

*Hans-Georg Gadamer (Hg.)*

# **Hegel-Tage Urbino 1965**

Vorträge

**Meiner**

# HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen  
Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von  
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 4

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

HEGEL-TAGE  
URBINO 1965

Vorträge

Herausgegeben von  
Hans-Georg Gadamer

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der 2. Auflage von 1984,  
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

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: 978-3-7873-1500-0

ISBN eBook: 978-3-7873-3094-2

ISSN 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

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/hegel-studien](http://www.meiner.de/hegel-studien)

## INHALT

ERIC WEIL, Lille	
Hegel et Nous . . . . .	7
OTTO PÖGGELER, Bochum	
Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus . . . . .	17
HEINZ KIMMERLE, Bonn	
Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena . . . . .	33
HARTMUT BUCHNER, München	
Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel . . . . .	49
B.-M. LEMAIGRE O.P., Le Saulchoir	
Infinité et Existence . . . . .	57
JOSEPH GAUVIN, Paris	
L'Aphorisme 50 du Temps de Iéna . . . . .	65
JEAN HYPPOLITE †, Paris	
Note sur la Préface de la Phénoménologie de l'Esprit et le Thème: L'Absolu est Sujet . . . . .	75
ARTURO MASSOLO †, Pisa	
›Entäußerung‹, ›Entfremdung‹ nella Fenomenologia dello Spirito	81
WILLEM VAN DOOREN, Bilthoven	
Die Bedeutung der Religion in der Phänomenologie des Geistes	93
SANTINO CARAMELLO, Palermo	
Le tre logiche di Hegel . . . . .	103

<b>HANS RADERMACHER, Frankfurt</b>	
Zum Problem des Begriffs ‚Voraussetzung‘ in Hegels Logik . . .	115
<b>RAFFAELLO FRANCHINI, Messina</b>	
Hegel e la logica della filosofia . . . . .	129
<b>PAUL CHAMLEY, Strasbourg</b>	
La Doctrine économique de Hegel et la Conception hégélienne du Travail . . . . .	147
<b>CLAUDE BRUAIRE, Paris</b>	
Logique et Non-sens de l’Histoire chez Hegel . . . . .	161
<b>MARCEL RÉGNIER, Chantilly/Oise</b>	
Les Apories de la Théologie hégélienne . . . . .	169
<b>GILBERT KIRSCHER, Lille</b>	
Hegel et la Philosophie de F. H. Jacobi . . . . .	181
<b>XAVIER TILLIETTE, Paris</b>	
Schelling Critique de Hegel . . . . .	193
<b>CARLO ASCHERI †, Heidelberg</b>	
Aspetti dell’ Hegelismo del giovane Feuerbach . . . . .	205
<b>DIETER SINN, Mannheim</b>	
Hauptmomente der Hegelkritik im deutschen Hegelianismus . .	215

ERIC WEIL (LILLE)  
HEGEL ET NOUS

Est-il nécessaire, est-il seulement convenable de poser la question du rapport entre Hegel et nous devant une assemblée qui s'est réunie pour consacrer les efforts de tous et de chacun à l'étude de la philosophie hégélienne? N'est-il pas superflu, voire, prétentieux de poser cette question précisément ici? Ce qui m'encourage et peut m'excuser, c'est que ce n'est pas moi qui ai choisi ce sujet: les amis qui l'ont formulé, me suis-je dit, pensaient peut-être que l'intérêt si étendu que l'on porte à Hegel de nos jours posait un problème, problème qu'il pourrait être utile de formuler et de tirer ainsi à la lumière du jour et de la raison, cette lumière dont Hegel n'a cessé de se réclamer. En tout cas, c'est ainsi que je les ai compris . . .

Que cherchons-nous quand nous nous tournons vers Hegel? Une connaissance érudite? Il se peut; mais ce ne serait pas notre intérêt principal: nous étudions Hegel autrement que nous n'étudions (ou n'étudierions) Jamblique ou Scot Erugène; lui, il nous concerne et nous ne le lisons pas seulement pour remplir les lacunes de notre connaissance du passé. Voilà, dirais-je, ce que nous répondrions à quelqu'un qui nous poserait cette question. Et pourquoi? Hé bien, répondrions-nous à notre interlocuteur, parce qu'il est avec nous, parce qu'il est présent dans la pensée de notre époque, parce qu'il a exercé — et exerce par leur intermédiaire sur nous — l'influence la plus grande sur ses successeurs — même, et peut-être surtout, sur ceux qui se sont révoltés contre lui: un Kierkegaard de la façon la plus consciente, un Jacob Burckhardt; encore un Ranke, Nietzsche lui-même, sans parler des disciples fidèles-infidèles du type de Feuerbach ou de Marx, tous sont proprement incompréhensibles sans lui, quand bien même ils ne se comprendraient pas par lui seul. La théologie, l'histoire, la pensée politique et sociale, l'esthétique: en chacun de ces domaines Hegel est avec nous, notre bonne ou notre mauvaise conscience, mais toujours présent. En comprenant Hegel, dirions-nous, nous espérons mieux nous comprendre nous-mêmes.

Fort bien, nous ferait-on remarquer. Mais que faites-vous de sa philosophie de la nature? Que faites-vous de cette logique qui prétend être une ontologie, l'ontologie? Voulez-vous vraiment un retour à Hegel? Croyez-

vous qu'on puisse penser notre monde dans le cadre de ses catégories? Et, après tout comme avant tout, êtes-vous prêts à accepter cette énorme prétention qui déclare pouvoir saisir le tout de la réalité dans un système un et unique? Êtes-vous convaincus que cette logique contienne vraiment la pensée de Dieu avant la création du monde? Vous hésitez?, continuera notre interlocuteur, et pourtant, c'est là ce que Hegel a voulu atteindre et pense, avec le plus grand sérieux, avoir atteint.

Nous hésitons en effet, et non sans raison. Car nous devons en convenir: si cet arbre a porté des fruits sans nombre et du plus grand prix, tous ces fruits proviennent de croisements avec de germes de provenance tout autre. Ce n'est pas un hasard si nous avons parlé de la présence de Hegel dans les domaines du droit, de l'histoire, de l'esthétique — et que nous n'ayons pas parlé de philosophie. Il est vrai: nous sommes tous sous l'influence de Hegel; mais se trouve-t-il parmi nous un seul qui pense sincèrement être parvenu, grâce à Hegel, de la philosophie au savoir absolu? Plus simplement: se rencontre-t-il parmi nous un seul hégélien au sens de Hegel?

Empressons-nous d'ajouter que Hegel, évidemment, est également présent dans le champ de la philosophie. Mais sa présence ici est d'une nature curieuse et inquiétante — sans parler du fait que certaines traditions philosophiques nationales semblent avoir oublié, ou presque, jusqu'à son nom. Certes, du moins sur le Continent, tout le monde se sert de concepts hégéliens. Qui n'y parle pas de dialectique? Qui n'y traite pas du maître et de l'esclave et de la lutte des consciences? Qui ne considère pas comme une idée directrice celle de l'Etat de la reconnaissance universelle de tous et de chacun par tous et chacun? Mais encore une fois, cette présence est d'une nature curieuse et inquiétante. Presque toujours, il s'agit de morceaux de cet extraordinaire trésor d'idées qui s'appelle la Phénoménologie de l'Esprit, morceaux d'ailleurs fréquemment transformés ou déformés, de morceaux choisis par des hommes qui veulent construire leurs propres maisons avec les débris d'un palais en ruine. Le procédé est légitime, cela est évident, et Hegel n'a pas fait autrement, à tel point que nous mettons parfois sur le compte de son génie ce qu'il avait ramassé chez ses prédécesseurs et ses contemporains. Nous prenons le droit de choisir. Quant à Hegel cependant, s'il détestait quelque chose plus que tout, et il était bon hâsseur, ce fut la pensée détachée, l'aphorisme, l'affirmation pure et simple de telle conviction ou de telle évidence: la Phénoménologie n'était dans son esprit que l'échelle offerte à la conscience commune qui désirait se hisser au plan de la pensée pure — pure parce que cohérente, cohérente parce que pure.



Il reste néanmoins toujours la possibilité de déclarer contre Hegel que dans Hegel il y a à prendre et à laisser — et le grand mérite de Benedetto Croce a été d'avoir le courage de faire son tri en proclamant qu'il s'agissait d'un tri, de déclarer que la construction s'était écroulée, mais que dans les décombres on trouvait beaucoup de choses précieuses. Le procédé n'a qu'un inconvénient, mais qui est de taille: pour effectuer un tel tri, il faut un critère — et ou bien ce critère est «évident», en quel cas il s'agit d'une simple affirmation à laquelle on peut en opposer d'autres de la même eau, ou ce critère est justifié, et alors il ne pourra l'être qu'à l'aide (ou mieux: à l'intérieur) d'un discours du type du discours hégélien — discours, système qui n'ont pas paru.

Pour Hegel, il s'agit précisément de système, de la pensée dans son unité qui est vérité, de la vérité qui est unité qui se pense. Demandons-nous alors s'il s'en agit pour nous. Certes, nous possédons une science dont Hegel n'avait pas idée (il est curieux de constater que la première synthèse en chimie organique date de 1828), il ne connaissait des mathématiques que leur forme classique, de la technique industrielle il n'avait rencontré que les expressions les plus rudimentaires, et l'histoire philologiquement exacte, qu'il voyait naître, ne lui inspirait que dégoût et mépris. Nous avons fait des pas de géants depuis ce temps, et nous en sommes dûment fiers. Nous réfléchissons sur les fondements formels de nos différentes sciences, sur les implications de nos techniques et de la technique de l'organisation de notre vie. Mais, peut-on demander avec Hegel, qu'est-ce que tout cela a à voir avec la philosophie? Certes, et Hegel a été le premier à l'affirmer, la philosophie est son époque saisie par la pensée, et il n'y a pas de doute que ce qu'elle doit saisir peut changer et change, parfois violemment. Encore reste-t-il recommandable de regarder non seulement du côté de cette réalité (conçue alors comme extérieure à la pensée), quoiqu'il ne faille jamais la perdre de vue, mais également de côté de la saisie. Et il est à craindre, à moins qu'on n'accepte un dualisme incompréhensible de la réalité et de la pensée, que le concept de système ne présente alors de nouveau ses prétentions avec insistance.

Revient-il cependant en fait? Revient-il de nos jours? Peut-être la fourche avec laquelle on l'a expulsé a-t-elle été particulièrement solide, aigüe maniée avec une force irrésistible? Je ne fais que poser une question. En tout cas, cette fourche existe, et elle se trouve entre beaucoup de mains. Et, comme il convient à une bonne fourche, elle possède pour le moins deux pointes, montée naturellement sur un manche unique. Les pointes, c'est d'abord cette science que nous venons de nommer, science

de transformation du monde, naturel aussi bien qu'historique, science qui, essentiellement inconsciente de ses présupposés dans sa propre vie profonde, à son point d'insertion dans la vie des hommes et des communautés, est sûre de savoir ce qu'il faut viser, sûre de savoir que la maîtrise de l'homme sur les conditions de son existence est un bien en soi et par soi-même. Mais d'autre part, on entend des murmures, et de plus en plus clairement: nous commençons d'avoir peur de cette toute-puissance qui nous apparaît comme curieusement neutre, puissance autant du mal que du bien — sans que d'ailleurs nous sachions avec une clarté totale ce qui est bien et ce qui est mal. En langage religieux comme en langage philosophique, cela signifie que, d'un côté, nous voulons nous affranchir de notre caractère d'êtres besogneux, pleins de besoins, chargé de besognes, que nous nous considérons comme des êtres finis qui veulent se diviniser, mais que nous reconnaissons précisément par là notre nature finie, — ce qui s'exprime dans la modestie de nos prétentions à la divinisation, puisque nous ne voulons remplacer que le Dieu horloger. En somme, nous accomplissons la prophétie du Méphisto goethéen qui nous prédisait que, à la fin, nous prendrions peur de notre ressemblance avec Dieu.

Ce qui du côté de la science est resté inconscient, et, espérons-le, le restera au plus grand profit de son (et de notre) progrès, cela devient thème, thème presque obsessionnel, dans la philosophie de nos jours. Et non seulement de nos jours: la révolte kierkegaardienne avait sonné le tocsin en affirmant les droits de l'individu vivant contre la prétention du système, parce que tout système fait de l'individu un compris, ne lui laisse pas la possibilité de l'insatisfaction et de la consolation, le réduit au rôle d'objet à ses propres yeux, aux yeux de son esprit infini. Or, Kierkegaard — on l'oublie souvent et il est bon de le rappeler — est resté hégélien de stricte observance quand il s'agissait de philosophie: ce n'est pas Hegel qu'il a combattu, ce fut la philosophie. Cela est remarquable. Comme il est remarquable que Marx, quand il annonçait qu'il était temps d'abolir la philosophie en la réalisant, de la réaliser en l'abolissant, ne semble pas avoir pensé à une autre philosophie que celle de Hegel: la philosophie reste à réaliser, la réconciliation universelle que la philosophie a conçue et correctement conçue n'existe pas encore dans le monde des besoins et des souffrances injustes: il faut l'y introduire, nullement en dessinant des sociétés idéales et des constitutions parfaites, mais en comprenant la dialectique subjective-objective, la dialectique hégélienne de l'en-soi et du pour-soi, en décelant dans la réalité ce que cette réalité porte déjà en elle et dont le disciple du philosophe — et lui seul — saura l'accoucher.

Ce n'est là cependant que notre passé récent, ce n'est plus notre présent. Nous avons mis la finitude sur le trône, soit que nous nous contentions d'installer la science la plus formelle dans le domaine où régnait (ou sévissait — chacun est libre de ses préférences, aussi longtemps qu'il est question de préférences) la philosophie totale et absolue, soit que nous contestions toute valeur, toute validité, toute vérité à cet universel qu'on appelle également la raison. Sans doute, l'infini, le célèbre «bon» infini de Hegel, cet infini qui ne laisse rien en dehors de lui-même et est ainsi clos sans rencontrer de frontière, cet infini revient toujours; mais il revient sous les espèces de l'insondable, de l'horizon des horizons, de ce qui porte tout et par conséquent s'annonce partout à qui veut écouter, mais ne se montre ni ne se prononce jamais. Peut-être est-on redevenu spinoziste sans trop bien le remarquer, mais d'un spinozisme hétérodoxe qui ne voit pas les accidents fondés dans la substance, mais devine seulement la substance dans les accidents. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas seulement la finitude qui domine partout où l'on peut encore parler d'un règne; ce n'est pas seulement l'abîme sous le trône, c'est le refus de toute totalité, de toute justification, de toute mise en question des propres évidences. L'affirmation convaincue, cette affirmation dans laquelle Hegel voyait à la fois le contraire et le prélude de la philosophie, semble l'emporter.

Pourquoi, sous ces conditions, nous occuper de Hegel? Je voudrais poser la question avec le plus grand sérieux. Bien sûr, une réponse naturelle et juste s'offre tout de suite: nous devons nous occuper de Hegel parce que c'est contre lui et ce qu'il représente que nous nous définissons: il reste le point de repère par rapport auquel nous nous orientons. Réponse naturelle et juste, ai-je dit, et je n'ai nulle intention de revenir sur cette appréciation. Mais toute inquiétude disparaît-elle pour autant? Si cette délimitation de notre propre position doit être claire et nette, ne faut-il pas d'abord comprendre ce à quoi nous nous opposons dans ce qu'il a de plus profond et de plus ouvertement proclamé, précisément l'idée de système? Ne faut-il pas, de nouveau, comprendre Hegel d'abord comme il se comprenait lui-même et ne pas lui poser, du moins pas pour commencer, des questions dont il croyait avoir montré et démontré l'insuffisance? Or, dès qu'on admet qu'une telle proposition n'est pas absurde, on se trouve devant un problème autrement grave.

En fait, nous nous trouvons ramenés à un point que nous avons déjà signalé: il s'agit de la saisie de la réalité, de ce problème à tête de Janus, regardant d'un côté vers la réalité, de l'autre, vers l'acte de saisie même. Problème double en son unité, un dans son dédoublement: la réalité est comprise, mais la compréhension même est réelle — ou, avec

une formule qui aurait paru naturelle à Hegel et qui inquiète grandement nos contemporains, il s'agit de la réalité qui se pense dans son discours réel. Une telle compréhension a-t-elle été réalisée depuis et contre Hegel? Est-elle possible? Faut-il la chercher? Il ne suffira certainement pas de répondre que notre époque ne veut plus d'un tel style en philosophie, qu'elle n'aime pas ce genre de spéculations: le présent pourrait avoir tort. La difficulté ne saurait être tranchée par de tels décrets, qui relèvent plutôt du goût que de la discussion. Mais dès qu'il faut trancher, et non à coups d'épée, nous nous sentons passablement embarrassés: ou bien nos discours, si nous n'admettons pas de discours unique, sont arbitraires, et alors tout le monde a raison et tort en même temps, ou plutôt personne n'a plus tort ou raison, étant donné que de tels concepts ne sont plus applicables là où l'arbitraire règne et où la simple affirmation élimine jusqu'au concept de preuve, de démonstration, voire, de *monstration* cohérente; ou bien nous prétendons que ce que nous disons peut être confirmé ou infirmé, et nous voilà placés devant la nécessité de justifier nos thèses et bien plus que nos thèses, nos catégories, nos questions, nos évidences.

Ce serait une platitude que d'énoncer que dans le domaine de l'arbitraire chacun est libre de choisir ce qui lui plaît et même de nier la possibilité de tout choix, si tout choix doit comporter une part de réflexion: il est vrai que nous pouvons nous décider à n'importe quoi, même à la décision pure, celle qui n'a de conséquences que par accident, par l'accidentel de la finitude. Je n'ai nulle envie de dénier à personne une telle liberté, ne désirant pas me couvrir de ridicule: Hegel lui-même savait fort bien qu'une décision à la philosophie se trouve au départ de l'entreprise philosophique et qu'il n'est pas très utile de faire de cette décision un problème moral, parce qu'on présupposerait ainsi donné ce qu'il s'agit d'atteindre. Mais il peut-être permis de noter qu'en l'absence d'une telle décision, non point de la raison, mais à la raison, il devient impossible de distinguer les genres, de séparer le cri du discours, la confession du raisonnement.

Je voudrais le répéter: il ne s'agit pas de convaincre qui que ce soit; encore moins de réfuter: pour qu'il y ait réfutation et démonstration, il faut que le principe de l'universalité soit déjà accepté. Il s'agit simplement de distinguer à l'aide de Hegel et ensuite de choisir librement. Les choses ne deviennent pas plus simples pour qui choisit la raison, au contraire; l'affirmation de l'individuel par l'individu pose certainement moins de problèmes parce qu'elle ouvre l'accès aux évidences immédiates, à toutes sortes de sources, religieuses, poétiques, mystiques, qui coulent en

abondance et dont la simple existence suffit à qui veut s'y désaltérer: une source n'a ni raison ni tort. Ce qui caractérise Hegel, c'est que, à ses yeux, cette existence et cette évidence n'ont pas de valeur philosophique, quoi que l'une et l'autre soient, et au premier chef, problème pour la philosophie. Et Hegel va loin dans ce refus qui ne veut pas admettre que la poésie et la vue immédiate soient la philosophie, au lieu d'être ce dont naît la philosophie: seule la nécessité du discours lui paraît capable d'assurer ce qu'il veut — et ce qu'on peut ne pas vouloir —, à savoir, la *monstration* de la vérité, de l'universalité de ce que l'homme a réalisé et affirmé et dont le philosophe a pour tâche de révéler la cohérence fondamentale et ainsi cachée. C'est là, me semble-t-il, ce que Hegel signifie pour nous: l'exigence hautement proclamée du système, ce qui veut dire: de la monstration du discours cohérent qui *se veut* discours cohérent, monstration qui ne peut être effectuée que par le développement lent et laborieux du concept: seul le concept est à même de saisir la réalité parce que la réalité le contient et ne contient que lui quant à l'essentiel, quant à ce qui compte pour la philosophie.

Hegel et nous: il semble presque que ce ne soit pas nous qui aurions à juger Hegel, mais que lui nous oblige à nous juger nous-mêmes, à moins que les deux jugements n'en fassent qu'un: en jugeant Hegel, nous nous jugeons, comme en nous jugeant, nous sommes bien obligés de juger Hegel. Car il ne peut pas s'agir de réciter Hegel ou d'y voir le maître dont chaque parole serait sacrée. Si l'on veut se servir de ses propres formules, la tâche sera de le re-penser, de procéder à ce *Nachdenken*, à la fois activité de penser ce que d'autres ont pensé avant nous et de réfléchir sur ce qu'ils ont dit, de faire donc ce que lui a fait par rapport à ses prédécesseurs, constituant ainsi ce que nous appelons aujourd'hui, à l'exclusion de toute autre forme, l'histoire de la philosophie, en comprenant sous ce terme, comme s'il s'agissait d'une évidence de toujours, l'histoire philosophique de la philosophie, une histoire qui ne ramasse pas seulement, mais qui réfléchit sur le passé de la philosophie présente et la réfléchit ainsi dans son passé.

Repenser Hegel, ce serait alors faire nôtre, pour la réfuter ensuite si cela se montrait nécessaire, la volonté hégélienne, cette volonté de constituer la philosophie en savoir absolu, comme unité se portant elle-même, comparable au monde qui est son propre fondement ou qui, plutôt, n'a pas besoin de fondement extérieur: en son unité, il s'explique en s'explicitant, à seule condition que la volonté de compréhension, d'auto-compréhension, soit présente: le monde est structuré, il est sensé, et structure

et sens se révèlent dans le discours de la philosophie qui est savoir et qui révèle à la fin de son parcours-discours son propre début, auparavant non pensé explicitement.

C'est cela ce que Hegel pensait avoir réalisé. La transcendance a disparu après avoir dévoré tout ce qui se présentait comme absolument particulier, absolument individuel. Hegel n'a pas voulu attendre à la façon de l'apôtre qui disait: «Aujourd'hui, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu»: pour lui, le fini se connaît dès maintenant dans l'infini, et s'y connaît comme fini. L'onto-logique est vraiment la pensée de Dieu d'avant la création du monde, d'avant la chute du concept dans la réalité empirique, dans ce *Dasein* qui est une des catégories les plus primitives, les plus pauvres, et pour cela celle d'une pensée qui ne s'est pas encore comprise dans sa toute-puissance.

Et c'est à partir de cette prétention que Hegel doit être compris et jugé. La question n'est alors pas seulement de juger la décision libre au discours responsable devant lui-même; elle est également de se demander si le système tel qu'il est là accomplit ce qu'il affirme avoir accompli. La tâche n'est pas infini, puisque, à chaque point de son parcours, le système se soumet à la critique, vu qu'il n'y est pas question de convictions éternellement intimes ou de déclarations qui refusent la contestation, mais de la pensée travaillant dans la particularité et dans la médiation, c'est-à-dire, dans ce fini dont seule la totalité structurée constitue la vérité, comprise et dite dans le savoir absolu. Loin de décourager l'interprétation détaillée qui procède pas à pas et *épèle* les textes, le système la veut et l'impose, à seule condition qu'aucun de ses membres ne soit regardé comme corps vivant par et en lui-même.

Déjà, les disciples directs de Hegel ont cru découvrir des lacunes à l'intérieur du système, ses adversaires contemporains ont affirmé que la cohérence déductive était due à un vice de subreption à peine caché. J. E. Erdmann, disciple direct et fidèle, un des esprits les plus philosophiques parmi les auditeurs de Hegel, discernait des incohérences, dans la philosophie de la nature, dans la logique, dont il avait bien vu la profonde évolution depuis la Logique de Nuremberg aux éditions berlinoises de l'Encyclopédie. Rosenkranz, qui, il est vrai, n'avait pas suivi les cours de Hegel, mais à qui la famille avait confié les papiers du maître, se demandait quel était le vrai rapport entre la Phénoménologie et le Système, rapport qui, d'ailleurs, faisait problème pour Hegel lui-même dès l'époque de Heidelberg. Schelling, ennemi acharné, et son seul grand disciple Julius Stahl, ennemi compréhensif celui-là et qui ne voulait rien perdre de l'acquis hégélien, objectaient très tôt que Hegel n'avait *déduit*

que ce qu'il avait obtenu par analyse positive de la réalité historique et naturelle.

Ce sont là des questions toujours ouvertes, et comme ce sont des questions qui se posent au système et par référence à l'idée de système, ce serait faire à Hegel le plus grand honneur, celui auquel il aspirait le plus, que de les prendre au sérieux. Il n'est d'ailleurs pas impossible que notre époque soit particulièrement qualifiée pour une telle oeuvre de compréhension, en même temps immanente et critique selon les propres critères du système. L'universel engendre-t-il vraiment le particulier et l'individuel? Ou l'universel est-il atteint à partir de l'individuel et du particulier, atteint par et dans l'individuel et le particulier? La pensée de Dieu d'avant la création du monde n'est-elle pas la pensée divine dans une conscience humaine, historique, située dans le monde, tout en étant pensée divine, c'est-à-dire, vraiment infinie? La présentation hégélienne, qui va de l'abstrait au concret, au lieu de découvrir l'abstrait dans le concret pour montrer ensuite le concret de ce qui d'abord semblait abstraction, cette présentation par voie déductive, par construction de la richesse du monde concret dont elle prétend ne rien savoir en commençant, cette déduction fichtéenne n'est-elle pas en conflit avec la volonté de saisir le monde et de saisir la pensée réelle d'hommes réels dans un monde réel? Sans doute, tout discours qui se veut non-arbitraire comporte, puisqu'il la stipule, sa nécessité, mais cette nécessité suffit-elle pour faire naître le réel de la seule nécessité? Le fini se comprend dans l'infini, et cela est une vérité formelle, puisque le fini ne se voit lui-même comme tel qu'en s'opposant à l'infini; mais le fini est-il retrouvé à la fin du parcours, et la Phénoménologie (ou, si l'on préfère, l'introduction à la Logique de l'Encyclopédie de Berlin) renaît-elle du système achevé?

Nous sommes en droit de poser de telles questions. Bien plus, c'est notre intérêt philosophique le plus profond et le plus haut que de les poser si nous voulons nous comprendre nous-mêmes, si nous voulons comprendre notre résignation, consciente ou non, devant la finitude et à la finitude — comprendre, c'est-à-dire, justifier dans un discours qui ne se contente pas d'invoquer des évidences vécues, des affirmations poétiquement irréfutables, philosophiquement sans fondement et sans fond. Hegel a été le dernier philosophe à vouloir comprendre et se comprendre: à nous de dire s'il a réussi, et si l'on peut réussir. Il a été le dernier à poser des questions de philosophe: il est toujours avec nous, — si nous voulons comprendre.





OTTO PÜGGELER (BOCHUM)

HEGEL, DER VERFASSER DES ÄLTESTEN  
SYSTEMPROGRAMMS DES DEUTSCHEN  
IDEALISMUS

Vor etwa fünfzig Jahren — 1917, mitten im Ersten Weltkrieg — hat Franz Rosenzweig unter dem Titel *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* ein Blatt publiziert, das von der Königlichen Bibliothek in Berlin auf einer Versteigerung erworben worden war. Die versteigernde Firma hatte keine Auskunft über die Herkunft des Blattes geben können; fest stand nur, daß das Blatt von Hegels Hand stammte. Rosenzweig suchte nun nachzuweisen, daß das kleine Manuskript die Hegelsche Handschrift des Jahres 1796 zeige, daß diese Niederschrift aber nichts anderes sein könne als die Abschrift einer Vorlage, die jemand anders als Hegel geschrieben haben müsse. Hegel könne der Verfasser nicht sein, da er nie und vor allem 1796 nicht in der kühnen Weise gedacht habe, in der im Systemprogramm gedacht wird, da vor allem die Gedankengänge des Systemprogramms von Hegels damaligem Denken stark abwichen. Einzig und allein der junge Schelling käme als Verfasser dieses Programms in Frage. Freilich fehlte jede Spur von einem Schellingschen Original, das der Hegelschen Abschrift zugrunde gelegen haben könnte.

Fast zehn Jahre später stellte Wilhelm Böhm in einer längeren Abhandlung die These auf, nicht Schelling, sondern Hölderlin sei der Verfasser des Systemprogramms. Die These wurde, maßgeblich von Ludwig Strauß, widerlegt. Man einigte sich darauf, daß die Gedanken über die Schönheit ursprünglich von Hölderlin stammten; Schelling habe sie aus mündlichen Gesprächen mit Hölderlin übernommen. Die Hegelforschung ließ das Systemprogramm außer acht, da man in Hegels Niederschrift ja die bloße Abschrift einer fremden Vorlage sah. Wenn man Notiz vom Systemprogramm nahm, suchte man — wie z. B. Hermann Glockner und Georg Lukács es taten — zu zeigen, daß Hegel nicht so gedacht habe, wie im Systemprogramm gedacht werde.

Als ich vor einiger Zeit versuchte, mir die Entwicklung klar zu machen, die Hegels Denken in den sog. *Jugendschriften* genommen hat, fiel mir auf,

daß *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* eine starke Wirkung auf Hegels Denken ausgeübt haben müsse und daß die Wende, die Hegels Denken in Frankfurt nahm, allein vom Systemprogramm her zu erklären sei. Doch warum sollte das Programm diese Wirkung nicht getan haben? Hegel bewunderte den jungen Schelling, las dessen Schriften und stand wenigstens in Bern in einem regen Briefwechsel mit ihm; in Frankfurt war Hegel wieder in der Nähe des Freundes Hölderlin, dem man ja einen maßgeblichen Anteil am Systemprogramm zuspricht. Merkwürdig aber war, daß Hegel schon in Bern Gedanken formulierte, die auch im Systemprogramm auftauchen, ja gerade jene Gedanken, die man bisher als typisch unhegelisch hingestellt hat. Es kommt eine Reihe von Wendungen im Systemprogramm vor, denen wir auch sonst in Hegels *Jugend-schriften* begegnen. Daß Schelling im Jahre 1796 anders gedacht hat, als im Systemprogramm gedacht wird, haben bisher zwar nur wenige — wie Böhm und Schilling — behauptet, aber die Argumente dieser wenigen sind treffend und lassen sich vermehren und verstärken. Kurzum: ich kam zu der Überzeugung, daß Hegel der Verfasser des Systemprogramms sein müsse und daß er es wahrscheinlich in Frankfurt unter dem Einfluß Hölderlins niedergeschrieben habe, da der Einfluß Hölderlins in den Aussagen, die das Systemprogramm über die Schönheit macht, unverkennbar ist.

Dieser Überzeugung steht die philologische Analyse des Manuskripts entgegen, die Rosenzweig vorgetragen hat und die von der Hegelphilologie bisher immer bestätigt worden ist. Leider ist das Original des Systemprogramms seit dem letzten Krieg verschollen. Doch hat sich eine Photographie erhalten, die Rosenzweig für Ludwig Strauß hat anfertigen lassen, die dann in den Besitz Martin Bubers, des Schwiegervaters von Strauß gekommen ist, und die Buber freundlicherweise dem Berliner Hegelnachlaß übermacht hat (über die Suche nach dieser Kopie hat Friedhelm Nicolini berichtet in: *Heidelberger Hegel-Tage 1962*. Hegel-Studien. Beiheft 1. Bonn 1964. S. 331 Anm.). An dieser Photographie läßt sich zweierlei zeigen:

1. Es gibt keinerlei Indizien, die erkennen ließen, daß es sich bei der Hegelschen Niederschrift um die Abschrift einer fremden Vorlage handelte. Alle diesbezüglichen Angaben von Rosenzweig und Strauß beruhen auf Irrtümern.
2. Die bisherige Datierung des Manuskripts ist falsch. Das Manuskript kann — wie die Statistik der Buchstabenformen zeigt — im Jahre 1796, aber auch noch in den ersten Monaten des Jahres 1797, als Hegel schon in Frankfurt war, geschrieben worden sein.

Zweifellos fällt das Manuskript aus den übrigen Aufzeichnungen Hegels etwas heraus. Es ist schön und sauber geschrieben. Entgegen der Gewohnheit, die wir bei Hegel zumeist, wenn auch nicht immer, antreffen, ist das Blatt in seiner ganzen Breite, nicht nur auf der einen Hälfte, beschrieben. Das Blatt hat Ähnlichkeit mit einem Brief, doch ist es kein Brief — der Schluß zeigt keine Unterschrift. Es könnte wohl eine Briefbeilage gewesen oder auch für sich von Hegel anderen übergeben worden sein. Die Photographie zeigt noch, daß das Blatt längs und quer geknickt worden ist — vielleicht schon von Hegel selbst. Auffallend sind im Manuskript auch die Unterstreichungen; sie könnten darauf hindeuten, daß wir es mit der Unterlage für einen Vortrag zu tun hätten. Auf jeden Fall spricht der Verfasser unseres Textes andere, Freunde und Gleichgesinnte, an; er sagt nicht nur „Ich werde“ und „Ich will“, sondern auch „So können wir endlich“ und „Wir müssen“ und „Ihr seht von selbst“. Wenn wir auch im einzelnen nicht wissen, wozu das Manuskript gedient hat, so ist es doch sicher, daß es die Unterlage für eine Diskussion unter Freunden gewesen ist.

Wenn es stimmt, daß der Einfluß Hölderlins in den Gedanken über die Schönheit unverkennbar ist, dann müßte Hegel — sofern er der Verfasser ist — den Text in der Nähe Hölderlins, also in Frankfurt geschrieben haben. Frankfurt, so meint man seit Dilthey und Rosenzweig, war jedoch für Hegel das „unglückselige Frankfurt“. Hegel habe dort in einsamen Grübeleien, versunken in tiefsinnige Schwermut, sein Denken nur langsam, Stück für Stück, wenn auch sehr zäh, vorwärts getrieben. Doch dieses Bild vom Frankfurter Hegel ist eine Legende, die auch dadurch nicht wahrer geworden ist, daß Georg Lukács sie seiner Deutung oder Verdeutung von Hegels Frankfurter Niederschriften zugrundegelegt hat — eine Legende, die sich bündig widerlegen läßt! Stellt man die Zeugnisse zusammen, die wir über den Frankfurter Hegel haben, dann zeigt sich: Hegel war in Frankfurt nicht einsam, sondern es wirkte wie eine Befreiung auf ihn, daß er wieder unter Freunden und Gleichgesinnten war. Hölderlins Halbbruder Karl Gock berichtet für die ersten Monate des Jahres 1797 erregte philosophische Diskussionen zwischen Hegel und Hölderlin; Isaac von Sinclair bezeugt in späteren Briefen an Hegel für eben diese Zeit Gespräche zwischen Hölderlin, Hegel, Zwilling und ihm selbst. Von diesen Gesprächen her wußte Sinclair noch nach Jahren, daß dem Eifer Hegels ein „flammendes Schwert“ zu Gebote stehe. Aus einem anderen Dokument, einer Tagebucheintragung der Prinzessin Marianne von Hessen-Homburg über ein Gespräch mit dem Berliner Rektor Hegel, wissen wir, daß Hegel und Sinclair sich nicht nur in Frankfurt oder Homburg, sondern auch zwischen

Frankfurt und Homburg, in der Ortschaft Bonames, getroffen haben, daß Hegel dort über die Berge gewandert ist. Für den Geist des Frankfurt-Homburger Freundeskreises ist es bezeichnend, daß etliche der Freunde Fichte selbst in Jena gehört hatten, und daß einer aus diesem Kreis, Franz Wilhelm Jung, 1798 und 99 versucht hat, Fichte für die Hochschule des französischen Mainz zu gewinnen und so in der Wirklichkeit zusammen zu bringen, was die Freunde bewegte: die Tendenzen zur politischen Umgestaltung, wie sie durch die Französische Revolution wachgerufen worden waren, und die deutsche idealistische Philosophie. In Hegels damaligem Werk stehen gezielte politische Aktionen (wie die Übersetzung der Cartschen Streitschrift und die Flugschrift zum Streit zwischen dem Herzog von Württemberg und seinen Landständen) neben grundsätzlichen geschichtlich-zeitgeschichtlichen Analysen und philosophischen Erörterungen. Die Nähe zum ehemals klubistischen, nun französischen Mainz wird nicht ohne Einfluß gewesen sein, und nicht von ungefähr sind die beiden engsten Freunde Hegels, Sinclair und Hölderlin, wegen Hochverrats (Vorbereitung des Tyrannenmords) belangt worden. In den Diskussionen dieses Kreises könnte das Systemprogramm durchaus, biographisch wie philosophisch gesehen, beheimatet gewesen sein. Hegel könnte es freilich auch an auswärtige Freunde geschickt haben (wie er ja 1798 seine Schrift über den Württembergischen Landständestreit an Freunde in Stuttgart gesandt hat).

Nur kurz, in wenigen Andeutungen und in vorläufiger Anzeige, kann ich zu zeigen versuchen, wie das Systemprogramm sich einordnet in die Entwicklung des frühen Hegelschen Denkens und Wirkens.

Als Hegel von Schelling dessen erste Schriften erhielt, schrieb er an Schelling, er habe in diesen Schriften klar entwickelt gefunden, was er selber nur dunkel geahnt, sich vor allem beim Studium der Kantischen Postulatenlehre zurecht gelegt habe. Die Postulatenlehre habe er verstanden von der Frage aus, „was es heißen könne, sich Gott zu nähern“; über diese Frage habe er einmal einen Aufsatz schreiben wollen. In der Selbstbestimmung der praktischen Vernunft, das ist Kants Auffassung, bricht im endlichen Menschen das Absolute auf. Nach Kant ist es ein notwendiges Bedürfnis der praktischen Vernunft, nicht nur Freiheit und Selbstbestimmung zu fordern, sondern auch Gott als den, der für den Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit, den wir in der Wirklichkeit so oft vermissen, sorgt. Eben diese letzte Forderung kritisiert Hegel. Er will — mit Schelling — die Freiheit in ihrer Absolutheit als in sich stehend und in sich vollendet fassen. Der Wille, der in sich, seiner Selbstbestimmung, fest

bleibt, sei durchaus sich selbst genug, auch wenn er sich einmal nicht gegen Natur und Fatum habe durchsetzen können. Kants moralischer Glaube, der vom Jenseits den Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit erwartet, beruhe genauso wie der orthodoxe positive Glaube auf einem „Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet“ sei (wie Hegel, in dem sog. Zusatz 3 zur Positivitätsschrift sagt). Dieser Glaube erreiche die ursprüngliche Sittlichkeit — die Sittlichkeit des Republikaners, des Polisbürgers, die Hegel wiederhergestellt sehen möchte — überhaupt nicht; dieser Glaube gehöre in die Zeit, in der die Polis verfallen, der Einzelne auf sich zurückgeworfen gewesen sei. Die Forderung der Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit entspricht nach Hegels Auffassung einem falschen Bedürfnis der Vernunft. Tut die Vernunft ihre falschen Bedürfnisse ab, setzt sie sich durch die gültigen Postulate ihren wahren Bedürfnissen gemäß selbst, dann nähert sie sich Gott, d. h. sie läßt das Göttliche und Absolute der Freiheit rein und unverfälscht in sich aufbrechen. Die Vernunft, die ihren wahren Bedürfnissen gemäß sich zu sich selber bringt, stellt sich in einer Metaphysik als Moral dar als ein vollständiges System aller Ideen oder praktischen Postulate. Die Idee ist das in sich Ruhende und in sich Vollendete; die eine Idee, die sich in die Vielheit der Ideen entfaltet, ist das in sich Ruhende, Absolute der Freiheit: das „Absolute, das Selbständige, Praktische“, „das Ewige, das Selbständige“, „das Moralische, das wahre Göttliche“, wie Hegel am Schluß seiner Berner Zeit formuliert. Die Freiheit ist das Wesen der Vernunft, und so sind die Ideen praktische Postulate, Weisen der Selbstsetzung der Vernunft gemäß ihren wahren Bedürfnissen. Postulate sind nun aber nicht nur die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft; sie sind auch nicht mehr „nur“ Hypothesen der praktischen Vernunft, die es nur zu einer geringeren Evidenz bringt als die theoretische Vernunft. Gemäß der Fichteschen Verwurzelung der gesamten Philosophie in der praktischen Philosophie sind nun alle Ideen Postulate, und was bei Kant der Schlußstein war, der zu einem Gewölbe zusammenfaßte, was aus verschiedenem Grund heraufwuchs — die Freiheit als das Absolute —, das wird nun das Erste, aus dem alles Weitere sich entfaltet.

Der Versuch, den Sinn von Kants Postulatenlehre herauszuarbeiten und so von der Postulatenlehre aus eine neue Philosophie, die Metaphysik als Moral, zu entwickeln, war für Hegel (wie auch für den Schelling der *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*) deshalb so aktuell, weil die Tübinger theologischen Lehrer (Flatt, Storr, zu denen dann Süskind trat) Kants Postulatenlehre zur Rechtfertigung der überlieferten positiven religiösen Lehren bemühten („Vernunft heuchelten“, wie das Systemprogramm sagt). Im Aktuellen dieser Auseinandersetzung aber geschah etwas Grundsätz-

liches: Philosophie sollte ihr Wesen wandeln, „künftig“ sollte Metaphysik Moral, Philosophie Ethik sein. Dieses „künftig“ meint: nach Kant! Kant hatte ja nicht nur als der „Alleszermalmer“ eine Kritik der Metaphysik gegeben; er hatte auch versucht, den eigentlichen Sinn des metaphysischen Ansatzes freizulegen: was die Metaphysik auf dem Weg theoretischen Wissens vergeblich zu erreichen suchte (Freiheit, Unsterblichkeit, Gottheit), das hätte sie aus praktischer Absicht postulieren müssen, das ist uns als Postulat zugänglich. Aber hat überhaupt die vorkantische Metaphysik das praktisch zu Postulierende zum theoretisch Wißbaren gemacht? War für Platon nicht das Wissen Tugendwissen, hatte die Idee nicht normierenden Charakter, war nicht das Gute die Idee der Ideen? War für Spinoza nicht die Philosophie eine Ethik? Schelling hat in seinen Schriften wie auch brieflich gegenüber Hegel sich Spinozas Begriff der Philosophie als Ethik zugeeignet und zu zeigen versucht, warum die Philosophie für Spinoza Ethik war: Philosophie war Ethik und soll es künftig wieder sein, weil das Philosophieren aus praktischer Absicht geschieht. Nur ein solches Philosophieren war für den jungen Hegel interessant: „Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung“, so schrieb er an Schelling, „erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Prinzipien ausgehen wird, die vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden . . .“ Dieses Interesse an der Anwendung der Philosophie, an ihrem Bezug zur Revolution überspringt wieder die Kantische Differenzierung zwischen der theoretischen Erkenntnis und der Erkenntnis aus praktischer Absicht. Die Kantische Freilegung des eigentlichen Sinns der Metaphysik — was die Metaphysik theoretisch suchte, ist nur aus praktischer Absicht zu postulieren — wird zum Keim einer neuen Metaphysik, von der aus sich auch die vorkantische Metaphysik in einem neuen Lichte zeigt, wird zum Keim der Metaphysik als Moral, der Philosophie als Ethik.

Diese Auseinandersetzung mit Kant und das Einverständnis mit Schelling ist in Hegels Berner Zeit die eigentliche, die „esoterische“ Mitte seines Denkens. Diese Mitte ist freilich nur in wenigen Fragmenten und Äußerungen noch faßbar, doch entspringen aus ihr die damaligen „exoterischen“ Arbeiten des jungen Hegel, denn diese Arbeiten sind nichts als der Versuch, die Idee der Moralität, also der Freiheit und Selbstbestimmung, gegenüber den überlieferten politischen und religiösen Vorstellungen geltend zu machen. Die Mitte des damaligen Hegelschen Denkens sucht das Systemprogramm darzulegen. Diese Mitte hat man bis heute nicht gesehen, weil man nicht vermocht hat, klar darzulegen, in welcher Weise Hegel sich an Kant anschloß. Man hat die Linie Kant — Fichte — Schelling — Hegel ent-

wickelt und man hat diese Linienführung bestritten, ohne zu sehen, in welcher Weise für den jungen Hegel die Auseinandersetzung mit Kant zentral wurde. Ja, man ist so weit gegangen, zu behaupten, Kant habe für den jungen Hegel so gut wie keine Bedeutung gehabt. (Wahrscheinlich hat man das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant nicht richtig gesehen, weil man den Kant nicht sah, der dem jungen Hegel vor Augen stand, den Kant der Postulatenlehre und der Methodenlehre aus der *Kritik der Urteilskraft*, jenen Kant also, den Gerhard Krüger uns wieder sehen gelehrt hat; für Hegel freilich ist dieser Kant — ganz anders als für Krüger — der Lehrer jener „künftigen“ Metaphysik als Moral, die die Philosophie auf die Revolution bezieht und zugleich auf die „romantische“ Zuwendung zu Volksgeist, Kunst, Religion, Mythos.)

Wie in seinen Berner Aufzeichnungen, so geht Hegel auch im Systemprogramm aus vom Absoluten der Selbstbestimmung. In den letzten Berner Aufzeichnungen hat Hegel das Absolute der Selbstbestimmung gedacht als Selbstbehauptung gegen Natur und Fatum, gegenüber der Welt mit ihren Zufälligkeiten; im Systemprogramm versucht er, den Gegensatz von Freiheit und Welt zu überbrücken: er läßt das freie, selbstbewußte Ich und die Welt *zugleich* in einer Schöpfung aus dem Nichts entspringen. Soll der Gegensatz von Welt und Freiheit überbrückt werden können, dann muß die Welt so beschaffen sein, daß sie ein moralisches Wesen möglich macht. Erst wenn die Physik die Welt in dieser ihrer Beschaffenheit darstellt, wird sie einen „schöpferischen“ (auf Freiheit angelegten) Geist befriedigen können. Der Verfasser des Systemprogramms kündigt nicht an, er werde eine neue Naturphilosophie schaffen; der Verfasser des Programms fordert vielmehr von der Physik künftiger Zeiten, sie solle den Data der Erfahrung Ideen und d. h. Postulate zugrundelegen. Wieder expliziert Hegel (was Rosenzweig übersehen hat) diese Forderung im Anschluß an Kant, und zwar im wörtlichen Anschluß an Formulierungen aus jenem anderen Kantischen Versuch einer Übernahme der metaphysischen Thematik, wie er in der *Kritik der Urteilskraft*, vor allem in der *Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft*, vorliegt. Schon im Januar 1795 hatte Hegel an Schelling geschrieben, er würde, wenn er Zeit hätte, näher zu bestimmen suchen, wie weit wir nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimierte Idee von Gott rückwärts gebrauchen, sie von der Ethikotheologie zur Physikotheologie mitnehmen könnten. Eine Notiz in dem Tagebuch, das Hegel 1796 bei einer Reise in die Berner Ostalpen führte, zeigt, wie wenig Hegel an der Physikotheologie im überlieferten Sinn festhalten will: Hegel sieht die Aufgabe gerade nicht darin, zu zeigen, daß ein Gott die Natur so schön für die Zwecke der Menschen eingerichtet habe;