

Heidelberg im säkularen Umbruch

Traditionsbewußtsein und
Kulturpolitik um 1800

Herausgegeben von
Friedrich Strack

Klett-Cotta

Dieses Buch wurde gedruckt mit Unterstützung der
Fritz Thyssen Stiftung in Köln.



87 A 5711

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Heidelberg im säkularen Umbruch:

Traditionsbewußtsein u. Kulturpolitik um 1800 /
hrsg. von Friedrich Strack. — 1. Aufl. — Stuttgart:

Klett-Cotta, 1987.

(Deutscher Idealismus; Bd. 12)

ISBN 3-608-91445-5

NE: Strack, Friedrich [Hrsg.]; GT

1. Auflage 1987

Alle Rechte vorbehalten

Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages

Verlagsgemeinschaft Ernst Klett Verlag —

J. G. Cotta'sche Buchhandlung

© Ernst Klett Verlage GmbH u. Co. KG, Stuttgart 1987

Printed in Germany

Umschlag: Klett-Cotta-Design

Gesetzt aus der Linotype Palatino 10/11 Punkt

bei Alwin Maisch, Gerlingen

Druck: Verlagsdruck, Gerlingen

Hans Friedrich Fulda (Heidelberg)

Hegels Heidelberger Intermezzo

Enzyklopädie, Ästhetik und kulturpolitische Grundsätze

Metaphern haben eine eigenartige, Fragen hervortreibende Kraft. Wir sprechen von einem „Umbruch“¹ und nicht mehr vom Umschwung der Zeiten. Indem wir den Bruch betonen, der zwei Epochen trennt, modellieren wir die Zeit nach dem Bild eines Feldes, das unfruchtbar geworden ist, weil es lange nicht mehr umgepflügt wurde. So werden wir vor allem wissen wollen, wofür das Umbrechen fruchtbar war und was dabei verschüttet wurde. Oder man hält sich an den Buchdruck mit beweglichen Lettern. Dann wird man der Geschichte Ähnlichkeit mit einem werdenden Buch zuschreiben und geneigt sein zu fragen, was beim „Umbruch“ auf die eine und was auf die andere Seite zu stehen kommt. Welchen Anteil also hat Hegel am Umbrechen seiner Zeit, am dadurch fruchtbar Gewordenen und am dabei Verschütteten? Was an Hegels Heidelberger Wirksamkeit kommt auf die umgeschlagene Seite im Buch der Geschichte zu liegen und was auf die aufgeschlagene Seite?

I.

Hegel war durch viele Fäden mit Heidelberg verknüpft. Aber in vielem entsprach seine Einstellung nicht dem allgemeinen Trend. Ein eigenes Gepräge läßt beispielsweise sein Urteil über die von Napoleon diktieren süddeutsch-französischen Bündnisse erkennen und über die bayrische Reformpolitik unter Montgelas, deren Anfänge Hegel als zeitungschreibender Zeuge in Bamberg verfolgte; insbesondere aber auch das Urteil über die spätere Befreiungseuphorie. Als die völkische Begeisterung den Sohn seines Freundes Niethammer erfaßt hatte und sein eigener, unehelicher Sohn um Weihnachten 1813 den Vater in Nürnberg besuchte, um — wie Hegel dem Freund in München mitteilt — „unsere Befreier durchziehen zu sehen“, fügte der Philosoph (sarkastisch) hin-

¹ Im Unterschied beispielsweise zum Grimm'schen Wörterbuch, das diese Verwendung des Ausdrucks „Umbruch“ noch ebensowenig verzeichnet wie frühere Wörterbücher, die mir zugänglich waren.

zu:² „Wenn einmal par hazard Befreite zu sehen sein werden, werde ich mich auch auf die Beine machen.“

Manches hat Hegel während seiner Heidelberger Zeit so zur Kenntnis genommen, daß erst die Berliner Wirksamkeit erkennen läßt, wie er es im eigenen Denken verarbeitet hat — so z. B. die Differenzen im Rechtsverständnis von Savignys und Thibauts, die Bestrebungen des Thibaut'schen Singkreises, die altdeutsche Malerei der Boisserée'schen Sammlung und Creuzers Symbolik. Aber auch schon Heidelberger Zeugnisse belegen, wie er dabei zu Werke ging. Der ehemalige Burschenschaftler und spätere Rechtsgelehrte Ferdinand Walter beispielsweise berichtet von der „strengen Musik“, die bei Thibaut zu Gehör gebracht wurde, und „der Strenge, womit Thibaut sie behandelte“. In der Rückschau auf diese musikalischen Abende schreibt er über Hegel:³ „Dieser kalte, scharfe, aber für alles Wahre und Große empfängliche Geist horchte erst genau zu und legte sich dann die Sache für seine Zwecke zu recht. Er ging so darauf ein, daß er sich mehrmals Aufführungen in seinem Haus erbat. Es war interessant zu hören, wie er, und oft recht scharf und geistreich, seine Terminologie auch nach dieser Seite hin zu strecken wußte ...“. Auf andere Heidelberger Bestrebungen hat Hegel nicht nur denkend Bezug genommen, sondern durch die Überzeugungskraft seiner Gedanken und durch seine Tätigkeit eingewirkt. Dazu gehören insbesondere die Heidelberger Burschenschaften, sowie die Heidelberger Jahrbücher, für die Hegel gleich nach Friedrich Wilkens Weggang die Redaktion im philosophischen Fach übernahm. Es gehört dazu aber auch Daubs spekulative Theologie, die ohne Hegels „Phänomenologie“ und „Encyclopädie“ nicht geworden wäre, was sie schließlich war.

Um zu sehen, welchen Sinn es macht, Hegels Heidelberger Wirksamkeit unter die Rubrik ‚Philosophie und Ästhetik‘ zu bringen, muß man sich vergegenwärtigen, wie wenig Hegel Heidelberg repräsentiert. Sein Leben in dieser Stadt war in der Tat nur ein Intermezzo; von Anbeginn mit der Perspektive auf Berlin als der zentralen, bleibenden Stätte akademischer Wirksamkeit verbunden und nur von knapp zweijähriger Dauer. Es kommt hinzu, daß die Gelegenheit zu diesem Intermezzo sich erst bot, nachdem Hegel vorher zwölf Jahre lang sehnsüchtig, aber vergeblich nach dem „südlichen neckarländischen Eldorado“⁴ Ausschau gehalten hatte; und daß nun, als er endlich anlangte, der Goldglanz der romantischen Epoche Heidelbergs schon erloschen war. Sache der Philosophie war es, Grau in Grau zu malen. Nach einer über neunjährigen Abgeschnittenheit vom akademischen Leben, hat sich Hegel dieser Be-

2 Briefe von und an Hegel. Hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1969. Bd. II. S. 14.

3 Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hg. v. G. Nicolin. Hamburg 1970. S. 157.

4 Briefe von und an Hegel. a. a. O. Bd. II. S. 42.

schäftigung vor allem in seinen Vorlesungen gewidmet. Seine politische Aktivität richtete sich in den beiden Heidelberger Jahren nur auf den Württembergischen Verfassungstreit. Repräsentativ für das, was Hegel in Heidelberg war und tat, ist daher zweifellos die umfangreichste der Heidelberger Publikationen Hegels: die *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* in ihrer ersten Auflage von 1817⁵. Mit ihr und mit den gleichnamigen Vorlesungen ist es Hegel erstmals gelungen, ausführlich darzulegen, wie er das Ganze der Philosophie verstand. Allerdings ist die „Encyklopädie“ eine akademische Lehrschrift, die zum Gebrauch in Vorlesungen — insbesondere für den Verfasser — gedacht war. Zusammen mit der tiefsinnigen rhetorischen Schwerfälligkeit Hegels macht das verständlich, weshalb ein einsames Studium dieses Buches vielen Lesern bis heute sauer wird. Es erklärt auch, weshalb die „Encyklopädie“ im allgemeinen wenig mehr als respektvolle Erwähnung findet, wenn von Hegel und Heidelberg die Rede ist⁶. Aber es ist klar, daß das nicht ebenso gerechtfertigt ist wie erklärlich.

In Hegels Grundriß der Philosophie kommt eine Disziplin namens „Ästhetik“ nicht vor. Sucht man in der „Encyklopädie“ nach Ästhetiknahen Themen, so findet man lediglich den Abschnitt ‚Religion und Kunst‘⁷. Selbst wenn man philosophische Ästhetik und Kunstphilosophie gleichsetzt, wozu freilich erst der Idealismus Anlaß gegeben hat, läßt es sich mit Hinweis auf dieses sehr spezielle Teilthema gewiß nicht rechtfertigen, daß hier neben der Philosophie-Konzeption Hegels auch dessen Ästhetik in den Vordergrund gehoben wird. Ist es gleichwohl berechtigt? Man sollte die Frage nicht ohne Vorbehalt bejahen; und nicht, ehe man ihren Gehalt präzisiert hat. Ein Spätkantianer wie Fries hätte sich mit der Bejahung keine Mühe gemacht. Er war der Überzeugung, die Philosophie Schellings und Hegels sei nichts anderes als ein in die Irre führender Versuch, aus der ästhetischen Weltansicht der Religion, die alle Widersprüche der Spekulation zu einer Harmonie des Lebens versöhnt, eine wissenschaftliche und darum systematische philosophische Erkenntnis zu machen⁸. Hegel aber hätte dem nur im Hinblick auf die *Entstehungsgeschichte* des eigenen Unternehmens zustimmen können; im Hinblick auf dessen Begründung hingegen hätte er wider-

5 Wieder erschienen als Band VI der von *Hermann Glockner* herausgegebenen Sämtlichen Werke Hegels. Stuttgart 1956. Paragraphenziffern und römische Seitenzahlen ohne nähere Angaben beziehen sich im folgenden auf diese Ausgabe.

6 Das gilt auch für den ansonsten sehr aufschlußreichen Aufsatz von *Otto Pöggeler* über Hegel und Heidelberg. In: *Hegel-Studien* 6 (1971). S. 65 ff.

7 § 456 ff.

8 Vgl. *J. F. Fries*: *Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg 1828/31. Bd. III. § 248 ff.; besonders § 251.

sprochen. Denn er hatte in seiner „Wissenschaft der Logik“ und im ersten Teil der „Encyklopädie“ gerade zu zeigen versucht, daß die Gründe des für die idealistische Philosophie erhobenen Erkenntnisanspruchs im reinen Gedanken zu finden sind und in keiner Anschauung. Weder Hegels „Encyklopädie“ noch die späteren, uns in Hothos redaktioneller Bearbeitung vorliegenden Vorlesungen über Ästhetik behandeln daher die Kunst oder die Ästhetik als ein Organon der Philosophie. Man kann Philosophie und Ästhetik auch nicht einander als gleichrangig beordnen, wenn man Hegels Heidelberger Philosophie-Konzeption aus ihrer Entstehungsgeschichte zu begreifen versucht. Die „Encyklopädie“ aber sollte lehren, daß die Zuordnung der Ästhetik zur Philosophie für unser Hegel-Verständnis ein Problem darstellt.

Warum aber dieses Problem gerade im Hinblick auf den Heidelberger Hegel erörtern? Durch H. Glockner hat sich einige Zeit die Meinung befestigt, die Ästhetik sei „die eigentliche schöpferische Leistung der Heidelberger Zeit“ Hegels gewesen⁹. Doch inzwischen hat Otto Pöggeler gezeigt, daß die Grundlinien der Hegelschen Ästhetik als einer Philosophie der Kunst und ihrer fundamentalsten historischen Formunterschiede bereits in Jena entstanden sind, mag auch Hegel für seine späteren Ästhetik-Vorlesungen in Heidelberg wichtige Anregungen empfangen haben¹⁰. Zugunsten des Versuchs, am Heidelberger Hegel die Ästhetik ins Zentrum zu rücken, sprechen jene Anregungen für sich genommen noch nicht, zumal uns die Zeugnisse ihrer Verarbeitung erst aus der Berliner Zeit vorliegen. Was für diesen Versuch spricht ist allein die Tatsache, daß Hegel in Heidelberg zum erstenmal eine Vorlesung über Ästhetik gehalten hat, und daß er schon 1805 für seine Heidelberger Tätigkeit eine Vorlesung über Ästhetik „im Sinne eines cours de littérature“ vorsah, als er in einem Brief an Voss sein Interesse, nach Heidelberg zu kommen, bekundete¹¹. Leider aber ist uns Hegels Manuskript der Heidelberger Ästhetik-Vorlesung, das Hotho noch vorlag, ebensowenig erhalten wie eine Hörer-Nachschrift; und was aus dem Hegelschen Heft in Hothos Bearbeitung einging, ist nicht eigens als solches gekennzeichnet. Nicht ganz so schlecht ist die Überlieferungslage seit kurzem im Hinblick auf die Kulturpolitik. Denn in der Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft von 1817/18, von der eine Nachschrift des Jurastudenten P. Wannemann erhalten ist¹², hat sich

⁹ Hermann Glockner: Hegel. Stuttgart 1954. Bd. I. S. 414.

¹⁰ O. Pöggeler: Die Entstehung von Hegels Ästhetik in Jena. In: Hegel-Studien Beiheft 20 (1980). S. 249.

¹¹ Briefe von und an Hegel. a. a. O. Bd. I. S. 99.

¹² Herausgegeben von C. Becker, u. a., Hamburg 1983; sowie von K.-H. Ilting, Stuttgart 1983.

Hegel über kulturpolitische Grundsätze geäußert; in einem Paragraphen (§ 158) übrigens, der in der „Rechtsphilosophie“ von 1820 und in den Berliner Vorlesungen kein Pendant mehr besitzt¹³. Deshalb werde ich mich im folgenden nicht nur mit der Heidelberger Encyclopädie und Ästhetik, sondern auch mit der kulturpolitischen Einstellung Hegels befassen.

II.

Nach allgemeiner, schon zeitgenössischer Einschätzung ist die epochale Wende in der Philosophie des ausgehenden 18. Jahrhunderts durch Kant eingeleitet worden. Die „Kritik der reinen Vernunft“ war gewissermaßen die Pflugschar, die den entscheidenden Einschnitt ins brachliegende Feld getan hat, auf dem die verwahrlosten Kulturen Leibniz-Wolffischer Metaphysik, der sich an den Naturwissenschaften hochrankende Empirismus und die Kräutlein einer milde aufklärerisch gesonnenen Popularphilosophie durcheinanderwucherten. Daß dieser Einschnitt einen Vergleich mit den fast gleichzeitigen politischen Ereignissen in Frankreich herausfordert, ist oft bemerkt worden. Am eindrucksvollsten hat ihn 1834 Heinrich Heine formuliert¹⁴. Heine skizziert rückblickend eine Erfolgs-Story, deren Hälften — der Umsturz der alten sozialen Ordnung und der Einsturz des „geistigen alten Regimes“ — sich auf die beiden Seiten des Rheins verteilen. Hegel hingegen, dessen Denken sich zeitgleich mit den Phasen der Revolution ausbildete, hielt den Erfolg nicht für so unverkennbar; nach anfänglicher Revolutionsbegeisterung konnte er ihn auch nicht so eindeutig wie Heine mit dem Herausbrechen der beiden „Schlußsteine“ der alten sozialen und geistigen Ordnung identifizieren. Für den Erfolg kam es in seinen Augen vor allem darauf an, das Prinzip des Neuen, das mit der Französischen Revolution und der Kantischen Vernunftkritik zutage getreten war, angemessen zu begreifen und ihm dadurch auf eine Weise Geltung zu verschaffen, die auch dem Alten Gerechtigkeit widerfahren ließ. Davon hat sich Hegel in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre überzeugt. Es erlaubte in seinen Augen nicht, bei der Kantischen Vernunftkritik und der in dieser entworfenen Konzeption von Metaphysik stehenzubleiben. In Heidelberg hingegen begnügte man sich während der letzten Jahre des ausgehenden Jahrhunderts eben damit. Jedenfalls war das der Eindruck Schellings, als er 1796 auf der Durchreise nach Leipzig seine Heidelberger

¹³ Vgl. ebenda, § 270, insbesondere die erste Fußnote zur Anmerkung.

¹⁴ H. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Sämtliche Schriften. Hg. v. K. Briegleb. München 1971. Bd. 3. S. 590.

Fachkollegen kennenlernte¹⁵: „Diese Männer lesen schon zehn Jahre über Kantische Philosophie, ohne, was mich sehr wundert, je gestört worden zu sein — lauter solide Männer, von scholastisch-philosophischem Schrot und Korn.“ Nicht so in Jena, auf dessen philosophisches Leben Schelling mit seiner Bemerkung schießt. Dort waren alle, die während der neunziger Jahre Maßgebliches zu sagen hatten, überzeugt, daß man beim Buchstaben der Kantischen Philosophie nicht stehenbleiben könne. Auch Fries und Hegel, die erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts dort ihr Debüt machten, waren hierin einer Meinung. Doch der von Reinhold unternommene Versuch, die Kantische Philosophie durch Freilegung ihrer Fundamente verständlicher zu machen und dadurch Kantianer und Antikantianer miteinander zu versöhnen, hatte den Kantianismus in die Krise getrieben und militante, sozusagen bonapartistische Versuche hervorgerufen, die Prinzipienproblematik der Philosophie zu bewältigen. Rasch wechselnde Koalitionen und Koalitionskriege hatten der Verwirklichung dieser Versuche dienen sollen. Am Ende waren die einstmaligen Verbündeten zerstreut. Die Bedeutendsten gaben durch Verzögerung geplanter Publikationen ihre Einsicht zu erkennen, daß die Umwälzung der alten Ideengefüge nicht nach Art militärischer Handstreichs zustande zu bringen war. Andere — wie Fries, der insofern 1805 tatsächlich besser nach Heidelberg paßte als Hegel — versuchten, auf die handstreichartigen Entwürfe einer neuen nachkantischen Philosophie reagierend, sich aus der Affäre zu ziehen: während sie der einen oder anderen antikantischen Position — wie z. B. der Glaubensphilosophie Jacobis oder dem Empirismus — einige Konzessionen machten, gaben sie im übrigen die Kantische Vernunftkritik möglichst wenig modifiziert bereits für die eigentliche Entwicklung philosophischer Vernunftkenntnis aus.

Auf Tendenzen wie die Fries'schen hat Hegel stets barsch und allzu kurz angebunden reagiert. So auch im Vorwort zur Heidelberger „Encyklopädie“. Nachdem er sich dort von den Ausschweifungen der (Jenaer) Gedankenabenteuer gehörig distanziert hat, fährt er im Blick auf den Heidelberger Vorgänger und ehemaligen Konkurrenten fort¹⁶: „Auf der anderen Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit, den *Mangel an Gedanken* zu einem sich selbst klugen Skeptizismus und vernunftbescheidenen Kritizismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grad ihren Dünkel und Eitelkeit steigern.“ Pardon wird nur der zuvor auf Distanz gebrachten Seite zuteil. Ihre Erscheinung kann¹⁷

¹⁵ Aus Schellings Leben. In Briefen. Hg. v. G. L. Plitt. Leipzig 1869/70. Bd. I. S. 100.

¹⁶ Seite VII.

¹⁷ Seite VIII.

„zum Theil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen ist. Wenn diese Lust die Morgenröthe des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßte, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee ging und in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot, eine Zeitlang schwelgte, so versöhnt sie leichter mit ihren Ausschweifungen, weil ihr ein Kern zugrunde liegt, und der oberflächliche Dunst, den sie um denselben ausgegossen, sich von selbst verziehen muß.“ Von der anderen, der Fries'schen Seite hingegen heißt es unnachtsichtig, ihre Erscheinung sei¹⁸ „widriger, weil sie die Ermattung und Kraftlosigkeit zu erkennen gibt, und sie mit einem, die philosophischen Geister aller Jahrhunderte meisternden, sie am meisten aber sich selbst mißkennenden Dünkel zu bedecken strebt.“ Gegen den Ekel an der Philosophie, den beide Erscheinungen auszulösen drohen, wie auch gegen die Verführung, die von beiden ausgehen mag, wird dann die „Encyklopädie“ einem tieferen philosophischen Bedürfnis empfohlen¹⁹.

Doch das Programm der Heidelberger „Encyklopädie“ ist nicht nur so plakativ auf die Lage der Philosophie um 1815 bezogen. Näher besehen stellt es eine subtile Antwort auf die zeitgenössischen Forderungen philosophischer Enzyklopädie dar²⁰. Nach Kants Auffassung genügt es für eine philosophische Enzyklopädie nicht, daß ein Ganzes von Wissenschaften in irgendeiner sachgemäßen Gliederung²¹ abgehandelt wird. Damit die Enzyklopädie eine philosophische sei, müssen drei spezifische Bedingungen erfüllt werden. Die Gliederung muß erstens auf die Vernunft ausgerichtet werden; zweitens den Horizont eines Ganzen von Erkenntnissen im voraus festlegen; und drittens ein „System“ ergeben, d. h. die Einheit eines Mannigfaltigen unter einer Idee, die jedem Teil sein Verhältnis zu den übrigen Teilen a priori bestimmt. An diese Kantischen Forderungen schließt sich Hegel an, wenn er in § 6 behauptet, Philosophie sei *philosophische* Enzyklopädie, „insofern die Abscheidung und der Zusammenhang ihrer Teile nach der Notwendigkeit des Begriffs dargestellt wird“, und im darauffolgenden Paragraphen hinzufügt, sie sei *wesentlich* eine solche Enzyklopädie und „also notwendig System“. Das didaktische Konzept, das die Systemdarstellung allererst zu einer Enzyklopädie macht, deutet Hegel nur von ferne an, ohne auf

18 Seite IX.

19 Seite VII und IX.

20 Vgl. zum folgenden meinen Beitrag über Hegels Heidelberger Enzyklopädie in der Festschrift zum Heidelberger Universitätsjubiläum 1986: *Semper Apertus*. Hg. v. W. Doerr u. a. Berlin/Heidelberg. 1985. Bd. II. S. 298–320.

21 Vgl. hierzu U. Dierse: *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*. Bonn 1977.

Unterschiede zum Überlieferten aufmerksam zu machen. Wie bei seinen anderen Hauptwerken wählt Hegel also auch hier für sein Buch einen Titel, welcher die Autorität des Hergebrachten für sich hat. Aber wie in den anderen Fällen deutet er dabei das Hergebrachte um, indem er die Kantische Vernunftforderung radikalisiert, um ihr dadurch allererst die Realisierbarkeit zu sichern. Das läßt sich sowohl am didaktischen Konzept der „Encyklopädie“ zeigen wie am Beitrag, den diese zur Diskussion allgemeiner Wissenschaftssystematik leistet. Das eine mag hier auf sich beruhen bleiben. Das andere aber, Hegels Beitrag zur Wissenschaftssystematik der Zeit, ist näher in Augenschein zu nehmen.

Die Kantianer, wie z. B. Karl Heinrich Heydenreich, Gottlob Benjamin Jäsche und Wilhelm Traugott Krug, waren der Auffassung, die Philosophie sei durch Kants Vernunftkritik instandgesetzt, von letzten Prinzipien wissenschaftlicher Erkenntnis ausgehend in den Fachwissenschaften eine organische Gliederung und Systematik aufzuweisen. Hegel teilt die Überzeugung, daß die Philosophie seiner Zeit mit diesem Anspruch aufzutreten hat. Im Unterschied zu den Kantianern aber meint er, daß man den Anspruch dazu präzisieren und einschränken muß: Nicht alles oder unbestimmt vieles an den Wissenschaften hat seine Einheit kraft der Philosophie; sondern nur dasjenige, worin sich die Vernunft in voller Übereinstimmung mit sich selbst befindet. In einer Wissenschaftssystematik, die durch philosophische Enzyklopädie festgelegt wird, sind darum nicht *alle* Wissenschaften befaßt, sondern nur diejenigen, die eine Rechtfertigung in philosophischer Vernunftkenntnis finden. Da die Kantianer diese Einschränkung nicht vorgenommen haben, mußte, was sie zustande brachten, „ein Versuch bleiben und immer unpassende Seiten zeigen“²².

Zusätzlich zu diesen in § 10 angedeuteten Einwänden gegen die Kantianer-Enzyklopädien hätte Hegel weitere Argumente geltend machen können. Doch wichtiger als sie ist die Frage, zu welcher neuen Bestimmung philosophischer Disziplinen und ihres systematischen Zusammenhangs das Hegelsche Enzyklopädie-Konzept führt. Für Hegel wie für Kant sind die zentralen Disziplinen einer Enzyklopädie *philosophischer* Wissenschaften solche der Metaphysik. Aber während es nach den Schriften, die Kant selbst veröffentlichte, so scheinen mußte, als verstehe dieser die Metaphysik durchweg als — wahre oder scheinbare — Wissenschaft von denkunabhängigen Entitäten²³, ist für Hegel — wie schon für Fichte — die Metaphysik in all ihren Disziplinen ausschließlich Selbsterkenntnis der Vernunft. Dies eben galt Hegel an der Jenaer nachkantischen Philosophie als die eigentlich neue Einsicht, die zu systematischer Ent-

22 § 10 Anm.

23 Vgl. dagegen Kants Enzyklopädie-Vorlesung. Berlin 1961. S. 37.

faltung und damit in die Form einer Wissenschaft zu bringen ist. Nur der Zusammenhang nämlich, den die Vernunft in sich selbst hat, läßt sich durch Vernunft begreifen. Auch in diesem Sinn ist Kants Behauptung zu nehmen, der berechtigte Gebrauch der Vernunft sei kein transzendentaler, sondern nur ein immanenter. Mit der alten, vorkritischen Auffassung von Metaphysik und ihren Gegenständen ist dieses neue Metaphysik-Verständnis nur noch durch den — in der neuen Metaphysik selber aufzuklärenden — inneren Zusammenhang von begreifendem und gegenständlich vorstellendem Denken verknüpft.

Nicht nur die Metaphysik im ganzen ist damit einem fundamentalen Wandel unterworfen, sondern auch jede ihrer ehemaligen Disziplinen. Ihre Grunddisziplin ist nicht mehr die Ontologie im Sinn einer Wissenschaft vom Seienden als solchen; und damit auch nicht Ontologie im Sinn einer Wissenschaft, welche die Frage zu entscheiden hat, was es letztlich gibt und was nicht. Die Ontologie gehört, wie schon Kant meinte²⁴, in Wahrheit zur *Kritik* der Vernunft. Was an ihre Stelle zu treten hat, ist daher nicht eine philosophische Disziplin, die auf die Vernunftkritik erst noch folgen soll. Vielmehr ist es sowohl philosophische *Logik* — welche die Begriffe, die im reinen Denken ihren Ursprung und ihre Rechtfertigung haben, in ihrem systematischen Zusammenhang untersucht — als auch allgemeine *Metaphysik*; aber eine, die — kantisch gesprochen — nicht sagt, „wie uns etwas erscheint, sondern wie wir uns die Dinge denken sollen“²⁵. Eben darum aber ist diese Logik und Metaphysik auch nicht *nur* Kritik, sondern eine philosophische Disziplin, in der sich das kritische und das „doktrinale“ Geschäft der Philosophie vereinigen. Sie ist kritische Darstellung der allgemeinen Metaphysik; und diese Darstellung hat nicht — wie noch für Kant — zu ihrem Gegenstück in der „onto-theologischen Verfassung“ der Metaphysik eine metaphysische natürliche Theologie; sondern in einer ihr am Ende des ganzen Systems der Philosophie zuzusprechenden Bedeutung ist sie die wahre spekulative Theologie selber — aber freilich eine, innerhalb deren der Ausdruck „Gott“ systematisch zu vermeiden ist, ohne daß die ihn ersetzenden Ausdrücke für ein Seiendes stehen würden, und sei's auch ein so ausgezeichnetes, wie der Gott der vorkritischen metaphysischen Theologie es war. Die Einsicht, daß man erst dadurch vermeiden kann, den Gegenstand religiöser Verehrung und Andacht zugleich als Autor von Forderungen zu denken, die für die Menschen heteronom gesetzte sind, gehörte zweifellos mit zu jenem Neuen, das in Jena zutage getreten war und das es zu verteidigen, aber auch in angemessener „wissen-

²⁴ Ebenda. S. 37.

²⁵ Ebenda. S. 60.

schaftlicher“ Form darzustellen und gegen Mißverständnisse zu sichern galt.

Mißverständnisse sind auch von der Hegelschen Konzeption all jener Disziplinen abzuwenden, die von der Grunddisziplin abhängig, jedoch dem Inhalt nach verschieden vor ihr sind. Man kann vielleicht am besten anhand solcher Berichtigungen die Umwälzung charakterisieren, die der alten *metaphysica specialis* in Hegels neuem Verständnis einer „Philosophie des Realen“ widerfahren ist.

1. Das Wesentliche am Verhältnis der Grundprinzipien zu den von ihr abhängigen Disziplinen ist nicht, daß Begriffe der Grunddisziplin auf einen, in den abhängigen Disziplinen irgendwie gegebenen Stoff irgendwie angewandt werden; wesentlich für das Verhältnis der Grunddisziplin zu den abhängigen Disziplinen ist vielmehr die Selbstmodifikation, welcher der eine und einzige Gegenstand der Philosophie in seinem begrifflichen Gehalt durch einen Manifestationsprozeß unterliegt, in dem sich das Thema der Philosophie einsehbarerweise abwandelt. Andererseits aber hat das Verhältnis der Grunddisziplin zu den von ihr abhängigen Disziplinen auch die *Erscheinung*, daß Begriffe in einem subjektiven Erkennen auf einen diesem gegebenen Stoff angewandt werden. Erst von der Seite dieser Erscheinung her wird das Verhältnis besonderer Teile der Philosophie des Realen zum Inhalt und zu den Gegenständen entsprechender Fachwissenschaften verständlich.

2. Leitend für die Gliederung der Philosophie des Realen ist nicht mehr — wie für die *metaphysica specialis* und auch noch für Kant — die Triade ‚Ich, Welt, Gott‘, sondern der Begriff jenes Manifestationsprozesses, in dem sich das Thema der Philosophie abwandelt. Die Hauptphasen des Prozesses konstituieren zwei neuartige philosophische Disziplinen — eine Naturphilosophie und eine Philosophie des Geistes. Diese können genaugenommen nicht als Nachfolgedisziplinen der rationalen Kosmologie und Psychologie verstanden werden. Vielmehr tritt an die Stelle des Gegenstandes der alten Kosmologie eine Dualität von Natur und Geist, die sich nicht mehr in einen Begriff der einen Welt integrieren läßt. Auf diese Weise vermeidet Hegel die Problematik der von Kant aufgewiesenen kosmologischen Antinomien. Der Weltbegriff bestimmt nicht die Natur im ganzen, sondern hat seine Bedeutung nur in Relation zum endlichen menschlichen Geist, — als Begriff des umfassenden *Bewußtseins*-Korrelats und des umfassenden *sittlichen* Ganzen, in dem die Menschen leben. Die Psychologie hingegen, die zu einer bloßen Teildisziplin der Philosophie des Geistes wird, hört auf, eine Theorie der Seele als einfacher, vereinzelter, immaterieller Substanz zu sein; sie wird zu einer Aufklärung des inneren, vernünftigen Zusammenhangs der Dispositionen und Leistungen, die ein geistiges Subjekt ausmachen. In der ganzen Reihe von Disziplinen, welche die neue spezielle Metaphysik

bilden, steht diese Psychologie auch nicht am Anfang, sondern ungefähr in der Mitte.

3. Im Unterschied zu der von Kant konzipierten „Physiologie der reinen Vernunft“ geht die Hegelsche Naturphilosophie nicht sowohl auf die körperliche als auch die denkende Natur; sie umspannt also nicht die rationale Psychologie ebenso wie die rationale Physik, sondern nur die gleichermaßen räumliche wie zeitliche Natur; und diese nicht als Totalität von Bedingungen eines Bedingten, sondern als ein System von Stufen, auf denen sich Materie begrifflich organisiert findet. Die Geistphilosophie hingegen thematisiert nicht nur geistige Leistungen und „Vermögen“, wie z. B. Denken und Intelligenz, oder Bewußtseinsweisen, wie z. B. Selbstbewußtsein; sondern unter anderem auch den Bereich all dessen, dem man Rechte zu- oder absprechen kann; sie übergreift also Bereiche sowohl der theoretischen wie der praktischen Philosophie und relativiert damit jene Einteilung, die für Kant die oberste der Metaphysik — ja, eine der obersten Einteilungen der Philosophie im ganzen war. Des weiteren thematisiert die Geistphilosophie auch nicht nur den „endlichen“ Geist, den Menschen haben; sondern auch den „unendlichen“ Geist, den sie sich in der Religion vorstellen, den sie in der Kunst sich anschaulich machen mögen und den sie in der Philosophie vorstellungshaft gedacht haben, bzw. in einer anders konzipierten Philosophie denkend begreifen können. Die Philosophie des Geistes gibt uns also — an ihrem Ende — eine metaphilosophische Theorie der Philosophie selbst. Sie ist es, die erlauben soll, der „Logik“ schließlich die Bedeutung einer spekulativen Theologie zuzusprechen.

4. Die Behauptung eines „immanenten“ Prozesses, in dem die Vernunft als philosophische sich selbst begreift und systematisch aufgebaute Gedankenfolgen sich kreisförmig abschließen, mag den Eindruck erwecken, man müsse sie mit dem Anspruch verbinden, alles oder zumindest alles Vernünftige, das Gegenstand irgendwelcher Fachwissenschaften werden kann, definitiv begriffen zu haben, so daß weitere Fortschritte im Begreifen allenfalls in Korrektur dieses Anspruchs gemacht werden könnten. Und da in das angeblich als vernünftig Begriffene auch zeitliche Prozesse in der geistigen Wirklichkeit gehören, die ihren Abschluß gefunden haben, also geschichtliche sind — da diese Prozesse sogar die Weltgeschichte des umfassenden sittlichen Geistes und die Geschichte des „absoluten“ Geistes ausmachen, entsteht der noch befremdlichere Eindruck, eine „Encyklopädie“, wie Hegel sie versteht, solle nicht nur Historisches als vernunftnotwendig begreifen lehren, sondern sie betrachte auch die zeitliche Entwicklung, in welcher der Geist — als Geist in seiner sittlichen Welt oder als absoluter Geist — bislang begriffen war, als für jetzt und alle Zukunft abgeschlossen; sie lehre also, wie man unsinnigerweise auch sagt, *die* Geschichte sei defini-

tiv zu Ende — oder doch wenigstens die Geschichte der Ausbildung eines vernünftigen Staates und die Geschichte der Ausbildung eines angemessenen Wissens des Geistes von sich. Beide Eindrücke beruhen auf Irrtum.

Die Berichtigung des einen Irrtums wurde bereits vorbereitet: Indem es zum philosophischen Begreifen gehört, daß dessen Gehalt vernünftigerweise auch der Seite der Erscheinung nach als Gehalt eines subjektiven Erkennens genommen wird; und indem eine Erscheinung immer eine neben anderen ist, läßt sich dieses subjektive Erkennen in ein Verhältnis zu anderen Weisen subjektiven, aber endlichen Erkennens bringen; das Verhältnis erlaubt es, Inhalte solchen endlichen Erkennens in die Philosophie als Material aufzunehmen und nach Prinzipien der Vernunftkenntnis zu bearbeiten. Solches Aufnehmen und Bearbeiten von Material ist seiner Natur nach niemals vollständig abgeschlossen. Aber nur wenn es abgeschlossen wäre, könnte jemand berechtigtermaßen den Anspruch erheben, er habe alles Vernünftige, das Gegenstand irgendwelcher Fachwissenschaften werden kann, in der Philosophie definitiv begriffen. Da dieser Anspruch nicht erhoben wird, braucht er auch nicht immer wieder revidiert zu werden, wenn Fortschritte in den Fachwissenschaften gemacht werden oder im systematischen philosophischen Begreifen zu machen sind. Die Behauptung, Hegel betrachte seine Philosophie als ein „geschlossenes System“, ist viel zu vage, als daß man mit ihr der Intention der „Encyklopädie“ gerecht werden könnte.

Um den anderen Irrtum zu durchschauen, genügt es nicht festzustellen, daß Hegel keineswegs der weltfremden Meinung war, die Geschichte des Geistes überhaupt oder die Geschichte des Geistes in irgendeinem seiner Wirklichkeitsbereiche — der Sittlichkeit, der Politik, der Religion oder was es sei — sei in seiner, Hegels, Gegenwart abgeschlossen. Es genügt dazu auch nicht festzustellen, daß Hegel all *diese* Geschichten als nach künftigen Entwicklungen hin offen betrachtet hat. Denn das läßt die Frage bestehen, wie Hegel unter dieser Voraussetzung überhaupt mit Sinn denken konnte, Geschichtliches lasse sich in seiner diachronen Entwicklung begreifen — wo Begreifen für Hegel doch allemal besagt, daß ein vernünftiger Inhalt in der *vollständigen* Aufeinanderfolge seiner begrifflichen Momente gedacht wird. Diese Frage verschwindet jedoch, sobald man sich klarmacht, was Philosophie — wie Hegel sie versteht — im Verhältnis zur Zeit eigentlich ist, in der sie die Bedingungen ihrer Existenz hat; und was für einen Geist sie zu begreifen beansprucht. Nicht mehr verstanden als *philosophia perennis* beansprucht die Philosophie nicht, den Geist *überhaupt* oder irgendeinen seiner Wirklichkeitsbereiche *überhaupt* diachron zu begreifen. Zu begreifen in der Philosophie ist nur die wirkliche Vernunft in ihrer *Gegenwart* und in dieser allerdings aus der Geschichte ihres Gewordenseins. Philosophie ist —

nach einer treffenden Formulierung, die Hegel in Berlin dann gebraucht hat — ihre Zeit in Gedanken erfaßt²⁶. Das aber heißt, daß eine jede Geschichte, die in der Philosophie begriffen werden soll, Geschichte gegenwärtigen Geistes ist; und die ist trivialerweise in der Gegenwart auch abgeschlossen. Nur bedeutet das nicht, daß mit ihr die Entwicklung „des“ Geistes abgeschlossen sein müßte. Selbstverständlich gilt das auch für die Entwicklung des Geistes, der sich als Kunst darstellt und ästhetisch anschauendes Wissen von sich hat. Hegels Berliner These vom Ende der romantischen Kunstform ist daher mit der Behauptung der Möglichkeit einer für Hegel in der Zukunft liegenden Kunst nachromantischer Form durchaus vereinbar; nur gehört es nicht zum spekulativen Begreifen, solche Möglichkeiten zu erwägen oder zu behaupten.

III.

A.

Hegels Heidelberger *Ästhetik* ist ausführlich nur noch in der von Hotho hergestellten Fassung erhalten, mithin unkenntlich; im übrigen aber besitzen wir sie in Gestalt einiger weniger, wahrscheinlich aus der Heidelberger Zeit stammender Notizen zur Philosophie des absoluten Geistes in der Encyklopädie²⁷. Wenn man sich für die Ästhetik interessiert, die Hegel in Heidelberg gelehrt hat, und wenn man vor dem ebenso aufwendigen wie gewagten Unternehmen zurückschreckt, an Hothos kunstvollem Redaktionsergebnis eine alchimistische Scheidekunst zu üben, so bleibt nur, sich an diese Notizen und an die zugehörigen Paragraphen der „Encyklopädie“ zu halten. Welcher Aufschluß ist daraus über die Gedanken zu gewinnen, die Hegels Heidelberger Ästhetik-Vorlesung zugrunde gelegen haben müssen? Blickt man auf die „Encyklopädie“ im ganzen, sowie auf ihren ideengeschichtlichen Kontext und setzt man voraus, daß die „Encyklopädie“ die Möglichkeit einer philosophischen Ästhetik wenigstens nicht verbauen soll, so lassen sich zunächst drei globale Antworten geben.

Erstens eine negative: Ästhetik kann für Hegel nicht nur allgemeine Kritik des Geschmacksurteils sein; auch nicht nur eine des ästhetischen Geschmacksurteils und innerhalb dieser eine des Geschmacksurteils in

26 Vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1821, Vorrede; und Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hg. v. D. Henrich. Frankfurt/Main 1983. S. 48.

27 H. Schneider (Hg.): Hegels Notizen zum absoluten Geist. In: Hegel-Studien 9 (1974). S. 9 ff.

Sachen Kunst, wie sie es für Fries in dessen Neuer Kritik der Vernunft ist. Denn die Philosophie, wie Hegel sie versteht, vereinigt nicht nur als „Logik“, sondern im ganzen das kritische Geschäft mit dem „doktrinalen“.

Zweitens: eine Ästhetik muß für Hegel ihr Fundament in einer Theorie des Geistes haben. Denn die Natur als solche enthält nicht die Idee als unmittelbar zu gewahrende formelle Einheit in der Mannigfaltigkeit, die man traditionellerweise dem Gegenstand ästhetischer Betrachtung zugeschrieben hat. Die Logik aber und ihr Gegenstand bilden gerade das Gegenstück zu einer Ästhetik als einer Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis.

Warum aber kann eine Ästhetik für Hegel nicht Teildisziplin einer Philosophie des endlichen Geistes sein, z. B. die Wissenschaft einer besonderen Weise des Bewußtseins — des Bewußtseins ästhetisch zu beurteilender Gegenstände nämlich? Der Aufschluß hierüber läßt eine dritte, bereits etwas bestimmtere Antwort auf unsere Ausgangsfrage zu. Je nachdem, ob man die Systematik der „Encyklopädie“ oder nur den ideengeschichtlichen Kontext und die philosophische Entwicklung Hegels ins Auge faßt, muß man diese Antwort in der einen oder anderen Form geben. Im Hinblick auf Hegels Entwicklung versteht sich, daß man als den eigentlichen Ort, den die ästhetische Thematik in der Philosophie angewiesen bekommt, die schöne, also antik-griechische Sittlichkeit und ihre schönen Werke zu erwarten hat. Denn schon auf dem Weg zu einer eigenständigen Konzeption von Philosophie dürfte sich Hegel davon überzeugt haben, daß man das Ästhetische vorrangig als dasjenige der schönen und zweckfreien, aber in schöne Lebensformen eingebetteten Kunst zu betrachten hat. Annähernd zum selben Ergebnis kommt man anhand der Begriffssystematik der „Encyklopädie“, wenn man Ästhetik nach der Definition ihres Begründers Baumgarten als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis versteht²⁸, Erkenntnis aber so begreift, wie die Hegelsche Logik und die Philosophie des subjektiven Geistes dies lehren. Das ist unten näher auszuführen. Zuvor aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß bereits die bisherige, sehr pauschale Auskunft über Tendenzen der Heidelberger Ästhetik einen tiefgehenden Wandel der Auffassung von Ästhetik sichtbar werden läßt, und das sowohl im Vergleich zur vorkritischen Ästhetik als auch im Hinblick auf deren kritizistische Beurteilung.

1. Mit den Hegelschen Tendenzen hört eine Ästhetik auf, allgemeine Theorie endlicher sinnlicher Erkenntnis zu sein, wie sie es für Baumgarten sein sollte. Sie wird statt dessen ausschließlich zu einer Philo-

28 A. G. Baumgarten: *Aesthetica*. Nachdruck Hildesheim 1961. § 1.

sophie der Kunst. In dieser Hinsicht entfernt sie sich noch weiter von Baumgarten als die Kantische Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Aber sie hört auch auf, eine bloße Kritik des „ästhetischen Geschmacksurteils“ zu sein — eines „Urteils“, das an Vorstellungen eines Objekts deren bloße Beziehung auf das Vorstellungssubjekt und dessen Gefühlsvermögen bewertet. Statt dessen wird eine Ästhetik wieder, wie sie es für Baumgarten sein sollte, eine Theorie sinnlicher Erkenntnis — wenngleich keiner bloß endlichen, sowie auf der Basis eines neuen Begriffs von Erkenntnis. Insofern entfernt sie sich von Kant und nähert sich Baumgarten wieder an.

2. Als Theorie dessen, was an der sinnlichen Erkenntnis vernünftig ist, verhält sich die Ästhetik zur Kunst nicht nur beschreibend, sondern beurteilt auch. Insofern wahrt sie — mit Kant, sowie den Vertretern einer metaphysisch begründeten vorkritischen Ästhetik, und gegen die Empiristen — die Überzeugung, über Gegenstände des ästhetischen Geschmacksurteils sei ein rationaler Streit möglich. Von kantischem Typ bleibt die Begründung dieser Überzeugung wenigstens insofern, als sie in einer Theorie des Subjekts der Vernunft erfolgt und von diesem zeigt, wie das, was an Kunst vernünftig ist, in einem solchen Vernunft-Subjekt den Grund seiner Verstehbarkeit hat.
3. Eine Ästhetik Hegelschen Typs ist ausschließlich Philosophie der Kunst. Sie ist außerdem *primär* Theorie einer in der Gegenwart Hegels längst vergangenen Kunst — derjenigen der klassisch-griechischen Antike. Auf diese Weise bringt Hegel die klassizistische Programmatik der historischen Kunstgelehrsamkeit, wie sie mit Winkelmann im 18. Jahrhundert ihren großen Aufschwung genommen hatte, in die systematische Philosophie ein und trägt dem Vorbildcharakter des Klassischen Rechnung. Trotz der Verbindlichkeit ihres primären Gegenstandes und von ihr aus hat eine philosophische Ästhetik dazu beizutragen, daß wir die Berechtigung früherer, sowie späterer Kunst verstehen und schließlich auch eine angemessene Einstellung zur Kunst der eigenen Gegenwart finden. Im Unterschied zur Hegelschen Theorie des Sittlichen und des Politischen erlaubt dies für die Philosophie jedoch keinen *direkten* Bezug zu der mit der Theorie gleichzeitigen Kunst, sondern nur einen, der im Durchgang durch die Geschichte der Kunst hergestellt werden muß.
4. Eine Ästhetik wie diejenige Hegels ist primär Gehaltsästhetik. Ihr Gehalt ist derjenige des Geistes, der sich in der klassisch-antiken oder einer anderen Kunst sinnlich-anschaulich weiß. Ästhetisch anmutende Charaktere angeschauter Natur, wie z. B. das Naturschöne, können bloß Reflex entsprechender, eigentlich dem Geistigen zukommender Charaktere sein.
5. Näher besehen ist dieser Geist kein endlicher, der beispielsweise eine

Voraussetzung an der Natur hat, sondern der Geist in seiner Absolutheit und somit religiöser Geist, wenn darunter die Substanz der Natur und des endlichen Geistes in Einheit mit dem Innersten des Wissens verstanden wird, das die einer sittlichen Lebenseinheit Angehörigen von dieser ihrer Substanz haben. Gegenstand einer solchen Gehaltsästhetik sind daher nicht bloß — wie man dies üblicherweise von einer Gehaltsästhetik erwartet — die Themen von Kunstwerken und deren Behandlung im Werk; primärer Gegenstand ist vielmehr das Hervorgehen der Werke aus dem religiösen Geist und dessen Einbettung in einen je spezifischen religiösen, sowie sittlichen Lebenszusammenhang.

All diese Charakteristika der Hegelschen Ästhetik-Konzeption lassen sich nicht erst von deren Heidelberger Entwicklungsphase nachweisen. Sie gelten auch schon für den Jenaer Hegel. Wenn man das Spezifische der Heidelberger Ästhetik zu fassen bekommen will, muß man sich die Ausführungen, welche die „Encyclopädie“ über die „Religion der Kunst“ macht, näher ansehen.

B.

Wie aber kann unter diesem Titel überhaupt Raum sein für eine Ästhetik, die als solche das Ästhetische doch von der Religion überhaupt und damit auch von jeder besonderen Religion unterscheiden muß, um wenigstens eine allgemeine Theorie der Kunst, wenn schon nicht eine allgemeine Theorie sinnlicher Erkenntnis, zu ermöglichen? Die neuere Forschung zeigt eine Tendenz, diese Frage zu vernachlässigen, weil Hegel schon in Jena Ansätze zu einer gegenüber der Religionsphilosophie eigenständigen Philosophie der Kunst entwickelt hat und weil die wenigen kunstphilosophischen Paragraphen der „Encyclopädie“ gegenüber den Jenaer Ansätzen keine wesentlich neuen kunstphilosophischen Schritte zu enthalten scheinen. Doch Hegel hat mit der „Encyclopädie“ seinen Begriff der Sittlichkeit modifiziert. Dadurch schafft er sich für eine eigenständige Philosophie der Kunst ein Hindernis, das erst in den Berliner Auflagen der „Encyclopädie“ beseitigt wurde. In der Heidelberger Fassung kommt es am Titel „Religion der Kunst“ zum Ausdruck; und Hegels Strategie der Umgehung dieses Hindernisses unterscheidet sich von der späteren Beseitigung durchaus. Die Modifikation besteht darin, daß nicht mehr der Sittlichkeit als solcher, sondern allererst dem von ihrem Geist unterschiedenen, absoluten Geist ein Wissen zugeschrieben wird, in welchem die sittliche Substanz die Bedeutung des Wesens sowohl der Natur als des Geistes erhält. Damit verliert der Begriff einer „absoluten“ Sittlichkeit seine Berechtigung und gewinnt derjenige eines gegenüber dem sittlichen Geist eigenständigen absoluten Geistes

erst seine Bestimmtheit. Dieser absolute Geist aber ist im allgemeinen derjenige der Religion. Es legt sich daher zunächst nahe, eine erste, besondere Gestalt des adäquaten Wissens, das er von sich hat, als diejenige der Religion der Kunst zu begreifen. Erst später hat Hegel berücksichtigt, daß die Adäquatheit des Wissens nicht dieser Gestalt als derjenigen einer besonderen Religion zugeschrieben werden kann, sondern nur der diese besondere Religion in ihrer Bestimmtheit erzeugenden Kunst. Von den entsprechenden neun Paragraphen der Heidelberger „Encyklopädie“ (§ 456—464) hingegen behandeln mindestens sechs nicht die klassische Kunst als solche, sondern die Religion, in der sie ihre Stätte bekommt, sowie die Geschichte, in welcher diese Religion auftritt und wieder vergeht. Nur drei handeln in einem spezifischen Sinne von Kunst.

Wenn man wissen will, wie Hegel in diesem Kontext den Keim einer Kunstphilosophie hofft unterbringen zu können, so hat man vor allem auf zwei Gedanken zu achten. Der eine, in einem einzigen Paragraphen deutlich hervorgehoben, ist verhältnismäßig leicht zu erfassen; er läßt sich in vielerlei Hinsicht fruchtbar machen und wird von Hegel in den Notizen auch entsprechend ausgewertet. Für sich genommen aber führt er in die Irre, wenn man nach den Grundlagen einer philosophischen Ästhetik fragt. Der andere, ihm vorausgehende Gedanke ist der grundsätzlichere. Aber er ist im Text so wenig deutlich gemacht, daß man ihn nur ahnen kann. Ich beginne daher mit dem einfacheren.

Nachdem Hegel ausgeführt hat, wie es dazu kommt und was es besagt, daß der absolute Geist im Wissen, das er in der Anschauung von sich besitzt, seinen Inhalt als *schöne* Gestalt vor sich hat, fährt er in § 460 fort: „Insofern die Schönheit überhaupt die Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch den Gedanken, und der vorbildliche Gedanke ist, ist sie etwas *Formelles*, und der Inhalt des Gedankens eben so wie der Stoff, den er zu seiner Einbildung gebraucht, kann zunächst von der verschiedensten Art seyn.“ Hegels Argument ist nicht unproblematisch. Aber was es sagen will, scheint einigermaßen klar: Ist etwas dadurch schön, daß „der Gedanke“ ganz eins wird mit Formen, in denen die Anschauung etwas aufnehmen kann, daß er also die Anschauung oder ihr Bild *durchdringt* wie ein wahrnehmbarer Stoff einen anderen oder daß er *bildlicher* Gedanke wird, um *vorbildlich* zu sein, dann ist von diesem Gedanken zu sagen, er werde selber zu einer bildhaften *Form* und sowohl gegen besonderen Inhalt wie gegen Varianten eines Stoffs, in den er sich „einbildet“, gleichgültig. Insofern aber die Schönheit dessen, was schön ist, eben jene „Durchdringung“ und der „bildlich“ gewordene Gedanke ist, ist sie nur noch etwas *Formelles* an einem, dem sie „anhängt“. Dessen Stoff und das, was der Gedanke beinhaltet, der sich in ihm bildliche Gestalt verschafft, können von sehr verschiedener Art sein.

Hegels Notizen, die hier umfangreicher sind als zu allen übrigen Paragraphen des Abschnitts, machen auf die ästhetik-theoretische Tragweite des Arguments aufmerksam. Aus ihrem Telegrammstil in ganze Sätze gebracht scheinen sie vor allem zu sagen:

1. Insofern etwas, dem man Schönheit zusprechen kann, sich eben dadurch als eines qualifiziert, das mit seinen Beschaffenheiten „dem Gedanken unterworfen“ wurde, welcher nicht Natur, sondern Geistiges ist, kann man nicht sagen, Prinzip der Herstellung von Schönerem sei Nachahmung der Natur. Vielmehr läßt sich über die Natur im ganzen sagen, sie sei Nachahmung der Idee und die Idee setze sich nur wieder in ihre Rechte „gegen die Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit der Natur“ ein, wenn etwas in der Natur Vorhandenes schön gemacht wird. Ein solches „Werk der Kunst“ ist darum auch „vortrefflicher als Werke der Natur“.

2. Die mechanische Einwirkung auf Material, die Schönes hervorgehen läßt, und das, was einer Gestalt Schönheit verleiht — „die Seele, der Ausdruck der Idee“ —, sind inkommensurabel. Deshalb führt kein theoretisches oder technisch-praktisches Wissen zum gelungenen Kunstwerk oder zum Nachweis, daß ein Kunstwerk gelungen sei. „Das Bestimmte, eigentümliche der Gestaltung ist nicht zu demonstrieren.“

3. Die Tatsache, daß Schönheit überhaupt „etwas Formelles“ ist, erklärt die ungeheure Mannigfaltigkeit von Aspekten, die das philosophische Thema ‚Schönheit‘ unbeschadet seines Ursprungs in einer Theorie des absoluten Geistes hat. Zu dieser Aspektvielfalt gehört, daß sich Schönes — als Ergebnis von „Verschönerung“ — auch überall finden kann, „wo irgend etwas gemacht, dargestellt wird, so daß nicht bloß sein . . . Zweck der Noth und des Bedürfnisses ausgeführt wird, sondern auch noch anderes dabei gedacht . . .“ wird. In einfacher Form findet sich Schönes schon unter der Bedingung, daß etwas, wie z. B. ein Reim, „nur sich selbst darstellt und ausdrückt“; wo es sich findet, ist seine Schönheit allemal „der Ausdruck einer Idee“, selbst wenn es sich z. B. nur um den Schmuck einer „Thür“ handelt. Eine „Erweiterung“ der einfachen Form, in welcher dann nicht äußerliche Bedürfnisse, sondern Bedürfnisse „der Form für sich“ befriedigt werden, kommt dadurch zustande, daß das Schöne in Verhältnis zu anderen ästhetischen Charakteren tritt, wie z. B. zum Erhabenen, Anmutigen und Angenehmen²⁹. Zur Aspektvielfalt einer philosophischen Theorie des Schönen gehört auch der Unterschied zwischen zweckgebundener und unabhängiger, freier Kunst. Ferner gehört dazu natürlich der Unterschied der in verschiedenen Materialien arbeitenden Künste, sowie der Unterschied zwischen klassisch-antiker und nachklassischer, christlicher Kunst.

29 Vgl. G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. Hg. v. H. Glockner. Bd. XIII. S. 98.

Liest man den Paragraphen 460 und die Notizen, die Hegel sich zu ihm gemacht hat, nur unter den bis jetzt herausgehobenen Gesichtspunkten, so muß der Eindruck entstehen, die Möglichkeit der Begründung einer gegenüber der Religionsphilosophie eigenständigen philosophischen Ästhetik ergäbe sich für Hegel allein aus dem *formellen* Charakter, welcher der Schönheit als solcher eignet. Aus ihm erhellt ja zumindest, daß ein Kunstwerk, um als solches gelten zu können, nicht die bestimmte Gestalt eines griechischen Gottes darstellen muß. Hegel hätte also das Hindernis, welches die allgemein-religionsphilosophische Deutung des absoluten Geistes für eine eigenständige Ästhetik darstellt, dadurch umgangen, daß er der Heidelberger Ästhetik die Aufgabe zuwies, am Kunstschaffen und seinen Ergebnissen *nur* die anschaulich werdende *Form* zu untersuchen oder sie zumindest so zum Gegenstand zu machen, daß ihre Untersuchung alles Übrige dominiert. Die Ästhetik, wie sie im Rahmen der Heidelberger „Encyklopädie“ konzipierbar erschiene, würde zur Formalästhetik.

Allein, nicht nur Hegels vor- und nach-Heidelberger Äußerungen zur Kunstphilosophie, sondern auch der Kontext des Paragraphen 460, ja selbst einige Hinweise in den Notizen zu § 460 schließen diese Interpretation aus. In einer bisher unausgewerteten Notiz, die dem Mißverständnis begegnen soll, der Gedanke, indem er „vorbildlich“ wird, behalte Begriffscharakter³⁰, verweist Hegel auf die (wohl als ästhetisch defizient zu betrachtende) Allegorie³¹; im selben Zusammenhang behauptet er, die Formen seien nur Abstraktion. Wenn man, wie es die Erwähnung der Allegorie nahelegt, unter „Formen“ hier die ästhetisch bedeutsamen, aber anschaulichen Formen verstehen darf, so muß man wohl Hegel die Überzeugung unterstellen, daß sich eine Ästhetik als philosophische Theorie nicht bloß mit solchen Abstraktionen begnügen kann. Ferner: die Gestalt der Schönheit *bloß* als etwas Formelles zu betrachten, würde nicht erlauben, ihre mannigfachen Exemplifikationen unter immanenten Gesichtspunkten zu bewerten. Offensichtlich aber beansprucht Hegel, dies zu können. So zum Beispiel, wenn er die freien Künste *wahrhafte Kunst* nennt und deren Gattungen in die auch später beibehaltene Anordnung bringt³². Vor allem aber: der Text des Paragraphen 460, indem er mit „insofern“ beginnt, stellt eine Hinsicht neben eine andere, in einer philosophischen Ästhetik nicht weniger zu berücksichtigende. Diese andere Hinsicht aber, die in § 461 genommen wird, betrifft die

30 „Schön ist nicht ein Begriff, abstraktes gedachtes.“

31 Vgl. Sämtliche Werke. a. a. O. Bd. XII. S. 529 f.

32 Skulptur, Malerei, Musik, Poesie. Vgl. dagegen: Gesammelte Werke. Band 8. Hamburg 1976. S. 278, wo noch die Musik die letzte Stelle einnimmt und die Malerei sowie die Poesie zwischen die beiden Extreme treten.

Form des Schönen gerade als eine, die „ihren wahrhaften Inhalt . . . in sich hat“. Eine philosophische Ästhetik, die nur Formalästhetik zu sein versuchte, so muß man daraus folgern, wäre auch nach der Heidelberger „Encyklopädie“ ein einseitiges und zum Scheitern verdammtes Unternehmen. Um die Einseitigkeit zu vermeiden, muß man das Formelle am Schönen und den wahrhaften Inhalt seiner Form zugleich untersuchen. Dieser wahrhafte Inhalt aber ist „die geistige Substanz in ihrer absoluten Bedeutung“, die — nach § 457 — „Gott genannt“ wird. Damit kehrt die Frage, wie sich eine gegenüber der Religionsphilosophie eigenständige Ästhetik begründen lassen soll, wieder in voller Schärfe zurück.

Um sie zu beantworten, muß man untersuchen, was die dem § 460 vorangehenden Paragraphen an Potential ästhetik-begründender Gedanken enthalten. Dabei fällt auf, daß der den ganzen Abschnitt über die Religion der Kunst eröffnende Paragraph dem Begriff des Ideals eine für die Religion der Kunst grundlegende Bedeutung verleiht — soweit ich sehe in Hegels Entwicklung zum ersten Mal³³. In diesem Paragraphen wird von dem Wissen, für welches die Substanz des Geistes als solche ist, gesagt: „Die unmittelbare Gestalt dieses Wissens ist die der *Anschauung* und *Vorstellung* des absoluten Geistes als des *Ideals*.“ Wie der Ausdruck „Ideal“ zu verstehen ist, wird nicht erläutert. Wenn man Rosenkranz trauen darf, hat ihn Hegel seinen Nürnberger Schülern in Worten erläutert, die an Kants Definition im § 17 der Kritik der Urteilskraft erinnern³⁴. Dort aber dient die Definition des Begriffs eines Ideals dazu, eine Abhandlung über das „Ideal der Schönheit“ einzuleiten, die zu dem Ergebnis kommt, daß man das Ideal des Schönen lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten darf. Hierauf und auf die Kantische Rede von Schönheit als Symbol der Sittlichkeit anspielend nennt Hegel dann in den Notizen zu § 460 die menschliche Gestalt das „freyste schönste Symbol des Geistes“. Daß ihm Kants Ausführungen zum Ideal der Schönheit vor Augen stehen, darf man um so mehr annehmen, als der Gang der Paragraphen 456–459 im Grunde auf die These zusteuert, das Ideal (§ 456) in der Bedeutung, die ihm zukommt, wenn der absolute Geist als Ideal angeschaut und vorgestellt wird (§ 457), habe zunächst eine Dualität bestimmter Gestalt (§ 458), deren „Wahrheit“ die Gestalt

33 Vgl. die detaillierten Äußerungen zu Hegels Umgang mit dem Ausdruck „Ideal“ bei A. Gethmann-Siefert: Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik. Bonn 1984 = Hegel-Studien Beiheft 25.

34 Vgl. Hegel: Nürnberger Schriften . . ., S. 229: „Das *Ideal* ist die Idee nach der Seite der *Existenz* betrachtet, aber als eine solche, die dem Begriff gemäß ist“; Kant: Kritik der Urteilskraft. Berlin 1793 (Zweite Auflage [B]). S. 54: „*Idee* bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und *Ideal* die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“.

der Schönheit sei. Kurz: das Ideal sei „in Wahrheit“ Ideal der Schönheit. In dieser These stecken zwei Pointen:

Zum einen wird uns mit dem Weg, auf welchem Hegel zu seiner These kommt, bedeutet, daß das philosophische Begreifen jenes Wissens, welches der absolute Geist in der Anschauung seiner als des Ideals der Schönheit hat, eben jene Wissenschaft sinnlicher Erkenntnis ist, zu der man gelangt, wenn man den Begriff des Erkennens in seiner spekulativen Bedeutung nimmt und mit der Voraussetzung Ernst macht, daß solche Erkenntnis sich in einem geistigen Subjekt als sinnliche realisieren und damit Anschauungscharakter haben soll. Die Entwicklung nämlich, welche die bestimmte Gestalt des Ideals zum Ideal der Schönheit nimmt, ist im Medium sinnlicher Anschauung die Erhebung der Gewißheit absoluter Identität zur Wahrheit, also gerade jene Erhebung, welche zustande zu bringen der Trieb ist, den zu realisieren den spekulativen Begriff des Erkennens (§ 171) ausmacht. Die Entwicklung, die Hegel in den Paragraphen 458 und 459 umreißt, erfüllt also die Bedingungen genuin sinnlichen Erkennens, welches zu wahrhaft sinnlichem Wissen führt; und sie erfüllt diese Bedingungen auf die einzig mögliche Weise. So begründet die „Encyklopädie“ durch systematische Überlegungen und in präziserer Form, als es in den Gedanken auf Hegels eigenem Entwicklungsweg begründbar war, daß die einzige Wissenschaft sinnlicher Erkenntnis, die es in einem strengen Sinn der Rede von Erkenntnis geben kann, die spekulative Philosophie der klassisch-antiken Kunst und — im Verhältnis dazu — auch aller von deren Begriff abhängigen Kunst ist, sei diese auch bloß formell schöne Kunst.

Die „Encyklopädie“ begründet dies, des weiteren, indem sie zeigt, daß die wahre Gestalt des Ideals, als welches der absolute Geist sich sinnlich anschaut und vorstellt, die Gestalt des Ideals der Schönheit ist. Darin liegt die zweite Pointe. Kant nämlich konnte den Begriff eines Ideals der Schönheit nicht zum grundlegenden Begriff einer Ästhetik machen; und dies nicht nur aus dem generellen Grund, weil er seine Kritik der ästhetischen Urteilskraft nicht als eine Philosophie der einen, absoluten Idee zu konzipieren vermochte, sondern auch aus dem spezielleren, daß er aufgrund der Art, wie er sich den Begriff eines Ideals der Schönheit bildete, zu der Überzeugung kommen mußte, die Beurteilung eines Gegenstandes nach einem solchen Maßstab wie dem Ideal der Schönheit könne „niemals rein ästhetisch sein“³⁵. Für Kant also könnte eine philosophische Ästhetik, die etwas nach diesem Maßstab beurteilen würde, keine autonome, im Verhältnis zu anderen philosophischen Disziplinen eigenständige Wissenschaft sein. Anders für Hegel. Denn der Weg des sinnlichen Erkennens zur Religion der Kunst ist

³⁵ Ebenda. S. 60.

zugleich der Weg, dem folgend die Philosophie einen Begriff zu entwickeln vermag, der einen ursprünglichsten, rein ästhetischen Beurteilungsmaßstab für alle Gebilde abgibt, die Kunstwerke und damit Fälle beanspruchter wahrhaft sinnlicher Erkenntnis sind³⁶.

Sicherlich also ist Hegels Heidelberger Ästhetik eine Theorie des Kunstschönen gewesen, welche dessen formellen Charakter aus einem inhaltlichen, aber rein ästhetik-theoretisch werdenden Verständnis von dem begreifen wollte, was in einem absoluten Sinne Kunst war und seinen historischen Ort in der griechischen Antike hat. Gewiß aber war sie auch keine „klassizistische“ Ästhetik im Sinne des Urteils, auch in nachklassischer Zeit und in der Gegenwart hätte das Kunstschaffen dem Formenkanon der klassischen Kunst nachzueifern, bzw. nacheifern sollen. So setzt Hegel der erwähnten klassizistisch-kantianisierenden Wendung, wonach die menschliche Gestalt das freieste, schönste Symbol des Geistes ist, gleich anschließend die Feststellung entgegen, die Form der Schönheit des griechischen Geistes sei „von der Natur zerbrochen“³⁷. Allenfalls für vorklassisches Schaffen, dessen Produkten in den Notizen zur „Encyklopädie“ noch nicht einmal der Charakter von Kunst zugebilligt wird³⁸, könnte die klassische Gestalt der Schönheit ein erstrebenswertes „Ideal“ gewesen sein, wenn anders es sich in solchem Schaffen wenigstens dumpf ahnen ließ. Für die Kunst in der Epoche der christlichen Religion hingegen gelten andere Bedingungen. Dies anzudeuten ist der Sinn einer letzten Notiz des Paragraphen 460 und eines darin enthaltenen Hinweises auf eine Stelle der „Phänomenologie des Geistes“³⁹. Wie man sieht, ist in diesen Unterscheidungen einer vorklassischen, klassischen und nachklassischen Periode die spätere Lehre der drei epochalen Formen der Kunst bereits angelegt.

36 Eine genauere Analyse des inhaltlichen Zusammenhangs, den Hegel zwischen dem Weg des Geistes zur Religion der Kunst und der exemplarischen Verwirklichung der Kunst selbst sieht, müßte natürlich auch — als zur Wirklichkeit der Religion und Kunst gehörig — die Sittlichkeit einbeziehen. Vgl. dazu die tiefsinnige, diese triadische Relation von Sittlichkeit, Religion und hervorgehender Kunst ansprechende Notiz zu § 459: „Epoche worin die Kunst in einem sittlichen Volke hervortritt, das über den Untergang seiner wirklichen Welt trauert, und sein Wesen über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbst hervorbringt.“

37 Daß sie von der *Natur* zerbrochen wurde, erklärt sich aus dem nächsten Paragraphen: Da die Gestalt des Ideals der Schönheit einen Inhalt hatte, der „nur ein *besonderer Volksgeist*“ war, das je Besondere eines Volkes aber dessen „*Freiheit als Natur ist*“ (§ 448), war es die *Natur*, durch welche jene Gestalt zerbrechen mußte.

38 Vgl. die Notiz zu § 459.

39 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952. S. 492.

Der letzte unter den direkt der Kunst und nicht der Kunstreligion gewidmeten Paragraphen (§ 462) begründet die These, es gehöre nicht zur Endlichkeit der Existenz, welche die Gestalt der Schönheit hat, daß diese „Existenz Produkt des die Idee erfassenden und zur äußerlichen Darstellung bringenden Subjekts“ und mithin ein *Kunstwerk* ist. Die zugehörige Notiz zeigt, wogegen sich Hegel mit dieser These richtet und wofür er sie gebrauchen möchte: sie soll die Meinung bekämpfen, als sei ein Kunstwerk — das (beispielsweise) einen Gott darstellt — darum schlecht, weil es von Menschenhänden gemacht ist; und soll noch einmal zugunsten der Einsicht sprechen, daß die Gestalt der Schönheit nicht aus der „unmittelbaren Idee erzeugt“ ist — also nicht aus der Natur, sondern aus der selbstbewußten Idee, also dem Geist. Nimmt man diese Bemerkungen zusammen mit der Tatsache, daß in Hothos Edition der „Begriff des Kunstschönen“ ausgehend von der gewöhnlichen Auffassung des Kunstwerks als Produkt menschlicher Tätigkeit und über eine Diskussion des Zwecks der Kunst eingeführt wird, so legt sich für die Heidelberger Ästhetik-Vorlesung ein Programm nahe, in dessen Ausführungstendenz sich auch Hothos Edition hält: diese Vorlesung sollte nicht eine philosophische Theorie der Kunst in einer dem Hegelschen Verständnis von spekulativem Begreifen entsprechenden Form enthalten. Eingedenk einer Situation, in welcher sich die Bildung, sowohl bei den Künstlern wie beim Kunstpublikum, der Reflexion bemächtigt hat, sollte sie ein durchschnittlich vorgebildetes ästhetisches Bewußtsein in die Lage versetzen, sich seine Vorstellungen von Kunst so anzueignen, daß es einem spekulativen Kunstbegriff nicht mit bloßem Unverständnis begegnet, sondern von dessen Verständnis aus seine Einstellung zur Kunst und gängige Vorstellungen berichtigt. Das Hauptinteresse der Ästhetik-Vorlesung dürfte übereinstimmend mit demjenigen der entsprechenden Paragraphen der „Encyklopädie“ darauf gegangen sein, die Art und Weise zu bestimmen, in welcher Kunst ein Erfassen von Wahrheit ist und die Kunst dabei von anderen Weisen solchen Erfassens zu unterscheiden, sowie den historischen Wandel ihrer Form zu verstehen als einen, welcher zu ihrem *eigenen* Wesen und nicht bloß zu funktionalen Beziehungen gehört, in denen sie steht bzw. dann und wann gestanden hat.

C.

Über Hegels Heidelberger kulturpolitische Grundsätze ist schnell berichtet. Zumindest soweit sie in der Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft von 1817/18 (§ 158) zum Ausdruck kommen, bedürfen sie kaum der Interpretation. Wie man aus allem Bisherigen nicht anders erwarten darf, sind diese Grundsätze für Kunst, Religion und Wissen-

schaft dieselben; und das nicht nur, weil Kunst, Religion und Wissenschaft zu den „ganz allgemeinen Angelegenheiten des Staates“ gehören, sondern auch deshalb, weil Kunst, Religion und Wissenschaft in je spezifischer Auffassungsweise ein und dasselbe zum Gegenstand haben: das absolute Wesen des Sittlichen und der Natur. Gemäß den Grundsätzen, von denen nun die Rede sein soll, ist im Hinblick auf Kunst, Religion und Wissenschaft auch einheitlich zu verfahren; nicht nur, weil der Staat sich zu Kunst, Religion und Wissenschaft als seinen ganz allgemeinen Angelegenheiten dasselbe Verhältnis geben muß; sondern auch, weil Kunst, Religion und Wissenschaft im allgemeinen dieselbe Aufgabe haben: Sie sollen in ihrer je verschiedenen Auffassungsweise dem Geist die „höchste Befriedigung“ verschaffen, „in welcher er den Staat, das Leben und Tun der einzelnen wie die Geschichte und die Natur als einen Widerschein des Absoluten in der Wirklichkeit erkennt“. Die grundsätzliche Forderung an die staatliche Politik ist es, dafür Sorge zu tragen, daß dem Geschäft der Erfüllung dieser Aufgabe „in einem Volke seine ausdrückliche Bestimmung, Sphäre und Stand gewidmet“ sei.

Die oberste Spezifikation dieser Forderung geht in zwei entgegengesetzte Richtungen. Die eine, die man etatistisch nennen kann, besteht darin, daß „das religiöse, wissenschaftliche, kunst-Leben nicht für sich allein dasein“ darf, sondern „Staatsleben“ sein muß. Zusammengenommen mit der These, durch Religion, Kunst und Wissenschaft komme „die Anschauung des Wesens des Staates“ zustande, die Hegel auch „das Intellektuelle der Wirklichkeit“ nennt, kann man darin das Programm einer den Staat verherrlichenden Kunst vermuten; ein Programm etwa, wie sozialistische Länder es aufgestellt und — unter ganz unhegelischen Bedingungen einer Parteidiktatur — auf wenig überzeugende Weise verwirklicht haben. In der Tat dürfte Hegel keine Vorliebe für die Ausbildung eines privaten, kommerzialisierten Kunstbetriebs gehabt haben, wie er heute bei uns existiert. Aber dessen verstaatlichtes Gegenstück läge dennoch nicht im Sinn der vernünftigen Wirklichkeit des Staates, die er konzipiert. Das zeigt das zweite Glied der Spezifikation, die Hegel seinem obersten kulturpolitischen Grundsatz gibt. Man kann es als autonomistisch bezeichnen. Der Staat muß das „Intellektuelle der Wirklichkeit“, das durch Religion, Kunst und Wissenschaft zustande kommt, „als Zweck an und für sich selbst betrachten, als Zweck, so daß er gerade durch diese Anschauung gerechtfertigt wird“. Nicht er mit seinen Belangen, Zwecken und Zwängen rechtfertigt eine in seinem Dienst stehende Kunst, Religion und Wissenschaft; vielmehr wird er gerechtfertigt durch das, was sie ihm an Anschauung seines Wesens verschaffen. Man beachte auch, daß diese Anschauung nur Anschauung seines Wesens ist, oder, wie Hegel explizierend sagt, „seines frei herausgehobenen Geistes“. Hingegen der existierende Staat „erscheint als ein Staat in der

Zeit“. Was zu einem so erscheinenden Staat gehört, ist gewiß nicht alles Bestandteil seines Wesens; und wie zwischen Erscheinung und Wesen zu unterscheiden ist, kann dem Künstler nicht von außen vorgeschrieben werden, wenn er sich aus sich heraus so zu reiner Subjektivität erheben soll, daß sein Werk den *frei* herausgehobenen Geist des Staates zur Anschauung bringt.

Daß Kunst nicht nur „das absolute Wesen der Natur“, sondern auch — ja sogar vorrangig — das in vernünftiger Sittlichkeit begründete Wesen des Staates sinnlich präsent macht, ist für Hegel außer Frage. Die Absicht der Kulturpolitik und ihrer Grundsätze geht demnach nicht dahin, der Kunst dieses Ziel zu setzen und ihr einen entsprechenden Staatskult zu verordnen, sondern vielmehr dahin, zur Verwirklichung dieses ihr immanenten Ziels beizutragen. Was Hegel dabei vorschwebt, dürfte vor allem institutioneller Schutz, Förderung, die Ausstattung mit geeigneten Erziehungs- und Bildungseinrichtungen sowie mit Stätten der Kunstpflege sein; vielleicht auch die Garantie staatlichen Unterhalts für Künstler. „Die Staaten unserer Zeit“, meint Hegel⁴⁰ — wiederum übereinstimmend in bezug auf Kunst, Religion und Philosophie — „sind noch weit entfernt, allgemeine Anstalten für diese Sphären einzurichten. . . . Früher sorgten für die Religion die Gottesfurcht und für Kunst und die Wissenschaften die Fürsten; aber so ist nicht notwendig für diese Momente gesorgt.“ Dem Grundsatz, daß die Sorge für „diese Momente“ fürstlicher Willkür entzogen sein muß, fügt Hegel dann noch zwei weitere, wiederum komplementäre Forderungen hinzu: „. . . die Personen, die sich diesen Sphären widmen, dürfen sich nicht so tief darin verlieren, daß sie sich selbst verlieren . . . ; aber das andere Extrem unserer Zeiten ist, daß man den Staat als bloß zum Schutz der Untertanen sorgend betrachtet. Der Staat muß in seinen Einrichtungen ein Tempel der Vernunft sein.“ Ein „Tempel der Vernunft“ ist der Staat des 19. Jahrhunderts in allen seinen Einrichtungen dann freilich nicht geworden; und die an den revolutionären Kult der Göttin Vernunft erinnernde klassizistische Rede von einem Tempel der Vernunft hat ihre Anziehungskraft verloren, als man dazu überging, nicht nur Opernhäusern, Museen, Akademien und Kirchen griechische Tempelfassaden zu verpassen, sondern auch Bankhäusern und Börsen — wie Hegel in Paris später noch eine zu bewundern Gelegenheit fand. Wahrscheinlich hat Hegel auch nicht gesehen, wie leicht öffentlicher Schutz und Förderung in Bevormundung umschlagen können, und das insbesondere dann, wenn der Staat dem Kunstleben seine „ausdrückliche Bestimmung“ gibt⁴¹.

⁴⁰ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Hg. v. C. Becker u. a. Hamburg 1983. S. 246.

⁴¹ Wie wenig pingelig Hegel in dieser Hinsicht war, belegt eine Berliner Episode:

Hegel wollte wesentliche Züge der in seiner Gegenwart wirkenden Vernunft auf den Begriff bringen. Was an den Umwälzungen, die im Gang waren, hat er dabei erfaßt, was ist ihm entgangen; welche Kräfte hat er über-, welche unterschätzt? Wenn solche Fragen aufgeworfen werden, sollte man sich im klaren sein, daß die Historiker, die sie aufwerfen, nicht den Pflug führen, der das Feld umbricht, und daß sie, wenn sie ihr Handwerk recht verstehen, auch nicht die Rolle der Krähen spielen, die auf der umgebrochenen Scholle einherstolzieren; sondern, wenn man hier schon im Bild bleiben will, allenfalls die der Würmer, die sich durch den immer wieder neu umgewälzten Boden fressen und bestenfalls für dessen Belüftung sorgen. Entsprechend bescheiden müssen die folgenden Bemerkungen sein. Ich komme mit ihnen auf die beiden letzten meiner drei Themen — Enzyklopädie, Ästhetik und Kulturpolitik — noch einmal, aber nun in umgekehrter Reihenfolge zu sprechen. Die viel umfangreichere und schwerer zu beantwortende Frage, wie Hegels Unternehmen einer spekulativ-philosophischen Enzyklopädie im Licht der späteren Philosophie und Wissenschaftsentwicklung zu beurteilen ist, muß ich hier auf sich beruhen lassen.

1. Die Grundsätze zur Kulturpolitik, von denen die Rede war, zeigen immerhin, daß man dem Heidelberger Hegel nicht die Überzeugung zuschreiben darf, die Kunst sei in ihrer Rolle, Wahrheit zu vermitteln, funktionslos geworden. Die Grundsätze lassen auch etwas von der Spannung ahnen zwischen einem Kunstleben, das „für sich allein da“ ist, also den Einzelnen als Privatmann interessieren mag, und einer Kunst, die „Staatsleben“ ist, also den citoyens angeht. Während aber die bedeutendste Kunst des 19. Jahrhunderts in jener Sphäre entstand, in der sie den Gesetzen des Marktes ausgeliefert war, setzt Hegel seine Hoffnungen auf den Staat als den neuen, sich von fürstlicher Willkür befreienden Mäzen, der nicht nur Mittel bereitstellt und Ausbildungsgänge für Künstler schafft, sondern auch wichtige Sujets und Aufgaben für Werke enthält, mit denen er dem „Geschäft“ der Kunst „ausdrückliche Bestimmung“ gibt. Diese Hoffnung war gar nicht so fern von der revolutionär-romantischen Kunstutopie, die Hegel bis in die frühe Jenaer Zeit hegte. Die Forderungen, die Hegel erhebt, scheinen nicht mit einem Gespür für die spezifischen Gefahren verbunden, denen die „offizielle“

Gegen eine fachlich unqualifizierte Kritik an seiner Philosophie sprach sich Hegel das Recht zu, den Schutz der Behörden in Anspruch zu nehmen. Sein ihm wohlgesonnener, und im nicht mehr sehr liberalen Preußen immer noch liberaler Minister allerdings verwies ihn auf den (gewiß auch in Hegels Augen aussichtslosen) Weg einer gerichtlichen Klage.

Kunst des 19. Jahrhunderts ausgesetzt war, wie z. B. der Gefahr des Akademismus, des Abgleitens ins bloß Dekorative oder gar des Ausbruchs aus der Verlegenheit in auftrumpfende Repräsentation. Ganz fremd sind ihr das gesellschaftlich-emanzipatorische Pathos repräsentativer Kunsttheorien unseres Jahrhunderts und die korrespondierende Staatsferne der heutigen nicht mehr schönen Künste. Vielleicht aber mögen wir gerade an diesem Kontrast erkennen, daß unsere gesellschaftskritischen Kunstutopien nicht weniger problematisch sind, als es die politischen an der Wende zum 19. Jahrhundert waren. Zu fragen bleibt auch, ob der Kunst die gesellschaftliche Randstellung ihrer Produzenten, die Segnungen eines inzwischen weltweiten Kunstmarktes und die neuen Vermittlungsmedien besser bekommen als die imperiale Kunstpolitik, in der während des 19. Jahrhunderts Hegels Gedanken zu unvollkommener Existenz gediehen sind.

2. Über Hegels Entwurf einer Ästhetik habe ich mich mit soviel Sympathie geäußert, daß ich mich nun, in Bilanzierung dessen, was es Vorteilhaftes und Kritisches darüber zu sagen gilt, kurz fassen kann. Überzeugend scheint mir vor allem die Wendung zu sein, die Hegel im Rahmen seines neuen Konzepts von Philosophie der Kantischen Theorie des Ideals der Schönheit und damit auch der Kantischen Rechtfertigung ästhetischer Beurteilung von Kunst gibt. Ganz unvergleichlich ist die Tiefe, bis zu der diese Wendung den Zusammenhang von praktischer Vernunft und einem Geist, der weder in der Tätigkeit praktischer noch in derjenigen theoretischer Intelligenz aufgeht, auszuloten erlaubt. Überzeugend ist auch die Schlüsselrolle für eine philosophische Ästhetik, die dabei der klassischen Kunst als dem exemplarischen Verwirklichungsfall gegeben wird. Allerdings wäre zu wünschen, Hegel hätte auch dem Ausblick auf die Extreme ästhetischer Gestaltung mehr an erschließender Bedeutung für das Ganze seiner Kunstphilosophie verschafft, als die Hotho-Redaktion der Vorlesungen erkennen läßt. Doch ohne die Schlüsselrolle, die dem Vorbild des Klassischen gegeben wird, scheint mir die Fixierung auf Extreme, wie sie in heutigen Kunstphilosophien vorkommt, dahin zu führen, daß die Problematik einer Kunst der Gegenwart nur in reduziertem Umfang sichtbar wird. Für eine Gehaltsästhetik, wie Hegels Kunsttheorie eine ist, kommt hinzu, daß nur die Bedeutung, die der klassischen Kunst gegeben wird, es erlaubt, einen Gehalt zu konzipieren, der letztlich nur Form ist; und daß so die innere Einheit von Form und Gehalt auch da noch zu denken ist, wo beide nicht zur Adäquation kommen, — so daß die Gehaltsästhetik also nicht regrediert in die primitive Konzeption einer äußerlichen Bearbeitung kunstexterner Themen oder Stoffe. Optimal ist in der Hegelschen Version einer Ästhetik nicht zuletzt die Chance, dasjenige, was man den „Gehalt“ eines Kunstwerks nennen kann, in der Fülle seiner Wirklichkeit zu be-

rücksichtigen. In solcher Wirklichkeit sind die Produktion eines Werks, seine Formeigenschaften und seine Rezeption durch Kenner und Publikum nur wenige, relativ äußerliche Facetten eines viel reicher gegliederten und innerlicher bestimmten Ganzen, das man an der neuzeitlichen Kunst nicht ohne deren Herkunft und vermutlich auch nicht ohne spekulative Begriffe — sowohl von Sittlichkeit als auch von Religion — zu fassen bekommt. Wenn man, anstatt in diese schwer zu denkenden Strukturen einzudringen, an Hegels Kunstphilosophie nur Details und „Erfahrungsgehalte“ beachtet, so stolziert man überheblich am Wertvollsten vorbei, das diese Kunstphilosophie enthält.

Soweit die Aktiva meiner Bilanz. Und die Passiva? Natürlich darf man von einer Philosophie des Hegelschen Typs, die für den Beginn des 19. Jahrhunderts verfaßt wurde, nicht erwarten, sie könne bereits Formbestimmungen nachromantischer Kunst zutage gefördert haben, welche die Kunstwerke selbst erst Jahrzehnte später zu erkennen gaben. Aber man wird nicht leugnen können, daß der indirekte, durch die Geschichte der Kunst hindurchführende Bezug, den Hegels Ästhetik zur Kunst ihrer Gegenwart herstellt, de facto zum Verständnis ihrer Gegenwart nicht ebensoviele beigetragen hat, wie Hegels Philosophie der Sittlichkeit zum Begreifen der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit ihrer Zeit leistete — und das trotz der richtigen, soweit ich weiß bei Hegel ganz singulären Diagnose, daß das Ende der romantischen Kunst gekommen sei. Verantwortlich für dieses Defizit scheinen mir im wesentlichen drei Faktoren zu sein, deren Wirkung auch die nach-Heidelberger Ästhetik Hegels nicht voll ausgleicht:

1. Hegel hat es unterlassen, seine formalästhetischen Überlegungen, zu denen seine Kunstphilosophie durchaus die Möglichkeit bietet, für die Form nachklassischer Kunst und deren Entwicklung zu spezifizieren. Andernfalls hätte er das Schöne als Gegenstand der Ästhetik noch stärker relativieren müssen, als er es in bezug auf die romantische Kunstform tat. Dafür spricht auch ein zweiter Punkt:

2. Daß Kunst in ihrem eigentlichen Ursprung schöne Kunst ist, wesentlich aber auch freie Kunst, wird von Hegel gesehen. Aber Hegel trägt der innerästhetischen Spannung, die zwischen der Bestimmung des Freien und derjenigen des Schönen im absoluten Geist besteht, und dem Vorrang, den die eine vor der anderen in der nachklassischen Kunstform hat, nicht überzeugend Rechnung. Er verkürzt die Spannung auf ein Außenverhältnis des ästhetischen Geistes zur Religion. Damit, sowie mit dem folgenden Punkt, hat wie mir scheint auch zu tun, daß er über die (im engeren Sinn) romantische Kunst seiner Zeit Urteile fällt, die von Banausie nicht frei sind.

3. Ich denke, man muß es in Kohärenz mit Hegel als ein constitutum der Kunst nachromantischer Form betrachten, daß die Vorstellungen der

christlichen Religion und deren Vorrat an künstlerisch zu bearbeitenden Themen ihre letzte ästhetische Verbindlichkeit eingebüßt haben. Ähnlich wie die Formgestalten der klassischen Kunst sind sie nun als zitierfähige Erinnerung in der Kunst gegenwärtig. Wahrscheinlich aber muß man in einigen Hinsichten, die genauer zu untersuchen wären, etwas Ähnliches bereits für die — aus dem Gegensatz zur Klassik lebende — Kunst der Romantik in Hegels Gegenwart sagen. Hegel übersieht dies nicht nur; er läßt sich auch durch seine lange Zeit unscharf gebliebene Unterscheidung zwischen sittlichem, religiösem und ästhetisch-sensitiv erkennendem Geist dazu verleiten, von der romantischen Kunst die Wahrnehmbarkeit eines substantiellen Gehalts zu erwarten, den er mit Recht nur der romantischen Religionsphilosophie abfordert. Die in der „Encyklopädie“ durchsichtig werdende Unterscheidung des sittlichen und des absoluten Geistes und innerhalb seiner des ästhetischen und des religiösen wäre Anlaß gewesen, diesen Irrtum zu revidieren. Allein, Hegel wiederholt auch in der Berliner Zeit nur stereotyp die Formeln seiner Jenaer Romantikerkritik.

Blickt man von der Gegenwart Hegels zurück auf die Anfangsphase der philosophischen Ästhetik bei Baumgarten, so muß man wohl noch auf ein Versprechen aufmerksam machen, das in Hegels Ästhetik uneingelöst bleibt. Baumgartens Ästhetik sollte im 3. Kapitel ihres theoretischen Teils eine umfassende Semiotik sein, die freilich Programm geblieben ist. Das Programm ist in Hegels Kunstphilosophie insofern aufgenommen, als deren Ausgangsbestimmung, die „Gestalt der Schönheit“ (§ 459), als eine konkrete Gestalt charakterisiert wird, „in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur als ein *Zeichen* des Gedankens, von ihrer Zufälligkeit befreit und zu seinem Ausdruck so durch ihn selbst verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt.“ Doch wenn man Hotho trauen darf, hat Hegel im allgemeinen Teil seiner Vorlesungen keine nähere Auskunft über Besonderheiten des Zeichencharakters schöner und darüber hinaus aller die Idee präsent machender freier Kunst gegeben. Erst in unserem Jahrhundert sind Sprachen der Kunst zu einem wirklich theoriefähigen Thema der Philosophie geworden.