›Nichts‹ wirklich zu fassen ist, zum logischen Uranfang der unbestimmten Unmittelbarkeit – sie erweisen sich somit beide als nur zwei Seiten einer und derselben systematischen Fortentwicklung.

Doch kraft eben dieses Schrittes ist es Hegel auch unmöglich geworden, die Grunderfahrung der Moderne noch unverstellt aufzunehmen, die er selbst mit dem Bewusstsein von einem ›absoluten Nichts‹ verbunden gesehen hatte. Dieser Gedanke und die mit ihm verbundene Erfahrung waren nicht so wie in der Abhandlung von 1802 aufzunehmen und gelten zu lassen, um ihnen zugleich als negativer Seite des Absoluten eine philosophische Existenz zu geben. Die Einsicht in den Prozess der absoluten Negativität etabliert unmittelbar eine Distanz gegenüber der Erfahrung des ›absoluten Schmerzes‹, von dem getrennt jene Erfahrung des absoluten Nichts auch nach Hegel selbst gar nicht zu verstehen ist. So lässt sich also unter dieser Bedingung einem ›absoluten Nichts‹ keine philosophische Existenz geben, die mit dem Gehalt dieser Erfahrung noch fugenlos zu koinzidieren vermöchte. Wo immer Hegel in der Folge jenen Schmerz benennt, den der Geist zu ertragen und die Philosophie zu begreifen

---

<sup>29</sup> Vgl. oben S. 28.

hat, da wird er aus der Erfahrung der Trennung von sich im Wesen des Geistes als des ›Anderen seiner selbst‹ verstanden. Folglich bezieht sich Hegel fortan auf einen solchen Schmerz, ohne die Rede von einem ›absoluten Nichts‹ in seine Feder fließen zu lassen.

*Glauben und Wissen* argumentierte, seiner kritischen Aufgabe gemäß, ganz grundsätzlich in Beziehung auf die gegenwärtige Situation der Philosophie. Da Hegel diese Situation von der Gesamtsituation der Zeit und ihrer Bildung her verstand, lag es nahe, in den Philosophien die Züge hervorzuheben, mit denen sie Motive in der Bewusstseinslage der Zeit in die philosophische Kontroverse hineinzogen und in ihr geltend machten. Dafür steht in herausragender Weise Jacobis Vorwurf gegen Fichte, sein System laufe, wie letztlich jede rationale Letztbegründung, auf Nihilismus hinaus. In durchaus auftrumpfender Geste trat Hegel dem mit der These entgegen, es sei *Aufgabe* der Philosophie dem ›Abgrund des Nichts‹ eine Existenz zu verschaffen. Nur sei, was Jacobi Fichte zum Vorwurf macht, von diesem nicht einmal erfüllt worden.<sup>30</sup> Als aber die Konzeption der absoluten Negativität die Stelle einnahm, die Hegel als Ort für diesen Abgrund im Blick hatte, verschwand der Bezug auf ein ›absolutes Nichts‹ aus Hegels Selbstprogrammierung.

Dem mag auch eine Tendenz im Zeitbewusstsein entsprochen haben. Jacobis Nihilismusvorwurf verlor seine Aktualität, auch im Blick auf Fichtes weitere Entwicklung. Als Jacobi ihn ein Jahrzehnt später gegen Schelling wiederholte, war seine Provokationskraft deutlich abgeschwächt. Jacobis Werk wuchs unterdessen für Hegel selbst eine andere Bedeutung zu, die nicht auf die Position des unmittelbaren Wissens und den allgemeinen ›Hass der Jacobischen Philosophie gegen den Begriff‹ (I, 105) zurückzubringen war: Er sieht Jacobi nun auch als den ersten, der verstanden hat, dass man Kategorien ›an ihnen selbst‹, nicht nur, wie Kant, als Funktionen des Erkennens analysieren muss.<sup>31</sup> Doch diese Umstände sind ohne Belang gegenüber der Frage, welche philosophischen Fol-

---

**30** Fichte selbst hat auf Jacobis Vorwurf nicht mit einer Erwiderung, sondern mit einer Veränderung im argumentativen Aufbau der Wissenschaftslehre reagiert. In einem Brief vom 22. April 1799 schrieb er an Jacobi, dass er sich vorbehalte, auf einige ›streitige Punkte‹ zwischen ihnen noch ›ausführlich zu schreiben‹, was aber unterblieb. Erst in der Wissenschaftslehre von 1810 ist er auf den Vorwurf des Nihilismus explizit eingegangen und hat dargelegt, inwiefern der Vorwurf etwas richtig trifft und dennoch unberechtigt war (Johann Gottlieb Fichte: Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I: 1809–1811. Hg. von Hans Georg von Manz u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, S. 71, 124 und besonders 135).

**31** In Erinnerung an die 7. Beilage zur 2. Auflage von Jacobis *Briefe über die Lehre des Spinoza* von 1789, so in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* im 3. Band (zu Ende von Ziffer 1 des Kapitels über Jacobi).

gerungen man aus Hegels Entfernung aus dem Gravitationsbereich der Rede von einem ›absoluten Nichts‹ zu ziehen hat.

Hier kann nicht damit begonnen werden, den Assoziations- und Bedeutungsraum der Rede von einem ›absoluten Nichts‹ auszuloten. Die Geschichte dieser Rede, ihre alltäglich zu erfahrende Vieldeutigkeit und ihr Lebensgewicht, das durch bedeutende Texte ebenso wie in Lebensschicksalen bezeugt ist – all das lässt nicht erwarten, dass sie entweder als sinnlos abgetan werden könnte oder durch irgendeine fortan unstrittige Begriffsbestimmung zu fixieren wäre. Was mit dem Wort aufgerufen ist, lässt sich nur über eine Verkettung von Bedeutungen explizieren, die aber nicht zufällig, sondern wohl motiviert ist.<sup>32</sup>

Im Blick auf Hegels System und seinem Anspruch, das einzig absolute Wissen zu entfalten, stellt sich aber schlussendlich die grundlegende Frage: ob der, der ein solches ›absoluten Wissens‹ erreicht zu haben meint und der die Philosophie durch dieses Wissen auszeichnet, dieser Aufgabe überhaupt noch gerecht werden kann. Was die Beobachtungen von Hegels Bemühen zur Zeit seiner Jenaer Anfänge ergaben, lässt sich aus eben dieser Unmöglichkeit erklären. Dass das, was das absolute Wissen weiß, das absolute Nichts selbst sein soll, ist offenbar widersinnig. Was immer aber aus der absoluten Negativität folgt, die für Hegel in dem, was das absolute Wissen weiß, eine zentrale Stellung innehat – es hat den Gedanken eines absoluten Nichts bereits hinter sich gelassen. In Beziehung auf Hegels Weg zu seinem System lässt sich sagen, dass unter einer solchen Voraussetzung mit dem Versuch, diesem Nichts eine philosophische Existenz zu geben, gar nicht weiter zu kommen ist, als Hegel de facto, aber eben immer bloß in einer Programmierung gekommen ist – dann nämlich, als er den Entwurf eines Begriffs vom Absoluten im direkten Bezug auf die geistige Situation der Zeit öffentlich präsentierte.

Für Jacobi ist Pascal ein maßgebender Autor gewesen. Er spürte mit ihm den ›Abgrund des Nichts‹ als eine Herausforderung auf, die vom modernen Bewusstsein nicht abzuschneiden ist. Der Widerhall dieser These ist in Hegel selbst als Autor, und gerade als Autor des Textes von 1802 zu spüren. Nur eines der Symptome dafür ist, dass er im Schlussabsatz von *Glauben und Wissen* (für Hegel durchaus ungewöhnlich) Pascal zitiert – und zwar dort, wo er vom Tod Gottes als Gefühl der ›Religion der neuen Zeit‹ (1, 157) spricht.

Für den, der mit dieser Erfahrung vertraut ist, kann ein mächtiges Motiv dahin wirken, zusammen mit dem Eintritt in ein absolutes Wissen eine neue Epoche aufkommen zu sehen oder selbst heraufbringen zu wollen. Absolut in Be-

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu Dieter Henrich: *Sein oder Nichts*. München 2016.

ziehung auf die Vorgeschichte seiner Herkunft soll dies Wissen dadurch werden, dass es dem Gehalt jener Erfahrung immer noch, und angemessener als je zuvor, gerecht werden kann. Man wird wohl sagen können, dass ein solcher Versuch, der irgendwann einmal unternommen werden musste, gerade in dieser Zeit am ehesten zu verwirklichen war: Eine Begriffsform aufzubauen, die den Gedanken eines Absoluten zu Ende führt und die ihn zugleich bis zu dem Gedanken eines absoluten Wissens und mit ihm zugleich in dessen wirklichen Besitz vorantreibt.

Aber es bleibt immer doch zweierlei: den Gedanken von einem Absoluten zu entfalten und ihn also auch in Beziehung zum Wissen zu setzen oder sich in den Vollzug eines absoluten Wissens eingetreten zu finden. Der, für den das zweite gilt, kann sich als Person wohl immer noch in die Situation zurückversetzen, in der ihm der Gedanken eines absoluten Nichts nachging und in einen ›unendlichen Schmerz‹ hineinzog. Er kann aber diesem ›absoluten Nichts‹ in seinem eigenen Wissen und seinem Lehrbegriff nun nicht mehr die ›Existenz geben‹, auf die ihm doch ein Rechtsanspruch zugestanden war. Dieser Gedanke, im Ernst aufgenommen, müsste das eigene Denken in seinem Anspruch, absolutes Wissen zu sein, herausfordern.

Hegel hat selbst gelehrt, dass sich das Subjekt in einem Wissen, das absolut ist, nur dem Selbstvollzug eines absoluten Prozesses in Verstehen und Genuss *anheimzugeben* hat. Ein solches Subjekt kann sich von dem Schmerz des absoluten Nichts erlöst glauben und diesen Gedanken samt der Erfahrung, die ihn trägt, für aus dem System verstoßen halten, wenn einmal dies Nichts im Denken zur absoluten Negativität verwandelt wurde und so dem absoluten Wissen vom Absoluten anverwandelt worden ist.

Der ›unendliche Schmerz‹, der mit dem Gedanken des ›absoluten Nichts‹ aufkommt, ist aber nicht identisch mit dem Schmerz, der in der Trennung von dem erfahren wird, das dann doch im Leben des Geistes als dessen eigenes Anderes erkannt wird. Ein solches Anderes ist die Natur. Im Gegensatz zu ihr gewinnt der Geist seine Freiheit. Und in diesem Sinn spricht Hegel von Freiheit dort, wo er im Eingang zur Philosophie des Geistes dessen Wesen definiert. Der bloße Gegensatz von vollendeter Freiheit und Natur wird sich im Begreifen der Untrenntheit der beiden als Moment im Prozess des Absoluten relativieren.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Dass Trennung und Schmerz im Begreifen der Einigkeit des Lebens schwinden, das sich in Gegensätzen entfaltet, ist Hegels über die Wiederbegegnung mit Hölderlin gefestigte frühe Überzeugung. Dass sie auch dem Muster von Hegels System zugrundliegt, wird manifest am Eingang zu dessen *Philosophie des Geistes*. Dass aber die Festigkeit dieser Überzeugung gegen

So wird auch jeder Schmerz der Trennung im Genuss der Betrachtung dahinschwenden. Aber an eben dieser Stelle ist von einem ›absoluten Nichts‹ nun nicht mehr die Rede.

Ein absolutes Wissen, das sich als sich selbst genügende Betrachtung werden muss, kann den Gedanken von einem ›absoluten Nichts‹ nur verwandeln, ihm aber nicht als solchem nachgehen. Ein letztes Wissen, das dies vermag, das dann aber kein absolutes wäre, ist nicht ohne einen Beitrag zu gewinnen, den das Subjekt aus sich *selbst* heraus zu erbringen hat. Und eben dies, dass es so ist, muss es dann auch begreifen und so in der Gesamtanlage einer philosophischen Konzeption wirksam werden lassen. Seine Weise der Verständigung wird aber niemals mit einer reinen Betrachtung gleichzusetzen sein.

So ist es wohl eher, wie Fichte lehrte, eine Implikation des Gedankens eines Absoluten selbst, welches ins Wissen eintritt, dass es das Subjekt vor eine Alternative bringt, in der es sich *als* es selbst zu orientieren hat. Das *Entweder-Oder*, das Hegel als das Prinzip ›des der ›Vernunft entsagenden Verstandes‹ disqualifizieren muss (I, 134), behält insofern die Bedeutung der Voraussetzung jeder in Einsicht gegründeten Lebensgewissheit.

Aber gerade dies scheint auch die Voraussetzung zu sein, unter der allein dem abgründigen Gedanken von einem absoluten Nichts eine philosophische Existenz zu geben ist – und zwar so, dass nicht an seiner Stelle etwas substituiert wird, in dem die Erfahrung schließlich doch ausgeblendet werden muss, die in der Moderne historische Bedeutung gewann.

Zweifel an Hegel, die sich aus solchen Überlegungen begründen sollten, haben sich in der weiteren Geschichte des Denkens beinahe überall Bahn gebrochen. Darüber hat sich freilich dem Verständnis wieder entzogen, was Hegel wirklich zu leisten vermochte, indem er der Aufgabe jeder Philosophie ebenso wie den Grundlagen seiner Zeit in einer Konzeption höchster Subtilität zu entsprechen versuchte. Hat man aber die Bedingungen vor Augen, unter denen seine Konzeption entstand und die innere Folgerichtigkeit in dem Gang zu ihr hin verstanden, dann ist es schon deshalb unmöglich, zu ihr zurückzukehren.

Zudem hat sich die Situation der Welt gegenüber der Moderne, die Hegel vollenden, aber damit auch überwinden wollte, in Wahrheit nicht grundsätzlich gewandelt. Die Herausforderung durch die Erfahrung eines ›absoluten Nichts‹ ist jedoch nun auf noch ganz andere Weise als nur ›im Gefühl‹ manifest geworden, nämlich als die Motivation, die Menschheitskatastrophen heraufgeführt hat und die auf weitere voraussehen lässt. Um sie auch nur in Gedanken zu

---

die Erfahrung der Verlorenheit des Lebens kraft absoluten Wissens, und letztlich nur kraft seiner, zu gewinnen ist, scheidet beider Wege, auch beider Lebenswege, voneinander.

fassen, muss man die Potentiale sowohl beherrschen wie durchschauen, die Hegel in dem Versuch entfaltet hat, die Herausforderung dadurch stillzustellen, dass er ihr eine philosophische Existenz gab. Ihm ist diese Herausforderung entglitten, weil sie sich an der Stelle, die Hegel ihr im Verband eines absoluten Wissens allein noch zuweisen konnte, nicht wirklich hat wiederfinden lassen. Hegels Postulat, ihr eine ›philosophische Existenz‹ zu geben, ist somit weiterhin uneingelöst in Kraft.



## **Spätmittelalter und Frühe Neuzeit**



Jan-Dirk Müller

## Schade und Schädlein

### Über die Grenzen berechnender Klugheit und exemplarischen Erzählens<sup>1</sup>

Fabliaux/Mæren sind amoralisch – das ist keine eben neue Erkenntnis. Ehebrüche, Betrügereien und abgefeimte Listen werden so erzählt, dass man nicht nach ihrer Moral fragt, sondern über deren Verletzung lacht. Fabliaux und Mæren heben die Moral nicht auf, im Gegenteil ist sie im Hintergrund immer präsent, setzt sich manchmal auch im Schluss der Geschichte durch oder wird in einem Epimythion warnend vorgetragen, aber die Handlung setzt sie momentan außer Kraft. Die Transgression auf Widerruf ist attraktiv und macht Spaß.

Nicht immer allerdings bereitet ihr Gelingen Vergnügen. Transgressionen können auch ambivalent sein. Dann setzen sie Reflexionen über die Mechanismen frei, die die Handlung bestimmten, über die Maximen, die die handelnden Personen leiteten, und über die Normen, die sich durchsetzten. Die frühneuzeitliche Novelle, die Mæren und Fabliaux beerbt, wird deshalb zu einem ausgezeichneten Reflexionsmedium der Regeln, die mehr oder weniger unhinterfragt menschliches Verhalten steuern oder steuern sollten.<sup>2</sup> Als solch ein Reflexionsmedium lassen sich aber schon die Mæren Heinrich Kaufingers aus dem 14. Jahrhundert lesen.

In ihnen setzt sich ein Pragmatismus durch, der den moralischen Hintergrund nahezu völlig ausblendet. Kaufinger erzählt von ›technisch‹ praktikablen Lösungen: Wie teilen sich zwei Ritter eine Frau (*Der zurückgegebene Minnelohn*), wie schützt man sich vor den Folgen eines (wenn auch unbeabsichtigten) Mordes (*Die unschuldige Mörderin*)? Wie bringt man jemanden, der den Ehebruch verhindern will, dazu, ihn zu fördern (*Der Mönch als Liebesbote*)? Wie kann ein Mann Ehre und Leben trotz Vergewaltigung seiner Frau schützen (*Der*

---

<sup>1</sup> Als ich zur Mitarbeit an einer Festgabe für Friedrich Vollhardt aufgefordert wurde, hatte ich vor, zum Thema des Bandes durch einen Aufsatz über Christoph Martin Wielands Schriften zur Französischen Revolution beizutragen. Die Vorbereitungen erwiesen sich aber als so schwierig, und es kamen so viele unerwartete Verhinderungen hinzu, dass ich mich für ein vertrauertes Gebiet entschloss, das sich mit dem Kernthema nur berührt. Die kleine Skizze betrifft allenfalls einen winzigen Ausschnitt aus der Vorgeschichte der Thematik, der der Band überwiegend gewidmet ist.

<sup>2</sup> Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle. Strukturen der Kurzerzählung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. München 1969.

*feige Ehemann*)? Das letztgenannte Mære ist besonders von Ambivalenzen geprägt. Es setzt mit einer Allerweltsweisheit ein:

Ain schädlin wärlich pesser ist  
dann ein schad ze aller frist.  
under zwaian übeltat  
ist das allweg wol mein rat,  
ob man aintweders müeste han,  
das merer übel sol man lan  
und sol das minder übel haben (v. 1–7).

(Ein kleiner Schaden ist wahrhaftig immer besser als ein großer. Mein Rat ist immer, wenn man eins unter zwei Übeln auf sich nehmen muss, sollte man das größere lassen und das kleinere wählen.)<sup>3</sup>

Als Beleg wird eine Dreiecksgeschichte erzählt: Ein reicher Mann in Straßburg hat eine wunderschöne, dabei unverbrüchlich tugendhafte Frau. Das weckt das Begehren eines Ritters. Er erklärt der Dame seine Absichten; sie weist ihn empört zurück und erzählt davon ihrem Ehemann. Dieser schlägt vor, dem Ritter eine Falle zu stellen; die Frau soll ihn zu sich einladen, wenn ihr Mann angeblich außer Haus ist. Dieser versteckt sich, um den Ritter in flagranti zu überraschen, bis an die Zähne bewaffnet. Der Ritter erscheint elegant gewandet, als wollte er zum Tanz gehen, und ohne Rüstung, nur mit einem Degen. Die Frau gibt vor, ihn wegen seiner leichten Kleidung warnen zu wollen, um tatsächlich ihrem Ehemann zu verstehen zu geben, dass er nichts zu fürchten hat, wenn er ihn angreift. Doch der Ritter zeigt ihr, dass er gar keine stärkeren Waffen braucht und ihm sein »messer« reicht, um auch den dicksten Harnisch zu durchstechen. Jetzt bekommt es der Ehemann mit der Angst zu tun. Er traut sich nicht heraus, so dass der Ritter Gelegenheit hat, bei der Frau handgreiflich zu werden und, als sie sich wehrt, sie zu vergewaltigen; unbehelligt kann er abziehen. Als die Frau ihren Mann zur Rede stellt, warum er ihr nicht zu Hilfe gekommen ist, verteidigt der sich: Wenn er den Ritter angegriffen hätte, dann hätte der ihn trotz seiner leichten Bewaffnung tot gestochen:

so wär ich ze diser frist  
des todes aigen gewesen gar;  
das wär ein grosser schade zwar.

---

<sup>3</sup> Heinrich Kaufringer: Werke. Hg. von Paul Sappeler. I. Text. Tübingen 1972, S. 73–80; vgl. Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller. Frankfurt a. M. 1996, S. 720–737; Kommentar S. 1269–1274; bibliographische Angaben S. 1272.

sunst hast du gelitten pein.  
 das haist und ist ein schädlein;  
 des machtu genesen wol (v. 268–273).

(Dann wäre ich jetzt eine Beute des Todes; das wäre wahrhaftig ein großer Schaden; so hast [nur] Du Schmerz gelitten; das heißt und ist ein kleiner Schaden; davon kannst Du dich leicht erholen).

Er versucht, sie gütlich zu beruhigen und versichert großmütig:

schweig still, liebe frauwe mein,  
 und lauß die sach auch guot sein,  
 die geschehen ist an dir.  
 du solt das gelouben mir,  
 ich will ze arg nimer mer  
 gedenken deiner wird und er (v. 249–254).

(Schweig, liebe Frau, und lass die Sache auf sich beruhen, die dir da passiert ist. Das sollst du mir glauben, ich werde nie schlimm über deine moralische Integrität und deine Ehre denken).

Wenn er sich nichts daraus macht, dass seine Frau vor seinen Augen mit einem anderen geschlafen hat, dann könne auch sie um ihr Ansehen unbesorgt sein.

Solch nüchterne Opportunitätsüberlegungen sind gattungstypisch, ethische Aspekte gänzlich ausgeklammert. Der Frau wird zwar anfangs »frümkait« zugeprochen (v. 31), »zucht und grosser tuget vil« (v. 33); in der ganzen Welt gebe es keine Frau »als frumm, schön unde rain, | die zucht und grosse tuget hat« (v. 43f.). Der Maßstab dafür aber ist, was die Leute sagen, ihr Leumund:

Niemand von ir hören macht,  
 damit ir ere wurd gewacht (v. 35).

(Niemand konnte von ihr etwas hören, das ihrer Ehre abträglich war.)

Schon hier ist vorbereitet, was der Ehemann anbietet: Wenn er sein Versprechen hält, wird sich am Status und dem Ansehen der Frau nichts ändern.

Allerdings hatte der Erzähler angekündigt, dass seine Geschichte auf die vorausgestellte Maxime vom großen und kleinen Schaden ziemlich gut, aber doch nicht ganz passt (»etwie vil und doch nit gar«, v. 24), und er wiederholt diese Einschätzung in seinem Epimythion noch einmal (v. 275). Das Verhältnis

zwischen der vorausgestellten Maxime und dem Exemplum, das sie beweisen soll,<sup>4</sup> ist gestört, und das aus mehreren Gründen.

Dem Schwank vorausgestellt sind andere Beispiele, in denen sich der Satz angeblich bewahrheitet. Diese liegen aber nur zum Teil auf derselben Ebene und sind weit weniger voraussetzungsreich. In ihnen allen geht es darum, Schaden zu minimieren, sofern es Handlungsalternativen gibt. Schade und Schädlein gehören in diesen Fällen derselben Klasse von Beeinträchtigungen an und beziehen sich auf dieselbe Person. Sie sind nur quantitativ different. Der erste Fall:

e das ainer wurd begraben,  
e solt er hend und füeß verliesen (v. 8f.).

(Bevor jemand tot ist und begraben wird, sollte er Hände und Füße verlieren.)

Verglichen wird bei Leibesstrafen der Verlust des Lebens mit dem Verlust der körperlichen Integrität. Wo das Ganze erhalten werden kann, ist der Verlust eines Körperteils zu verschmerzen. Die Überlegung spielt auf ein Wort Jesu an: Um der Rettung der Seele willen ist es besser einen körperlichen Schaden in Kauf zu nehmen und einen Körperteil zu verlieren: »Wenn dich dein Auge ärgert, reiße es aus ...« (Mt 18,8–9). Hier dagegen ist die Perspektive rein in die Immanenz verschoben. Geht es in der biblischen Parallelstelle darum, dass die Verpflichtung auf Gottes Gebote Vorrang vor allen körperlichen Beschädigungen hat, so bleibt Kaufringers Argumentation ganz im Horizont der Körperwelt.

Der zweite Fall:

ainer sol auch lieber kiesien,  
ob ain statt verprinen wolt,  
und daz er niderwerfen solt  
sein haus und auch erzerren gar,  
das das fewr nicht fürbas far,  
e das die statt wurd gar verbrant (v. 10–15).

(Man soll es auch vorziehen, wenn eine Stadt in Gefahr steht zu verbrennen, sein Haus abzureißen und so zu erreichen, dass das Feuer sich nicht weiter ausbreitet, bevor die ganze Stadt verbrannt würde.)

---

<sup>4</sup> Zum exemplarischen Erzählen Karlheinz Stierle: Geschichte als Exemplum – Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte. In: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.): Geschichte – Ereignis und Erzählung. München 1975, S. 347–375.