

BERICHTE UND HINWEISE

Briefe von und an Hegel

Die nach dem Stande des Vorhandenen vollkommene Sammlung von Briefen von und an Hegel, die Johannes Hoffmeister textkritisch bearbeitet und mit einem Kommentar versehen im Verlag von Felix Meiner herausgegeben hat, bietet eine nicht zu unterschätzende Abrundung des Verständnisses von Hegels Leben und Werk. (*Briefe von und an Hegel*; 4 Bände; herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952—1961. — Der 4. Band mit Nachträgen, Dokumenten und Personenregister wurde nach dem Tode von Johannes Hoffmeister herausgegeben von Wolf Flechsig.) Freilich, wenn man von hier aus direkten Zugang zum Verständnis Hegels und seiner Entwicklung sucht, ohne umgekehrt ihre Kenntnis schon vorauszusetzen, wird man auf den ersten Anhieb enttäuscht sein. Denn, um das Negative vorwegzunehmen, eine gewisse Sprödigkeit des Wesens scheint es Hegel fast unmöglich gemacht zu haben in privater Sphäre zu philosophieren, vielleicht auch eine Art Scham, den nackten Gedanken vor seiner methodischen Auseinanderlegung preiszugeben und in seiner subjektiven Motiviertheit zu enthüllen. Anders noch in der Jugend, vor allem in der Begegnung mit Schelling. Jedoch sind diese Schreiben spärlich — der Kontakt versiegte rasch — und zurückhaltend, wohl auch durch die Schüchternheit Hegels dem impulsiveren und früher entfalteten Schelling gegenüber mitbestimmt . . . „Bemerkungen über Deine Schrift kannst Du von mir nicht erwarten. Ich bin hier nur ein Lehrling; ich versuche es, Fichtes Grundlage zu studieren. . .“ (Hegel an Schelling am 13. August 1795; Band I, S. 32). Doch mag hierbei auch die größere Besonnenheit Hegels eine Rolle gespielt haben, der eine tiefe Scheu zeigte, sich an Programmwürfen vor ihrer Ausführung und dem Erweise ihrer Tragfähigkeit zu berauschen. So, wenn er sich z. B. der damaligen Mode des Magnetismus, Galvanismus und Siderismus mit sicherem Instinkt und nicht weniger diplomatisch zu entziehen weiß . . . „Inzwischen habe ich bis jetzt noch die Gedanken darüber, wenigstens im Allgemeinen, mehr zusammengebracht als die Versuche!“ (Hegel an Schelling, Jena, 23. Februar 1807, Band I, S. 148). — Freilich mag diese nüchterne Besonnenheit, verbunden mit einer fast zwanghaften Tendenz zur Methodik im Zusammenleben mit Hegel auch ihre Schattenseiten gehabt haben, die nur mit Humor zu ertragen gewesen sein mögen. So wenn der junge Mann auf dem „Höhepunkt der „ersten Liebe“, zwischen Lobpreisungen und Gedichten an seine „liebe, liebe, gute Marie“ mit dieser — die seinem Tempo auf dem Wege von Über-

schwung zu Reflexion auf diesen wohl weniger rasch zu folgen vermochte — in Auseinandersetzung über die Distinktion von Glück und Zufriedenheit gerät, in dem Bestreben, ihr den moralischen Vorrang der „seligen“ Zufriedenheit vor dem leichtfertigen Glücke recht eindringlich vors Auge zu führen, — um am Ende zu seufzen: „Ach, ich könnte noch so vieles schreiben, auch von meiner vielleicht nur hypochondrischen Pedanterei, mit der ich so auf dem Unterschiede von Zufriedenheit und Glück beharrte. . .“ (Hegel an Marie von Tuchern, Nürnberg, im Sommer 1811; Band I, S. 368). Jedoch, schon beim Zusammentreffen am nämlichen Tage konnte er es sich wohl nicht versagen, auf die tieferen Gründe dieser Distinktion zurückzukommen, da schon der nächste Brief an die Braut mit der nämlichen Selbstanklage beginnt und zu dem spekulativen Troste fortschreitet: „In Rücksicht auf mich und die Weise meiner Erklärung vergrößere nicht, daß, wenn ich Maximen verurteile, ich zu leicht die Art und Weise aus dem Gesicht verliere, in der sie in dem bestimmten Individuum — hier in Dir — wirklich sind und daß sie mir in ihrer Allgemeinheit, in ihrer Konsequenz und ausgedehnten Folgen und Anwendungen also zu ernsthaft vor Augen treten, welche Du nicht denkst, — noch viel weniger, daß sie für Dich darin enthalten wären. Zugleich weißt Du selbst, daß, wenn auch Charakter und Maximen der Einsicht verschieden sind, es nicht gleichgültig ist, welche Maximen die Einsicht und Beurteilung habe“, — um mit dem zweiseitigen Zugeständnis an seine Marie zu schließen: „. . . aber ich weiß ebenso gut, daß Maximen, wenn sie dem Charakter widersprechen, bei einem weiblichen Wesen noch gleichgültiger sind als bei Männern“ (Hegel an Marie von Tuchern, Nürnberg, im Sommer 1811; Band I, S. 369/70).

Es mag diese Sprödigkeit der persönlichen Mitteilung auch durch die harten Jugendjahre mitbestimmt gewesen sein, dem Zwang, sich als Hauslehrer kärglich durchs Leben zu schlagen, unter oft demütigenden Umständen um alle die Kleinigkeiten des Lebens, Verpflegung, Unterkunft, Reise und dergleichen makeln zu müssen, wovon die Briefe beredtes Zeugnis ablegen. Hölderlin verhalf ihm nach Frankfurt, Goethe stand ihm in Jena bei. Aber noch als angesehener Rektor des Gymnasiums von Nürnberg zögerte Hegel auch nur seine Verlobung mit Marie von Tuchern vor seiner Berufung an die Universität Erlangen bekanntzugeben, so daß ihm Niethammer zureden mußte. „Warum wollten Sie nun noch ein volles halbes Jahr verziehen, zu dem vollen Genuß Ihres Glückes zu gelangen? Halten sie etwa sich als Professor und Rektor

des Gymnasiums in Nürnberg nicht für angesehen und würdig genug, um öffentlich und solemmn als Mitglied einer Familie aufgenommen zu werden, die in dem vormaligen Glanze der Reichsstadt Nürnberg allerdings eine sehr angesehene Stellung eingenommen hat? Fast muß ich etwas Ähnliches besorgen . . ." (Niethammer an Hegel, 5. Mai 1811; Band I, S. 359—360). — Die gleiche kleinbürgerliche Enge, von der Hegel und die Besten seiner Zeitgenossen sich im Bereich des Geistes zu emanzipieren wußten, blieb doch für sein Leben bestimmend. In ihr vollzog sich die Tragödie von Hegels unehelelichem Sohn, der nach Jahren bei einer Pflegemutter kaum mehr als geduldet in der Familie Hegels lebte, trotz guter Lernerfolge auf dem Gymnasium, die Hegel selbst hervorhebt, sein erwünschtes Studium der Medizin nicht realisieren durfte, dann Lehrling bei einem Buchhändler war und endlich in holländischen Kolonialdiensten in Batavia an einem Fieber starb. (Vgl. auch Band II, S. 433ff.)

Dieser unaufgelöste Rest zwischen harter Faktizität und philosophischer Spekulation ist es, der Hegels Briefe trotz ihrer äußerlichen Kargheit so aufschlußreich macht. Denn hier, wo der verschlossene Mann sich ungezwungener gibt als im Werke unter der Forderung letzter Konsequenz der Vermittlung, vermag man etwas von dem Zwiespalt zu ahnen, der bei dem Verständnis seines Werkes oft vernachlässigt wird. So, wenn man Hegel, dem nur zu oft in kurzschlüssiger Weise eine Vergötzung des Preußischen Staates zum Vorwurf gemacht wurde (und ohne Verständnis des tieferen spekulativen Grundes für Hegels Staatsphilosophie, da Hegel, anders als Marx, der das Praktischwerden der Philosophie direkt nahm — Geschichte nicht „entwerfen“, sondern begreifen wollte und seiner Rechtsphilosophie die tiefinnig-resignierten Sätze voranstellte „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug“ —), hier in seinen Briefen erlebt, — in der Enttäuschung am Versiegen der Kräfte der Französischen Revolution, im Hadern gegen den niedrigen Stand des damaligen Bildungswesens, das Unverständnis, wenn nicht den mißtrauischen Widerstand der staatlichen Stellen jedem höheren Bestreben gegenüber, in der Resignation gegen eine Entwicklung, von der man die große Renaissance des Deutschland in einer neuen Philosophie, Bildung und Dichtung erwartet hätte, und die in Kleinbürgerlichkeit und dem neuen Absolutismus der Restauration stagnierte und für Hegel und seine Freunde das Deutschland zum „Deutschdumm“ werden ließ. So schreibt Hegel schon 1807 an Zeltmann: „. . . Interessant würde werden, wenn der Punkt der Religion zur Sprache

käme, und am Ende könnte es wohl dazu kommen; Vaterland, Fürsten, Verfassung und dergleichen nicht die Hebel zu sein, das deutsche Volk emporzubringen; es ist die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berührt würde. Ohne Zweifel wäre nichts so zu fürchten als dies. Die Führer sind vom Volk getrennt, beide verstehen sich gegenseitig nicht; was die ersteren zu leisten wissen, hat die Zeit ziemlich gelehrt, und wie das letztere es treibt, wenn es für sich handelt, werden Sie aus Ihrer Nachbarschaft am besten gesehen haben . . ." (Band I, S. 138). Die wahre Stellung des Mannes Hegel zu Staat und Autorität zeigt sich wohl am besten dort, wo es darauf ankam, konkret zu handeln. Und hier scheute es Hegel nicht, sich zu exponieren, wenn es menschlich zu helfen galt: sein mutiges Eintreten für die Exponenten der Burschenschaft in Heidelberg, Asverus (siehe Band II, S. 432, Anmerkung zu Brief 358, Hegel an das Preußische Polizeiministerium, Berlin, 27. Juli 1819) und Carové (siehe Anmerkung zu Brief 377, Band II, S. 455), seine Intervention für den Pariser Professor Cousin, der auf einer Reise durch Deutschland auf eine vage Verdächtigung revolutionärer Umtriebe hin 1824 in Dresden verhaftet, nach kurzer Zeit aber wieder freigelassen wurde (siehe Brief 486, Band III, S. 75; Hegel an das Preußische Innenministerium, Berlin, 4. Nov. 1824), sicherte ihm die Achtung seiner Zeitgenossen. Daß ein solches Verhalten gar nicht gefahrlos war, kann man wohl an Carové's Schicksal ermesen, der über die Ermordung Kotzebues eine gleichnamige Schrift verfaßte, in der im Fahrwasser der Hegelschen Geschichtsphilosophie die geschichtliche Notwendigkeit dieses Mordes behauptet wurde, „weil sich nur an diesem Mord erkennen lasse, daß sowohl die, in deren Richtung Sand handelte, als diejenigen, in deren Geist Kotzebue sich äußerte, auf falschem Wege seien“ (Band II, S. 462), ohne darum auch nur implizit die moralische Seite der Handlung Sands zu rechtfertigen — darauf in die Maschinerie der Demagogenverfolgung geriet und trotz Hegels Intervention zeit seines Lebens von jeder akademischen Laufbahn ausgeschlossen blieb. (Man vergleiche auch die Angriffe, denen Hegel selbst wegen seiner Staatsphilosophie „als staatsfeindlicher Lehre“ durch Schubarth ausgesetzt war, Band III, S. 409ff.)

Noch stärker aber spiegelt sich in den Briefen der andere Zwiespalt wieder, jener des spekulativ letztlich nicht bewältigten Gegensatzes zwischen positiver Religion und philosophischer Aufhebung, die als Crux des Systems auch für Hegels subjektives Bewußtsein ein rechtes Kreuz gewesen sein muß. So, daß zwei Aussagereihen entstehen, die sich unverkennbar geschieden und unversöhnt durch das ganze Leben Hegels ziehen: eine der konkreten Frömmigkeit seiner theologischen Jugendschriften, in der sich der junge Tübinger Stifter gleichsam unter das

Motto stellte „Die Religion muß ganz subjektiv werden“, einerseits, und die Aussagerie einer ebenso radikalen Ablehnung der positiven Religion, zusamt einer Abhebung vom „nur-Subjektiven“, Vorbegrifflichen, andererseits, — eine Haltung, in der dann freilich die Religion in ihrer konkreten Gestalt nicht mehr im Begriff aufgehoben, sondern vernichtet wird. Beide Haltungen, jene der reinen Subjektivität, diese eines Begriffes, der sich totalitär gegen jene in Gegensatz stellt, sind nicht der wahre Hegel und erreichen nicht seine eigene spekulative Tiefe in der Konzeption der Einheit von Konkretem und Vermittlung im Begriff selbst — und durchziehen dennoch parallel und einander überkreuzend alle Aussagen Hegels über diesen Gegenstand, vor allem in der privaten Äußerung.

War Hegel bis zur Jenenser Epoche seiner Entwicklung noch der Meinung, daß die Philosophie das kantische Programm der Selbstbeschränkung des Wissens zu verwirklichen habe, um dem Glauben Platz zu machen (wobei freilich fraglich blieb, ob die positiven Inhalte autonom zu denken gewesen wären, oder ob alle Konkretheit der Glaubensinhalte als einholbar durch Philosophie konzipiert wurde), so distanziert er sich ebenso, lange vor Jena, von diesem Programm, wenn er gegen Fichtes nämlichen Versuch Stellung nimmt . . . „Zu dem Unfug, wovon Du schreibst und dessen Schlußart ich mir darnach vorstellen kann, hat aber unstreitig Fichte durch seine „Kritik aller Offenbarung“ Tür und Angel geöffnet. Er selbst hat mäßigen Gebrauch gemacht; aber wenn seine Grundsätze einmal fest angenommen sind, so ist der theologischen Logik kein Ziel und Damm mehr zu setzen. Er rätsonniert als der Heiligkeit Gottes, was er vermöge seiner rein moralischen Natur tun müsse u. s. w., und hat dadurch die alte Manier, in der Dogmatik zu beweisen, wieder eingeführt; es lohnte vielleicht der Mühe, dies näher zu beleuchten“ (Hegel an Schelling aus Bern, Ende Januar 1795; Band I, S. 17). — Aber wer mag zu entscheiden, wie weit bei solchen Äußerungen das konkrete Christentum gemeint war oder vielmehr, wie später bei Nietzsche, seine konkreten Vertreter? Wie weit Hegel solche Äußerungen, zumal gegenüber Schelling, der seine Meinungen viel dezidierter und emotionaler überzeugter auszusprechen pflegte, überhaupt objektiv verbindlich verstanden wissen wollte, wenn er im gleichen Briefe schreibt: „Was du mir von dem theologisch-Kantischen (si diis placet) Gang der Philosophie in Tübingen sagst, ist nicht zu verwundern. Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze eines Staats verwebt ist. Dieses Interesse ist zu stark, als daß sie so bald aufgegeben werden sollte, und wirkt, ohne daß man sich's im Ganzen deutlich bewußt ist . . .“ (Band I, (S. 16).

Freilich ist es unübersehbar, daß eine innere Dynamik des Deutschen Idealismus dazu treibt, die Religion in seinem Sinn zu „überholen“, und daß sie ebenso bei Hegel wie bei Schelling schon in ihren ersten Ansätzen bewußtes Motiv war. So wenn Hegel im gleichen Briefe fortfährt: „Aber ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeischaffen, in ihrem Ameisen-Eifer so viel als möglich zu stören, ihnen alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtwinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten. Unter dem Bauzeug, das sie dem Kantischen Scheiterhaufen entführen, um die Feuersbrunst der Dogmatik zu verhindern, tragen sie aber wohl immer auch brennende Kohlen mit heim; — sie bringen die allgemeine Verbreitung der philosophischen Ideen“ (ebd.; S. 16–17). Und Schelling antwortet: „Noch eine Antwort auf Deine Frage: ob ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen? Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht; ich hätte sie von einem Vertrauten Lessings nicht erwartet; doch Du hast sie wohl getan, um zu erfahren, ob sie *bei mir ganz* entschieden sei; für Dich ist sie gewiß schon längst entschieden. Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr“ (Schelling an Hegel, vom 4. Februar 1795; Band I, S. 21–22).

Die früh einsetzende Kritik an dieser Lücke des Systems zwischen konkreter Gestalt und dem absoluten Ansprache des Begriffes — einerseits von Weltanschauung, andererseits von methodischen Bedenken bestimmt — fand auch hier, in den Briefen an Hegel, ihren Niederschlag, wobei sich schon hier die Scheidung der Nachfolge in Rechtshegelianer und Linkshegelianer abzeichnet in den Versuchen der ersteren, einen spekulativen Theismus zu konstituieren wie bei Weisse und I. H. Fichte und in dem Programm, das Feuerbach in dem berühmten Brief an Hegel (Band III, Brief Nr. 592, S. 244 ff.) darlegt, in einer weitaus radikaleren Verneinung des Christentums, als sie bei Hegels differenzierterem Problembewußtsein je angezielt worden war. Bei Hegel war Religion und Philosophie gewissermaßen noch eine kompakte Einheit gewesen und bei der ausgeformten Religionsphilosophie sollte die Aufhebung durchaus eine *Elevatio* sein. Weil das Problem bei Hegel aber nicht gelöst war, forderte es die Spannung geradezu heraus, daß man ein Moment radikal akzentuierte. Und bei Feuerbach wird der bei Hegel immer problematisch gebliebene Übergang von Religion zu Spekulation als eine Ablösung der positiven Religion durch eine neue geschichtliche Epoche, durch die Epoche der Vernunftreligion verstanden. „Es kommt daher jetzt nicht auf eine Entwicklung der Begriffe in der Form ihrer Allgemeinheit, in ihrer abgezogenen Reinheit und

abgeschlossenem In sich sein an, sondern darauf an, die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott u. s. w., in welchen der Grund der bisherigen Geschichte und auch der Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Verstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren und in ihre Stelle als unmittelbar gegenwärtige weltbestimmende Anschauung die Erkenntnisse einrücken zu lassen, die sich in der neuern Philosophie als im Reich des Ansich und Jenseits, in der Form der nackten Wahrheit und Allgemeinheit entwickelt finden . . ." (Feuerbach an Hegel, vom 22. November 1828; Band III, S. 247).

Bei der Lektüre dieser späteren Briefe an Hegel kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß er wohl wie selten ein anderer die Tragik erlebte, noch zu seinen Lebzeiten sein Werk unter einer Kritik zersplittern zu sehen, die eben darum berechtigt war, weil dort, wo das große Ganze sich dem Blick entzieht, alsbald die Endlichkeiten sichtbar werden. Diese Spannungen zwischen Endlichkeit und Zeitverhaftetheit des Philosophen einerseits und seiner Philosophie andererseits, die trotz aller Grenzen die überzeitliche Erscheinung des Geistes darstellt, zeigt sich wohl nirgends so sehr als in der Unmittelbarkeit der schriftlichen Mitteilung. So muß man wohl sagen, daß die Hegelbriefe weit über das Bildungsmäßige hinaus für den Hegel fachmann unentbehrlich sind, daß sie aber zugleich als Lebenszeugnisse des Philosophen von allgemeinem Interesse sind.

Evelina Krieger (Wien)

Nach den „Tag- und Nachtbüchern“ und den „Essays“ erschien als 3. Band der Ausgabe der Werke von Theodor Häcker „Satire und Polemik — Der Geist des Menschen und die Wahrheit“ (Kösel Verlag, München 1961; 499 Seiten, DM 19.80). Das Frühwerk „Satire und Polemik“, erstmals 1922 erschienen, faßt verschiedene Aufsätze zusammen, die meistens nach 1914 im „Brenner“ erschienen waren und die für Häckers Entwicklung sehr aufschlußreich sind. „Denn ich bin auf dem Wege gewesen, langsam, aber hartnäckig und mit Hilfe von oben“ — wie Häcker im Vorwort 1921 schrieb. Die Faszination durch Kierkegaard schlägt allenthalben durch, auch in jenem unnachsichtigen Gespür für „den schwachen Punkt einer jeden Metaphysik“ (61), mit dem Häcker heftig Bergson, Schopenhauer, Spengler, Troeltsch, Wundt, Eucken, Cohen, Lipps, Simmel und Scheler angreift. Der beißende Spott dieser Attacken ließ „Satire und Polemik“ für Häcker selbst spä-

ter zu einer überwundenen Epoche werden, so daß er eine Neuausgabe dieser Frühschrift nicht mehr wünschte.

„Der Geist des Menschen und die Wahrheit“ erschien erstmals 1937; es ist eine reife und ausgewogene Besinnung auf die Möglichkeit der christlichen Philosophie. „Da in Europa der Glaube sinkt, aus dem öffentlichen und sichtbaren Leben entschwindet um nur noch im Privaten und Unsichtbaren zu leben, kommt der Philosophie, der Metaphysik als tiefstem Ausdruck des natürlichen menschlichen Geistes wieder eine ungemeine Bedeutung zu, oder sagen wir es genauer: der Wahrheit oder Falschheit der geltenden Philosophie“ (350). Auf eine Auseinandersetzung mit Materialismus und Lebensphilosophie folgt ein Abschnitt „Über Existenz und Existentialphilosophie“. Häcker sieht die Ablehnung der Metaphysik als philosophia perennis und die Verkennung ihrer wesenhaften Gültigkeit durch „die heutige deutsche Existentialphilosophie“ in deren Blindheit für das Phänomen der „Gleichzeitigkeit“ gründen, wie es doch ihr Ahnherr Kierkegaard entwickelte: „gleichzeitig sein mit einer ewigen Wahrheit“ (432).

Gewiß sind die Urteile Häckers zuweilen einseitig und schief, doch lebt in ihrer Unbedingtheit die Leidenschaft für die Wahrheit und so machen sie nicht nur auf das jeweilige Problem aufmerksam, sondern weisen die Frage auch in die entscheidende Richtung. Es wäre ein schöner Erfolg, wenn die vom Kösel-Verlag in der gewohnten Sorgfalt betreute Gesamtausgabe zum Anlaß würde, daß sich die Philosophie der verstreuten Hinweise Häckers erinnert und sie bereitwillig aufnimmt.

U. H.

Niemand hat die Kluft zwischen transzendentaler Subjektivität und transzendentaler Objektivität schonungsloser aufgezeigt als Kant. Die neuere Philosophie setzt deshalb zu Recht bei ihm an. Aber sie hat auch immer behauptet, daß es Kant selbst nicht gelang, diese Kluft zu überwinden, auch nicht in der Kritik der Urteilskraft, die eigentlich dazu bestimmt sein sollte, aber gerade, als in zwei völlig zusammenhangslose Teile auseinanderfallend, ein Beweis des Zwiespalts zu sein schien. Dem gegenüber sucht die vorliegende Arbeit von Günter Freudenberg, *Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Transzendentalphilosophie* (Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1960, 88 Seiten, brosch. DM 8.20) die Ansätze, die sich aus der Kritik der Urteilskraft ergeben, fruchtbar zu machen und zu zeigen, wie es von ihnen her doch möglich ist, den Übergang von ästhetischer zu teleologischer Urteilskraft zu vollziehen, die Gebiete der Natur und Freiheit zu verbinden, zwischen dem Vernunftbegriff des Subjekts und