



Meiner

*Michael Spieker*

## Wahres Leben denken

Über Sein, Leben und Wahrheit in  
Hegels Wissenschaft der Logik



HEGEL-STUDIEN BEIHEFT 51

# HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von  
WALTER JAESCHKE UND LUDWIG SIEP

Beiheft 51

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# WAHRES LEBEN DENKEN

Über Sein,  
Leben und Wahrheit in Hegels  
Wissenschaft der Logik

von  
MICHAEL SPIEKER

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Diese Arbeit wurde 2006 unter dem Titel »Leben in absoluter Bedeutung. Hegels frühe Idee der Philosophie und ihre Ausführung in der Wissenschaft der Logik« an der Universität Freiburg i.Br. als Dissertation angenommen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1895-7

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009. ISSN 0440-5927.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

EINLEITUNG .....	9
VORBEGRIFF: HEGELS FRÜHER WEG ZUM »REINEN LEBEN«	17
Aufgabe .....	27
Denkendes Leben und Religion.....	44
DIE WAHRHEIT IST QUELLE – WISSENSCHAFT DER LOGIK ...	51
1. ANFANG IM ÜBERGANG – SEINSLOGIK.....	66
1.1 Das Werden des Begriffs .....	71
1.1.A Reines Sein.....	71
1.1.B Was ist »Nichts«?.....	87
1.1.C Der Satz zeigt den Begriff: das Werden.....	92
1.2 Was wird?.....	97
1.2.A Ein gewordenes Unmittelbares: Dasein .....	98
1.2.B Dasein-für-Anderes .....	102
1.2.C Endlich (: ) Etwas .....	104
1.3 Dialektik der Endlichkeit.....	107
1.4 Aufgehobenes Sein – Das Wahre .....	125
1.5 Übergang, Bewegung und Aufgabe.....	138
2. VERBORGENE TRANSPARENZ – WESENSLOGIK .....	141
2.1 Von der Negation zur Negativität – scheinbares Wesen und wesenhafter Schein – die Reflexion .....	147
2.1.A Unwahrer Anfang .....	147
2.1.B Bleibender Schein .....	155
2.1.C Durch Rückkehr anfangen – Sein ist vermittelnde Mitte .....	163
2.2 Identität – Unterschied – Widerspruch – Ausfaltung des Wesens und Formalität der Wahrheit .....	169
2.2.A Identität.....	169
2.2.B Unterschied – die Reflexion .....	172
2.2.C.a Gegensatz .....	187

2.2.C.b	»Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi.« .....	198
2.2.C.c	Wahrheit als Abgleichung (Descartes) und Selbstangleichung (Hegel) .....	221
2.2.C.d	Selbstunterscheidung statt Steigerung als Wurzel der Lebendigkeit.....	226
2.3	Fortgang der Lehre vom Wesen: Die Verhältnisse der Notwendigkeit und der Wechselwirkung .....	233
2.3.A	Verdoppeltes Wesen – Notwendigkeit .....	237
2.3.B	Paralytische Unendlichkeit.....	248
2.3.C	Gerechtigkeit .....	252
3.	SICH SELBST DURCHSICHTIGE KLARHEIT – BEGRIFFSLOGIK .....	257
3.1	Konkreter Begriff – Präsentation wird Darstellung .....	266
3.1.A	Der Begriff .....	266
3.1.B	Der Widerspruch im Urteil .....	289
3.1.C	Der disjunktive Schluß erweist die Objektivität des Urteils .....	297
3.2	Vom Begriff durchdrungene Objektivität.....	304
3.2.A	Welt .....	304
3.2.B	Telos .....	313
3.3	Der Schluß der Idee.....	326
	Zur Unterscheidung: Idee selbst für sich selbst (Platon), Idee als Vorstellung (Descartes, Locke), regulative Idee (Kant), Ideal (Fichte) und Subjekt-Objekt (Schelling).....	327
3.3.A	Freiheit, wahrhaftes Sein, Verklärung .....	334
3.3.B	Sein und Wesen sind die Voraussetzungen des reinen Begriffs .....	342
	Zur Einschätzung: Die Rezeption der Idee des Lebens in der Forschung .....	345
	Fortsetzung: Klärung der Voraussetzungen des reinen Begriffs .....	348
	Zur Unterscheidung: Naturleben und Leben des Geistes .....	351
3.3.B.a	Verklärtes Sein: Leben in absoluter Bedeutung.....	356
3.3.B.b	Verklärtes Wesen: Theoretisches und praktisches Erkennen .....	371
	α. Trieb der Wahrheit .....	372

β. Trieb des Guten .....	379
3.3.C Absolute Idee: via viva .....	384
Dank .....	395
Siglen und Zitierweise .....	397
Literaturverzeichnis .....	399
Personenverzeichnis .....	415
Sachwortverzeichnis .....	419



## EINLEITUNG

Auf die Frage, welche Beziehung die Philosophie auf das Leben habe, antwortet Hegel in seiner ersten Jenaer Vorlesung *Introductio in philosophiam*: »[D]as wahre Bedürfnis der Philosophie geht doch wohl auf nichts anderes als darauf, von ihr und durch sie leben zu lernen.« (GW V, 261)<sup>1</sup> Hegels Bestimmung steht demnach im Gegensatz zur bekannten sokratischen Bestimmung des Philosophierens. Danach streben »die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen [...] nach gar nichts anderem als nur, zu sterben und tot zu sein.« (Platon, Phaidon 64a, vgl. auch 67d) Doch bedenkt man, wohin das Sterben-Lernen nach Sokrates führt und welches ein Leben nach Hegel zunächst zu lernen ist, so zeigt sich, daß Hegel nur die Konsequenz jener sokratischen Zielvorgabe ausbuchstabiert. Das vom Philosophierenden erstrebte Sterben soll schließlich von den Zwängen und Bedürfnissen des unmittelbar gelebten Lebens befreien. Es führt also nicht bloß in die Indifferenz des Todes, sondern zur Freiheit.

Wenn Leben von der und durch die Philosophie zu lernen ist, so fällt auf, daß das Leben überhaupt etwas sein soll, das es zu erlernen gilt. Dabei lebt doch immer schon, wer zu leben lernt. Aus dem gelebten Leben heraus erwacht das Bedürfnis, leben zu lernen. Offenbar gibt es also einen Unterschied zwischen einem Leben, das schon gelebt wird, und einem Leben, das erst zu erwerben ist. Die Philosophie ist dabei nicht nur Ausdruck des Bedürfnisses, eben dieses ausstehende Leben zu erlernen, sondern sie soll das Bedürfnis auch stillen können. Damit wird die Philosophie, die aus einem wahren Lebens-Bedürfnis entspringt, keineswegs auf eine praktische Lebensberatung reduziert. Sie hat mehr zu sagen, denn sie unterscheidet zwischen einem Leben, das in seiner Geschäftigkeit verbleibt, und dem Leben, das allererst zu erlernen wäre.

Doch warum soll im gelebten Leben ein Bedürfnis entstehen, leben zu lernen? Hegel beschäftigt diese Eingangsfrage seiner Philosophie unter anderem in der *Differenzschrift*. Dort nennt er die »Entzweiung [...] Quell des Bedürfnisses der Philosophie« (GW IV, 12).<sup>2</sup> Entzweiung tritt ein, wo sich ein

<sup>1</sup> Vgl. die Bemerkung zu Siglen und Zitierweise am Ende der Arbeit. Zu dieser frühen Vorlesung Hegels vgl. den Beitrag von Baum/Meist (1977: insbesondere 80f.).

<sup>2</sup> Das Kapitel VII.C. *Die offenbare Religion* in der *Phänomenologie des Geistes* gelangt zu dem Schluß, daß die Gegenwart mit sich entzweit ist.

bewußtes Sein als Einzelnes dem Allgemeinen gegenüberstellt. Der selbstgewisse Mensch sieht sich einer Welt gegenüber, die keine Gewißheit und Sicherheit hat, und wird doch ständig von ihr fortgerissen und getrieben. Der Versuch, diese Welt durch die Entfaltung der eigenen Macht zu beherrschen, gleicht jedoch einem Selbstbetrug, denn er führt nur zu noch tieferer Verstrickung in deren Gewebe. Wo und wann diese Entzweiung und die von ihr bewirkte Unfreiheit gespürt wird, ist zufällig und nicht Gegenstand philosophischer Überlegung. Die Aufgabe der Philosophie besteht in der Versöhnung des Gegensatzes zwischen Vereinzelnung des Individuums und dem Allgemeinen der Welt (vgl. GW V, 367). Weil die technische Beherrschung die unversöhnliche Verstrickung nur fortschreibt, kann es dabei nicht darum gehen, eine Vereinigung zu konstruieren, sie kann nur eingesehen werden. Indem die Philosophie diese Einsicht vermittelt, lehrt sie zu leben. Sie sagt dabei, was wahrhaft ist und was nicht ist.

Dem gemeinen Menschenverstand sind die Ohren für die Vermittlungstätigkeit der Philosophie verschlossen. Er befriedigt sich unmittelbar in seinem Sein und kennt keinen Unterschied zwischen seinen Vorstellungen und dem, wie es wahrhaft ist. Auch dem gemeinen Menschenverstand geht es im Leben um etwas, aber nicht ums Lernen, sondern um ein Behaltenwollen und Besserwerden, das nur mehr vom Selben verlangt: Dieser Verstand will nicht altern und sterben, dazu will er gut beraten werden. Das Endliche und Relative wird von ihm absolut gesetzt und eine Unterscheidung im Leben ist diesem Verstand ganz unbekannt, kurzum: »es geht alles durcheinander,/ wie Mäusedreck und Koriander« (GW IV, 183)<sup>3</sup>. Die erste Schwierigkeit der lehrenden Philosophie besteht mithin darin, gelehrige Schüler zu finden, denen der Unterschied zwischen ihrem unmittelbar gelebten Leben und einem zu erwerbenden Leben einsichtig wird. Der Schlüssel zu dieser Einsicht liegt in der Erkenntnis der Endlichkeit des Endlichen, die schon das gelebte Leben in den vielfältigen Formen des Scheiterns und Erleidens nahebringt. Der zu versöhnende Gegensatz liegt im gelebten Leben selbst, er braucht nicht von außen an es herangetragen zu werden.

Was die Philosophie zu lehren hat, verstößt jedoch gegen die Intuitionen des gelebten Lebens, deren Schein sie zunächst aufzudecken hat. Der erste Schein ist der, daß das gelebte Leben bereits frei sei, während das Leben, das im Hören auf die PHILOSOPHIA gelernt werden soll, unfrei sei. Der zweite Schein ist die vom Verstand festgezurrte Entgegensetzung von Endlichkeit

<sup>3</sup> Hegel zitiert hier – wohl aus dem Gedächtnis – das *Buch des Unmuts* aus Goethes *West-Östlichen Diwan*. Das Gedicht könnte selbst als Vorwort vor jeder Auseinandersetzung mit der Tradition stehen.

und Unendlichkeit, deren eine Erscheinungsform auch das ängstliche und scheinbar demutsvolle Festhalten der Endlichkeit ist. Der dritte Schein ist schließlich derjenige, wonach das zu erlernende Leben etwas zu Machendes ist. Hier soll verfolgt werden, wie die Philosophie nach Hegel diesen Schein durchbricht und dadurch das wahrhafte Leben lehrt. Vom Standpunkt des gelebten Lebens ist dieses zu erlernende Leben, wie Hegel es in der *Phänomenologie des Geistes* ausdrückt, das »andere Leben« (vgl. GW IX, 107).

Die Untersuchung des anderen Lebens, das zu lernen ist, soll hier noch einen Schritt zuvor mit den frühen Schriften Hegels beginnen. Dort wird erkennbar, aus welchen Entzweigungen das Bedürfnis nach Versöhnung entsteht. Der daraus erwachsenden Philosophie ist die anfängliche Entzweigungskonstellation nicht äußerlich. Denn nur aus der verdeckt anwesenden Einheit der Versöhnung heraus wird die Entzweigung überhaupt wahrgenommen, und nur aus ihrer Anwesenheit entsteht der Trieb, diese Entzweigung zu überwinden. Die Explikation des Bedürfnisses der Philosophie klärt daher über das Wesen der Philosophie selbst auf. Dies ist das Unternehmen Hegels bis hin zur *Phänomenologie des Geistes* und insbesondere in seinen frühen Schriften. Wird der Begriff des Lebens dort zunächst als programmatische Forderung noch recht undifferenziert einer toten Gelehrsamkeit gegenübergestellt, so schärft er sich im gleichen Zuge mit der zunehmend genaueren Analyse der Entzweigungskonstellationen (vgl. Vorbegriff). Hegels frühe Gedanken über die Erfüllung des menschlichen Mangels an Gegenwart bei sich selbst und beieinander führen in seiner Schrift zum *Geist des Christentums* zu einem spekulativen Begriff reinen Lebens, das denkend zu vergegenwärtigen ist (Aufgabe). Hegel gewinnt diesen Begriff nicht nur in der Auslegung der christlichen Offenbarung, sondern er schöpft auch in dessen Ausführung aus christlichem Gedankengut. Schließlich spricht er im sogenannten *Systemfragment* davon, daß die Philosophie mit der Religion aufhören müsse. Dies und die Betonung des Lebens als Einheitsbegriff sind immer wieder Anlaß gewesen, in Hegels Denken einen Bruch zwischen einer frühen, an der Religion orientierten, und einer späten, reflexiv-philosophischen Phase zu konstatieren. In der Rekonstruktion des Denkens reinen Lebens erweist sich aber das Denken selbst als religiös. Das endliche Leben wird darin zu aufgefaßtem Leben (Denkendes Leben und Religion). So wandelt es sich zum Moment einer freien Einheit, in der die Gegensätze der Lebendigen zum Unterschied reduziert und in ihrer wahrhaften Einheit gehalten sind. Es zeigt sich dabei, daß die Geschichte vom Bruch in Hegels Denkweg von einer unzutreffenden Opposition zwischen Philosophie und Religion ausgeht und die Logik des Denkens reinen Lebens übergeht. Sowohl hinsichtlich der Konzeption der Aufgabe der Philosophie als auch in bezug

auf deren Lösung verläuft Hegels Denkentwicklung entschieden kontinuierlich.

Die Aufgabe der Philosophie ist die Versöhnung. Um diese leisten zu können, muß das Denken religiös werden. Statt konstruierend tätig zu sein, indem ein erstes Prinzip gesetzt wird, das sich in Hegels Analyse doch nur als entgegengesetzt zeigt, gilt es für die Philosophie, einen Begriff von Einheit zu erreichen, der in keinerlei Gegensatzbeziehung befangen ist. Daher geht es nicht um die erfolgreiche Behauptung eines Standpunktes, den das Absolute zudem gar nicht hat, sondern es geht um ein Kontinuum der Erkenntnis (System). Ein als Quelle verstandenes Prinzip, das Anfang von Sein ist, indem es Sein seinläßt und somit versöhnend wirkt, kann von keiner ausschließenden Entgegensetzung behaftet sein. Doch was ist religiöses Denken, wenn es in seinem durchgängigen Begründen nicht – ursprungsmythisch – von einem ersten Fundament ausgehen kann? Dies zeigt die *Wissenschaft der Logik*. Sie muß die erste Wissenschaft sein, da nur von ihr her von solchem die Rede sein kann, das irgendwie ist. Sie aktualisiert »das Erste der Erkenntnis« (GW IV, 393), wie es Hegel in *Glauben und Wissen* nennt. So ist die Hegelsche Logik keine Technik oder bloße Kollektion von Kategorien, sie verzeichnet überhaupt nicht irgendwelche aufgefundenen Bestimmungen, sondern sie erkundet die einzige Quelle von Denken und Sein. Die Logik treibende Philosophie ist im Wortsinne religiös, indem sie Rückbindung an den Grund betreibt (*religere*) und Formen als Inhalte begreift. Zudem teilt sie ihren Inhalt mit der Religion: Sie findet ihn in der Frage danach, was Wahrheit ist. Diese Frage ist das eigentliche Thema der *Wissenschaft der Logik*, sie zeigt dabei, wie die Versöhnung in der unbedingten Geltung der Wahrheit bereits verwirklicht ist. Indem die Philosophie den Inhalt mit der Religion teilt, hängt sie aber nicht von der religiösen Offenbarung ab. Die Absicht der Philosophie geht auf die für die Vernunft durchsichtige Begründung, sie strebt nach Einsicht in die Notwendigkeit. Ebenso wie der Glaube ist sie ein Vernehmen, doch vernimmt die Vernunft nur sich selbst, während sich der endliche Mensch in der gläubigen Annahme der Offenbarung seinem Gott gegenüber verhält und ihn vernimmt. – Die Erkundung der Quelle kann schließlich *Logik* sein, weil die vernünftige Philosophie, wie Hegel anfangs der Jenaer Zeit sagt, ein »heiliges Denken« (GW V, 264) übt. Dessen Verlauf widmet sich diese Arbeit. Der entscheidende Unterschied zwischen dem einleitenden Vorbegriff zum frühen Hegel und der Behandlung der Logik liegt darin, daß in der Logik mit Notwendigkeit kommuniziert wird, was der frühe Hegel – noch in erzählerischer Form – angedacht hat.

Das Denken der Logik ist reines Denken vor aller Erfahrung, es ist rein a priori. Hier ist der Ort des anderen Lebens. Im Unterschied zum gelebten

Leben der Lebendigen ist das andere Leben, das die Philosophie lehrt, ein allgemeines Leben. Dieses allgemeine Leben ist ein Leben im Denken. Das aber bedeutet weder, daß es nur ausgedacht, noch, daß es bloß ein Gedanke (eigentlich: eine Vorstellung) wäre. Dennoch ist dieses Leben nichts, das irgendwie ist: Es ist kein lebendiges *ens*, das irgendwo – und sei es in einer Anschauung – angetroffen werden könnte. Das andere Leben ist vielmehr etwas, das schlechthin und wahrhaft *gilt*, es ist die logische Selbsterhaltung: Es ist eine Bewegung, die sich mit sich selbst zur Übereinstimmung bringt. Das andere Leben wird seiner Bestimmung vollkommen gerecht und geht, indem es wird, was es immer schon war, ein in seine Wahrheit. Der Ort solcher wahrhaften Geltung ist das Denken. Hegel spitzt die Verbindung von Denken und Leben so weit zu, daß schließlich das Leben selbst zur logischen Idee wird.

Für die Verbindung von Leben und Idee gibt es eine lange Tradition im sogenannten Platonismus – ausgehend von Platons *Sophistes* (248e) und fortlebend bei Plotin (Enneade I 4, 3). Die Verbindung ist präsent bei Aristoteles (Metaphysik XII 7, 1072b 18–30) und ebenso im Christentum und im Mittelalter, wo sie in Kommentaren zu Joh 1, 3–4 beständig wiederkehrt. Sie blieb aber nie unumstritten. Insbesondere dort, wo sich in der Neuzeit ein verändertes Verständnis des Allgemeinbegriffs verbreitet, der nur mehr als Abstraktion von Vorliegendem verstanden wird, wird sie bestritten. So zählt Locke das Leben zu den Begriffen, die aufgrund ihrer Unklarheit für eine philosophische Untersuchung nicht hinreichend bestimmt sind (Essay concerning Human Understanding III, 10). Später wird diese Ansicht des Lebens zu seiner Auszeichnung umgemünzt. Bei Nietzsche (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben), Dilthey und zu Anfang des 20. Jahrhunderts in der sogenannten Lebensphilosophie wird im unbegreiflichen Leben ein Freiheitspotential gesehen, das es gerade gegen alle Ansprüche von rationaler Methode zu verteidigen gilt. In der »ideologischen Lebensphilosophie« (Fellmann 1993: 142) der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen entsteht schließlich eine Philosophie, die das Leben sogar gegen den Geist positioniert.<sup>4</sup>

Auch wenn die Kritik nicht von der ideologischen Entgegensetzung von Leben und Geist motiviert ist, so stößt Hegels Konzeption der Idee als Leben bis zu den zeitgenössischen Kommentatoren der Logik oftmals auf Ablehnung (Kapitel 3.3.B). Was sinnvoll unter Leben verstanden werden kann, soll demnach nur natürliches Lebendiges sein. Die Rede von einem ande-

<sup>4</sup> Dierse/Rothe (1980: 90) bemerken, daß sich dabei wie in der Romantik das Pathos für das Leben mit Todessehnsucht (nicht im sokratischen Sinne des Sterben-Lernens) verbindet.

ren Leben sei dahingegen Unsinn. Die Logik sei daher nicht berechtigt, von einem eigenen Leben zu sprechen, sondern sie klaube es aus der Natur(-philosophie) auf. Wird dies zugegeben, so hat die Philosophie allerdings für das Leben nichts mehr zu lehren, sie kann dann nur mehr beraten. Wo die Idee des Lebens auf derartige Ablehnung stößt, da wird schließlich das gesamte Konzept der *Wissenschaft der Logik* als Quelle von Denken und Sein und als Ausdruck der Einheit der Vernunft als unsinnig angesehen oder es wird etwas anderes als das Thema von Hegels Logik ausgegeben.

Hier soll dagegen gezeigt werden, wie die Logik die ihr gestellte Aufgabe löst und wie das Leben darin seinen Ort hat. Dazu ist es notwendig, das Ganze der Logik zu betrachten, als deren Resultat sich die Idee in ihrer Gestalt als Leben, Erkennen und Methode ergibt. Ohne ihre Entwicklung gibt es an der Idee nichts zu verstehen, zumal der Inhalt der Idee, die nicht die Idee von irgendetwas ist, sondern sich als Methode bestimmt, der gesamte Weg der logischen Bestimmung ist. Entlang dieses Weges lassen sich drei Fragen ausmachen, welche die Bestimmung der Wahrheit beantworten muß. Die drei Sphären der Logik, die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff sind jeweils einer dieser Fragen zuzuordnen. Entsprechend sind die Kapitel zur *Wissenschaft der Logik* geordnet: Sie gehen den Fragen *Was ist Wahrheit?* (Kapitel 1), *Wodurch ist Wahrheit?* (Kapitel 2) und *Wozu ist Wahrheit?* (Kapitel 3) nach.

Ohne daß dabei ständig von Leben, Erkennen und Methode die Rede wäre, geht es doch um nichts anderes. Die Bestimmtheit und Sein ermöglichenden Kategorien bestehen in einem durchgängigen Zusammenhang. Der Übergang von einer zur anderen wird von der übergehenden Kategorie selbst initiiert, keine Kategorie verliert sich in dieser Bewegung, sondern sie schreiten allesamt je zu ihrer Bewahrheitung fort. Wo sich etwas aus sich selbst heraus bewegt und in dieser Bewegung nicht verliert, da entwickelt es sich. In dieser Entwicklung des wahrhaften Seins besteht die Bewegung des Lebens, die sich freilich erst am Ende der Logik als solche erweisen kann. Erst in ihrem Resultat kann die geschlossene Einheitlichkeit der logischen Bewegung offenbar werden.

Das Leben, das in dieser Bewegung gezeigt wird, ist Leben in absoluter Bedeutung. Es wird seiner Bestimmung gerecht und bewahrheitet sich beständig. Weil auch das Leben in absoluter Bedeutung sich bewahrheitendes Leben ist, wäre es jedoch irreführend, vom Leben als dem Zentrum der Logik oder der Hegelschen Philosophie zu sprechen. Hegels Philosophie kennt nur ein Zentrum, und dies ist die Wahrheit. Diese ist auch die Bestimmung des Lebens. Insofern die Logik das andere Leben ausdrückt und verwirklicht, ist sie selbst das wahrhafte Philosophieren und erfüllt dessen Aufgabe: Sie

macht in sich selbst einen Unterschied zwischen dem Unwahren und dem Wahren. Diese Unterscheidung zu vollziehen, war auch die Tätigkeit desjenigen, der nach Sokrates wahrhaft Philosophierender genannt werden kann. Wahrhaft zu philosophieren bedeutet, die Entzweiung im gelebten Leben zu versöhnen. Der Weg dahin geht durch die Unterscheidung von sich selbst hindurch, dadurch wird das Vereinzelte allgemein und überwindet den trennenden Gegensatz. Zu leben lernen, heißt daher, durch die Unterscheidung von sich selbst wahr und gerecht zu werden. Die Selbstunterscheidung des Wahren in der Logik und das Erlernen des Lebens durch die Lebendigen sind daher eins. Wollte man nun fragen, wer denn, wenn zu leben gelernt wird, von wem lernt, so muß die Antwort lauten: Die Vernunft lernt von sich selbst.



## VORBEGRIFF: HEGELS FRÜHER WEG ZUM »REINEN LEBEN«

Angesichts der Unklarheit von Hegels philosophischen Anfängen mag es erstaunen, diese zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Hegels Wissenschaft der Logik zu nehmen. Schließlich brauchte es erst eine Zeit, die nach der in Unbestimmtheit vermuteten Freiheit suchte, bis man die Zeugnisse von Hegels philosophischem Beginn überhaupt für überlieferungswürdig erachtete.<sup>1</sup> Diese Unbestimmtheit ist aber gerade das Gegenteil dessen, was in der Logik dargestellt wird. Hinzu kommt, daß innerhalb von Hegels Denkentwicklung immer wieder ein entscheidender Bruch behauptet wird.<sup>2</sup> Danach bilde beim frühen Hegel eine nicht-reflexive Religion den höchsten Punkt, während beginnend mit der Differenzschrift die Denkbarkeit des Absoluten im Mittelpunkt stehe. Die Opposition von frühem und spätem Hegel, beziehungsweise von einer Religion, der sich die Philosophie unterzuordnen habe, und einer Philosophie des Absoluten wird zudem von der Ansicht überlagert, der frühe Hegel sei kein eigenständiger Denker.<sup>3</sup> Daher

<sup>1</sup> Hegel selbst hingegen führte die Manuskripte, die vor seiner ersten universitären Lehrtätigkeit in Jena ab dem Jahre 1801 entstanden waren, sein Lebtage säuberlich geordnet mit sich und bewahrte selbst Aufzeichnungen seiner Gymnasialzeit auf, vgl. hierzu auch die Bemerkungen bei Harris (1972: 5 ff.).

<sup>2</sup> Einen Bruch sieht bereits Dilthey (1921), darin folgen ihm Busche (1987) und Düsing (1993).

<sup>3</sup> Kondylis (1979) sieht etwa in Hegels Gedankenentwicklung bis zur späteren Jenaer Zeit überhaupt keine Eigenständigkeit, da Hegel nur unter dem Einfluß Hölderlins und später Schellings stehe (zu einer Gegenposition vgl. Düsing 1993). Er steht damit paradigmatisch für eine Lesart der Ideengeschichte, die diese auf die Historie der intellektuellen Biographie reduziert. Entlang des Einflusses des Quartetts Kant-Fichte-Hölderlin-Schelling, der mittels Hegels jeweiliger Lektüre oder am persönlichen Umgang festgemacht wird, wird auch Hegels intellektuelle Biographie konstruiert, an deren Ende dann Hegel selbst stehen soll. Es ist klar, daß derart nicht von einer Entwicklungsgeschichte des Hegelschen *Denkens* die Rede sein kann, da hierbei lediglich historische Parallelen gezogen werden. Als »geographische« Klassifizierung haben sie sich in der Hegelforschung etabliert, wenn wahlweise vom Tübinger, Berner, Frankfurter, Jenaer, Heidelberger oder Berliner (unter Auslassung der fränkischen Zeit Hegels in Bamberg und Nürnberg) Hegel die Rede ist. Jede Entwicklung setzt eine sich aus sich selbst entfaltende Methode und Idee voraus, die nicht Einflüssen unterliegt, sondern diese Einflüsse selektiert, bearbeitet, bewertet und somit selber formt. – Bei einer solchen Konstruktion wird vergessen, was das Denken sei. – Ausgewogen ist hingegen die »Konstellationsforschung« Henrichs. Statt einseitiger Konditionierung wird der Autor in einer Konstellation verortet, wobei hier wiederum die Gefahr eines Verlusts des Autors droht.

werden dessen Schriften hauptsächlich hinsichtlich der verschiedenen in ihnen wirksamen Einflüsse betrachtet.

Wie rechtfertigt sich vor diesem Hintergrund in einer Arbeit zu Hegels Logik und deren Idee des Lebens der Beginn mit dem Anfang? Dafür bieten sich mehrere Gründe an: zunächst die Tatsache, daß der Begriff des »Lebens« hier immer wieder an prominenter Stelle auftritt, weil besonders Hegels frühe Schriften die Ansicht von seiner Philosophie als einem dunklen Raunen nähren und von hier aus Hegels Entwicklung als Geschichte von Brüchen<sup>4</sup> und Richtungswechseln konstruiert wird – wobei meist der jeweils früheren der verglichenen Phasen der Vorzug gegeben wird<sup>5</sup> – und weil Hegel selbst dem

In einer exzellenten Studie vermag Dickey (1987) die Entwicklung des frühen Hegel in und mit seiner geschichtlichen Umgebung zu vermitteln, ohne sie aus der Historie bloß zu parallelisieren und mit abstrakten Allgemeinbegriffen zu überdecken. Besonderes Augenmerk verdienen dabei die Beziehungen von Staat und Kirche in Württemberg, wo eine protestantische Bevölkerung unter einem katholischen Herzog lebte. Ein Beispiel eines die Sache verstellenden Allgemeinbegriffs wäre die sogenannte Innerlichkeit des Protestantismus, die Hegel geprägt habe. Hier wird außer Acht gelassen, daß in den deutschen Ländern des 18. Jahrhunderts keineswegs eine einheitliche Form des Protestantismus und entsprechend auch höchst differenzierte Ausdrucksweisen der Innerlichkeit anzutreffen sind; eine detaillierte Analyse der spezifischen württembergischen Ausformung bietet Dickey.

<sup>4</sup> Daß die Erscheinung geschichtlicher Prozesse, wozu auch die Entwicklung des Gedankens einer Philosophie gehört, als Bruch, Wende oder Revolution einer Außensicht auf die tatsächlichen Abläufe geschuldet ist, dazu vgl. Schmitt (2003: besonders 11 ff.) sowie die Bemerkungen zur Konstatierung von »Brüchen« bei Henrich (1999: 93 ff.). Ebenso äußerlich ist auch die Konstatierung von »Entscheidungen« im Denken. So meint etwa Kondylis (1979: 525), daß Hegel sich in Jena beim Verfassen der *Differenzschrift* für die Erkennbarkeit des Absoluten entschieden habe. Doch das Denken entscheidet und wählt nicht zwischen Alternativen, sondern es folgt einem Weg, den ihm seine Sache vorschreibt. Denken, das sich entscheidet, geht auf diesem Weg sicher fehl.

<sup>5</sup> Die direkten Schüler Hegels stellen hier interessanterweise eine Ausnahme dar. Das ist einerseits an deren Kompilierung der Vorlesungen Hegels, mithin seines späteren Werks, erkennbar, andererseits daran, daß die erste Ausgabe der Werke Hegels keine der sogenannten Frühschriften enthielt, die, wie die Schriften von Rosenkranz und Haym zeigen, sehr wohl bekannt waren. Die Bevorzugung der früheren Schriften gegenüber dem durchgeführten System der Wissenschaften rührt aus der Ablehnung eines als abstrakt verstandenen Allgemeinbegriffs des späten Hegel. Dies kann etwa an der Rezeption des Begriffs der Anerkennung nachvollzogen werden (vgl. Spieker 2003 mit Bezugnahme auf Siep, Honneth, Theunissen und Habermas). Eine Ausnahme unter den direkten Schülern Hegels stellt lediglich Rosenkranz dar, der sich in seiner *Wissenschaft der logischen Idee* von 1858, die sich als Ergänzung und Verbesserung der Hegelschen Logik versteht, an Hegels frühen Logikentwürfen orientiert, dazu Hösle (1998: 281), der ebenfalls in den frühen Schriften findet, was er in den späteren vermißt. Zur Abwägung der Editions- und Rezeptionsgeschichte der Frühschriften vgl. Portales (1994: 11 ff.) mit weiteren Literaturangaben.

Problem des Anfangs der Philosophie besondere Aufmerksamkeit widmete, indem er sowohl nach unserem Anfang *mit* als auch nach dem Anfang *in* der Philosophie fragte. Der Beginn mit dem Anfang rechtfertigt sich also zum einen daraus, daß die Manuskripte uns den Anfang der *Philosophie* Hegels an die Hand geben. Zum anderen gibt es in der Philosophie Entwicklungen und Veränderungen, die aber etwas über die Philosophie selbst zu sagen haben und nicht äußerliche Brüche darstellen. So wird sich herausstellen, daß es eine Entwicklung gibt, die Hegel von der frühen Angabe der Form der Vergegenwärtigung von Leben und Freiheit im Denken des reinen Lebens hin zur Entfaltung des Inhalts der Gegenwart von Freiheit in der *Wissenschaft der Logik* führt. Dabei muß »das Leben« in der Logik gar nicht mehr ständig genannt werden, es wird dort vielmehr gezeigt. Innerhalb dieser Entwicklung ist Hegels Denkweg von Beginn an spekulativ orientiert.

In den ab 1797 entstandenen Frankfurter Entwürfen über Religion und Liebe unterzieht Hegel seine eigenen frühesten Anfänge einer radikalen Kritik. Sein früherer Tübinger Entwurf einer Volksreligion, welche die Einheit von Leben und Lehre und dadurch die Freiheit des Menschen sichern sollte, ebenso wie seine von Rousseau und Kant inspirierte Konzeption einer Religion der Moralität, in der das »Recht tun der [Gott] wohlgefällige Dienst sei« (GW I, 96)<sup>6</sup> scheinen ihm nun abstrakt. Sie leiden an der selben bloßen »Positivität«, die sie überwinden sollten, denn sie integrieren nicht ihr Gegenteil, d. i. die Trennung der Menschen und das verwerfliche Tun.

Im Tübinger Fragment stehen die historischen Institute der objektiven Religion einem subjektiven Inhalt gegenüber. Sache und Tonfall des jungen Hegel treten dabei ebenso wie die etwas sterile Antinomie deutlich hervor:

»Subjektive Religion ist lebendig, Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach außen. Subjektive Religion ist etwas Individuelles, objektive die Abstraktion, jene das lebendige Buch der Natur, die Pflanzen, Insekten, Vögel und Tiere, wie sie untereinander eins vom andern leben, jedes genießt, sie sind vermischt, überall trifft man alle Arten beisammen an, – diese das Kabinett des Naturlehrers, der die Insekten getötet, die Pflanzen gedörret, die Tiere ausgestopft [hat] oder in Branntwein aufbehält und alles zusammen rangiert, was die Natur trennte, nur nach *einem* Zwecke ord-

<sup>6</sup> Vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 179. Die gleiche Ansicht trug Fichte schon früh den Ruch des Atheismus ein, vgl. hierzu seinen Aufsatz *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (mit ausführlichem Vorwort in: FW I, 5): Der wahre Glaube, so Fichte, »wird konstruiert durch das Rechtthun. Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntniß [...]. [Dies ist] der Glaube ganz und vollständig.« (354)

net, wo die Natur unendliche Mannigfaltigkeit von Zwecken in ein freundschaftliches Band verschlang.« (GW I, 88)<sup>7</sup>

Freilich verläuft die Grenze in der Gegenüberstellung von lebendigem und totem Reich der Erkenntnis nicht entlang der Erkenntnis als solcher, sondern zwischen unterschiedlichen Weisen des Erkennens, denn auch die subjektive Religion ist erkennend tätig: Sie liest in einem lebendigen Buch. Auch verfahren beide Erkenntnisweisen synthetisch, sowohl das Lesen des lebendigen Beisammenseins wie das rangierende Zusammenstellen. Dabei wirkt *das Lesen* des lebendigen Erkennens dem eigenmächtigen Rangieren des Lehrers gegenüber unterscheidend, es folgt einem verstehbaren, aber dem Lesenden unverfügbaren *tolle lege*.

In seiner Klage über die bloß formale Frömmigkeit einer obrigkeitlichen Volkskirche, deren Gemeinschaft sich in einer äußerlichen Konformität erschöpft, wird man sicherlich Hegels Nähe zu pietistischen Gedanken sehen dürfen. Dafür steht auch die Hinwendung zum persönlichen Bekenntnis sowie die historisch begründete Hoffnung auf eine nahende Verwirklichung dieses reformierten Christentums. Mehr als solch eine allgemeine Nähe wird man aber kaum konstatieren können, da vom pietistischen Mittel der Besserung, dem gründlichen Bibelstudium, bei Hegel keine Rede ist.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Zur Unterscheidung von objektiver und subjektiver Religion vgl. auch die Bemerkung in GW I, 76. Es liegt für Hegel »in dem Begriff der Religion«, daß sie überhaupt nicht »bloße Wissenschaft« sei, »sondern daß sie das Herz interessiert; daß sie einen Einfluß auf unsere Empfindungen und auf die Bestimmung unsers Willens hat« (GW I, 85). Von Fichte mag Hegel die Bezeichnung der Theologie als »bloße Wissenschaft, tode Kenntniß« (FG I 1, 23) übernommen haben. – Hegels Gegenüberstellung von lebendigem Wissen und toten Kenntnissen, vom lebendigen Buch der Natur und dem Kabinett des Naturlehrers ist im Übrigen keineswegs von gestern. Die toten Kenntnisse und das Kabinett tragen in der Gegenwart nur andere Namen (etwa Internet und Computer), wobei der ›Gesellschaftliche Konsens‹ bestehen geblieben ist, daß diese vornehmlich auf der Schule zu lehren seien.

<sup>8</sup> Der dreigliedrige pietistische Grundgedanke (Kritik an der etablierten Volkskirche, historische Fortschrittshoffnung noch vor der Erlösung durch den jüngsten Tag und Studium der Schrift) kann in exemplarischer Weise der 1675 erschienenen *Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche* von Philipp Jakob Spener, einem der Begründer des Pietismus, entnommen werden. Dickey spricht bezüglich der württembergischen Ausformung des Pietismus in Anlehnung an ein Wort Karl Barths von »down-to-earth-Pietism« (1987: 33–76), der sich besonders in der kritischen Loyalität gegenüber dem Fürsten äußerte: Demnach gibt es keinen christlichen Glauben ohne christliches Leben, weshalb die *praxis pietatis* Ausdruck der Rechtfertigung durch die Gnade des Glaubens ist. Dies war ein Gedanke, der bereits in Johann Arndts 1606 erschienenem Werk *Das wahre Christentum* propagiert wurde. Die Praxis des Glaubens war auch Hauptgegenstand der Auseinandersetzung des Pietismus mit der orthodoxen lutherischen Theologie.

Mit der objektiven Religion werden nicht allein haltlose Erkenntnisansprüche bezüglich der objektiven Realität Gottes erhoben, was für das leitende Interesse an der Praxis zunächst noch nebensächlich ist. Vielmehr hält sie vom guten Handeln ab und fesselt die »leidende Menschheit« (GW I, 105) in Unmündigkeit, indem sie in der Vereinzelung gehalten wird. Daß Hegel trotz romantischer Töne kein Romantiker ist, zeigt seine Aufklärungskritik aus dem Geiste der Aufklärung. Diese fordert er nicht – wie noch Kant (Was ist Aufklärung?, A 484 f.) – nur für die Gelehrtenwelt, sondern für das ganze Volk (GW I, 95).<sup>9</sup> Wer aufgeklärt ist, der hat nach Hegel »Haltung«, die man aber weder auf dem Wege bloß historischer Relativierung religiöser Dogmen erwirbt noch durch Phrasendrescherei: »wer dabei mit den Worten, als da sind Aufklärung, Menschenkenntnis, Geschichte der Menschheit, Glückseligkeit, Vollkommenheit, immer um sich wirft, ist weiter nichts als ein Schwätzer der Aufklärung, ein Marktschreier« (GW I, 98). Der Gestus der Aufklärung ist wie die christliche Religion, die nicht mehr Tugendreligion ist, ein Fetischdienst. Worte als solche, abstrakte und bloß formelle Allgemeinbegriffe werden für konkrete Begriffe ausgegeben, so wie die sinnlichen Repräsentationen der positiven Religion für das Heilige selbst angesehen werden. Wenn Mittel und Zweck, Repräsentation und Repräsentiertes vertauscht sind, wird statt Gottesdienst »Fetischdienst« (GW I, 109) betrieben. Dann zählt nicht mehr natürliches Wertgefühl, sondern Marktkonjunktur.<sup>10</sup>

Im Tübinger-Fragment kennt Hegel noch einen Lehrmeister, der das »tote Kapital in [der] Seele« aufweckt, nämlich »das Leben selbst« (GW I, 98). Später sieht er in Bern die Möglichkeit eines Lebens, das sogar gegen die Aufforderungen, die das Leben selbst erteilt, immunisiert ist. Eine staatliche Ordnung allein könnte dies gar nicht leisten, denn jede Unterdrückung würde

<sup>9</sup> Diese emanzipatorisch-egalitäre Haltung in Dingen der Vernunft wird Hegel nicht mehr verlieren. Wissenschaft und Philosophie sind nicht esoterisch, sondern allgemein, d. i. an die Allgemeinheit zu vermitteln. So spricht Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* von der »verständige[n] Form des Wissens« als dem »Alle[n] dargebotene[n] und für Alle gleichgemachte[n] Weg« (GW IX, 15) zur spekulativen Wissenschaft. Vgl. hier S. 27, Fn. 10.

<sup>10</sup> Seine Kritik am Fetischdienst verbindet Hegel an mehreren Stellen mit einer Kritik der Vermarktung (GW I, 96, 109, 341). Auch das Eleusis-Gedicht ist voller Abscheu gegenüber der Vermarktung von Wissen, das dadurch »in den Kot getreten« und entleert wird, wenn es zum »Spielzeug und zur Ware des Sophisten,/ Die er obolenweis verkaufte« (GW I, 401) würde. Die marxistische Interpretation z. B. von Lukács baut darauf ihre Vereinnahmung des jungen Hegel auf, den er – wie Marx es früher schon beim reifen Hegel unternahm – zum Nationalökonomem macht. Auch in der Vorrede zur *Phänomenologie* findet sich diese Kritik eines Philosophierens, das sich »zu Markte« (GW IX, 47) trägt, wieder. Eine umfassende und treffende Würdigung der politischen Bedeutung von *Eleusis* findet sich bei D'Hondt (1968).

Gegendruck erzeugen. Effektive Despotie braucht ein Ausgleichsventil und das bietet eine vertröstende Religion, die zwischen Leben und Lehre trennt (vgl. GW I, 109).<sup>11</sup>

In seiner Frankfurter Zeit bedenkt Hegel die Liebe als neues Band einer konkreten Vereinigung des mit sich uneinigen und entfremdeten Lebens. Sie begründet zugleich eine neue Form der Religion: Für die »freie Verehrung der Gottheit« (TWA 1, 241) gibt wieder das Ideal der Griechen Orientierung. Schillers Gedicht *Die Götter Griechenlands* mag dabei Anregung gegeben haben.<sup>12</sup> »Einen Bach betrachten [...] nach Gesetzen der Schwere [...] heißt ihn begreifen, ihm eine Seele geben, als an seinesgleichen Anteil an ihm nehmen, – heißt ihn zum Gotte machen.« (TWA 1, 242) Dem gegenständlichen Begreifen der Welt steht die Einfühlung in den Kosmos gegenüber.<sup>13</sup> Hegel stellt nicht ein »fetischistisches« Verhalten dem wahrheitsgemäßen entgegen, sondern er spricht vom gegenständlichen Begreifen gemäß Naturgesetzen und stellt diesem eine Vereinigung mit dem Objekt gegenüber. So macht er deutlich, daß die Frage nach der richtigen Religion die Ordnung des Wissens betrifft. Die Naturgesetze können nicht – wie innerhalb der Moralität das falsche Verhalten – schlichtweg abgelehnt werden, sie verlangen nach einer Einordnung. Die Radikalität des Vereinigungsweges, den Hegel geht, seine Lösung von der Fixierung auf Moralität wird damit deutlich: »nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht.« Liebe soll Erkenntnis- und Handlungsprinzip der *einen* Vernunft sein, die nicht mehr geteilt ist in praktische, mit sich selbst einige und

<sup>11</sup> Dieser Gedanke stammt von Robespierre, vgl. dazu Lukács (1954: 46). *Phänomenologie des Geistes* und *Rechtsphilosophie* nennen den Konsum als derartige Vertröstung. In ihrer Kritik der instrumentellen Vernunft analysieren noch Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* eine sozialstrukturelle Gewalt, die so tief reicht, daß sie auch die »kognitiven Bedingungen der Möglichkeit, sie zu durchschauen« (Fink-Eitel 1978: 18) zu zerstören droht. Dies geschieht, indem den Geknechteten vorgespiegelt wird, auch sie hätten die Möglichkeit, in den Genuß von Freiheit und Reichtum zu gelangen, wenn sie nur den Spielregeln folgen, – die für ihre Unterdrückung verantwortlich sind. An der Stelle des Versprechens jenseitiger Erlösung steht allerdings in der *Dialektik der Aufklärung* die Möglichkeit, Gewinner in einer Quiz-Show zu werden.

<sup>12</sup> Insbesondere die Strophen 1–3, sowie 14: »Unbewußt der Freuden, die sie schenket,/ Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,/ Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,/ Selger nie durch meine Seligkeit,/ Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,/ Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,/ Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,/ Die entgötterte Natur.« (Schiller 1966: Bd. 2: 673 ff.).

<sup>13</sup> Hegels Vollzug dieses Naturempfindens ist in seinem Reisetagebuch aus dem Berner Oberland bezeugt, allerdings ohne schwärmerische Züge, sondern immer mit Blick auf die kulturellen und sozialen Verhältnisse der durchreisten Landschaft. Von besonderem Interesse ist dabei seine Schilderung des Reichenbachfalls, von dessen stetem Wechsel im einheitlichen Fluß Hegel sich begeistert zeigt (GW I, 388).

theoretisch fremdelnde.<sup>14</sup> Daß diese Idee keinen Bruch in Hegels Denkweg bedeutet, belegt eine frühe Bemerkung aus der Tübinger Zeit über die »Liebe [,] die etwas Analoges mit der Vernunft hat« (GW I, 101). In der Liebe lebt der Mensch »gleichsam in anderen«, er ist nicht mehr selbstisches Ich gegen den anderen, sondern findet in diesem durch die Aufgabe des selbstischen Ichs, erst sein eigenes Leben. Daß die Idee für Hegel eine Erweiterung bedeu-

<sup>14</sup> Daß Liebe hier ein Vernunftprinzip und nicht lediglich Triebfeder moralischer Handlung ist, betont auch Bondeli (1997: 133), der sich damit gegen die Meinung von Prauss (1983: 318 f.) stellt. Keineswegs ist Liebe für den frühen Hegel, wie Hösle (1998: 273) meint, »nur etwas Emotionales, nichts Intellektuelles.« Schon diese Gegenüberstellung verfehlt die Position Hegels.

Wer im Ausgang vom frühen Hegel diesem eine »praktische Grundlegung« seiner Philosophie nachsagt, der muß die Bedeutung der Liebe als Erkenntnisprinzip verschweigen. Um das tun zu können, darf dann allerdings auch nicht auf die Schrift zum *Geist des Christentums* mit ihrer Einordnung der Liebe in eine pleromatische Struktur, durch die auch die Logik der Liebe hervortritt, eingegangen werden. Eine derartige Konstruktion ist bei Gessmann (1991) zu finden, dessen Arbeit dennoch das Wort »Logik« im Titel führt. Für Gessmann ist die »Logik des Systems [...] nur der allgemeinste Ausdruck einer praktisch fundierten Dialektik.« (5) Er macht damit die Logik zu einem abstrakten Allgemeinen, und weil für ihn kein anderes als ein solches denkbar ist, muß die Theorie zur »lebensweltlichen Theorie« umgedeutet werden. Als Nachklappern einer selber schon hinreichend bestimmten Praxis brauchte es aber keine Theorie mehr; schließlich ist das Allgemeine bei Hegel nicht verstanden, wenn es als abstraktes gelesen wird. Wenn Gessmann im weiteren davon spricht, es gehe um »Umsetzung des wissenschaftlich Erkannten in den Bereich wirklicher Praxis« (22; was sollte unwirkliche Praxis sein?), verstrickt er sich in einen dreifachen Widerspruch: (i) Sollte die Theorie (d. i. die Wissenschaft) von der »praktisch fundierten Dialektik« abgeleitet sein, dann braucht sie auch nicht wieder in die Praxis umgesetzt zu werden. Zudem müßte hier der Widerspruch einer logikunabhängigen praktischen Begründung angenommen werden, wo Begründung doch nur als logische gedacht werden kann; um diesen Widerspruch zu umgehen, wird metaphorisch von Fundierung geredet (worauf Wandschneider 1997: 163 am Beispiel Bubners kritisch hinweist). (ii) Die Theorie soll deshalb lebensweltlich/praktisch und nicht theoretisch/abstrakt-allgemein sein, weil Freiheit und Verwirklichung des Einzelnen angestrebt wird. Die genannte »Umsetzung« steht aber gerade für das Übergehen der Einzelheit. (iii) Worin sollte schließlich die Anwendung oder Umsetzung einer absoluten Idee bestehen? Eine solche kann es gar nicht geben, doch wird sicher vorausgesetzt, daß es Absolutheit nicht »gebe«. Im übrigen erwähnt Gessmann die Idee des Lebens in der *Wissenschaft der Logik* nicht einmal, obwohl er ein allgemeines Urteil über die Stellung der Logik fällt. Seine Bestimmung der von der Logik geleiteten Praxis bleibt äußerst vage. Die Ansicht, Theorie erfülle ihre Bestimmung erst damit, daß sie in eine sichtbare Wirklichkeit umgesetzt werde, ist der Ursprung der Sophistik, die sich von der philosophischen Anerkennung eines prinzipiellen und entschiedenen Wahren abkehrt und der »freien« Gestaltung der menschlichen Angelegenheiten zuwendet (in deutlichster Form ausgesprochen ist dieser Grundsatz bei Platon, Protagoras 318e). Die Forderung, die Theorie in »wirkliche historische Praxis« umzusetzen, findet sich ansonsten vor allem bei marxistisch motivierten Autoren, so bei Marcuse (1962: besonders 35 f.), dort allerdings mit klarem Bewußtsein hinsichtlich der (revolutionären) Bedeutung einer solchen Praxis.

tet, wird aus der früheren Einschränkung der Liebe auf den »empirischen Charakter« deutlich, der im Vernunftprinzip der Liebe ebenfalls überschritten wird.

Als Vernunftprinzip kann Liebe nicht nur private Empfindung sein. Das Gefühl wirkt nur auf das Subjekt selbst bestimmend. Als Kraft der Vereinigung belässt sie die Vereinigten nicht als die, die sie vor der Vereinigung waren. In der Liebe werden sie verwandelt. Nicht ein Ich und sein Gegenstand sind in der Liebe geeint. Diese kommen nur in einem Bestimmungsverhältnis, das für Hegel Beherrschung ist, überein. Die Liebenden hingegen sind einander gleich. Sie stehen im Verhältnis eines Subjekts zu einem Subjekt. Ein Subjekt kann dem Subjekt aber nicht einfach gegeben werden, gegeben werden lediglich Objekte. Um als Subjekt für es zu sein, muß das dem Subjekt Gegebene und ihm als anderes (ob als Bach oder Mensch) Begegnende erst als solches gesetzt, d. i. anerkannt werden. Darin liegt die Verwandlungstätigkeit der Liebe, daß sie verlebendigendes, d. i. etwas als Subjekt setzendes Betrachten und Handeln ist. So ist die erkennende Liebe *belebende Naturerkenntnis*, und die handelnde Liebe wird zur *befreienden Begegnung* mit ihrem Gegenüber. Hegel schreibt: »Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens.« (TWA 1, 243)<sup>15</sup> Die Liebe in ihrer zweifachen Gestalt ist zirkulär strukturiert: Kein Spiegel spiegelt, ohne daß in ihn hinein geschaut wird, und kein Echo tönt, ohne daß in es hineingerufen wurde. Doch weder im Anschauen noch im Anrufen wird gewusst, ob es (als Spiegelung oder Echo) zurückkommt. Das Resultat ist aber – als Erwartung – Voraussetzung des Beginnens. Gleichheit ist Voraussetzung und Ergebnis der Liebe. Oder: Nichts wird verlebendigt, das nicht schon lebendig ist. Gegenüber der Natur und der praktischen Tätigkeit

<sup>15</sup> Zwei Quellen für diesen zentralen Gedanken seien exemplarisch genannt: Platon, *Phaidros* 255d (Spiegelmetapher) und 255c (Echo), *Symposion* 195b (Gleiches zu Gleichem) sowie 1 Kor 13,12 (Spiegel). Auch der Gedanke der belebenden Naturerkenntnis hat eine Tradition, die in Platons Denken beginnt; im Kontext der vorliegenden Schriften Hegels dürfte eine seiner Quellen Augustinus gewesen sein, dessen Kommentar zum Johannes-Evangelium dem Stiftsschüler sicher bekannt war. Vgl. Augustinus, *In Johannem Ev. Tractatum* I, 16: »Die Erde ist geworden, aber die Erde selbst, die geworden ist, ist nicht Leben; es ist aber in der Weisheit selbst in geistiger Weise eine Idee [ratio], wodurch die Erde geworden ist; diese ist Leben.« In ihren Ideen sind die Gewordenen Leben, im Geist (LOGOS, verbum) ist alles Geist und der Geist ist Leben; die Gewordenen sind von dorthin: geworden und lebendig; vgl. auch Plotin, *Enneade* V 1, 4, 5 (Geist als »Archetyp« der Welt) und VI 7, 12, 1 (im Geist haben die Dinge der Welt die Form des Lebendigen). Zur Tradition des Gedankens der Lebendigkeit aller Form im schöpferischen Wort vgl. die Bemerkung bei Pieper (1947: 44 ff.). Einen reichen Befund hinsichtlich neuplatonischer Quellen für das Denken Hegels bietet Halfwassen (1999), dessen Schlüsse allerdings teilweise eher Zeugnis seines eigenen Standpunktes sind.

wird das Objekt erst durch Liebe zu einem Gleichen, und doch findet Liebe ja erst statt gegenüber einem, das bereits gleich ist. Vom Schema der Herrschaft des Subjekts über ein Objekt aus wäre dies unmöglich, denn es wird entweder etwas gleich gemacht, dann kann aber noch keine Liebe stattfinden, oder es ist bereits als Gleiches bestehend, dann gibt es nichts, was der Liebe bedürfte. Lebendiges aber will als solches anerkannt sein, deshalb liegt es nicht einfach vor. Leben, so kann im Vorgriff auf die *Wissenschaft der Logik* gesagt werden, findet sich überhaupt nicht in der Position des Seins, sondern es besteht nur im Begriff. Schließlich kann auch nicht beides zugleich der Fall sein, die Liebe scheint also unmöglich zu sein.

Aus der Stellung der Liebe wird deutlich, daß es hier nicht um das Tun des Menschen (sogenannte Anthropologie) geht, vielmehr zeigt sich die Liebe selbst in Freiheit und Natur als bewegendes Moment. Weil sie einheitsstiftend ist, muß sie von sich her für das endliche Subjekt unverfügbar wirken; sie schafft aber Einheit qua Reduktion der einseitig bestimmenden Subjektivität, dergegenüber sie eine Negation ist. Das Liebesgeschehen selbst rückt in die Stellung des logischen Subjekts. Einheit ohne vorangehende Reduktion der Einseitigkeit eines bestimmenden Willens wäre Vereinnahmung statt Vereinigung. Das Wirken der Liebe ist die Verwandlung, die ihren Gegenstand weder durch Kritik ausgrenzen und im Fetischismusvorwurf abtun will, noch ihn in historischem Fatalismus als solchen bestehen läßt. So ermöglicht es die Entdeckung der Liebedynamik, das Ideal der freien Vereinigung mit den historischen Entzweigungen (der Positivität) zusammen zu denken.

Im Fragment *Die Liebe*, das 1798 zu der Zeit verfasst wurde, da auch *Der Geist des Christentums* entstand, entfaltet Hegel die Dynamik der Liebe und verortet sie im Zusammenhang: »Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind.« (TWA 1, 245) Aufgrund der gleichen Lebensmächtigkeit ist es folglich nicht dem Gutdünken überlassen, ob Vereinigung stattfindet. Die Vereinigung ist vielmehr ein Erfordernis, denn sie baut auf einer Macht auf. Weil theoretischer Verstand und praktische Vernunft aber nur mit Endlichem umgehen, das als verstandenes oder bearbeitetes/bestimmtes ein Entgegengesetztes ist, bleibt die Liebe letztlich ein Gefühl. Darin liegt kein Widerspruch zur vorangehenden Interpretation, weil damit »nicht ein einzelnes Gefühl« (TWA 1, 246) gemeint ist, das sich in seiner Privatheit weder durchdringen noch auf anderes beziehen ließe. Es erinnert aber daran, daß die begriffliche Identifizierung – im Unterschied zur Deutung – der Liebe als Vernunftprinzip nicht Hegels Sprachgebrauch zu dieser Zeit entspricht. Das Gefühl der

Liebe ist immer schon beim anderen, den sie als wesensgleich erkennt (vgl. Mt 22, 39). Liebe mag sich als privates Gefühl erstmals vernehmen lassen, aber sie drängt darüber hinaus, »weil es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist« (TWA 1, 246). Die Seelenspannung des wahrhaft Liebenden bringt ihm die Welt zu einem intensiveren Erleben. Alles wird zum Widerhall der Liebe, schließlich kann dasjenige, was wahrhafte Einheit hervorbringt, nicht zu einem neuen Gegensatz führen. Liebe, wenn sie statthat, ist deshalb Liebe zu allen. Das geschieht nicht in Folge planvoller Entscheidung, sondern »durch Auflösung« (ΚΑΤΑ ΛΥΣΙΣ). Diese Auflösung geht so weit, bis jenes Einzelne sich von sich losgelöst in allem wiederfindet, da alles von seinem Ruf wie ein Echo widerhallt. Logisch gefaßt, führt Liebe auf dem Weg der Selbstnegation zur Erfüllung.

Die vorgängige Einheit des Lebens unterliegt einer denkerischen Entwicklung. In der »Reflexion« produziert es die Entgegensetzungen; die Einheit verliert sich, um in der Liebe zu einer Einheit zu finden, die als intensive Wirklichkeit auch die Trennung inkorporiert hat. Die Liebe ist Gegenwart des Lebens: »In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige.« Weil Erfahrung den Unterschied braucht ist das Leben vom Lebenden gerade nicht erfahrbar, denn der Unterschied zum Leben wäre das Ende allen Erfahrens. So bringt sich das Leben dem Liebenden selbst zur Gegenwart. Die Gegenwart des Lebens bringt dieses in seiner bedürfnislosen Fülle zur Geltung, das Leben muß diese Gegenwart nicht erst erwerben oder nach bestimmten Kriterien gestalten. Liebe ist damit zweifache Aufhebung von Unmittelbarkeit, zum einen derjenigen des Lebens selbst (erste Aufhebung), zum anderen derjenigen des Lebendigen (zweite Aufhebung).

Durch die Mitte der liebenden Begegnung schließen sich die getrennten Lebendigen zur Einheit des Unterschieds zusammen (d. i. zweite Aufhebung). Diese Einheit gilt als Fülle, weil sie frei ist vom Begehren. Begierdelosigkeit eignet zwar auch den Toten, die Liebe ist darüberhinaus der Anfang von Neuem (Freilassen, d. i. erste Aufhebung). Dieses Geschehen wird nicht vom endlichen Subjekt, das aufgelöst wird, hergestellt, sondern ist vorgängig. Es ist von einer Gegenwart, die nicht erst kommen wird oder einmal war, sondern schlechthin *ist*. Weil auf dem Wege der Aufhebung zustande gekommen, trägt diese Vorgängigkeit aber eine eigene Gestalt. Sie ist kein Erstes, kein unmittelbar bestehender Grund, sondern sie *zeigt* sich im Nachhinein, d. i. nach der Aufhebung, als schon zuvor gesetzt. Das gilt, weil die(se) Einheit Bedingung und Ziel einer Entwicklung ist. Aufgrund ihrer leiblichen Verfassung kommen die endlichen Liebenden unausweichlich zur Erfahrung ihrer Eigenheit. Diese Erfahrung wird vor dem Grund der Einheit zur nega-

tiven Erfahrung der Abgeschlossenheit.<sup>16</sup> Sie ist der ›Rest‹ der Unmittelbarkeit: Die Liebenden begegnen sich nicht *als andere*, nicht vermittelt durch ein Drittes, sondern sie treffen unmittelbar aufeinander. In gegenseitiger Hingabe beziehen sie sich aufeinander, darin liegt die Aufhebung der ausschließenden Unmittelbarkeit. Doch eben weil die Anderen sich in der Hingabe nicht *als andere* erkennen, bleibt in der Liebe ein Immediatismus.<sup>17</sup> Deshalb trägt die Liebe nicht allein die Vereinigung, sondern sie fordert noch eine weitere Erfüllung, auch wenn sie erstmals die Einbindung der Negativität in die »Leben« genannte Einheit leistet.<sup>18</sup>

### Aufgabe

Neben reflexivem Verstand und Vernunft ist die Liebe ein Drittes, ein »allgemeines Gefühl«. Im Liebesakt erzeugt sie den Keim des Lebens, aber die Vereinigten trennen sich nach der Zeugung wieder. Zwar leuchtet die Liebe bereits als Grundierung des Lebenslaufs hervor, aber sie hat in der Reflexion der Eigenheit ihre Schranke. Solange sie Gefühl ist, ist sie nicht *Prinzip* im strengen Sinne. Die Wahrnehmung der neuen Aufgabe verlangt die Aufgabe der Liebe selbst. Die »Blüte des Lebens« (TWA 1, 308) muß selber vergehen. »Gesinnung hebt die Positivität, Objektivität der Gebote auf; Liebe die Schranken der Gesinnung, Religion die Schranken der Liebe.« (TWA 1, 302) Die Liebe gründet in einem anderen, denn was begrenzt ist, wird immer von einem anderen als es selbst bestimmt. Es besteht in einer Entgegensetzung. Wird es ohne sein Entgegengesetztes behauptet, so wird es zur Hypostase, zum Fetisch. Die Liebe steht in derselben Positivierungsgefahr wie die Botschaft Jesu und die Eleusinischen Mysterien, die der Eingeweihte, um ihre Heiligkeit zu wahren, nicht aussprach.

<sup>16</sup> Timm (1979: 109) meint angesichts des Vereinigungsgeschehens in der Liebe die Kritik vorbringen zu können, die auch gegenüber dem (konkreten) Allgemeinbegriff des späteren Hegel vorgebracht wird, daß er nämlich die Einzelheit unterdrücke: »Aus systemrationalen Interessen wird das individuelle Selbstsein der Partner zu einem Moment in der Selbstbestimmung ›des‹ Lebens, einem komplementären Moment seiner internen Trennung und Verbindung.« Hegel sieht viel schärfer auf die Wirklichkeit von individuellem Selbstsein und Liebe, indem er gerade in der Unauflöslichkeit des ersteren für alle Sterblichen die Grenze der letzteren begründet sieht.

<sup>17</sup> Diese immanente Begrenzung der Liebe aufgrund ihres Rests von Unmittelbarkeit wird weithin nicht gesehen. Eine Ausnahme bildet ein Hinweis von Fink-Eitel (1978: 115f.).

<sup>18</sup> Daher sieht Baum (1986: 56 ff.) hier »Umriss einer Lebensmetaphysik« und Asendorf (1982: 264, auch 281) nennt es ›Keim der Hegelschen Dialektik‹.

Indem die Liebe das Sich-selbst-fühlen des Lebens der Lebendigen bewirkt, bringt sie diese zur Übereinstimmung mit sich. Sie ist ein wahres Verhältnis. Diese Wahrheit ist produktiv, indem sie zu gleichen erhebt, was zunächst durchaus anders ist. An der Scham wird deutlich, daß dieser wahr-machenden Wahrheit aber das Moment der (Selbst-)Gewißheit fehlt. Wo der Liebende auf sich reflektiert und sein (zuallererst: leibliches) Eigentum<sup>19</sup> erwägt, sieht er sich von dem ihm Gleichen getrennt. Die Liebenden werden Verschiedene. Wendet er sich um, um sich der Wahrheit der Einheit zu versichern, wird auch diese schal, denn sie entzieht sich der Anschauung. Jedes Zeichen ist durch eine Kluft, die er nicht mehr überspringen kann, von ihm entfernt. Die Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem bedarf eines Denk-aktes. Doch diesem objektiven Akt, der vom Liebenden auszuführen wäre, traut er nun nicht mehr, denn gefühlte Wahrheit und gedachte Gewißheit sind ihm zerfallen. Das Wesentliche, das gemeinsame Liebesverhältnis, wird dem Liebenden zum bloß vermeinten.

Hegels Phänomenologie des Mahls zeigt im *Geist des Christentums* diesen Prozeß: »Mit jemand essen und trinken ist ein Akt der Vereinigung und eine gefühlte Vereinigung selbst, nicht ein konventionelles Zeichen« (TWA 1, 364 f.). Das Brechen des Brotes legt die vermeintlich gegenständliche, unerkennbare Einheit auseinander. Der gemeinsame Verzehr fügt sie zur genossenen und wirklichen Einheit der Empfindungsgemeinschaft zusammen. Weder vermittelt eine Vorstellung von zu erwartenden Wirkungen oder die Erinnerung früherer Gemeinschaft die Einheit der Tischgenossen, noch wird sie in einer unmittelbaren Intuition deutlich. Es sind Essen und Trinken selbst, die die Gemeinschaft stiften und zwar sowohl *unmittelbar*, weil der gegenwärtige Vollzug eine Verwirklichung der Freundschaft selbst und nicht Bild für etwas anderes ist, als auch *vermittelt*, weil durch den Verzehr der Gegenstand nicht bleibt, was er war, er verschwindet sogar.

Vom »konventionellen Zeichen« und dessen Differenz zum Bezeichneten unterscheidet sich das Liebesmahl dadurch, daß es ist, was es ist. Die Verwirklichung der Vereinigung trägt jedoch den Keim des Niedergangs in sich. Sind Brot und Wein verzehrt, so bleibt nur die Erinnerung zurück. Die Gemeinschaft ist dem Gedächtnis überlassen, und der Hunger kehrt sicher wieder. Was durch den Verzehr gewonnen wurde, das wird dadurch verloren, daß die Liebe darin »nicht objektiv genug wird« (TWA 1, 368). Die Vereinigung von Geist, Sehen und Schmecken löst sich auf. Der Liebe fehlt der

<sup>19</sup> Es ist also nicht erst irgendeine gesellschaftliche Institution, die das liebesbegrenzende Eigentum hervorbringt, wie Marcuse (1989: 41 f.) meint.

angemessene Ausdruck. Bild und Sinn des symbolischen Mahls zerfallen zur Allegorie. Die abstrahierte Einheit muß erst wieder von der Reflexion erschlossen werden.<sup>20</sup> »Eine gedachte Beziehung ist fest und bleibend, ohne Geist, ein Joch, eine Zusammenkettung, eine Herrschaft und Knechtschaft«, so das Grundkonzept (TWA 1, 309). Der wirkliche Vollzug von Gemeinschaft und deren wesentliche Gründung in der Einheit bleiben getrennt. In der Konsequenz wird die schöne Gemeinschaft nicht echt gefühlt, sondern herbeigeredet.

Die Grenzenlosigkeit der Liebe wird zu ihrer Privation, denn sie verlangt nach einem Komplement. Sie vermag zwar, Getrenntes zu vereinen, doch bleibt ihr die Notwendigkeit der Trennung verschlossen. Das zeigt sich daran, daß sie angesichts der Eigenheit wieder in die Verschiedenheit auseinanderzutreten droht.

Indem Hegel die kantische Moralität und ihren Umgang mit der Negativität am Verbrechen überprüft, stellt sich heraus, daß auch sie das trennende Malum nicht überwindet, sondern perpetuiert: Das allgemeine Gesetz macht sich am Verbrecher, der sich eine Ausnahme genehmigt und damit die allgemeine Sphäre verletzt hat, als Strafe geltend. Die Strafe des Gesetzes will die Tat zum Nichts machen, sie nach den Gesetzen der Mechanik durch Druck und Gegendruck ausgleichen. Sie steht damit selbst unter der Bestimmung des Verbrechens, das der Maßstab der Strafe ist. Die »Schicksalslücke«, die der Verbrecher aufreißt, ist hingegen nicht einfach ein Irrtum und Nichts, platonisch gesprochen kein ΜΕΔΑΜΟΣ ΟΝ sondern ein ΜΕ ΟΝ als ΟΝ ΟΥΚ ΟΝΤΟΣ. Die Lücke ist nicht bloßes Nicht-Sein, sondern Sein im Modus der Negation (vgl. Hamacher 1978: 170), das sich in das lebende Sein zurückverwandelt: »Leben als nicht-seiend erkannt und gefühlt.« (TWA 1, 344) Das Böse kann nicht absolut herrschen, es ist nicht substantiell. Das liegt nicht an »Metaphysik«, sondern an der Logik, da die Zerstörung, die von der Untat betrieben wird, sich auch auf sie selbst wendet. Das

<sup>20</sup> Gadamer (1990: 77–86) gibt eine begriffsgeschichtliche Übersicht über das Verhältnis von Allegorie und Symbol und dessen Verschiebung im 18. Jahrhundert, die durch die veränderte Stellung des Subjekts angestoßen wurde. Im Symbol fallen sinnhafte Anschauung und unsichtbare Bedeutung zusammen (Gadamer spricht von »metaphysischer Urverwandtschaft« (80)), worin auch die Urbedeutung des SYMBOLON gewahrt wird, nämlich Teilung des Einen und Wiederergänzung aus der Zweiheit zu sein. Dagegen klaffen sinnhaftes Bild und intendierte Aussage in der Allegorie – zufolge der Deutung im Zuge der Genieästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts – auseinander, sie sind nur durch dogmatische Fixierung und Konvention verbunden. Die Bedeutung, die Hegel in seiner Ästhetik-Vorlesung mit der symbolischen Kunstform verbindet, tendiert zu dem, was hier als Allegorie bezeichnet wird.

Verbrechen wird zur Modifikation des Lebens<sup>21</sup>, nicht zu dessen Zernichtung.

Wo Nicht-seiendes festgehalten wird, da zeigt es sich in seiner Unvollständigkeit als Darstellung der Vollkommenheit, wie das Loch im Mantel nur durch den Zusammenhalt des umgebenden Stoffes ein solches ist. Der Mangel des Lebens ist jedoch im Unterschied zum Mangel an Stoff selbst wirkmächtig, wie Hegel an dem literarischen Beispiel von *Macbeth* schildert. Banquos Ermordung und Macbeths darauf folgender Schrecken gewinnt eine positive Funktion als Bedingung der Möglichkeit zur Heilung der Wunde des Verbrechens. Dabei bedingt die Intensität der Schulterfahrung diejenige der Wiedervereinigung: »denn die Entgegensetzung ist die Möglichkeit der Wiedervereinigung, und soweit es im Schmerz entgegengesetzt war, ist es fähig, wieder aufgenommen zu werden.« (TWA 1, 345) Das als nicht-seiend erkannte Leben ist somit keine Spezifizierung, neben der es auch seiendes Leben gäbe, sondern nicht-seiendes ist das Leben als Leben selbst. Es tritt auf als Möglichkeit, jedoch nicht als solche, die erst ihrer Verwirklichung harret. Die Möglichkeit des nicht-seienden Lebens hat vielmehr unverfügbare Wirkmacht, die im »Schicksal«, wie es hier genannt wird, deutlich hervortritt. Seiendes aber ist nie wirkmächtige Möglichkeit, sondern immer gewirkte Möglichkeit von anderem. Das Leben ist daher überhaupt kein Seiendes. Das tritt gerade in seiner vermeintlichen Vernichtung durch das Verbrechen zu Tage, aus der sich das Leben zu gegenwärtigem Bewußtsein bringt, indem es Abwesendes zur Anwesenheit, oder – in Shakespeares Bild – »Tote an den Tisch« bringt. Das Verbrechen findet mithin nicht aus einer zweifelhaften Faszination am Bösen Beachtung und ebenso wenig, weil sich im Verbrechen angeblich die Freiheit erweise. Die böse Handlung zieht vielmehr den Erweis der Nichtsubstantialität des Bösen nach sich: Es steht keinem Guten gegenüber (es sei denn, es wird als »Persönlichkeit habendes Verbrechen« diesem entgegengesetzt). Sondern es erweist in der Verletzung von Leben und Gutem dessen Präsenz, andernfalls könnte es nicht einmal verletzt werden. So wie die Krankheit immer Erweis des noch lebendigen (mithin gesunden) Körpers ist, der andernfalls nicht krank, sondern tot wäre. Ein vollkommenes Verbrechen, das absolute Böse, kann es demnach gar nicht geben.

<sup>21</sup> Das bedeutet keine Rechtfertigung des Verbrechens, wie Timm (1979: 128) und Kondylis (1979: 520) meinen. Kondylis sagt, daß Hegel über das Verbrechen und die Versöhnung in dem Glauben schreibe, daß »alles gut« sei. Damit folgt er der Interpretationsmaxime, die Hegel treffend gefaßt hat: Anderen »erst die Krätze [geben], um sie zu kratzen« (TWA 2, 247, auch Hegel 1993: 161). So bedeutet die Verzeihung des Bösen auch nicht Straferlaß, sondern Aufhebung der Bosheit des Bösen, d. i. die Reduktion des Gegensatzes, in den sich der Böse durch seine Untat gestellt hat.

Auch der Beleidigte wird umgekehrt nur Versöhnung erfahren, wenn er nicht an der Sphäre des Rechts hängt. Hält er nicht am fixierten Rechthaben fest und sieht er das Gegenüber nicht nur als den Rechtsbrecher, dann ist es möglich, wieder in ein lebendiges Verhältnis unter Gleichen zu treten.<sup>22</sup> Die Herrschaft des Gesetzes wird nicht aufgelöst, Strafe bleibt nicht einfach aus, sondern die Logik des Gesetzes wird in der Liebe übererfüllt. Damit scheint es eigentlich sein Bewenden haben zu können (so Busche 1987: 268). Der Liebe ist die Entzweiung überwindbar und dem Schicksalsgedanken deren Genesis nachvollziehbar. Doch die Entzweiung erscheint noch kontingent und so ist eine weitere Erfüllung dieses Ungenügens erforderlich. Genesis und Überwindbarkeit der Entzweiung ergeben noch keinen Begriff von ihr. Zur vollständigen ratio der Entzweiung, d. i. des In-der-Welt-Seins des Menschen, fehlt noch deren *causa finalis*. Erst durch die Kenntnis des Wozu wandelt sich das ansonsten bloß kontingente Faktum, das genausogut auch ausbleiben könnte, zum begreifbaren, weil sinnhaften Geschehen. Nicht nur das Faktum der Trennung, sondern auch deren begründete Möglichkeit will in der Realisierung des Vollmaßes der Freiheit inbegriffen sein: »Religiöses ist also das πλήρωμα der Liebe (Reflexion [d. i. Eigenheit] und Liebe [d. i. Einheit] vereint, beide verbunden gedacht).« (TWA 1, 370)

Mit dieser Bestimmung begegnet uns eine Merkwürdigkeit; das PLĒRŌMA der Liebe wird Religion genannt und als Aufgabe bezeichnet. So schreibt Hegel:

»Reines Leben zu denken ist die Aufgabe, alle Taten, alles zu entfernen, was der Mensch war oder sein wird; Charakter abstrahiert nur von der Tätigkeit, er drückt das Allgemeine der bestimmten Handlungen aus; Bewußtsein reinen Lebens wäre Bewußtsein dessen, was der Mensch ist,<sup>[23]</sup> – in ihm gibt es keine Verschiedenheit, keine entwickelte, wirkliche Mannigfaltigkeit. Dies Einfache ist nicht ein negatives Einfaches, eine Einheit der Abstraktion (denn in der Einheit der Abstraktion ist entweder nur ein Bestimmtes gesetzt und von allen übrigen Bestimmtheiten abstrahiert, [oder] ihre reine Einheit ist nur die gesetzte Forderung der Abstraktion von allem Bestimmten; das negative Unbestimmte. Reines Leben ist Sein). Die Vielheit ist nichts Absolutes. – Dies Reine ist die Quelle aller vereinzelteten Leben, der Triebe und aller Tat.«

<sup>22</sup> In der Phänomenologie sagt Hegel später: »[D]as rechtliche Anerkanntsein der Person [,] ist die unerfüllte Abstraktion« (GW IX, 401).

<sup>23</sup> Hegels Treue zu dieser Konzeption sei hier kurz angedeutet: Danach liegt das Ist des Menschen und der unendlichen Eigentümlichkeit seiner Individualität in einem in diesen Eigentümlichkeiten selbst sich manifestierenden Allgemeinen, das der Begriff ist. Hegel

Hegels konjunktivische Formulierung wird von der Sache her geboten. Die Wirklichkeit des PLĒRŌMA kann nicht durch Beispiele angezeigt werden. im Beispiel ist das Wesentliche nicht die gezeigte Sache, sondern ein anderes, gegen das die gezeigte Sache nur ein Beiherpielendes (HYPOKEIMENON) ist; statt der Lebendigkeit der Erfüllung wäre so nur Objektives vorgestellt. Die Lebendigkeit der Erfüllung wird aber von ihrer Totalität erfordert, andernfalls wäre sie zu ihrer Verwirklichung – wie der tote Text – auf äußere Belebung angewiesen, sie wäre nicht in Fülle. Das PLĒRŌMA muß sich der Behandlung als Leichnam, der Uneigentlichkeit, in der Bild und Sinn auseinandertreten, von vornherein entziehen. Es darf zudem weder als noch ausstehende Tat dem Jetzt gegenüber gestellt noch als Begriff von einer immer unzulänglichen Praxis getrennt sein. In beiden Fällen wäre die Erfüllung abstrakt und nicht wirklich, indem sie nicht jetzt und hier erfüllend wirkte. Die Rede von der Aufgabe vermeidet solche Dualismen, denn sie zeigt die *Erfüllung als zu erfüllende* und spricht damit so authentisch wie möglich. Vor diesem Hintergrund ist der Konjunktiv als ein Optativ, als Angabe des zu Tuenden und Gewünschten, zu lesen.<sup>24</sup>

schreibt noch in seinem letzten Lebensjahr in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Logik gegen die Vorstellung von Gedanken als äußerer Formen: »Wenn es aber an dem ist, [...] daß die Natur, das eigentümliche Wesen, das wahrhaft Bleibende und Substantielle bei der Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit des Erscheinens und der vorübergehenden Äußerung, der Begriff der Sache, das in ihr selbst Allgemeine ist, wie jedes menschliche Individuum das *Prius* aller seiner Eigentümlichkeit, darin Mensch zu sein, in sich hat, wie jedes einzelne Tier das *Prius*, Tier zu sein: so wäre nicht zu sagen, was, wenn diese Grundlage aus dem mit noch so vielfachen sonstigen Prädikaten Ausgerüsteten weggenommen würde, ob sie gleich wie die andern ein Prädikat genannt werden kann, – was so ein Individuum sein sollte.« (GW XXI, 15) Das Individuum beruht nicht auf sich, es geht nicht in seinen Eigentümlichkeiten auf, sondern hat die Quelle seiner Individualität in einem nicht-anderen Allgemeinen. In seiner Logik-Vorlesung von 1817 bezeichnet Hegel die Idee als »das Ist des Dinges« (AV XI, 176 f.). Daraus folgt aber nicht, daß die Idee irgendwie seiend ist, sondern sie gilt. Was ist, ist Idee, diese selbst aber ist nicht (ist nichts, das ist). Die Idee gilt in dem, was ist. Daher sagt Hegel: »Wenn man von der Idee sagt: ›Sie ist‹, so sagt man davon: ›Sie ist lebend‹.« (AV XI, 177)

<sup>24</sup> So wird auch Hegels Neufassung des Satzes erklärlich, der zunächst lautete: »Reines Selbstbewußtsein ist die Entfernung aller Taten, alles dessen [...]« (Hegel 1798: Bl. 111 recto) Die erste Fassung wird in der Nohlschen und den darauf basierenden Ausgaben falsch angegeben. Sie lautet dort: »Reines Selbstbewußtsein zu denken [...]«. Es besteht für Hegel hingegen keine Alternative zwischen einem Denken von reinem Selbstbewußtsein und reinem Leben, in der Reinheit sind sie ja gerade eins. Aus der Annahme einer Alternative schloß Marcuse (1932: 228) fälschlich, es gehe Hegel hier um eine Richtungsentscheidung zwischen den ursprünglichen »Leitideen« von Leben und Wissen. Eine solche Entscheidung gibt es bei Hegel nicht (es geht um Vereinigung von Liebe und Reflexion). Mit der Neufassung, und das heißt vor allem mit der Rede von der »Aufgabe«, berücksichtigt Hegel vielmehr das Darstellungsproblem des PLĒRŌMA, das nicht als Objekt eines

Der Begriff der Aufgabe hat zu Hegels Zeit bereits eine Geschichte. Zu denken ist zunächst an die Aufgaben der Vernunft nach Kants *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. KrV, B 380, 384, 525 ff.). Näher zu Hegel steht Fichtes Fragen in der *Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794: Synthetisches (Ich bin Ich) und antithetisches (Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich) Urteil haben ihren Grund je in einer vorgängigen Teilung, bzw. Einigung.<sup>25</sup> Nach Fichte würde das dritte, *thetische Urteil*, das in der Teilbarsetzung von Ich und Nicht-Ich im Ich das synthetische und das antithetische Urteil erst ermöglicht

»ein solches seyn, in welchem etwas keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloß sich selbst gleich gesetzt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, das es der logischen Form nach doch voraussetzen muß, wäre bloß eine *Aufgabe* für einen Grund.« (FG I, 2, 277)

Das thetische Urteil, das »absolute Setzen des Ich«, setzt die Identität und ist damit Ermöglichungsgrund der anderen Urteilshandlungen. Als sich schlechthin selbiges und keinem anderen gleichend oder verschieden, kann es keinem Gattungsbegriff zugeordnet und durch keine spezifische Differenz unterschieden werden.

Fichte nennt als höchstes Urteil dieser Art das »Ich bin«, bei dem die Stelle des Prädikats für jede mögliche Bestimmung freigelassen wird. »Es ist zugleich das handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung« (FG I, 2, 259). Das Sein des absoluten Ich ist reine Poiesis (vgl. Jürgensen 1997: 17). Daher ist dieses Ich nicht das Ich des Bewußtseins, sondern die Eine Vernunft, aus ihm läßt »sich die praktische und theoretische Vernunfttätigkeit gleichermaßen entwickeln« (Metz 1991: 203).

Weil ohne Beziehung zu anderem, steht das thetische Urteil nicht mehr unter dem Satz des Grundes: »es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle möglichen Urteile« (FG I, 2, 274). Das thetische Urteil ist dennoch nicht ohne verbindliche Wahrheit. Zwar fehlt ihm die Prädikatsbestimmung,

Urteils vorgestellt werden kann. Daher sind die Fassungen aber auch nicht streng gleichbedeutend, wie Harris (1972: 351) meinte.

<sup>25</sup> Ein Beispiel für das synthetische Urteil, das auf vorgängiger Teilung beruht, lautet: »Der Vogel ist ein Tier.« Dieses Urteil der Beziehung abstrahiert von der Unterscheidung verschiedener Tierarten. Das antithetische Urteil, das die vorgängige Einheit beansprucht, lautet: »Eine Pflanze ist kein Tier.« In dieser Unterscheidung wird von der vorgängigen Einheit beider als Lebewesen abstrahiert.

um die Dreigliedrigkeit des kleinsten Logos zu erfüllen (vgl. Janke 1993: 210), doch ist das thetische Urteil – mit Janke gesprochen – deswegen kein »halber Satz«. Seine Prädikation ist nicht gegeben, sondern *aufgegeben*. Die Wahrheit des Satzes »Ich bin« liegt darin, daß hierin ein Gedanke ausgedrückt wird, dessen Realität sich eben durch diese Manifestation erweist. Im Gedanken *Ich bin* bringt der Denkende eben sein denkendes Sein zum Ausdruck: Wo Ich nicht wäre, da wäre auch kein Gedanke *Ich bin*. Der Satz, d. i. der durch ihn manifestierte Gedanke, ist also wahr (vgl. Uehlein 1982: 24 f.). Zugleich ist das aufgegebene *Ich bin* eine »dynamische Bestimmung« (ebd.): Das darin Bestimmte ist ebenso das Bestimmende, somit ist das Bestimmende selbst das Zu-Bestimmende.<sup>26</sup> In der Auslegung des Johannes-Evangeliums spricht Hegel selbst davon, daß dessen Anfangssätze »thetische Sätze« (TWA 1, 373) seien, bei denen die Prädikate nicht Allgemeinbegriffe, sondern »selbst wieder Seiendes, Lebendiges« sind. Thetische Sätze sind Aufgaben, und solche sind nichts Erlernbares, sondern sie sind zu lösen und finden »allein im Geiste des Lesers Sinn und Gewicht«. Allerdings ist nach Fichte das thetische Urteil für die Vernunft uneinholbar und gilt als Regulativ. Hegel hingegen beginnt nicht wie Fichte mit dem Ich (auch nicht mit einem absolut gedachten). Er beansprucht auch im *Geist des Christentums* keine Setzung, und der thetische Satz ist keine regulative Handlung, kein Sollen, sondern ein bereits realisiertes und – weil als Überfülle verstandenes – unerschöpfliches Geschehen. In der Rede von der Aufgabe berücksichtigt Hegel schließlich seine eigene frühe Schriftkritik, denn sie läßt eine Objektivierung des PLĒRŌMA nicht zu, da es nicht als Gegenstand benannt, sondern als das zu Verwirklichende aufgerufen wird.<sup>27</sup>

Diese Aufgabenstellung hat nichts dunkel Mystizistisches<sup>28</sup> an sich, denn es geht nicht um Einweihung oder eine Schweigen gebietende Offenbarung, wie das Eleusis-Gedicht sie noch kennt. Die Vereinigung von Reflexion und

<sup>26</sup> Daher schreibt Uehlein (1982: 24) über den Akt der Selbstkonstruktion des Ich: »Es geht im Kreise: Ich bin mir meiner gewiß, aber diese Gewißheit ist mir undurchschaubar. Ich weiß nicht, was ich bin, wenn die einzige Bestimmung ist, daß ich mich selbst bestimme: Ich suche mich selbst. Die vermeintliche Selbstfindung (*Self-finding*) im *I am* zeigt sich als Selbstsuche (*Self-seeking*).«

<sup>27</sup> Das (religiöse) Denken ist nicht Denken von etwas, sondern Denken reinen Lebens, also selber Leben, da ein Denken von einem Gegenstand (einem Etwas) »Leben« dieses Leben nicht rein, sondern in Verschiedenheit dächte.

<sup>28</sup> Über die »Dunkelheit« der Frühschriften vgl. Dilthey (1921: 52 und 90). Die Freiheit »vom Zwang der dialektischen Methode« (3) macht die Frühschriften für Dilthey interessant, weil Hegel so der »wahren Natur des Wirklichen und der Wissenschaften« näher sei, die nach Dilthey im schmerz- beziehungsweise lustvollen »Erlebnis« liegt, nicht im Denken. Darin wird auch der Abstand Diltheys zu Hegel deutlich: Während für Hegel in allen

Liebe ist dem Denken aufgegeben, das nicht von gegebenen Erfahrungen abhängt, sondern a priori, rein auf sich selbst gründet.

Wie gelangen wir zu diesem reinen Denken? Vergangenheit und Zukunft («was der Mensch war oder sein wird») sind ebenso in Epoché zu nehmen wie allgemeine Definitionen dessen, was der Mensch sei: Die Abstraktion der besonderen Bestimmtheiten hat ein Allgemeines zum Ergebnis, das die

Phasen seines Denkens die Freiheit, die als Resultat hervortritt, die bestimmende *ratio* bildet, so ist für Dilthey das »selbstische« (vgl. Boeder 1980: 232), d. i. das unmittelbare, ununterschiedene Einzelleben unvordenkliche Bestimmung. Eine Entwicklung zu vollkommener Selbstbestimmung wird damit ausgeschlossen, da immer ein Unvordenkliches (Sprache, Volk, Milieu) die Bestimmungsmacht inne hat. Die treffende, in ihrer Schärfe gleichwohl zeitgeschichtlich bedingte Kritik Lukács' (1962: 379 und 362) an Dilthey sieht dessen Interpretation als maßgeblich für die lebensphilosophische Auslegung der Hegelschen Philosophie an. Unter ›Lebensphilosophie‹ wird dabei der irrationalistische Zug zu Anfang des 20. Jahrhunderts gemeint, der das Leben gegen *ratio* und Geist auszuspielen versuchte. Lukács, der freilich auch Stalin als großen Philosophen lobt, sieht diesen Irrationalismus und den damit verbundenen Intuitionismus als Wegbereiter des Nationalsozialismus.

Was von der Diagnose des »Pantheismus«, die angesichts des Übergangs der Logik zur Naturphilosophie bereits von Schelling gestellt wurde (SW X, 159), vor dem Hintergrund zu halten ist, daß Hegels Thema insbesondere der menschengewordene Gott ist, hat der wortgewaltige Bloch (1985: 317 f.) festgehalten. »God makes a difference« (Lauer 1982: 258). Auch die Notwendigkeit einer Umwendung zum reinen Denken, durch dessen Unterscheidung von der endlichen Reflexion das Ist erkannt wird, widerspricht der pantheistischen Grundthese, daß Gott unterschiedslos und unmittelbar die Welt sei (vgl. auch Hegels Kritik am Pantheismus in seiner Fußnote zu *Enz.* (1830) § 573A, sowie die Aussage in der Vorlesung zur Religionsphilosophie (1993: 322), »daß es eigentlich nie Pantheismus gegeben habe.«). Einen pantheistischen Materialismus gibt es bei Hegel nicht. Zum Verhältnis Hegels zu pantheistischen Überlegungen und zu seiner Differenzierung des Pantheismusbegriffs in den Vorlesungen zur Philosophie der Religion vgl. Goedewagen (1971). Daß Hegel mit dem *Geist des Christentums* den Mystizismus »streife«, meinte auch Haym (1857: 50 ff.), der darin Hegels ahistorischen Geist am Werk sah, weil er nur »Idealen« gefolgt sei. Daher rührt dann Hayms in späterer Zeit oft wiederholter Anwurf des Quietismus und des restauratorischen Bestrebens (231) der Hegelschen Philosophie. Darauf ist hier nicht näher einzugehen, es sei aber auf die profunden Studien D'Hondts verwiesen, die unter anderem die girondistischen Quellen des frühen Hegel (1968) und die (wissenschafts-)politische Stellung Hegels in Berlin (1968b) beleuchten sowie Historie und Philosophie in ihrer Verwobenheit betrachten. Hegel ist in seiner Wissenschaft wie auch persönlich alles andere als ein konservativer Reaktionär.

Hinsichtlich des Begriffs der Mystik herrscht heute offenbar große Verwirrung, – nicht unähnlich der angedeuteten Begriffsverwirrung des Pantheismusstreits. So kann Hegel in der Tradition eines Meister Eckehart (zu dessen Begriff der Mystik vgl. das Folgende im Haupttext) sehr wohl auch als Mystiker begriffen werden; dahin weist auch eine Bemerkung aus einer Logik-Vorlesung Hegels (vgl. *Enz.* (1830) § 82Z). Dagegen steht das Verständnis von Mystik bei denjenigen, die dieses Etikett als Invektive gegen Hegel wenden. Beispielfür hierfür mag Russell mit seinem Essay *Mysticism and Logic* von 1914 stehen (vgl. dazu Johnson 1988: 6 f.).

Differenzen nicht zur Kenntnis nimmt. Ein solches Allgemeines ist negativ Unbestimmtes und mithin eine leere Vorstellung beziehungsweise totalitär, denn es schließt Besonderes aus. Daher ist es selbst nur ein Besonderes, das aber als allgemein behauptet wird. »Reines Leben« kann weder unter Absehung der Verschiedenheit gedacht werden noch in Entgegensetzung des Denkens, denn sonst wäre es nicht rein, sondern verschieden. Die Rücknahme des Zeitlichen soll zu einem vollkommen Einfachen führen. Vollkommene Vereinigung, die keine ausstehende Möglichkeit kennt, da sie bereits reine Wirklichkeit ist, macht das »ist« des Menschen aus. Was der Mensch »ist«, ist mithin vollkommen wirklich – es gibt dorthin keinen graduellen Übergang. Das Menschsein ist keine erst zu entfaltende DYNAMIS und wird im »Bewußtsein reinen Lebens« gegenwärtig. Diese Gegenwart kann weder in der Reflexion erfaßt werden, denn reflektiert wird eines von einem anderen. Noch kann sie bewiesen werden, denn, wie Hegel im Fragment *Glauben und Sein* mit Jacobi sagte, »beweisen heißt die Abhängigkeit [aufzeigen]« (TWA 1, 251). Die »Quelle aller vereinzelteten Leben« kann durch Reflexion und Beweis nicht erfaßt werden, denn der Reflektierende steht außerhalb ihrer und wäre gar nicht der, der er ist. Der Reflektierende machte die Quelle zu einem anderen. Damit würde er seine eigene Wirklichkeit zu etwas anderem machen, sie wird für ihn mit dem Gegensatz des Jenseits behaftet. Um in der Metapher zu bleiben: Der Reflektierende *steht* im Bett des aus der Quelle entsprungenen Wassers, er ist nicht das, was aus der Quelle entspringt, nämlich ein Fluß.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Neben der hier im Hintergrund wirksamen neutestamentarischen Überlieferung (etwa Joh 7, 38) kann diese Stelle auch exemplarisch für Hegels Aneignung neuplatonischen Gedankenguts stehen, welches ihm durch die Vermittlung Jacobis, später auch durch eigene Lektüre von Proklos, Eusebios von Cäsarea und durch Plotin bekannt war. So fragt Plotin (Enneade III 8, 10) nach der AITIA des Lebens und findet sie in der als Quelle (PĒGĒ) gefaßten DYNAMIS TŌN PANTŌN: Sie ist selbst jenseits des Lebens ruhender, dem Mannigfaltigen (Lebendigen) einheitsgebender Grund (vgl. aber auch Enneade VI 5, 12, 7, wo Plotin von der ewig in sich quellenden Unendlichkeit spricht, die in sich selbst von Leben überfließt). Nur weil dieser Abstand nimmt, kann TO PAN überhaupt sein. Es ist nicht herrschender, sondern schlechthin gebender Grund, von dem selbst nichts ausgesagt werden kann, der aber an seinen Wirkungen (ENERGEIAI) als notwendige Voraussetzung erkannt werden kann. Damit wird zugleich der entscheidende Abstand Hegels zum plotinischen Denken eines transzendenten Einen deutlich. Dieses ist für Plotin wie für Platon EPEKEINA. Halfwassen (1999: 30) vermutet, daß aufgrund der Vermittlung durch Jacobi dem Neuplatonismus, den Hegel kennenlernte »das zentrale Motiv der Transzendenz des Absoluten« gefehlt habe, womit Hegels Abkehr vom EPEKEINA freilich nicht begründet wäre. Dazu befähigt erst Hegels verwandelter Begriff von Wahrheit als Subjekt sowie seine Kritik des Grundes. Im Zusammenhang des *Geistes des Christentums* steht das reine Leben ebenfalls jenseits der Mannigfaltigkeit, ist aber selber Leben (im Unterschied zur Bestimmung von Plotins HEN). Darin liegt der Versuch, es vom Charakter der bloßen

Darin liegt ein Gedanke mystischen Inhalts, wenn Mystik – in der Folge Meister Eckeharts<sup>30</sup> – als Vereinigung mit einem ersten Prinzip unter Hinterlassung der Reflexionsverhältnisse von Willen und reflexivem Verstand<sup>31</sup> bestimmen. Diese Vereinigung führt nicht in ein folgenloses Einerlei, sondern zu einem »Innewohnen und [...] Mitwohnen der Seele in Gott« (Eckehart 1963: 398). Das bedeutet, die vereinigte Seele vollzieht die Tätigkeit Gottes mit, die da ist sich aus sich selber in sich selber zu gebären (Eckehart 1963: 397). Dieser Vollzug ist von der sich vereinigenden Seele her nicht als ein selbsterworbenes Werk von Wille oder Verstand zu denken. Diese beiden sind der Vereinigung gegenüber aufgrund ihrer reflexiven Doppelung und Trennung in eines und anderes »minderwertig« und können sie prinzipiell nicht erlangen. Die sich vereinigende Seele gelangt zur Vereinigung nur durch das Vernehmen einer unverfügbaren Gabe. Nur von daher ist es

Voraussetzung zu befreien. Das Absolute ist nicht lediglich *praesuppositio absoluta*. Nicht nur vom Vereinzelten her ist die Verbindung zum Einen evident, sondern sie ist vom Einen selbst her notwendig, das ohne die Vermittlung zu seinem eigenen Anderssein gar keine Geltung hätte. Daß es ohne sie nicht wäre, wäre eine allzu schiefe Ausdrucksweise, da das Eine, das bei Plotin EPEKEINA des Seins ist, auch für Hegel weder Sein noch Seiendes ist, sondern das Sein als integrales Moment beinhaltet.

Entgegen seinem Unverständnis ob Hegels Abscheidung der einfachen Transzendenz des Absoluten weiß Halfwassen auch für Hegels Idee einer nicht jenseitigen Transzendenz von reinem und lebendigem Sein eine Quelle aus dem Platonismus zu nennen. So findet sich bei Numenios von Apamea, dessen Werk bei Eusebios überliefert wird, die Idee eines göttlich Einen, daß selbst erster Geist und – dem PANTELÖS ZOON aus Platons *Timaios* gleichend – reines Leben ist (in Kürze mit Quellenangaben in Halfwassen 1999b: 116 f.; zur Trias von Sein, Leben und Denken bei Plotin vgl. Hadot 1960).

<sup>30</sup> Was hier als Begriff der Mystik präsentiert wird, legt Eckehart in meisterhafter Präzision in seiner 52. Deutschen Predigt: *Adolescens, tibi dico: surge* (*Luc. 7, 14*) in deutlichem Rückbezug auf Augustinus» Predigten zum Johannes-Evangelium (v. a. In Johannem Ev. Tractatum XV) dar.

<sup>31</sup> Verstand wird hierbei im neuzeitlichen Sinne als reflexives Denken verstanden, das vom vereinigenden, sich selbst begreifenden Denken der Vernunft unterschieden ist, also ähnlich der Unterscheidung von *DIANOIA* und *NOUS*. Eckehart selbst, wie auch die Tradition bis ins 17. Jahrhundert, verwendet im Deutschen zunächst den Terminus Verstand für das lateinische *intellectus* (die höhere kognitive Kraft) und Vernunft für *ratio*. Wenn Luther also von der »Hure Vernunft« spricht, die inhaltlich unbestimmt und jedermann, d. i. dem Guten wie dem Bösen, zu Diensten ist, so spricht er gemäß unserem Verständnis eigentlich vom Verstand. Erst Kant kehrt die Benennung dieser Hierarchie um: »Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird.« (KrV, B 355) Vgl. hierzu die Bemerkungen bei Oehler (1997: 62 ff.). Auch Hegel beschäftigt sich mit der mangelnden Differenzierung von Verstand und Vernunft. Im Abschnitt zur Idee innerhalb der Enzyklopädie nimmt er auf die Geometrie Bezug, wo »wie sonst häufig, an der Terminologie die Verkehrung ein[tritt], daß, was *rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist.« (Enz. (1830) § 231A)

denkbar, daß der Vollzug der endlichen Seele eins ist mit dem Wirken Gottes, indem nämlich Gott logisches Subjekt des Geschehens bleibt. Eckehart spricht davon, daß die Seele des Menschen ganz in ihrem *proprium* leben müsse, d. i. in der Vernunft zu wirken. Auf diese Weise ist der Mensch seinem Formgrund am nächsten: »In der Vernunft ist man völlig jung; je mehr man in dieser Kraft wirkt, um so näher ist man seiner Geburt.« Mit dem Verstand ist lediglich »Nähe« zur Geburt erreichbar, die nicht selber bereits ein Gebären ist, welche Tätigkeit der vereinigten Seele zu eigen ist. Die Tätigkeit des Verstandes allerdings ist ein Zurückbeugen zu seiner Herkunft, die im Hervorgang einer bestimmten Formung (d. i. Geburt) liegt. In dieser Rückbeugung, die sich als ›Leben in der Vernunft‹, d. i. in der klaren Unterscheidung von Gutem und Bösem, darlegt, liegt die *praeparatio* der Erfüllung der Seele. Darin, daß ein Unterscheiden Bedingung der Erfüllung ist, liegt zugleich, daß diese selbst nichts Unterschiedsloses ist. Die Erfüllung, die ein Gebären ist, ist vielmehr ein Bestimmen, allerdings nicht eines anderen, das dann – wie im Falle natürlicher Geburt – als Anderer lebt, sondern seiner selbst. Eckehart faßt dies trinitätstheologisch als Geburt des wesensgleichen Sohnes im und aus dem Vater, der sich ohne Rückhalt in und zu diesem Sohn bestimmt. Den Überstieg von der Reflexion auf ihr Geborensein zum eigenen Gebären kann zwar nur die Seele selbst vollziehen, aber nicht aus sich selbst. Die Seele verbleibt, was Stärke und Mangel zugleich ist, in der Auseinanderordnung von an und für sich Zusammengehörigen: Ihr zerfällt die in Gott ungetrennte Einheit von Weisheit und Güte, sie bedenkt das eine ohne das andere. Deshalb bedarf sie zur vollkommenen Vereinigung der Gnade dessen, mit dem sie sich vereinigt. Die Gnade kann sie aber nur empfangen, wenn sie sich von ihrem vereinzelt Dasein löst und ihr Vermögen der Allgemeinheit (d. i. den Verstand) betätigt, durch das sie Einzelnes erfaßt, das nicht ohne seinen Halt im Begriff sein kann. Diese Seele ist dann ein Bild, das nicht getrennt ist von dem, dessen Bild sie ist. So kann die Seele Einlaß zum unverfügbaren »Mitwohnen in Gott« erhalten, das ein Gebären seiner selbst ist, weil Gott einer und bei ihm alles Verwirklichung ist.

Unabhängig davon, ob wir zur Zeit der Entstehung des *Geistes des Christentums* eine direkte Rezeption Eckeharts durch Hegel annehmen wollen, zeigt sich in dieser Orientierung an der unverfügbaren Gabe des Ursprungs, die nur als lebendige sein kann, Hegels Anverwandlung des Begriffs der Mystik: Auch die Quelle ist rein, d. i. eins, und wirklich, d. i. ein Quellen und Seinlassen des Einzelnen. Reines Denken zu üben heißt, zu solch einer Quelle zu werden. Dabei handelt es sich um eine Anverwandlung, nicht um eine Übernahme: Ebenso wie die reflexionstranszendente mystische »Geburt« bezeichnet Hegels Denken der Quelle einen unverfügbaren, einheitlichen,

selbst-wirklichen Formgrund alles Seienden, das keine sich durchhaltende Selbständigkeit besitzt. Wo aber in der Mystik das Vernehmen der Erfüllung nur aus Gnade geschenkt sein kann, da ist in der Philosophie noch immer die Betätigung der – freilich mit Unterschied gedachten, d. i. von ihrem selbstischen Sein gelösten – Subjektivität am Platze, wie sie Hegel im reinen *Denken* konzipiert. Diese Subjektivität ist nicht nur in der vereinzelt Vielheit nichts Absolutes, sondern das Absolute ist auch notwendig Vieles. Um das Verständnis dieser formalen Notwendigkeit geht es der Philosophie. Der zur mystischen Vereinigung führenden *Andacht* hingegen ist die Notwendigkeit im Hinblick auf ihr Ziel äußerlich. Die spekulative Philosophie vermittelt das Ziel der gegenwärtigen Einheit im Unterschied zur Mystik durch den dialektischen Nachweis. Das Denken einer Notwendigkeit, die immer Zusammenhang von einem und einem anderen ist, ist mit dem Eingang des Vereinzelt in die Einheit nicht zu befriedigen, weil in der reinen Einheit kein Verhältnis gegeben ist. Ohne Unterschied gibt es keine Notwendigkeit. Es soll aber gelten, daß das Absolute durch seine Besonderung und Vereinzelung hindurch es selbst ist. Das Eine Leben ist Quelle aller vereinzelt Leben und in aller Teilung ungeteilt eines. Das Reine ist Herkunft aller Einzelnen, allen Strebens nach Wiedervereinigung (Triebe) und aller ins Werk gesetzten Trennung (Tat).

Die Betrachtung reinen Lebens will nicht die abstrakte Frage nach dem Sein des Seienden o. ä. beantworten. Das Denken reinen Lebens wird vielmehr von der Frage nach der Notwendigkeit des Endlichen hervorgerufen. Die Rettung der Phänomene, dessen, was sich als unbeständige Erscheinung erweist, ist das Anliegen dieser Frage. Lediglich Hölderlin fragt zu dieser Zeit in vergleichbarer Radikalität nach der »Wahrheit des Irrtums«. <sup>32</sup> Einerseits darf die Endlichkeit nicht geaugnet werden, andererseits kann der Mensch sich nicht auf sein »jetzt« (TWA 1, 378) gegebenes Dasein berufen, denn dies ist ja das Endliche, dessen Abkunft von der Fülle gezeigt werden soll. Das Endliche selbst darf nicht verabsolutiert werden. So gilt es, »von aller Tat [...] zu abstrahieren [...], aber die Seele jeder Tat [...] rein festzuhalten«. Was war die Tat, die Hegel in der Analyse des Moralitätskonzepts vor Augen hatte? Sie ist Endlichkeit, die Lücke, das Leben als nicht-seiend. Solch eine Lücke reißt nach Hegel alle Tat, nicht nur die Untat des Verbrechens. Gilt für Luther jedes Menschenwerk als »Todsünde«, weil es immer der Eigensucht

<sup>32</sup> Vgl. dazu Hölderlins Aphorismen: »Nur das ist die wahrste Wahrheit, in der auch der Irrtum, weil sie ihn im ganzen ihres Systems, in seine Zeit und seine Stelle setzt, zur Wahrheit wird.« (1998: 18) Von Bedeutung sind hier auch die Pindar-Fragmente, insbesondere dasjenige *Von der Wahrheit* (1998: 112).

entspringe, so es nicht durch die Gnade gerechtfertigt würde<sup>33</sup>, so unterbricht für Hegel jede Tat den Zusammenhang des Lebens. Dennoch ist die Tat zugleich erst die Darstellung des Lebens, in dessen Wesen es liegt, sich zu artikulieren. Aus der Untat kann daher nicht der Rückzug der schönen Seele erfolgen. Dieser wäre lediglich ein Rückzug in die Todesstarre. Daher stimmt Hegel auch nicht in die Klage Hyperions über die trennende Tat ein. Es gibt bei Hegel keine Sehnsucht nach einem Zurück.

Nur Lebendiges kann die Seele des Nicht-Seienden festhalten. Was aber heißt »eine Seele festhalten«? Warum steht es unter der Bedingung des Loslassens (abstrahieren)? Etwas als dasjenige zu nehmen, was es ist, heißt, seine Seele zu erfassen. Wer Bestimmtes losläßt, der gibt es dem Vergehen preis. Nur über die Preisgabe der Lücke kann die Lücke werden, was sie ist, nämlich Nicht-Seiendes und so dem Leben immanent, dieses bezeichnend. Die Lücke ist das Preiszugebende, so weist sie über sich hinaus. Wird die Lücke festgehalten, so wird sie zum Fetisch.

<sup>33</sup> Vgl. etwa die dritte These der *Heidelberger Disputation* Luthers (1990: 71): Aus dieser Situation heraus – gerechtfertigt aus Gott und sündig aus eigener Tat zu sein – versteht Luther den Menschen als *simul iustus et peccator*. Die Vermittlung der Rechtfertigung erfaßt Luther in der Brautmystik des *Traktats von der christlichen Freiheit* (1990: 540 f.): Zu Gott zu kommen, bedeutet für den Menschen, sich seiner zu entäußern. In diesem Gedanken und in der sich daran anschließenden Versöhnungstheologie sieht Asendorf (1982: 6 und 264 ff.), dessen Studie Züge einer lutherischen Apologetik trägt, zu Recht eine bedeutsame Quelle der Hegelschen Dialektik, insofern es ihr um einen Ausgleich der Gegensätze geht. In diese Richtung weist auch Olson (1992: 5 ff.), ausgewogen sind auch die Bemerkungen bei Houlgate (1991: 204 ff.). Eine konfessionelle Vereinnahmung wird man auf diese gedankliche Verwandtschaft allerdings nicht gründen wollen, da Hegel ebenso dem Gedanken der Vermittlung und Überlieferung große Bedeutung zumißt.

Das Motiv der sittlichen Negativität des Endlichen klingt bereits im frühesten Zeugnis vom Denken der Endlichkeit des Endlichen an. So ist von Anaximander der Satz überliefert (DK 12 B 1): »Aus welchem das Werden der Seienden ist, dorthin findet auch ihr Vergehen statt, wie es in Ordnung ist, sie geben nämlich einander selbst Buße und Genugtuung des Unrechts gemäß der Ordnung der Zeit.« Das Vergehen des Seienden in der Zeit als Buße zu verstehen, bedeutet jedoch schon bei Anaximander keinen »Negativismus« (wie es Theunissen 2001: 41 nahelegt, der in dem Spruch des Anaximander eine »embryonale Gestalt der Dialektik« sieht). Wenn die Buße nämlich Herstellung der Gerechtigkeit und Ordnung ist, so bedeutet sie auch Rettung des Seienden vor dem Verfallensein an den Wechsel der Zeit. Die Buße ist affirmativ. Weil jedes Tun die statische Ausgeglichenheit stört und dabei Gläubiger und Schuldner hinterläßt, verlangt die *aequalitas* der Gerechtigkeit einen erneuten Ausgleich. Daher ist der Akt der Gerechtigkeit *restitutio* (Thomas von Aquin, *Summa theologica* II/II 62, 1). Die Wiederherstellung ist zu lesen im zeitlichen Sinne, wonach im gerechten Handeln der Zustand wiederhergestellt wird, der vor der Verletzung gegeben war. Die Wiederherstellung gilt aber ebenso in absoluter Bedeutung, da die Gerechtigkeit jemandem dasjenige geschuldete Gut zukommen läßt, das dieser, obwohl es das Seinige (*suum*) ist, noch nicht hat. Gerechtigkeit führt also dasjenige herbei, *was bereits war zu sein* (TO TI ÊN EINAI), obgleich es nicht im seiend-vorliegenden Sinne ist.

Diese Preisgabe wird nach Hegel im Prolog des Johannes-Evangeliums dargestellt, dessen Interpretation im Mittelpunkt der Fragmente zum *Geist des Christentums* steht. Die Endlichkeit des denkenden Menschen (was er jetzt ist) läßt sich nicht übergehen, weshalb das zu betrachtende reine Leben dem einzelnen Leben gegenüber ein anderes ist. In der Liebe kann die reine Einheit gefühlt werden. Doch dies ist nur möglich in der Beschränkung auf »bestimmte Verhältnisse« (TWA 1, 374), im Liebesverhältnis bestimmter Personen, das an der *conservatio sui* seine Grenze findet. Im Bedenken dieser Grenze, d. i. seines Teil-seins, gibt es für den Einzelnen zweierlei zu erkennen: Zum einen besteht er als besonderer Teil außer dem reinen Ganzen aller Seinsmöglichkeiten, zum anderen ist er selbst Ganzer, weil er Leben hat, welches die Bedingung der Reflexion ist. Dies Leben ist geteilt und nur eines, denn im Leben ist »das Einzelne [...] zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes; jeder Teil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes ein Leben«. <sup>34</sup> Der affirmative Lebensbegriff zeigt den Einzelnen als Manifestation des Lebensganzen. Aufgrund seiner Ganzheit ist jeder Einzelne zugleich ein unteilbar Einziger: Er ist im vollen Wortsinne Individuum.

Die Affirmation des Lebensbegriffs ergibt sich aber nicht unmittelbar, sondern auf dem Wege der Unterscheidung: Daß der Teil ein *endlicher* ist, bedarf keiner Erörterung. Doch ist fraglich, wie der Teil als *endlicher ist*, und *was für eines* die Lücke ist. Die paradoxe Antwort lautet: Die Lücke ist, indem sie nicht ist. Teil *ist* überhaupt nur ein solches, das selbst Eines, Ganzes ist. Ein Ganzes aber bezieht sich auf sich selbst. Der Teil hingegen ist *Teil* nur unter anderen Teilen, nur in der Entgegensetzung, in der er nicht für sich selbst besteht. Um zu *sein* muß die Entgegensetzung aufgegeben sein. Danach ist der Teil nicht mehr nicht, indem er (als Teil ein Ganzes) ist, sondern der Teil ist (nämlich als Teil des Ganzen selber Ganzes), indem er nicht ist (eben Teil als Teil und somit Lücke): Im Vergehen erwirbt das Teilleben sein wahrhaftes Bestehen. So bewegt sich Leben zu »aufgefaßtem Leben«. Weil es strenggenommen erst als aufgefaßtes Leben sich selbst (und nicht qua Entgegensetzung) gleich ist, kann es nur im Auffassen wahrhaftig sein. Die Erfüllung ist damit die Wahrheit. Diese ist – nach einem Bild aus Lessings *Nathan*, das Hegel öfter verwendet – keine geprägte Münze, die eingestrichen werden könnte<sup>35</sup>, sondern die *Aufgabe der Aufgabe*. In der Aufgabe ist der end-

<sup>35</sup> Später ersetzt Hegel zur Beschreibung der Dynamik des Lebens die (platonische) Terminologie von Teil und Ganzem durch die (kantische) Rede von Glied und Organismus. Vgl. dazu die Vorlesungen zur Ästhetik, wo das erste Begriffspaar sogar als unpassend für die differenzierte Einheit des Lebens bezeichnet wird (TWA 13, 159 ff.).

<sup>35</sup> So wundert sich Nathan auf die Frage des Sultans nach tragfähigen Gründen zur Wahl der rechten Religion: »Was will der Sultan? was? Ich bin/ auf Geld gefaßt und er