

Philosophische Bibliothek · BoD

Friedrich Schlegel
Transcendentalphilosophie



PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 416

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-0790-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2650-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1991. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

FRIEDRICH SCHLEGEL

Transzendentalphilosophie

Eingeleitet und mit Erläuterungen
versehen von Michael Elsässer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

INHALT

Vorbemerkung. Von Werner Beierwaltes	VII
Einleitung. Von Michael Elsässer	IX
Literaturverzeichnis	XLIII

FRIEDRICH SCHLEGEL

Transcendentalphilosophie [Jena 1800–1801]

Einleitung	3
Nähere Entwicklung des Systems	32
I. Theil. Theorie der Welt	37
Übersicht der Theorie der Welt	40
Vergleichung dieser Lehre mit dem Dogmatismus ..	42
II. Theil. Theorie des Menschen	45
[Prinzipien der Moral]	48
Genetische Darstellung des Ganzen	49
Prinzipien der Religion	51
Einige Bemerkungen über die Prinzipien der Moral und der Religion	63
Allgemeine Bemerkungen über das bisher Gesagte ..	64
Kategorien der Religion, wie sie sich äußerlich darstellen und entwickeln	65
Vergleichung verschiedener Moralsysteme bey den Alten mit unseren Prinzipien	67
Systematische Darstellung des Ganzen, wobey vorzüglich auf die Prinzipien der Rechtslehre Rücksicht genommen	80

III. Theil der Philosophie. Rückkehr der Philosophie in sich selbst, oder Philosophie der Philosophie	91
Aufstellung der Elemente der Theorie	100
Athenäums-Fragment Nr. 116	107
Erläuterungen zu wesentlichen Gedanken und Begriffen des Textes	109
Namenregister	127

VORBEMERKUNG

Michael Elsässer ist am 4. März 1990 im Alter von 48 Jahren gestorben. Er hatte sich 1979 an der Universität Freiburg im Fach Philosophie mit einer Arbeit über Friedrich Schlegel habilitiert, die bisher noch nicht publiziert wurde. In Vorlesungen und Vorträgen an verschiedenen Universitäten hat er sich immer wieder mit dem Denken Friedrich Schlegels auseinandergesetzt und es unter anderem auch mit der Tiefenpsychologie, insbesondere C. G. Jungs, in eine sachlich aufschlußreiche Verbindung gesetzt. — An dem vorliegenden Band hat Michael Elsässer bis kurz vor seinem Tode gearbeitet. Sein Manuskript habe ich durchgesehen und in einigen Punkten redigiert. Das Literaturverzeichnis hat J. Zovko zusammengestellt. Renate und Benno Kroschel haben bei der Vorbereitung des Drucks freundlicherweise vielfältig mitgeholfen. Ihnen sei herzlich gedankt.

Ich bin sicher, daß Michael Elsässer, wäre ihm die Zeit gegeben gewesen, die Erläuterungen (S. 109 ff.) noch erweitert hätte. In der jetzigen Form beziehen sie sich in vielen Aspekten auf diejenigen Partien des Textes der ›Transcendentalphilosophie‹, auf deren Gedankenzüge sich auch die Einleitung konzentriert.

Werner Beierwaltes

EINLEITUNG

Friedrich Schlegel (1772–1829) ist der bedeutendste Theoretiker der deutschen Frühromantik. Sein Denken ist durch so eigentümliche Züge bestimmt, daß es in der Regel selbst einem versierten Kenner deutscher Philosophie im Zeitalter des Idealismus auf den ersten Blick rätselhaft bleibt. In der ›Transcendentalphilosophie‹, die er 1800–1801 in einer Vorlesung in Jena vorstellte, versuchte Schlegel erstmals, sein Philosophieren in einer gleichsam systematischen Form zusammenhängend zu entfalten.

Die vorliegende Ausgabe dieser Vorlesung will durch eine Einführung und einige Erläuterungen zum Text dem Leser einen Schlüssel für den Zugang zu den Grundzügen der Schlegelschen Philosophie in die Hand geben.¹ Der ›Transcendentalphilosophie‹ ist das 1798 veröffentlichte Fragment 116 aus dem »Athenäum« beigegeben. Dieser Text stellt eine programmatische Zusammenfas-

¹ Schlegels »Transcendentalphilosophie« wurde in einer anonymen Nachschrift 1927 durch Josef Körner entdeckt und 1935 publiziert (Friedrich Schlegel, Neue Philosophische Schriften, erstmals im Druck gelegt, erläutert und mit einer Einleitung in Fr. Schlegels philosophischen Entwicklungsgang versehen von Josef Körner, Frankfurt 1935, [Beschreibung der Handschrift: 47 ff., 117–219 Text]). Körners Ausgabe enthält S. 293–321 Anmerkungen, die eine »Auswahl von Konkordanzen« bereitstellen, »die nach den mutmaßlichen Quellen tasten, allzu knappe (oder ungeschickt nachgeschriebene) Formulierungen verdeutlichen, vorzüglich aber die in allen Wandlungen bewahrte und bewährte Einheit von Schlegels Denken nachweisen sollen« (293). Der im XII. Band der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe (= KA XII, hrsg. v. J.-J. Anstett) 1964 — ohne die Anmerkungen — nachgedruckte Text Körners ist für die vorliegende Ausgabe übernommen. Die Ziffern am Rande entsprechen den von Körner festgelegten Textabschnitten. Die im Folgenden (auch in den »Erläuterungen«) gegebenen Hinweise auf die ›Transcendentalphilosophie‹ beziehen sich an der ersten Stelle auf die Seiten von KA XII, an der zweiten auf die genannte Körnersche Einteilung und an der dritten auf die Zeilen innerhalb dieser Abschnitte.

sung zentraler Gedanken von Schlegels philosophischem Ansatz dar.²

1. Die *Schlegel* zugesprochene *Bedeutung* steht im Kontrast zum *Bekanntheitsgrad* seines Philosophierens. Während seitens der Literaturwissenschaft das literarkritische Werk Schlegels längst zu Buche geschlagen ist, beginnt sich erst allmählich die Erkenntnis durchzusetzen, daß ihm auch ein größeres philosophisches Gewicht zukommt. In erster Linie betrifft seine Wirkung die philosophische Hermeneutik. Da Schlegel in seiner Frühzeit in enger Studienfreundschaft mit dem Theologen Schleiermacher lebte und, wie sich aus Schleiermachers Briefen ersehen läßt, in philosophischen Fragen der führende Kopf war, darf man davon ausgehen, daß der Grundriß der philosophischen Hermeneutik von Schlegel und nicht, wie bisher angenommen, von Schleiermacher stammt. Auch Grundgedanken Diltheys, die das Verhältnis von Individualität, irrationalen Lebensgrund und Geschichte betreffen, finden sich in auffallend ähnlicher Formation bei Schlegel; zudem stammt der Titel »Philosophie des Lebens« von diesem. Das umfängliche Werk Diltheys über das »Leben Schleiermachers« setzt Schlegels philosophische Bedeutung zu Unrecht herab und wird darin möglicherweise durch vordergründige konfessionelle Parteinahme bestimmt. Darüberhinaus ist das Philosophieren Heideggers nachweislich durch den Schlegelschen Ansatz beeinflusst.³

Sieht man von den Nachwirkungen Schlegels einmal ab, so artikuliert er auch zu seiner Zeit repräsentativ das romantische Selbstverständnis. Freilich, wenn man auch Schelling zu den Romantikern zählte, so wäre zweifellos dieser der bedeutendste Theoretiker dieser Epoche. Sein Ansatz weist aber ungleich mehr Affinität zum streng logischen Philosophieren Fichtes und Hegels und weniger Berührungspunkte mit der für die romantische Theorie letztlich typischen, rational unscharfen Denkweise auf, so daß man ihn besser dem deutschen Idealismus zurechnet. Das Urteil P. Kluckhohns, demzufolge Franz von Baader »*der* Philosoph der Romantik« sei, ist

² KA II, Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801) hrsg. v. H. Eichner, 1967, 182f.

³ Vgl. hierzu die in Anm. 33 in Aussicht gestellte Arbeit.

von Schlegel her zu relativieren. Zweifellos kommt Baader eine wegweisende wie vermittelnde Stellung für die Romantiker zu. So dürfte der Einfluß, den das theosophische Denken Jakob Böhmes ausgeübt hat, weitgehend durch ihn geleitet worden sein. Ferner ist er der Promotor nichtrational verfahrenender Naturphilosophie. In dieser Hinsicht schätzt ihn beispielsweise auch der frühe Schlegel. Jedoch übertrifft dieser Baader hinsichtlich der universalen Programmatik für die romantische Bewegung. Gezielter und — was die Vielfalt der verarbeiteten Einflüsse betrifft — facettenreicher bestimmt Schlegels frühes Philosophieren die Romantik. Gegen den Versuch, Baader als den wichtigsten Philosophen dieser Epoche anzunehmen, spricht zudem dessen prononcierte Katholizität. Zwar trifft sich in diesem Punkt der späte konvertierte Schlegel mit ihm, aber gerade die Konversion wird bei ursprünglich begeisterten Parteigängern Schlegels als ein für dessen Intellektualität tödlicher Fehltritt angesehen. Hieraus läßt sich entnehmen, daß eine konfessionell gebundene Theorie nicht programmatisch für die gesamte romantische Bewegung sein konnte. Baader als spiritus rector Schleiermachers anzunehmen, wäre undenkbar. Schwer fällt allerdings das vernichtende Urteil Hegels über die philosophischen Fähigkeiten Schlegels ins Gewicht: »In der Nachbarschaft nun der Wiedererweckung der philosophischen Idee eigneten sich ... *August Wilhelm und Friedrich von Schlegel*, nach Neuem in der Sucht nach Auszeichnung und Auffallendem begierig, von der philosophischen Idee soviel an, als ihre sonst eben nicht philosophischen, sondern wesentlich kritischen Naturen aufzunehmen fähig waren. Denn auf den Ruf spekulativen Denkens kann keiner von beiden Anspruch machen. Sie aber waren es, die sich mit ihrem kritischen Talent in die Nähe des Standpunktes der Idee stellten und sich nun mit großer Parrhesie und Kühnheit der Neuerung, wenn auch mit dürftigen philosophischen Ingredienzien, in geistvoller Polemik gegen die bisherigen Absichtswesen wendeten und so in verschiedene Zweige der Kunst allerdings einen neuen Maßstab der Beurteilung und der Gesichtspunkte einführten, welche höher als die angefeindeten waren. Da nun aber ihre Kritik nicht von der gründlich philosophischen Erkenntnis ihres Maßstabs begleitet wurde, so behielt dieser Maßstab etwas Unbestimmtes und Schwankendes, so daß sie bald

zuviel, bald zuwenig taten.«⁴ Noch schärfer urteilt Hegel in seiner Geschichte der Philosophie über Friedrich Schlegel: »Alles kann es (= das Subjekt) sich vormachen; es ist aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über alles dieses; es ist ihr Ernst mit nichts, es ist Spiel mit allen Formen.«⁵

Gerade diese Beurteilung dokumentiert aber, daß sich in Schlegels Denken ein eigenständiger Zug bemerkbar macht, der sich dem Strom philosophischer Wirkungsgeschichte entgegenstellt und das in unserem Sinn typisch »Romantische« umreißt. Eine solche Eigenständigkeit geht etwa der philosophischen Konzeption des Novalis ab; diese weist Elemente auf, die Hegelschem Denken verwandt sind.

Schlegel hat im Laufe seines Lebens eine äußerlich bemerkenswerte Wandlung vollzogen: er konvertierte zum Katholizismus (1808). Aus dem ursprünglich konfessionell ungebundenen Heißsporn wurde ein ultraorthodoxer Apologet des katholischen Glaubens. Es ist verständlich, daß sich angesichts eines solchen Umbruchs die Auffassung von zwei völlig unvereinbaren Schlegelschen Ansätzen, unterschieden nach »Früh« und »Spät«, einbürgerte. In der Tat ist die nach außen dokumentierte Wendung so einschneidend, daß sich die Suche nach einer sachlichen Kontinuität vor große Probleme gestellt sieht. Der späte Schlegel existiert für die Literaturwissenschaft faktisch überhaupt nicht. Die Probleme der Divergenz sind jedoch grundsätzlich lösbar, und die hermeneutisch unwahrscheinliche Annahme, daß eine Überzeugung im Laufe einer geistigen Biographie spurlos versickern könnte, wird auch hier widerlegt. Die frühe Grundkonzeption hält sich unter dem Mantel dogmatisch orthodoxer Begrifflichkeit durch. Das heißt, daß Schlegel den dem Begriff nach feststehenden dogmatischen Formeln eine eigene, dem sachlichen Gehalt nach der Frühromantik entnommene Auslegung gibt. Dabei verläßt er ohne jedes Bedenken die Bahnen innertheologisch tradiertter Interpretation. Er kritisiert diese ohne Scheu vor globalen Pauschalierungen, wenn sie — und das

⁴ Hegel, *Ästhetik*, hrsg. v. F. Bassenge, Berlin 1955, I 71 f.

⁵ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Jubiläumsausgabe (H. Glockner) XIX 642.

gilt in praxi für die gesamte theologische Dogmatik — ihrerseits einem ihm mißliebigen philosophischen Ansatz verpflichtet ist. Seine der Intention nach streng rechtgläubige Auslegung des Bestands katholischer Dogmatik ist daher — gemessen an der Tradition — innovativ, freilich ohne Bewußtsein für den durch die Originalität erkaufte Substanzverlust des Gedankens.

Das interpretatorische Vorgehen Schlegels ist von paradigmatischem Wert für die hermeneutische Einsicht, daß sachliche Wirkungsgeschichte und faktische Begriffsgeschichte nicht deckungsgleich sind. Es ist für den Interpreten ein ersprißliches Unterfangen, die Aushöhlung und Umwendung tradierten Gedankenguts bei gleichbleibender Terminologie aufzuspüren. Für die gegenwärtige Theologie müßte es von Interesse sein zu entdecken, wie bestimmte »moderne« Grundüberzeugungen nicht nur Schlegelschem — und damit romantischem — Geist sachlich entsprechen, sondern auch auf welchen mittlerweile vergessenen Wegen sie positiv belegbar ins Allgemeingut der Theologie gelangten.

2. Die »deutsche Romantik« ist eine Epoche der Geistesgeschichte, die etwa 1795 beginnend, vornehmlich bis zum Ende des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts andauert, aber im Werk vereinzelter bedeutender Vertreter (z.B. Eichendorff) noch die Mitte des Jahrhunderts überdauert. Die richtungweisende Phase der »Frühromantik«, die in Friedrich Schlegel ihren Protagonisten hat, endet ungefähr 1804. Zäsuren dieser »älteren« Periode sind etwa der Tod von Wackenroder (1798) und Novalis (1801), sowie der Weggang Fr. Schlegels nach Paris (1802) und dessen damit einsetzende Hinwendung zum Katholizismus. Der Begriff »Romantik« hat sich vorrangig als Kennzeichnung einer künstlerischen Bewegung eingebürgert; als Index einer philosophischen Richtung setzte er sich nicht durch, obgleich beispielsweise Hegel seine eigene Philosophie »romantisch« nannte. Wenn wir versuchen, das aus unserer Sicht typisch Romantische namhaft zu machen, müssen wir uns bewußt halten, daß der Terminus eine Fülle von einzelnen, gegeneinander zumindest geringfügig differenten Strömungen ineinsfaßt. Charakteristika, die uns zum Allgemeingut des Romantikbildes zählen, sind nicht bei allen Romantikern vollzählig präsent oder akzeptiert. Die heutige

Wortbedeutung deckt sich nur partiell mit der ursprünglichen. Anfänglich meinte »romantisch« dasselbe wie »romanisch« und bezog sich auf die Tochttersprachen des Lateinischen wie Italienisch, Spanisch, Portugiesisch.⁶ Von hier ausgehend erweiterte sich der Bedeutungsumfang auf die Literaturen eben dieser Sprachen. So kommt es, daß für die *deutsche* Romantik Dichter aus dem romanischen Sprachraum wie Dante, Boccaccio und Cervantes als paradigmatische Autoren fungieren. Verglichen mit der derzeit verbindlichen, »klassischen« Form literarischen Schaffens erscheinen jene Dichtungen ungebunden und frei. Aus dem gleichen Grund tritt Shakespeare an die Seite der Romanen: »In Shakespeares Tragödien ist die Form dramatisch der Geist und Zweck romantisch«. »Shakespeare ist das klare Chaos des ewigen Menschen.«⁷

Die Ungebundenheit der poetischen Verfahrensweise ist nicht nur ein äußerlich charakteristisches Merkmal romantischer Dichtung, sondern deren Inhalt. In dieser Überzeugung sieht die romantische Bewegung ihre eigene, künstlerisch innovative Funktion. Der Abkehr von der Regel und der Hinwendung zur individuellen »Willkür« entspricht die Abwertung allgemeingültiger Logizität und die Aufwertung der Phantasie. Die »unlogische« Sprunghaftigkeit des Phantasierens aber bringt für die Vernunft unvereinbar Gegensätzliches als gleichwertig hervor. So ist es die Eigentümlichkeit des Romantischen, Freude und Beglückung mit Grauen und Verzweiflung in »phantastischer« Steigerung zusammenzuspannen. Die permanente Irritation des Menschen, die Gewißheit, ungesichert zwischen Seligkeit und Entsetzen zu schweben, bestimmt das Bewußtsein von Grund auf. Unheimliches ist allgegenwärtig, im Glück als Angst vor dem Sturz in den Abgrund, im Leid als Sehnsucht nach dem Glück. Nervöse Angespanntheit, Unruhe, halten das individuelle Selbstbewußtsein besetzt.

Es ist das Spezifikum *Schlegelschen Philosophierens*, diesen Grund-

⁶ Vgl. den Artikel »romantisch« in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Achter Band, bearbeitet v. M. Heyne, Leipzig 1893, Sp. 1155–1157. — E. Ruprecht, Geist und Denkart der romantischen Bewegung, Pfullingen 1986.

⁷ Schlegel, Philosophische Fragmente, KA XVIII 23, 55; 75, 560.

zug von Romantik auf ein theoretisches Fundament zu stellen. Schlegels Denken macht einsichtig, daß eine Trennung zwischen Romantik als künstlerischer Bewegung und dem Versuch, diese auf einen philosophischen, abstrakten Begriff zu bringen, unmöglich ist. Weder ist Kunst die Nutzenanwendung von Theorie, noch diese ein Exzerpt von Kunst. Vielmehr besteht eine ursprüngliche Einheit zwischen künstlerischer Tätigkeit und deren Reflexwerdung. Beide scheinbar verschiedenen Aktivitäten des Bewußtseins sind nach Schlegel nur verschiedene Aspekte derselben Bewegung. Insofern ist im Verhältnis von künstlerischem Hervorbringen und dessen Aufnahme im Rezipienten letztlich keine sachliche Priorität festzustellen. Für die philosophierende Beschreibung des Zusammenspiels von Kunst und deren Theorie bedeutet das, daß auch Philosophie selbst methodisch durch die unbewußte Spontaneität künstlerischen Schaffens mitgeprägt wird. Hieraus erklärt sich, daß das philosophische Werk des Romantikers als Gedanken-Dichtung zu betrachten ist, für die logische Unschärfe und unsystematische Willkür bestimmend werden. Schlegels Philosophieren erhebt den Anspruch, die vorreflexive Wirklichkeit von Kunst *unmittelbar* im Spiegel des Bewußtseins zu präsentieren und nicht vermittelt durch abstrahierende, vernünftige Reflexion. Solche Kunsttheorie besteht nicht in logisch-abstrakter Distanz neben Kunst, sondern ist deren immanenter Teil. »Ohne Philosophie hat auch der größte Poet oder Philologe Seiten, wo er so eigensinnig dumm und dunkel ist, wie der gemeinste Erdensohn.«⁸

Schlegels Philosophieren vollzieht damit eine Gegenbewegung gegen die Hochschätzung von Vernunft innerhalb der Aufklärung und des sich aus dieser entfaltenden deutschen Idealismus. Seine Kritik wendet sich konsequent gegen die Auffassung, daß Rationalität, Logizität, Vernunft uneingeschränkt die höchste Weise bewußter Wirklichkeit bezeichnen. In der »Transcendentalphilosophie« wird der Terminus »Vernunft« noch akzeptiert⁹, wenngleich er schon dem

⁸ Philosophische Fragmente [Kritik der Philosophie 1797] KA XVIII 40, 229.

⁹ Daß Schlegel in der Beurteilung von »Vernunft« 1799 noch schwankt, zeigt z.B. der Satz aus den »Philosophischen Fragmenten«: »... Ist nicht die Vernunft die Mittlerin zwischen Menschheit und Universum; ihr untergeordnet der Witz und vielleicht die Fantasie?« (KA XVIII 241, 578).

»Verstand« im Sinne von Verstehen untergeordnet ist. Bereits in der auf die »Transzendentalphilosophie« folgenden Periode der »Kölner Vorlesungen« zieht der Begriff alles in der Philosophie nur denkbare Verabscheuungswürdige auf sich. »Vernunft« behält nun endgültig das Stigma, ein bloßes Zerrbild philosophischen Bewußtseins zu sein. Sie, die der Inbegriff von Rationalität und Logizität ist, taugt nach Schlegel nur für die »Praxis« des alltäglichen Lebens. Innerhalb des Philosophierens kommt ihr kein produktiver Stellenwert zu, sie führt nur in die Irre. In der Konsequenz des philosophischen Vernunftgebrauchs liegt die Erzeugung des »Grundirrtums«, des »Übels aller Übel«, nämlich die Konzeption von »Substanz«, »Ding« und »Sein«. Die drei Termini gelten als Synonyma. In der »Transzendentalphilosophie« läßt sich diese entschiedene Frontstellung ebenfalls nur erahnen. Hier wird der Begriff »Substanz« noch gewissermaßen unkritisch als Positivum verstanden; die »unendliche Substanz« ist das Höchste schlechthin. Das Schlechte, Falsche, Böse ist der leblose Mechanismus. Die Abwertung von Vernunft geht der Aufwertung des »Verstandes« parallel. Freilich hat dieser in seiner Schlegelschen Bedeutung nichts mehr mit dem Kant'schen Gebrauch gemein. »Verstand«, die höchste Form der Aktuierung von Bewußtsein, ist nunmehr die gezielt nicht-rationale, paradoxerweise *unbewusste* Betätigung des Bewußtseins. Auch das letzte Ziel von Verstehen, die Wirklichkeit selbst, Gott bzw. die »Gottheit«, ist unbewußt. Hierin vollendet sich die Frontstellung Schlegelscher Romantik gegen die Philosophie des deutschen Idealismus im besonderen und gegen rationale philosophische Tradition im allgemeinen. Es liegt in der Natur der Sache, daß von solchen Voraussetzungen her Schlegel zum — gewiß nicht ebenbürtigen — Gegenspieler seines Zeitgenossen Hegel werden mußte. Dieser sieht — darin ganz »Platoniker« — Wirklichkeit stets untrennbar mit Geist verbunden. Dem liegt die Einsicht des Vorsokratikers Parmenides zugrunde, daß »Denken und Sein dasselbe« sei¹⁰. Diese Aussage meint bereits bei Parmenides nicht, daß Wirklichkeit, d.h. »Sein«, der eigentlichen Realität beraubt würde und zu einem bloßen gedanklichen Konstrukt degenerierte. Trotz aller nötigen Dif-

¹⁰ Parmenides, Fragment B 3 [Diels-Kranz].

ferenzierung im einzelnen kommen Parmenides und Hegel vielmehr in der Erkenntnis überein, daß Wirklichkeit nur als gedachte, gewußte, bewußtgemachte präsent sein kann. Etwas, das in keiner Form, und sei es auch nur ahnungshaft, ins Bewußtsein gelangt ist, was also nicht einmal ahnungshaft in seiner ursprunghaften Wirklichkeit gewußt wird, kann nicht zu Recht wirklich genannt werden. Wollte man ein solches nicht in seiner ursprunghaften Wirklichkeit Gewußtes wirklich oder seiend nennen, so erzeugte man lediglich eine gedankliche Fiktion, die nur als Faktum des Bewußtseins wirklich wäre. Umgekehrt ist der Satz der »Identität« von Denken und Sein gerade keine Fiktion, sondern Aussage von transsubjektiv gegründeter Wirklichkeit, weil er das Sein als Maßgebendes für das Denken voraussetzt. Er behauptet lediglich zu Recht, daß Wirklichkeit immer *gewußte* Wirklichkeit ist.

Hegel führt diese Erkenntnis systematisch konsequent durch den Aufweis weiter, daß das, was der eigentliche Zielpunkt unseres Denkens ist, »an sich« bereits als Anlaß für den endlichen Denkkakt vor diesem sein muß. Das, was Wirklichkeit »an sich« ist, soll erkannt werden, entzieht sich aber als Ursprung endlichen Denkens dessen unmittelbarem Zugriff. Als Ursprung von *Denken* muß Wirklichkeit, in welcher Form auch immer sie sich vermitteln mag, an sich selbst »Geist« sein. Wenn sie endlichem Denken gegenüber schlechthin heterogen wäre, könnte sie von diesem überhaupt nicht erfaßt werden. Wirklichkeit wäre unwißbar. Nun wird sie aber de facto auf endliche Weise gewußt. So vollzieht sich endliches Denken in der Weise, daß es, angestoßen von vor ihm seiendem Geist, erkennend zu diesem zurückkehrt, gleichwohl auf Grund seiner Endlichkeit stets in Distanz zu diesem bleibt. Endliches Denken ist ständiges Umkreisen seines Ursprungs, ein »Kreis von Kreisen«. Der von aller Endlichkeit losgelöste und — weil deren ursprunghaftes *Movens* seiend — von dieser gar nicht konstituierbare, an sich seiende Geist ist »absolut« oder das »Absolute«. Als solches ist der absolute Geist das »Subjekt« endlichen Denkens. Unmittelbar ist er diesem als dessen Negativität präsent. Das heißt, daß das *im* Akt endlichen Denkens wirksame Definiens, das eigentlich Urteilende, das Absolute selbst ist. Insoweit ist Hegels Begriff des Absoluten dem Fichtes, nämlich einer unhintergreifbaren, unbedingten, *for-*

malen Notwendigkeit des Geistes vergleichbar. Auch für Hegels Konzeption des Absoluten gilt, daß dessen Akthaftigkeit die Struktur der Selbstreflexion hat: das Absolute denkt sich selbst in der Weise von »Ich bin Ich«, vollzieht also die kreisförmige Bewegung, die vom Subjekt ausgeht, *um* zu diesem zurückzukehren. »Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität.«¹¹ Der endliche Geist ist nichts anderes als der aus sich herausgegangene, an-sich absolut seiende. Er *ist* der absolute selbst, der sich seinem zeitfreien Sein gegenüber, wie er an-sich ist, verändert hat, in relationaler Weise »für sich« geworden ist. Die Selbstveränderung, die Selbstentfremdung, das Herausgehen des Absoluten aus seinem An-sich-Sein ist das Real-Werden des Geistes. Realität meint hier die Unmittelbarkeit des endlichen Bewußtseins, also dessen unmittelbares Affiziertsein durch die »Natur«, das Unbewußte, das Noch-nicht-Gewußte. Hier im endlichen Geist, in seiner »Menschwerdung«, in der Geschichte, ist das Absolute also *nicht* so, wie es an sich ist; sein An-sich-Sein ist *negiert*. Insofern ist es als das Subjekt von Denken, das sich selbst verändert hat, schlechthin »das Negative«, die Fähigkeit zu urteilen: das »Wahre«. Das Betätigungsfeld des in der Weise reiner Negativität für sich gewordenen Absoluten ist die Aufhebung der Unbewußtheit des Natürlichen; alles bislang noch nicht Bewußtgemachte soll zu Gewußtem, damit aber — als ein je momenthaft seiender Bestandteil des Geistes — zu Geist schlechthin *werden*. Theologisch gesprochen geschieht die »Menschwerdung« Gottes, des Absoluten, allein zu diesem Zweck. Erkenntnistheoretisch und metaphysisch ausgedrückt, ist darin der Sinn von Sein, Geschichte und naturhafter Existenz angegeben: Natur soll Geist werden. Das geschieht, indem der Geist die Natur denkend ersatzlos in sich aufhebt, so daß er am Ende, wenn restlos alles gedacht worden, also alles zu Geist geworden ist, er wieder zurückgekehrt ist. Diese Rückkehr des absoluten Geistes aus seiner Veränderung, d.h. aus seinem Für-sich-Sein, ist das »An-und-für-sich-Sein« oder das »absolute Wissen«. Der durch die räumlich-zeitliche Geschichte hindurchgegangene Geist

¹¹ Hegel, Enzyklopädie [1830], § 554, hrsg. v. F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1959, 440.

hebt sich so als negierender selbst auf; er negiert als Letztes die Negation — den Inbegriff distanzierender Veränderung — und weiß sich selbst, indem er zeitfrei die Stationen reflektiert, durch die hindurch er zum Wissen des Absoluten-an-sich gelangte (Ende der Phänomenologie). Geschichtlich-endlicher Geist kann nur die gleiche Grundstruktur haben wie der absolute an sich, da er nichts anderes ist als dessen Bild, dessen Erscheinung in Raum und Zeit. Streng vernünftig verfahrenende Selbstreflexivität des endlichen, individuellen Geistes ist also die einzig adäquate Verwirklichung des Wesens des Individuums. Dessen intelligible, rationale Struktur ist Abbild des absoluten Geistes, aber keineswegs das für dessen Selbst-werdung notwendige Durchgangsstadium, wie eine irrige Hegel-Auslegung will. Notwendig ist die geschilderte Rückkehr zu sich selbst durch das Bewußtsein der geschichtlichen Individuen hindurch für die Veränderung des Absoluten, d.h. jedes einzelne Individuum. Nicht notwendig jedoch, genauer völlig unmöglich ist dieser Gang durch die Geschichte hindurch für das Absolute-an-sich. Man muß sehr wohl differenzieren zwischen diesem zeitfreien An-sich-Sein, das Hegel mit den aus der Antike stammenden Epitheta des In-sich-Zurück-gekehrt-Seins charakterisiert, und dem seinem An-sich entfremdeten Absoluten, der Welt bzw. dem Menschen. Dieser gelangt erst am idealen (nicht zeitlich zu verstehenden) Ende von Geschichte zum Wissen des Absoluten. Dieses aber ist das Absolute selbst, wie es an sich außer und vor Geschichte »von Ewigkeit her« immer schon gewesen ist.

Der »Platonismus« Hegels beweist sich gerade in dieser Konzeption, daß allein ein zeitfrei vollendetes, von keiner Fremdbestimmung bedingtes Prinzip, das *an sich* selbst wesentlich vollkommen ist, den Prozeß geschichtlichen Werdens begründen kann. Konsequenz verfährt Hegel auch in der stufenden Bewertung der Bewußtseinsfähigkeiten bzw. -tätigkeiten, wenn er sinnliche Erfahrung, Gefühl, vages Angemutetwerden, nur als Anfang einer in klarer Logizität endenden Denkbewegung, niemals aber als deren Vollendung gelten läßt. Hegels Gottesbegriff ist wie der aller Platoniker durch die Annahme prinziphafter, vernünftiger Intelligibilität bestimmt. Individuelles Selbstbewußtsein ist in der Tat auch nach Hegel nur analog, abbildhaft gegenüber dem absoluten zu fassen. Das trifft