

# Der "geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen innewohnt"

*Hans Friedrich Fulda*

## I.

Wie in den 'dialectica minora' dokumentiert ist,<sup>1</sup> stehe ich mit dem hier zu Ehrenden seit langem in einer Debatte über Dialektik und Metaphysik – wie auch über die Frage, was man bezüglich beider aus der Aneignung Hegels lernen kann. Die enge Verbindung dieser Themen legte uns die Konzentration auf Hegels 'Wissenschaft der Logik' (und auf deren Funktion für philosophische Wirklichkeitserkenntnis) nahe. Hegels *Transformation* der vorkritischen sowohl als der Kantischen Metaphysik in eine spekulative Logik reiner Gedankenbestimmungen war der Kontext, in welchem wir die Struktur und die Aufgaben von Dialektik vorrangig erörtert haben.

Doch Hans Heinz Holz hatte am vorläufigen Ende unserer Diskussion schon deutlich gemacht, daß es beim "Umstülpen"<sup>2</sup> der Hegelischen Dialektik eigentlich auf das Verhältnis von Dialektik zur *Lebenspraxis* und zu den in ihr gemachten gegenständlichen, insbesondere auch *vorphilosophischen* Erfahrungen ankommt. Wenn wir unsere Diskussion wieder aufnehmen wollen, ist nun also die wichtigste Anschlussfrage: Was *ist* und *leistet* Dialektik, wie *vollzieht* sie *sich* und ist sie zu vollziehen in vorphilosophischer (theoretischer sowie praktischer) Wirklichkeitserfahrung und in einem philosophischen Eingehen auf solche Erfahrung, das dem systematisch und spekulativ begreifenden (sich von einer spekulativen Logik aus organisierenden) Erkennen noch *vorhergeht* oder neben diesem *einhergeht*, dennoch aber sich mit Hegel konfrontiert hält? Unter Absehung von Hegels Metaphysik, nicht aber von Hegels Philosophie überhaupt, heißt das auch: Was ergibt sich über eine so genommene Dialektik, wenn man sein Urteil über sie mit Hegels 'Phänomenologie des Geistes' zusammenbringt? Die Hegel'sche 'Phänomenologie' sollte ja eine "Darstellung er-

1 *Perspektiven auf Hegel*. Köln 1991. D. Pätzold & A. Vanderjagt, Hg., *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln 1991

2 – wie Marx sagte; vgl. dazu meine *These zur Dialektik als Darstellungsmethode (im "Kapital" von Marx)*. In: Hegel-Jahrbuch 1974. Köln 1975. S. 204–210; sowie *Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx*. In: *Ajatus*. Yearbook of the Philosophical Society of Finland. 38 (1978). S. 180–216.

scheinenden Wissens” im Kontext seiner eigenen Erfahrung sein, deren dialektische Bewegung durchaus nicht nur philosophisch “konstruiert” ist, sondern in jeder ihrer vollständigen Phasen auch vorphilosophische Bestandteile enthält und Evidenzen in Anspruch nimmt. Was also an Dialektik und über sie ergibt sich unter solchen Umständen? Im Horizont dieser Fragen sei hier unsere Diskussion fortgesetzt. Aber damit es nicht zu verwickelt wird, möchte ich den Knäuel ineinander verschlungener Reflexions-Stränge am losen Ende eines Fadens aufnehmen, dem wir seinerzeit keine Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Das Fadenende besteht aus einem längeren Zitat, dem der Titel meines Beitrags entnommen ist. Es ist uns überliefert durch Eckermanns ‘Gespräche mit Goethe’ als Eintragung vom 18.10.1827. Darin wird berichtet von Unterhaltungen vor rund 180 Jahren – oder zu einem Zeitpunkt ungefähr 100 Jahre, bevor unser Jubilar geboren worden ist:

“Hegel ist hier, den Goethe persönlich sehr hoch schätzt, wenn auch einige seiner der Philosophie entsprossenen Früchte ihm nicht sonderlich munden wollen. Goethe gab ihm zu Ehren diesen Abend einen Tee ... – Man sprach sehr viel über Hamann, wobei besonders Hegel das Wort führte und über jenen außerordentlichen Geist so gründliche Ansichten entwickelte, wie sie nur aus dem ernstesten und gewissenhaftesten Studium des Gegenstandes hervorgehen konnten. – Sodann wendete sich das Gespräch auf das Wesen der Dialektik. Es ist im Grunde nichts weiter, sagte Hegel, als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen inwohnt, und welche Gabe sich groß erweist in Unterscheidung des Wahren vom Falschen. – Wenn nur, fiel Goethe ein, solche geistigen Künste und Gewandtheiten nicht häufig gemißbraucht und dazu verwendet würden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen! – Dergleichen geschieht wohl, erwiderte Hegel, aber nur von Leuten, die geistig krank sind. – Da lobe ich mir, sagte Goethe, das Studium der Natur, das eine solche Krankheit nicht aufkommen läßt! Denn hier haben wir es mit dem unendlich und ewig Wahren zu tun, das jeden, der nicht durchaus rein und ehrlich bei Beobachtung und Behandlung seines Gegenstandes verfährt, sogleich als unzulänglich verwirft. Auch bin ich gewiß, daß mancher dialektisch Kranke im Studium der Natur eine wohlthätige Heilung finden könnte.”

Hegel, wie man hört, ist gegen Goethes Mißtrauen bemüht, dem Verdacht sophistischer Irreführung durch Dialektik zu begegnen, und hebt dazu die allgemeinemenschliche, sozusagen natürlich-geistige, d. h. anthropologische Grundlage der Dialektik hervor, um die Ausbildung dieser Grund- oder Anlage zu einem geregelten, methodisch zu Werk gehenden Verfahren unverfänglich erscheinen zu lassen. Er gibt, auf Goethes Einspruch hin, die mangelnde Narrensicherheit des Verfahrens zu, glaubt die Mißbrauchsanfälligkeit aber gebunden an Zustände geistiger Krankheit bei denen, die über dialektische Kunst als Gabe zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen verfügen oder ohne ihre Krankheit verfügen würden. Goethe hingegen glaubt ein Studium der Natur, das in seinem Sinne betrieben wird, vor solcher Mißbräuchlichkeit gefeit und sogar zur Heilung des Übels tauglich, aus dem Hegel zufolge der Mißbrauch dialektischer Kunst hervorgeht. Lassen wir hier die von Goethe empfohlene

Alternative auf sich beruhen<sup>3</sup> und fragen wir nur: Wie ist der von Eckermann festgehaltene, zwischen Goethe und Hegel aufgekommene dialektische Schlag-Abtausch über Dialektik zu verstehen?

Bis vor kurzem vermutete ich, Hegel fühle sich bei dem von Eckermann protokollierten Gespräch in die Lage zurückversetzt, in der er sich mehr denn 20 Jahre früher befand – als von Stellenlosigkeit bedrohter Jenenser Dozent, während Goethe die wichtigste Beraterpersönlichkeit für die Erhalter der Universität und damit die entscheidende Schicksalsinstanz für akademisches Fortkommen war. Von dieser Autorität auf seine Systemphilosophie und akademische Lehrtätigkeit angesprochen wolle Hegel ein der Anstößigkeit verdächtiges essentielle seines Denkens herunterspielen und sich vom Zerrbild distanzieren, das aus solchem Denken bei den Romantikern geworden war, zumal diese einer von Goethe als Parteinahme fürs Krankhafte verstandenen Kunst und Dichtung Vorschub geleistet hatten. Tatsächlich war es ja dieser Kontext gewesen, in welchem eine Probe der dialektischen Kunst Hegels Goethe 1812 vor Augen gekommen war und durch ein irreführendes, Troxler'sches Zitat aus der 'Phänomenologie'-Vorrede seinen Unmut erregt hatte.<sup>4</sup> So könnte man denken, Hegel versuche sich nun auf die Seite Goethes zu schlagen und sich dessen Wohlwollen zu sichern. Doch wenn man den biographischen Hintergrund des Gesprächs in Betracht zieht, erscheint diese Vermutung ganz abwegig.

Man bedenke: Hegel befindet sich auf der Rückreise aus Paris, das er einer bedrohlichen, gastroenterologischen Erkrankung wegen fluchtartig hatte verlassen müssen. Trotzdem macht er über eine halbe Woche in Weimar Station, um Goethe zu sehen, der ihn freudig erwartet, ihn dreimal, an drei aufeinanderfolgenden Tagen, einlädt und "aufs Freundlichste und Herzlichste" empfängt – vor allem wohl, um, wie Eckermann vermerkt, von ihm Neues aus Paris zu hören in "religiösen, philosophischen und literarischen Dingen, deren Zusammenhang und Einwirkung aufeinander". Am ersten Abend (Mo, 16. Oktober) wird ihm ein Ehrenplatz auf dem Sofa neben dem alten Großherzog angewiesen, – was allerdings dazu führt, daß er für eine Konversation mit den übrigen Anwesenden ausfällt. Denn "Serenissimus" ist "etwas taub", und wenn es still mit Sprechen wird, soll man ihn nicht zu unterhalten suchen, sondern warten, bis ihm wieder etwas einfällt. Am zweiten Tag, zum Mittagessen im Familienkreis eingeladen, berichtet Hegel dann ausführlich "von den politischen und literarischen Interessen und Ansichten in Frankreich".<sup>5</sup> Beim dritten Besuch hingegen, zum Tee am Spätnachmittag des 18. Oktober, werden Hegels momentane Arbeitsinteressen Gegenstand des Gesprächs. Hegel wird demnächst eine Vorlesung über Anthropologie

3 Zu psycho-therapeutischen Zwecken die Natur zu studieren war eine Devise, die schon der junge Goethe an sich selbst erfolgreich erprobte. In mindestens einem Fall aber, in welchem er einen anderen von psychischen Übeln zu befreien versuchte, hat er vergeblich nahe gelegt, nach dieser Devise zu verfahren. Vgl. dazu K.R. Eissler, *Goethe. Eine psychoanalytische Studie. 1775–1786*. In Verbindung mit W. Mauser & J. Cremerius hg. v. R. Scholz. Bd I. Basel & Frankfurt a.M. 1986. S. 43–56 (Die Plessing-Episode).

4 Vgl. G. Nicolin, hg., *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg 1970. S. 109–113.

5 J. Hoffmeister, hg., *Briefe von und an Hegel*. Bd. III. Hamburg 1954. S. 204f.

und Psychologie beginnen, in deren erstem Teil die Lehre von geistigen Erkrankungen eine wichtige Rolle spielt und für die er sich in Paris wahrscheinlich auch über das dortige, langjährige Wirken des großen, ein Jahr zuvor verstorbenen Psychiaters Philippe Pinel kundig gemacht hat.<sup>6</sup> Außerdem befaßt er sich mit seiner (im folgenden Jahr fertigen) Rezension der 1825 vollständig erschienenen Werke Hamanns. Das Rezensionsvorhaben geht aus von Hamanns autobiographischen Schriften und demonstriert an ihnen sowohl die krankhaften Züge, die ihr Verfasser aufweist, als auch die sophistische Dialektik, mit welcher er nach einer religiösen "Erweckung" die beschämende Vernachlässigung seiner Pflicht, sich um den eigenen Lebensunterhalt zu kümmern und beruflichen Erfolg anzustreben, vor seinen Freunden und Gönnern zu rechtfertigen versucht. Alle drei Themen des Tee-Gesprächs – geistige Krankheit, Dialektik und Hamann – haben also in der Persönlichkeit des letzteren, die Goethe seit der eigenen Jugend interessiert, einen inneren Zusammenhang. Nach Eckermanns Zeugnis sprach man ja "sehr viel über Hamann". Worin bestand der Zusammenhang, was für eine Erfahrungsdialektik zeichnet sich in Hegels Hamann-Rezension an der Person des darin dargestellten ab und was kann man aus diesem exemplarischen Fall über Dialektik (im Kontext gegenständlicher Erfahrungen) und über ihren krankheitsbedingten Mißbrauch lernen (III)? Unter welchen Bedingungen wird der Mißbrauch vermieden (IV)?

## II.

Werfen wir, bevor ich mich diesen Fragen zuwende, kurz einen Blick auf Hamanns Herkunft und äußeres Leben! Johann Georg Hamann wurde am 27. August 1730 geboren, also auf den Tag 40 Jahre vor Hegel. Er war Sohn eines Baders, der, wie es heißt, in "bemittelten" Verhältnissen lebte und seine beiden Kinder – außer Johann Georg noch dessen etwas jüngeren Bruder – streng erzog. Doch das Elternhaus in der Universitätsstadt Königsberg war außer Wohnung auch Werkstätte, also wohl Badstube und Barbiersalon, und als letzteres ein "Zufluchtsort" für Studierende. Im Umgang mit ihnen lernte der junge Johann Georg früh, wenngleich ganz ungeordnet, Sprachen (Griechisch, Französisch, Italienisch) und bekam Geschmack an so nutzlosen Zerstreungen wie Musik, Tanzen, Malen. So streng die Erziehung ansonsten war – in diesen Dingen wurde ihm (wie vermutlich auch dem Bruder) "viel Ausschweifung ... verstattet und nachgesehen". Der seltsame "Unterricht" für die Kinder kam ja schließlich von Kunden des Vaters und war deren Zerstreung. Nicht sehr geordnet, aber wunderlich scheint auch der Schulunterricht gewesen zu sein: Latein ohne Grammatik, Realienkunde ohne Historie und Geographie, später Bröckchen von Philosophie, Mathematik, Theologie und Hebräisch, nicht aber neuere

6 Vgl. die mehrfach auf Pinel Bezug nehmenden Ausführungen im langen Zusatz zu § 408 der *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (Freundesvereinsausgabe) sowie die entsprechenden Partien in J. E. Erdmanns Nachschrift der Hegel'schen *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/28. (Hg. v. F. Hespe & B. Tuschling. Hamburg 1994)

Dichtung. So ist Johann Georg Hamann, wenn man seinem mit 28 Jahren verfaßten Rückblick auf die eigene Jugend glauben darf, in die Sucht verfallen, immer mehr an Kenntnissen "ohne Wahl, ohne Untersuchung und Überlegung aufeinander zu schütten". Mit einem Gehirn, das "zu einer Jahrmarktsbude von ganz neuen Waren" geworden war, kam er 16-jährig (1746) auf die Universität. Dort sollte er Theologie studieren, war aber aversiv gegen ein Brotstudium, zumal gegen dasjenige für einen geistlichen Beruf wegen seiner stotternden "schweren Zunge". Lieber gab er sich ab mit "Altertümern, Kritik, ... den sogenannten schönen und zierlichen Wissenschaften, Poesie, Romanen, ... den französischen Schriftstellern", auch zum Schein und ohne Ernst mit Rechtsgelehrsamkeit.

Von 1752 an (also mit 22 Jahren!) hatte er dann im Baltikum Hofmeisterstellungen inne, die er seiner "ungeselligen und wunderlichen Lebensart" wegen in rascher Folge wechselte, bis er durch Freundschaft mit einem der kaufmännisch tätigen Gebrüder Berens aus Riga in die Dienste von dessen Familie aufgenommen und aufs Wohlwollendste ins Familienleben einbezogen wurde. Fast wie einen Sohn des Hauses schickte man ihn kurz nach dem Tod seiner Mutter 1756 (über Berlin, wo er mit Moses Mendelssohn zusammentraf) nach London – "mit Geld und Vollmacht versehen", aber zu seiner "Aufmunterung", und um später "mit mehr Ansehen und Geschick" zurückzukehren. Doch wie er schon früher bewiesen hatte, konnte er mit Geld nicht umgehen. Kaum in England angekommen ließ er sich um eine große Summe des mitgeführten Geldes betrügen. (Er hatte seinem Betrüger die Pose inständigen Gebets geglaubt, in der er ihn zum ersten Mal getroffen hatte, hatte ihn infolgedessen für kreditwürdig gehalten und ihm fast sein ganzes Geld auf Nimmerwiedersehen anvertraut.) Kurz danach lebte er gedrückt, hungernd, auf Schulden-machen angewiesen, ganz in sich zurückgezogen, der Verzweiflung nahe und zunehmend heruntergekommen "durch den Eigensinn einer herumlungernenden, alle Haltung und Rechtlichkeit wie den Zusammenhang mit seinen Freunden in Riga und mit seinem Vater verschmähenden Torheit".<sup>7</sup> In dieser Lage, heimgesucht von Reue und Zerknirschung, geriet er an eine Bibel und fand in ihrer Verheißung göttlicher, dem Reuigen zuteil werdender Gnade einen überwältigenden, sein Herz auf einen Schlag beruhigenden Trost: "wenn der Christ mit Gott wegen der Hauptsache [des Glaubens an Vergebung] richtig geworden, wie sollte es diesem [d. h. Gott] auf eine Kleinigkeit ankommen" – auf die "Kleinigkeit" nämlich von 300 Pfund Sterling, zu denen sich seine Schulden inzwischen angehäuft hatten. Aus solchem ihm die Geldsorgen leicht machen sollenden Gottvertrauen heraus schrieb er 1758 die autobiographische Abrechnung mit sich selbst und kehrte mit ihr nach Riga zurück.

Dort aber überraschte er nicht nur mit dem Eingeständnis seiner Schulden und mit einer nun blindlings Gott vertrauenden, weiterhin auf Kosten der Gönner praktizierten Arbeitsabstinenz, sondern noch im selben Jahr mit dem Ansinnen, eine Schwester der Brüder Berens ohne erkennbare, wechselseitige Liebe heiraten zu wollen, sich dafür

7 G. W. F. Hegel, *Hamann-Rezension* (1828). In: Ders., *Berliner Schriften*, hg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1997. S. 256. Alle Zitate aus Hamanns Werken sind im folgenden dieser Rezension entnommen.

aber keinen den Lebensunterhalt sichernden Beruf zu suchen. Die Auseinandersetzung hierüber, von deren Dialektik noch die Rede sein wird, führten begreiflicherweise bald zum Ende seines Aufenthalts im Berens'schen Hause. Fortan, ab Anfang 1759, lebte er wieder beim Vater in Königsberg, "ohne Berufsgeschäft und Bestimmung". Dorthin mußte um 1760 auch sein Bruder zurückgebracht werden, der in Riga Gymnasiallehrer geworden war. Denn er war in einen "Trübsinn" verfallen, der ihn für sein Amt als Lehrer untauglich machte, und versank bald in "völligen Blödsinn", in welchem er, auf Pflege und Bevormundung durch den Bruder angewiesen, bis zu seinem Tod 1778 verharrte. Während dieser fast zwanzig Jahre lebten die Brüder zunächst hauptsächlich von einem mütterlichen Vermögen, das ihnen der Vater überschrieb, und dann vom Erbe, das ihnen mit seinem Tod zufiel. Nur kurzfristige, stets geringe Eigeneinkünfte und ein trotzdem unbesorgter Ankauf vieler Bücher brachten Hamann bald wieder in Geldverlegenheiten. Die endeten erst im Jahr 1777, als er aufs glücklichste Packhofverwalter wurde – ein Zollbeamter, dessen berufliche Verpflichtungen reichlich Zeit ließen für schriftstellerische Tätigkeiten. Diese Tätigkeiten sowie eine umfangreiche Korrespondenz mit anderen Literaten – vielfach befreundeten und noch öfter von ihm vor den Kopf gestoßenen – machten ihn bekannt und vornehmlich in christlich-frommen, an der Aufklärung Kritik übenden, wenn nicht grundsätzlich zweifelnden Kreisen attraktiv, aber bald und des öfteren auch wieder anstößig. Einer der wenigen, welche nie mit ihm – nicht einmal vorübergehend – brachen, sondern sich zeitlebens als seine Freunde bewährten, war Friedrich Heinrich Jacobi. Zu ihm wurde Hamann 1787 nach Pempelfort eingeladen, und über ihn gelangte er auch zum Freundeskreis der Fürstin Gallitzin im westfälischen Münster. Bei einem Mitglied dieses Kreises, Franz Buchholtz, Baron von Wellbergen, ist er am 21. Juni 1788 in Münster gestorben.

### III.

Meine Kurzbiographie basiert hauptsächlich auf Hegels Rezension. Sie zeigt, daß Hamann zumindest durchs Schicksal des Bruders in direkte Nähe zu ausgewachsener Geisteskrankheit gekommen ist. Doch man braucht die zum großen Teil auf ihn selbst zurückgehende Charakterisierung seiner Person nur zu kombinieren mit der Lehre von seelisch-geistiger Krankheit in Hegels "Anthropologie", um zu sehen, daß Hamann auf erschütternde Weise selbst von geistiger Krankheit gezeichnet war. Was heißt das für Hegel? Im Unterschied zu organischer Erkrankung (aber auch in Verwandtschaft und oft Mitleidenschaft damit) besteht nach seiner Auffassung ein Krankheitszustand des Geistes nicht schon darin, daß ein Teilsystem des physischen Organismus gestört wird in seinem Funktionieren und "organischen" Verhältnis zu anderen solchen Teilsystemen, oder daß es sich mit seinen Funktionen sogar gegen die anderen verselbständigt. Der geistig krankhafte Zustand im menschlichen Individuum, welcher natürlich auch der einer Sozialpathologie sein kann, betrifft vielmehr das Verhältnis der Dispositionen und Leistungen, die für verständig bewußtes und vernünftiges Leben charakteristisch sind, zu geistigen Prozessen und Tätigkeiten, die

unterhalb der Schwelle verständig bewußten Lebens ablaufen oder ausgeübt werden, aber von ihrem Funktionieren auch jene oberhalb dieser Schwelle entstandenen Dispositionen und Leistungen abhängig werden lassen und sie dadurch unfrei machen, ja deformieren können. Sein Übel, das die geistige Krankheit ist, besteht aber erst darin, daß die zu Bewußtsein, Verstand und geistiger Vernünftigkeit gekommene, also über bloß anthropologische Funktionen hinaus entwickelte Subjektivität nicht nur momentan, sondern zuständig und gezwungenermaßen auf eine den Bewußtseins-, Verstandes- und Intelligenzfunktionen unangemessene Weise wieder herabgedrückt wird aufs anthropologische Niveau vorbewußter Prozesse und Zusammenhänge – oder darin, daß die Person sogar in ihnen versinkt. So existiert eine Funktion des Geistes, die “wahrhafter” ist und an sich mehr Freiheit realisiert, als die dem animalischen Leben nächststehenden seelischen Funktionen es von sich aus zulassen, nur noch in einer “untergeordneteren”, “abstrakteren” Form, als dies ihrem Wesen entspricht.<sup>8</sup> Weil die Funktion so “ex-sistiert”, tritt sie an der Person auch vornehmlich so in Erscheinung; und das kann nicht nur in verschiedenen hohen Graden der Verfestigung und Zwanghaftigkeit geschehen; es kann auch in verschiedene Entwicklungsstufen der Seele hinabreichen und dementsprechend verschiedene Zonen oder Ebenen krankhafter Geistesveränderungen betreffen. Je nach deren Verhältnis zum übrigen geistigen Leben wird es verschiedene Arten von psychisch-geistigen Spannungszuständen schaffen, von denen einige gar nicht unter den zu Hegels Zeit üblich gewesenen Klassifikationen und Pathographien der Geisteskrankheiten auftauchen.

Bereits die Anomalie, die Hegel an Hamann zu Anfang von dessen intellektueller Bildung registriert, ist eine der letzteren Art, fällt also nicht unter bereits vorhandene nosologische Begriffsbildung, obwohl sie offenkundig pathogen ist: Während das Kind Johann Georg sonst einer strengen Erziehung unterworfen wird, also die Tendenz zu schroffer moralischer Beurteilung und Selbstbeurteilung ausbildet, findet es seine stimulierendsten intellektuellen Anregungen in einem Ambiente, in dem Studenten ihre Erholung von diszipliniertem Lernen suchen. Demgemäß erwirbt der kleine Johann Georg gar keine Lerndisziplin, sondern betreibt von Anfang an, sich für die Zukunft darauf festlegend, das bewußte Lernen als ungezügelt, dem zufällig Anregendsten folgende, kurzfristigen Launen frönende Ausschweifung. Unter diesen Umständen aber bildet er kein Temperament, keinen Charakter und keine Talente mit Dispositionen zu stabilen selbstischen Empfindungen aus, kein starkes, die ganze Mannigfaltigkeit der Gefühlswelt integrierendes Selbstgefühl,<sup>9</sup> kraft dessen er den Wechsel seiner Lebensverhältnisse, der für seine weitere Entwicklung und für sein Hineinwachsen in eine Berufswelt unumgänglich ist, auf gesunde Weise mitzuleben vermag.<sup>10</sup> Er wird – aus welchen zusätzlichen, traumatisierenden Gründen auch immer – zu einem in sozialen Beziehungen und Lebensformen gestörten, “ungeselligen und wunderlichen” Sonderling, der “in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheitheit, in selbstisches

8 G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 404.

9 A.a.O. § 407f.

10 Vgl. a.a.O. § 392ff.

Interesse" sich "einhaust",<sup>11</sup> daher viel Nachsicht und Bonhommie seitens der anderen braucht, doch seinerseits sich selbst und andere moralisch sowie später einseitig religiös aufs schroffste beurteilt, aber mit dem zweckrationalen Medium des Geldes und den Zwängen eines subordinierten hofmeisterlichen Berufslebens nicht zurechtkommt, zumal er einen enormen Eigenwillen und Stolz entwickelt. Wie sollten darin nicht weitere Zustände geistiger Krankheit vorprogrammiert sein?

Seine schwerste, die späte Grenze zwischen Jugend- und Mannesalter markierende Lebenskrise läßt ihn in eine tiefe Depression und krankhaft "hypochondrische" Stimmungslage sinken, aus der er sich nur dadurch retten kann, daß er sich einer fremden inneren Macht unterwirft und ihrer Gnade anbefiehlt. Sie befreit ihn scheinbar ja im Verhältnis zu seinen Gönnern und Freunden von Forderungen, denen er sich nicht gewachsen fühlt. So aber gerät er in nächste Nähe des Zustandes, den Hegel als typisch bezeichnete für die krankhaft "fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit".<sup>12</sup> In mindestens einer dramatischen Zuspitzung der Krise kommt es auch zu Erlebnissen, die für solcherart "somnambul" Kranke charakteristisch sind. Zugleich aber verstrickt sich Hamann dadurch in heftigste Konflikte mit seinen wichtigsten Freunden, obwohl doch das Band seiner Freundschaften ihn vor einem katastrophalen psychischen Kollaps bewahren muß. Am Ende verdankt er wahrscheinlich dem Wohlwollen der Freunde und der Belastbarkeit seiner Beziehungen zu ihnen, daß ihm das Schicksal seines Bruders erspart bleibt.

Später klingt der Konflikt seiner jugendlich-anarchisch fühlenden Seele mit Ansprüchen der Alltags- und Berufswelt in ihm ab. Es verschwindet das Bedrohtsein von materieller Not. Die heftigsten Auseinandersetzungen mit den Freunden, die alle Leidenschaft des ca. Dreißigjährigen mobilisiert und auf seine Gläubigkeit fixiert hatten, sind durchgestanden. Doch im selben Zug, in welchem ihm vonseiten Jacobis und aus dessen Umgebung unverhohlenen Verehrung entgegenkommt, läßt die Inanspruchnahme seines verständiger gewordenen, bewußten Lebens zur Bewältigung seiner Gefühlsspannungen nun einen *inneren* Konflikt in seinem *Selbstgefühl* entstehen – einen Konflikt, wie er bei größerer Intensität nach Hegels Auffassung für Zustände der Verrücktheit typisch ist.<sup>13</sup> Um dem Widerspruch in seinem Selbstgefühl zu entfliehen, flieht er die ihn erfüllende Gemeinschaft mit Freunden und Freundinnen, die sich ihm rückhaltlos widmen, und flieht von einer solchen Gemeinschaft in die nächste, bis der Tod, lange vor dem Greisenalter, sein so "bedrängtes" Leben beendet.<sup>14</sup> Es kam im Gang seines Lebens zwar dahin, dass die auffälligsten Symptome abklangen. In Wahrheit aber breitete sich die Krankheit unterschwellig weiter aus und verschärfte sich, indem sie den innersten Kern der Person – das Selbstwertgefühl – infizierte. Davor konnte ihn kein blindes Gottvertrauen mehr bewahren; und keine Erfahrung intellektueller Überlegenheit in scharfsinnigen, aber unangebrachten Dis-

11 A. a. O. § 396 Z.

12 D. h. noch unabhängig von einem Selbst und seinem Selbstgefühl; vgl. a. a. O. § 406.

13 A. a. O. § 408.

14 *Hamann-Rezension*, a. a. O., S. 317.



puten mit den Freunden trug und trügte darüber hinweg – wie seinerzeit, als es ihm um Verteidigung seiner religiös gestimmten, aber in der Unmittelbarkeit befangenen, fühlenden Seele ging und er mit deren Kräften die Vorwürfe und Gewissensbisse wegen Vernachlässigung seiner moralischen, sittlichen und bürgerlichen Pflichten von sich fern zu halten suchte.

Alle diese Zustände und ihre Veränderungen beschreibt Hegel mit schonunsvollem Respekt, ohne sich je von Hamanns polternden Heftigkeiten anstecken zu lassen. Aber er deutet auch an, welche grundsätzliche *Erfahrungsdialektik* durch den Wechsel ihrer Bestimmungen hindurch sich in Hamanns Bewußtsein vollzieht: In der akuten Krise des 28-Jährigen, in welcher seine Freundschaften durch ihn aufs äußerste belastet werden, geht es der Sache nach um das Recht, das seine eigenwillige, für andere höchst strapaziöse Frömmigkeit besitzt, aber auch um die Frage, welche moralischen Verpflichtungen im bürgerlichen Leben diese Frömmigkeit einräumen muß und wie sie sich gegen juristische Rechte sowie substantielle sittliche Forderungen, welche die Freunde und Gönner an ihn haben, angemessen zu begrenzen oder vielmehr in deren Erfüllung zu gestalten hat. In der verzerrten Perspektive seines möglichst intensiv spürenden Bewußtseins hingegen, das von der Krankheit und ihrer Tendenz, sich zuzuspitzen, bedroht, aber nur ganz abstrakt durch Unterwerfung unter eine alles in ihm wirkende göttliche Macht stabilisiert ist, geht es ihm darum, die unmittelbaren, allein ihm selbst evidenten, den anderen aber als krasse Anmaßung erscheinenden Forderungen dieses Bewußtseins gegen seine Freunde und gegen ihre besonnenen Vorhaltungen zur Geltung zu bringen, ohne darüber die Freundschaft zu verlieren, die zur Stabilisierung des eigenen Gefühlshaushalts ebenso unerlässlich ist wie die schützende Autorität des ihm gnädigen Gottes. Die dialektische, Erfahrung zeitigende Bewegung, die sein Bewußtsein in dieser Krise durchläuft, besteht darin, daß in ihm zunächst die Forderungen der Freundschaft und ihrer Erhaltung eindeutig denen der religiösen Selbstgewißheit untergeordnet werden, während die anderen mit diesen Forderungen seine rechtlichen, moralischen und sittlichen Pflichten bei ihm geltend machen und er versuchen muß, sich gegen ihre Vorwürfe zu verteidigen; dann aber – sobald diese Forderungen seine Frömmigkeit nicht mehr grundsätzlich in Frage stellen, sondern fast ein Gleichgewicht mit ihr finden – erweisen sie ihre Unerlässlichkeit – ja, sie bekommen sogar eine stärkere Kraft der Bindung und Lebensaffirmation eingeräumt als die Stimme eines abstrakt religiösen Gewissens. Das Ende einer ersten Phase dieses Prozesses, der mehrere Stadien durchläuft, führt jedoch lediglich dahin, daß Hamann den Anspruch zurücknimmt, seine Freunde bekehren und durch sein sie schockierendes Verhalten einer göttlichen Prüfung unterwerfen zu wollen, daß er sogar selbst den Vorschlag macht, einen Briefwechsel hierüber ruhen zu lassen<sup>15</sup> – jedoch mit der charakteristischen Wendung, daß er gegen seine Freunde in der Rolle ihres Meisters und Propheten hinfort als Autor vor größerem Publikum antritt. Erst in einem späteren Stadium bringt seine Erfahrung ihn davon ab, sich zum Straf- und Bußprediger der Freunde aufzuwerfen, und läßt ihn dahin gelangen, sich sogar mit

15 Hamann-Rezension, a. a. O. S. 265.

denen zu vertragen, denen sein Inneres fremd bleibt.<sup>16</sup> Versagt hingegen bleibt ihm zeitlebens eine Erfahrung, aus der hervorgehen würde, wie sich sein Selbstgefühl gegen übergroße, ihm zuteil werdende freundschaftliche Zuwendung und Verehrung gesund erhalten könnte.<sup>17</sup>

Nun ist auch leicht zu zeigen, wie Hamann in seiner *Dialektik*, die er gesprächs- und korrespondenzweise mit den Freunden sowie überhaupt im Umgang mit anderen *praktiziert* und die auf der dialektischen Struktur seiner Erfahrungen basiert, immer wieder beim Finden und Geltendmachen von Gründen seinen Scharfsinn dazu mißbraucht, ihm selbst und anderen Wahres falsch und Falsches wahr erscheinen zu lassen, weil es ihm darum gehen muß, sein Denken zum Handlanger seiner geistig kranken und von Verschlimmerung der Krankheit bedrohten Empfindungen, Gefühle und Handlungen zu machen, sodaß er seinem Denken also Freiheit nehmen muß, während es für gesunde Ausbildung und Anwendung dialektischer Kunst darauf ankäme durch skeptisches Argumentieren und Entdecken der Isosthenie einander entgegengesetzter Argumente ein Maximum an Freiheit im Denken zu mobilisieren und so zur Ermittlung des Wahren und zu dessen Unterscheidung vom Falschen zu gelangen.

Das beginnt schon vor der Londoner Katastrophe seines Aufbruchs in die Fremde. Bereits in der ersten Hofmeisterstellung vereinigen sich die störrischen Kräfte seines vermeintlichen Wissens und die gegenständlichen Zwänge des Berufslebens in der an beiden ausgeübten Bewegung seines Bewußtseins nur zu einem Nest von Widersprüchen. Entsprechend verworren ist die Erfahrung, die er mit der bald eintretenden, abrupten Auflösung seines Arbeitsverhältnisses macht: Er nimmt es sich heraus, der Mutter seines Zöglings, einer livländischen Baronin, brieflich ins Gewissen zu reden, und erhält daraufhin prompt die ebenfalls schriftlich übermittelte Entlassung. Anstatt sich aber die eigene Unverschämtheit vorzuhalten, verfällt er aus einer Verkehrtheit in die andere. Er fühlt sich in seinem Stolz verletzt, schmeichelt sich, unschuldig “oder mit Bösem für Gutes vergolten zu sein”, und erlebt als Genugtuung für das erlittene Unrecht die unveränderte Zärtlichkeit des Kindes, die mit dem Mißverhältnis zwischen ihm und seiner Brotherrin nichts zu tun hat. Zugleich hüllt er sich “in den Mantel der Religion und Tugend ein” – nicht um sich in stoischer Gelassenheit zu üben, sondern “um seine Blöße zu decken”; außerdem aber schnaubt er vor Wut, sich “zu rächen und zu rechtfertigen”, wenn auch – im raschen Wechsel seiner extremen Stimmungslagen – nur für eine kurze Zeit.

Auch sein Leben in der liebenswürdigen Familie Berens verläuft von Anfang an auf seiner Seite alles andere als harmonisch. Obwohl er nur Anlaß hat, sich über die Aufnahme, die er dort findet, zu freuen, und das auch anerkennt, empfindet er die Freundlichkeit, mit der man ihm entgegenkommt, in erster Linie als bedrückend. Er befindet sich nun “in der Gesellschaft der edelsten, muntersten, gutherzigsten Menschen beides Geschlechts” und kann sich im Umgang mit ihnen doch nicht der Freude überlassen. Er ist “voll Mißtrauen gegen sich selbst und andere” und quält

16 A.a.O. S. 274.

17 A.a.O. S. 315ff.

sich ab mit der Frage, "wie er sich ihnen nähern und entdecken sollte". "Die Energie seines intelligenten Naturells wird nun zu einem wilden Hunger geistiger Zerstreuung, die keinen Zweck enthält, in den sie sich resumierte". So verkehrt sich ihm hier schon das Wahre Vertrauen erweckender, harmonisch-sittlicher Verhältnisse unter Familienmitgliedern in ein falsches, unangebrachtes Mißtrauen und infolgedessen ins Gedrücktsein seines Gemüts – in dessen Widerborstigkeit, "welche wohl Bösarzigkeit zu nennen ist".<sup>18</sup> Die Anlagen zum Guten in ihm sind auf verschrobene Weise ins Gegenteil umgeschlagen. Unfähig geworden, Vertrauenswürdigkeit mit Zutrauen zu erwidern, bedarf er dann, um Vertrauen zu schöpfen, wenn er in der Fremde auf fremde Hilfe angewiesen ist, allerdings der Religion und fällt in deren ritualisierter Lebenswelt umso leichter habgieriger Heuchelei zur Beute.

Doch nicht nur im verspannten Inneren seiner beschädigten Sittlichkeit und Moralität, auch im äußeren Verhältnis zur Familie Berens spitzt sich seine Haltung, die Wahres für falsch nimmt und Falsches ihm als das (in Anbetracht der Umstände) Wahre erscheinen läßt, sogleich nach der törichten Handlung, die ihn in London um sein Geld brachte, auf groteske Weise zu. Er befindet sich auf einer bürgerlichen "Kavalierstour", von der er nach angemessener Zeit "mit mehr Ansehen und Geschick" ins Haus der Familie zurückkehren soll. Dieser Familie ist er Nachricht über sein Ergehen und über Erledigung eines geschäftlichen Auftrags umso mehr schuldig, als es nicht der Sitte entsprach, sondern pure Gunst war, ihm die Reise zu finanzieren. Er müßte über sein Verhalten Rechenschaft ablegen und die Entscheidung, ob er seinen Aufenthalt in London trotz des Vorgefallenen fortsetzen oder abrechnen soll, seinen Gönnern zur Disposition stellen. Stattdessen spiegelt er sich nun vor, es sei das Klügste, "so wenig als möglich zu tun, sich nicht durch übereilte Schritte Blößen zu geben und Schande zu machen", – als ob das in seiner mißlichen Lage nicht das Dümme wäre und obwohl es das Schändlichste war, der Familie keine Nachricht über den veränderten Stand der Dinge zukommen zu lassen. Im intellektuell und emotional heruntergekommenen und von monatelangem Hungern entkräfteten Zustand, von heftigsten Selbstvorwürfen heimgesucht und von Lebensangst bedroht, bleibt ihm dann freilich, um nicht zu verzweifeln, kein anderer Ausweg mehr, als sich bloß noch der Gnade Gottes zu überlassen. Weil aber das Bewußtsein solcher Gnade gar nicht im Wege zwischenmenschlich eingestandener Schuld, bezeugter Reue und erfahrener Verzeihung erlangt war, sondern bloß in paranoide Erlebnisse zeitigender Vereinsamung, weil es vor allem der Befriedigung individuellen Selbstgefühls diene und dieses Gefühl zudem auf eine Funktion für Hamanns sich fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit herabdrückte, weil das fromme Bewußtsein sogar allein in dieser anthropologischen Funktion seine Bestätigung fand, war Hamanns religiöse "Erweckung" für die von seinen Fehlern und Problemen betroffenen Anderen durchaus nicht überzeugend, sondern Ekel erregend; bei ihm selbst aber verband sie sich sogleich mit der die Freunde empörenden, neuen Verfehlung, nun alle ihnen schädlichen Folgen seiner Sünden einem so abstrakten

18 A. a. O. S. 253f.; vgl. dazu Hegels *Encyclopädie*, a. a. O. § 389, über kindischen Eigensinn als "Keim des Bösen".

Gott überlassen und sich dadurch moralischer Verantwortung entziehen zu wollen. Der paradoxe Übergang von der Moralität zur Religion, den Hamann da praktizierte und seinen Freunden aggressiv zur Nachahmung empfahl, machte den "gnädigen Gott" bloß zum Komplizen seiner kranken Individualität und eigenbrötlerischen seelischen Restabilisierung. Die darin scheinbar erlangte Verzeihung war das Gegenteil zum "versöhnenden Ja", das einen moralischen Konflikt auflöst, indem darin "beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen". Nur von einem solchen "Ja" sagt Hegels 'Phänomenologie', es sei "der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen".<sup>19</sup> Hamanns gnädiger Gott dagegen war nur die Projektion einer von Krankheit bedrängten, der Unmittelbarkeit ihres Sich-Spürens verhafteten Seele; und die Religion, deren sprachlichen Ausdruck ihr Anhänger sich aus der Bibel, vornehmlich aber aus dem alten Testament zusammenlas, führte beim sich nun zuspitzenden Konflikt mit den Autoritäten in der Familie Berens und mit Dritten, die in diesem Konflikt zu vermitteln versuchten, bei Hamann sogleich zu den arrogantesten Selbstzuschreibungen: Nach einem ersten heftigen Auftritt z. B., den er mit einem der Brüder wegen der bekundeten Absicht hat, deren Schwester zu heiraten, und bei dem er den Bruder nicht nur bekehren möchte, dieser Absicht zuzustimmen, sondern auch dazu, seine Frömmigkeit zu übernehmen, beredet er sich (in seinem Tagebuch), er habe ihn schließlich reden hören "wie *Saul unter den Propheten*".<sup>20</sup> Er vergleicht ihn also mit dem frisch vom Propheten Samuel zum ersten jüdischen König gesalbten Saul, über den (im Vergleichsfall: durch Hamanns Mitwirkung!) der Geist Gottes gekommen ist, sich selbst aber nicht nur mit *einem* jüdischen Propheten, sondern kurzerhand mit einem ganzen *Haufen* solcher, unter denen Saul einmal zur Verwunderung der Leute weissagend angetroffen wurde. Nicht genug der Monstrosität: Hamann lobt seinen Gott dafür, daß der so gnädig sein wolle, "die *Seele dieses Bruders* zu retten"<sup>21</sup> – dadurch, versteht sich, daß er selbst sie zu seiner Heiratsabsicht bekehrt, – was sich dann allerdings bald als Irrtum herausgestellt zu haben scheint. In der weiteren Auseinandersetzung, die damit eigentlich erst richtig zum Punkt kommt, besteht seine Strategie gegen alle, die ihm Vorwürfe machen, darin, für sich pauschal in Anspruch zu nehmen, er bekenne sich als den größten Sünder, den anderen aber vorzuhalten, daß sie sich überhaupt erst zur Erkenntnis ihrer selbst bringen müssen, um Buße zu tun und bekehrt zu werden.

Das Prinzip, aus dem er seine Dialektik führt, ist das religiöse, welches seine Superiorität gegen die sogenannten weltlichen Pflichten und gegen die Tätigkeit in und für bestehende Verhältnisse abstrakt behauptet und in diese Superiorität seine zufällige Persönlichkeit einschließt – eine Dialektik, die auf diese Weise Sophisterei wird.<sup>22</sup>

19 *Phänomenologie des Geistes* (1807). In: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Band IX. Hamburg 1980, S. 362.

20 *Hamann-Rezension*, a. a. O. S. 258; vgl. *1. Samuel*, Kap. 10, Vers 11!

21 Ebd., S. 258.

22 Ebd.

## IV

Keine Frage also, daß Hamann die dialektischen "Künste und Gewandtheiten" in der von Goethe bezeichneten Weise mißbraucht und daß der Grund dafür ein Zustand geistiger Krankheit ist, in welchem er sich befindet. – Doch warum ist Hegel der Überzeugung, der von Goethe gearnährte Mißbrauch trete *nur* bei Leuten auf, die geistig krank sind; und welche Gründe sprechen für diese Überzeugung? Natürlich läßt sich das nicht allein anhand einer Fallstudie wie der Hamann gewidmeten ausmachen. Es auszumachen erfordert eine davon unabhängige Reflexion, die sich letztlich auch auf das Wesen von Dialektik richten, insofern aber die Grenzen meiner Beschäftigung mit Goethes und Hegels Gespräch über Hamann hinter sich lassen muß. So weit soll hier nicht gegangen werden. Doch wenn man die in der Fallstudie zu berücksichtigenden Hegelischen Bestimmungen seelischer Krankheit, geistiger Entwicklung in der Abfolge der Lebensalter und nicht-diachroner, begrifflicher Entwicklung des subjektiven Geistes zugrundelegt, an der letzteren aber vor allem beachtet, daß sie nach Hegels Überzeugung eine des Geistes zur Freiheit sowie zu maximaler Betätigung solcher Freiheit im Denken ist, so bedarf es nun nur noch kleiner Zusatzvoraussetzungen, um die Frage wenigstens in nuce zu beantworten. Zur vollen Ausbildung der Antwort hingegen läßt sich dann aus der Fallstudie immerhin einiges Wichtige lernen.

Vor allem fünf Feststellungen machen den Kern der Antwort aus.

1) Der größte Teil dessen, was Hegel gegen Goethe behauptet, ist zweifellos: nur bei denen, die geistig krank sind, gebe es im Betätigen dialektischer Kunst eine Ausübung, die Wahres und Falsches, das gesagt wird, bei seiner Beurteilung ineinander verkehrt. Geistige Gesundheit oder wenigstens die Fähigkeit, sich im Denken von den Folgen geistiger Krankheit frei zu machen, ist also nach Hegels Überzeugung jedenfalls eine *notwendige* Bedingung nicht verkehrter Betätigung von dialektischer Kunst. Doch das heißt nicht, praktizierte Dialektik, die Wahres und Falsches ineinander verkehrt, könne nur bei geistig kranken Menschen vorkommen, alle Gesunden hingegen seien allein schon aufgrund dessen, was Dialektik ist, gegen diesen Mißbrauch gefeit. Geistige Krankheit wird zur notwendigen Bedingung des von Goethe umschriebenen Mißbrauchs nur für Fälle erklärt, in denen es sich um Betätigung dialektischer "Künste und Gewandtheiten" handelt. Daß Gewandtheiten erst erworben, Künste erst erlernt werden müssen, aber noch kein Meister vom Himmel gefallen ist und jeder Meister auch einmal seinen schlechten Tag hat, an dem ihm ein Kunstfehler unterläuft, ist trivialerweise wahr. Nicht in Abrede gestellt werden soll daher, daß das Fehlen geistiger Krankheit oder die Fähigkeit, sich im Denken von ihren Folgen freizuhalten, noch keine *hinreichende* Bedingung fürs Nicht-Vorkommen der umschriebenen Verkehrung in der Betätigung von Dialektik ist. Ebenso wenig soll gesagt werden, das Vorhandensein der einen oder anderen geistigen Krankheit sei die einzige (real mögliche) notwendige Bedingung fürs Vorkommen der Verkehrung. Im Erlernen der Kunst und beim Versagen in der Kunst kann die Verkehrung ja ebenfalls auftreten, wie es natürlich auch sein kann, daß sie nicht auftritt. Die These, mit welcher Hegel Dialektik, die praktiziert wird, gegen Goethes Mißtrauen verteidigt, ist also recht

und nüchtern verstanden nur, daß bei kunstvoll betätigter Dialektik die Verkehrung nicht auftritt, es sei denn, auch geistige Krankheit liege vor; und daß bei erfolgreicher Ausbildung in der Betätigung dialektischer Kunst schon unter der zusätzlichen Voraussetzung fehlender trivial intermittierender Störfaktoren das Vorliegen bestimmter, im akuten Stadium befindlicher geistiger Krankheiten beim Ausüben dieser Kunst zur hinreichenden, systemisch sich auswirkenden Bedingung für die Verkehrung wird. Behauptet wird, m.a.W., ein einsehbarer, regelhafter Sachzusammenhang zwischen gewissen Formen geistiger Krankheit und der defekten Ausübung dialektischer Kunst oder vielleicht auch schon einer deformierenden Ausbildung solcher Kunst: Das eine mag ursächlich, damit auch erklärend und in der Lebenswirklichkeit disqualifizierend sein für das andere. Hamanns betrüblicher Fall aber macht uns darauf aufmerksam, daß die Verursachung mit Zwängen zu tun haben mag, die von spezifischen Deformationen der fühlenden Seele in ihrer Unmittelbarkeit und Schwierigkeiten mit der Erhaltung oder Ausbildung eines gesunden Selbstgefühls der Person ausgehen.

2) Verursachungen durch andere anthropologisch-psychische Leiden sind damit nicht ausgeschlossen. Nicht ausgeschlossen ist natürlich auch, daß die verursachenden Faktoren *sozialpathologischen* Ursprungs und Charakters sind. Im Gegenteil deutet sich bereits in den Zeugnissen aus dem Leben Hamanns an, daß auch in dessen Fall solche Faktoren eine Rolle spielten. Z.B. hätten weniger gegeneinander abgeschottete, voneinander abweichende Normen und Lebensformen in den verschiedenen sozialen Ständen und Berufsgruppen vermutlich die seelischen Herausforderungen, in denen der junge Hamann sich zu bewähren hatte, nicht so groß, also für ihn vielleicht meisterbar werden lassen, und es wäre unter solchen Umständen auch keine Form der Bildung bei ihm entstanden, die weitgehend Hegels Beschreibung des "sich entfremdeten Geistes" in der 'Phänomenologie' entspricht.<sup>23</sup> Vom Ansatz der Hegelischen Lehre geistiger Krankheit her aber sind Sozialpathologien, die dialektischen Umgang mit Argumenten funktionalisieren und mißbräuchlich machen können, allemal Spezialfälle geistiger Krankheit der einen oder anderen Art. Man darf also nicht Hegels These, um die es hier zu tun ist, mit Hinweis darauf diskreditieren, daß es außer individuellen auch kollektive geistige Erkrankungen und außer ihren persönlichen Ursachen auch soziale Ursachen für sie gibt. Die weit verbreitete Meinung, Hegels Lehre vom subjektiven Geist handle nur von der Entwicklung individuell-menschlichen Geistes, ist ein arges Mißverständnis.

3) Unter die Fälle der Abhängigkeit von Varianten individueller oder sozialer Pathologie oder von trivialen Störfaktoren fallen auch diejenigen mißbräuchlichen Weisen geschickten, kunstvollen Umgangs mit dialektischen Argumenten, welche nicht auf Wahrheitsgewinn ausgerichtet, sondern *bloß* der Willkür oder Lust am Widerspruch geschuldet sind. Denn zu jeder Kunst und sachgerecht ausgeübten Geschicklichkeit gehört ein die Willkür begrenzender, ihr *interner* Zweck. Im Fall kunstvollen Umgangs mit dialektischen Argumenten ist ein solcher Zweck mindestens derjenige der skeptischen Strategie, Wahrheit oder ihre Unentscheidbarkeit auszumachen im

Wege möglichst erschöpfender Untersuchung von Gründen für und gegen einander entgegengesetzte Behauptungen – bei voller Berücksichtigung möglicherweise auftretender Isosthenie der einander gegenüberstehenden Begründungen. Dieser Zweck ist koordiniert mit demjenigen, die Freiheitsbetätigung im Denken zu maximieren. Zum Maximum solcher Freiheit aber gehört ein Minimum an Willkürfreiheit. – Umgekehrt gehen die auf ein Maximum an Freiheitsbetätigung ausgerichteten dialektischen Argumente sowie ihr Einsatz im spekulativen Denken allemal auf optimale Ermittlung von Wahrheit, da der vernünftige Kern der Idee des Wahren und derjenige der Idee des (Freiheitsmaximierung bedeutenden) Guten in der absoluten Idee vereinigt sind, so daß in dieser Idee (und im absoluten Wissen) die stärkstmögliche Bindung an *Freiheit* und die ebenso qualifizierte Bindung an *Wahrheit konvergieren*. Hierauf ist, recht verstanden, die Ausübung dialektischer Kunst ausgerichtet, und auch dem kranken Hamann wird von Hegel noch unterstellt, im Innersten mit seiner Dialektik hierauf auszugehen.

4) Für ein Denken *allein* unter der Idee des Wahren oder umgekehrt allein unter der des Guten sind dialektische Argumente und ihre Mobilisierung zur Ermittlung des Wahren und zu dessen Abgrenzung vom Falschen *nicht konstitutiv*. Solches Denken ist daher freilich (wie Goethe für sein Naturstudium mit Recht reklamiert) gegen dialektischen Mißbrauch nicht anfällig. Doch es genießt diesen Vorzug nur, weil es sich den spezifischen Aufgaben spekulativer Erkenntnis entzieht, aber sich damit auch der Möglichkeit zur Lösung solcher Aufgaben begibt. Es besteht zwar eine pragmatische Alternative, ob man (bzw. eine Institution) sich vorrangig, wenn nicht ausschließlich, der einen oder der anderen Aufgabe widmen und sich dabei in Gefahr des Mißbrauchs dialektischer Kunst begeben oder diese Gefahr meiden und die sie nach sich ziehende Aufgabe vernachlässigen will. Aber Goethe irrt, falls er denkt, die Erfüllung der einen Aufgabe könne die der anderen ersetzen.

5) Nun ist das Feld in Erwägung zu ziehender Gegenbeispiele zu dem von Hegel behaupteten ausschließlichen Verursachungszusammenhang zwischen geistiger Krankheit und verkehrten Weisen kunstvoller Betätigung von Dialektik schon erheblich eingeschränkt. Einerseits reduziert sich der Umfang der relevanten Fälle, in denen Dialektik durch Vernachlässigung der an ihre Betätigung im spekulativen Denken gerichteten Forderungen mißbraucht wird, bereits durch die Voraussetzung eines kunstvollen Gebrauchs; des weiteren aber durch Ausrichtung der Kunst, um deren Ausübung es sich handeln soll, auf einen sehr gehaltvollen, ihr immanenten und anders als durch Dialektik nicht zu fördernden Zweck, in welchem Wahrheit mit Freiheitsmaximierung vereinigt ist. Andererseits sind in den Umfang relevanter Fälle jedoch alle das Denken beeinträchtigenden sozialen Pathologien einbezogen. Der einzige Verdacht, der sich, soweit ich sehe, nun noch nahelegen könnte, bestünde darin, daß die Mißbrauchsanfälligkeit kunstvoll ausgeübter Dialektik auch begründet sein mag in einem unabhängig von Gesundheit oder Krankheit bestehenden, variablen Zusammenhang zwischen ihrem famosen Zweck und den zu seiner Realisierung aufzubietenden, heterogenen Materialien und Mitteln. Warum sollte es nicht beim dialektischen Umgang damit, und sei er noch so kunstvoll, Disfunktionen in den

Materialien und Mitteln geben können, welche die Beförderung des Zwecks vereiteln, ohne darum schon Zustände geistiger Krankheit zu sein oder klare Indizien für solche abzugeben? Natürlich kann es solche Disfunktionen geben und gibt es sie. Doch sie sind allemal nicht zweckgemäß und ergeben dadurch keine Fälle korrekter Ausübung dialektischer Kunst, sondern systemisch verursachte Begehungen von Kunstfehlern. Nach allem Gesagten ist zu vermuten, daß solche Fehler bei geistig Kranken mit zwangshafter Häufigkeit auftreten; aber sie müssen durchaus nicht auf solche Ursachen beschränkt sein. In einer ausführlicheren Studie als der hier vorliegenden wäre freilich zu zeigen, wie die verschiedenen geistigen Tätigkeiten, die in kunstvoll praktizierter Dialektik kooperieren müssen, und die Materialien, an denen sie auszuüben sind, sowie die Mittel, deren sie sich bedienen, tatsächlich zusammenwirken können zur Beförderung des Zwecks, welcher der Ausübung dialektischer Kunst immanent ist, und warum sie ihren Zweck verfehlen, wenn sie den auf diese Weise aufzudeckenden Normen nicht genügen. Das kann hier nicht geschehen.

Wohl aber kann man nun sehen, daß praktizierte Dialektik im Kontext gegenständlicher, auch vorphilosophischer – theoretischer oder praktischer – Wirklichkeitserfahrung wesentlich mehr leisten muß, als lediglich irgendwelchen Gehalten oder Vollzügen von Erfahrung volle Aufmerksamkeit zu schenken, aber Erfahrung dabei bloß so unspezifisch zu nehmen, wie man sie im Alltagsleben versteht, oder so reglementiert auf spezifische Zwecke – der Theoriebildung – hin, wie die “Erfahrungswissenschaften” in ihren jeweiligen Disziplinen dies – die Menschen aber in ihren lebensweltlichen Erfahrungskontexten jenes – völlig zurecht tun. Um ihrem eigenen Zweck spekulativen Erkennens gerecht zu werden, muß die Ausübung dialektischer Kunst mit Erfahrungen und ihrem Begriff ihr selbst angemessen verfahren. Dafür gibt es für sie grundsätzlich zwei Wege.

Auf dem einen muß sie sich bereits in den vollen geistigen Besitz ihrer rein logischen begrifflichen Materie und Mittel gebracht haben – und kann dann, über die jeweils relevanten Bestände aus diesem Besitz verfügend, Erfahrungsgehalte, welche ihr die theoretischen Wissenschaften einigermaßen verlässlich an die Hand geben, auf methodisch kontrollierte Weise weiterverarbeiten und Inhalte sowie Formen praktischen Wissens, in welche – außer Alltags- und fachwissenschaftlichen Erfahrungen – auch bedeutsame, langfristig wirksame Menschheitserfahrungen eingegangen sind, in einer solchem Wissen selbst nicht erreichbaren, aber seiner inneren Vernünftigkeit Rechnung tragenden Weise begreifen und durch die in diesem Begreifen offenbar werdende Systematik der begriffenen Inhalte dem Wissen nicht nur zu einer tieferen Einsicht in den Zusammenhang aller hierbei berücksichtigten Erfahrungsgehalte verhelfen, sondern auch die lebensweltlich meist im Streit miteinander liegenden Ansprüche verschiedener Formen und Inhalte praktischen Wissens sachgemäß gegeneinander begrenzen und in ihrer jeweiligen, relativen Berechtigung verteidigen. Den besprochenen Zeugnissen aus dem Leben Hamanns ist zu entnehmen, daß es diesem am letzteren ganz und gar gefehlt hat.

Allerdings wäre es für die philosophische Beschäftigung mit Lebensproblemen wie den Hamann’schen enttäuschend wenig, wenn Dialektik im Kontext von Erfahrung



und ihren Gehalten nur eine Sache methodisch ausgeführter, auf einer spekulativen "Logik" beruhender Systemphilosophie sein könnte. Glücklicherweise aber steht der Ausübung dialektischer Kunst für solche Beschäftigung noch ein anderer Weg offen: derjenige einer – keine spekulative Logik voraussetzenden – "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins". Auf ihn haben uns bereits die obigen Ausführungen zu Hamanns sophistischer Dialektik von ferne verwiesen. Dort war zu sehen, daß es offensichtlich nicht genügt, sich auf eigenste Erfahrung zu berufen und mit ihr die Mobilisierung von Widerspruchsgeist und dialektischer Wahrnehmung eines substantiellen Interesses zu bestreiten. Hamann war in seiner aggressiven Selbstverteidigung gegen seine bürgerlichen Freunde erfahrungsgesättigt genug. Offenkundig hatte er ihnen auf dem ihm wichtigen Gebiet (religiöser Sorge der Seele um sich selbst) sogar einige Erfahrungen voraus. Seine Dialektik bezog daraus eine gewisse Überzeugungskraft und machte ihnen gerade deshalb, weil sie nichts bloß Ausgedachtes war, anhaltend zu schaffen. Aber im Dienst seiner krankhaft fühlenden und um eigenes Selbstgefühl bemühten Seele verletzte sie nicht nur moralische und sittliche Forderungen, sondern auch elementare Normen der Ausübung dialektischer Kunst im Hinblick auf deren ureigensten Zweck. Für diesen nämlich muß die "*dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, in sofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt,*"<sup>24</sup> in einer skeptisch und uneigennützig auf wahres Wissen gerichteten Einstellung vollzogen werden, in welcher der nach Wissen Suchende sich von Bedürfnissen seiner "zufälligen Persönlichkeit" frei macht, anstatt diese von vorne herein in die auf Erfahrung beruhende "Superiorität" seines Standpunkts einzuschließen oder vor seinen Diskussionspartnern sogar mit seiner überlegenen Energie und Leidenschaft zu prahlen.<sup>25</sup> Nur was sich bei ganz sachlicher Selbstprüfung des Bewußtseins als das auf Erfahrung beruhende Wahre erweist, darf in einem philosophisch ernst zu nehmenden Sinn auch als vorphilosophisch erfahren gelten. Doch wie man an der von Hamann praktizierten, zur Sophisterei werdenden Dialektik und ihrer Erfahrungsbasis ersehen kann, bedarf das Bewußtsein zur Vermeidung des gegen diese Forderung verstoßenden Mißbrauchs, welcher bei Hamann der Irrationalität Tür und Tor öffnete, in seiner Selbstprüfung noch einer methodischen Regulierung. Diese muß die jeweiligen Gegenstände, Erfahrungsgehalte und Weisen vermeintlichen Wissens im größtmöglichen Kontext systematisieren und gerade bei denjenigen Gehalten sowie Erfahrungen, denen ein Bedeutungsvorrang vor anderen zugesprochen wird, die epistemischen Voraussetzungen beachten und sich stufenweise erarbeiten, damit es nicht zu kurzschlüssigen Inanspruchnahmen reduziert superioren (oder nur noch vermeintlicherweise superioren) Wissens und zu dessen Korrumpierung für untergeordnete Lebensfunktionen kommt, hiermit aber zu jener Verkehrung, die Goethe zurecht befürchtete. Der Rekurs auf eindrucksvolle lebensweltliche Erfahrungen oder erfahrungswissenschaftliche Einzelerkenntnis bietet hiergegen offenkundig keinen wirksamen Schutz. Es ist aber auch nicht zu erkennen,

24 *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O. S. 60

25 *Hamann-Rezenension*, a.a.O. S. 261ff.

daß eine Umstülpung der Dialektik in Materialismus zur Vermeidung des Mißbrauchs beitragen kann. Das Hegelische Unternehmen einer dialektischen Darstellung erscheinenden Wissens ist sicherlich im einzelnen vieler Erweiterungen und Verbesserungen sowie vor allem größerer Deutlichkeit bedürftig, als das Werk von 1807 ihm verschafft hat. Im ganzen aber scheint es mir mit seinem sich vollbringenden Skeptizismus die grundsätzlichen Bedingungen, unter denen Dialektik im Kontext vorphilosophischer Erfahrung unabhängig von Systemphilosophie zu praktizieren ist, besser zu umreißen und sie effektiver zu berücksichtigen als alle materialistischen und naturalistischen Konzepte, die sich, von Hegel inspiriert, gegen ihn zur Geltung bringen wollten.