

4962

pdf

Titel: (Time as the center of Hegel's philosophy) Die Zeit
als Mitte der Philosophie Hegels (text in German)

Auteurs: BAEKERS (S. F.)

Jaar: 1995

Bron: Hegel-Studien ISSN: 0073-1587 vol. 30 p. 121-143
Germany.

Samenvatting: Etude de la conception hégélienne du temps liée au
rejet du formalisme pythagoricien et du formalisme
kantien dans la "Phénoménologie de l'esprit", la
"Science de la logique" et l'"Encyclopédie des
sciences philosophiques". L'A. repère une
signification naturelle (Aristote) et une signification
existentielle (Heidegger) du temps qui aboutit chez
Hegel à l'unification de l'art, de la philosophie et
de l'histoire

C7

HEGEL

greek etc!
and much

ROAN

P 122

Le1

11539

deutsche
philosophie

endliche Dasein nur als verschwindende Größe erlauben konnte, wird in den Sphären der Natur und des Geistes der systematische Ort erreicht, wo jene in der rein logischen Form verschwundene Existenz wieder ans Licht kommt und schließlich ihr Recht gewinnt. Der realphilosophische Existenzgedanke muß aber noch dadurch genauer präzisiert werden, daß er die Seite des Begriffs zugleich in Betracht zieht.

Wie lassen sich die Aussagen Hegels erklären, in welchen er ausdrücklich von einer *natürlichen* oder *geistigen Existenz des Begriffs* spricht? Man kann diesen Hegelschen Gedanken mit Hilfe einer Deutung von ‚Existenz‘ interpretieren, die diesmal KANTS Auffassung sehr nahe steht. In der Realphilosophie macht die Existenz das „Element“ oder das *Medium* aus, in dem die Begriffsbestimmungen weiter entfaltet werden. Sie ist mithin eine ‚reale‘ Funktion des Begriffs – eine Funktion, die dem formalen Gang der Realphilosophie eigen ist und erst in ihr auftaucht. Die *Existenz* kann nämlich als die *topologische Funktion* der logischen Formen beschrieben werden, insofern sie die Geltung der schon bestimmten logischen Formen innerhalb des Systems – in den Sphären der Natur und des Geistes – neu definiert. Sie bestimmt oder ‚realisiert‘ diese Formen gar nicht: denn die Logik hat in der absoluten Idee die durchgängige Bestimmung der ersten Stufe des Systems erreicht, so daß keine weitere Bestimmung für ihre Formen erfordert werden kann. Wenn aber die ‚Existenz‘ keine weitere Bestimmung des Begriffs in seinem Wesen leistet, zeigt sie jedoch die ‚Position‘ des Begriffs in seiner Erscheinung sowie in seinen mannigfaltigen Gestaltungen innerhalb des Systemganzen als solchen auf; sie schreibt der logischen Begriffsbestimmungen ihre *totale* systematische Stelle im Rahmen der dialektischen Theorie der Realität zu.

S. F. BAEKERS (DEN HAAG)

DIE ZEIT ALS MITTE DER PHILOSOPHIE HEGELS

1. Der Anti-Formalismus

Hegels Zeitkonzeption ist mit der Zurückweisung von abstrakter Formalisierung, welche die Beweglichkeit des Begriffes vernachlässigt, aufs engste verbunden. Namentlich in der Mathematik und in der auf ihr beruhenden Naturwissenschaft geht das Streben nach Eindeutigkeit mit einem Formalismus zusammen. Zur Erhellung des Gegensatzes zwischen Fachwissenschaft und Philosophie als umfassender Wissenschaft gebraucht Hegel, wie sowohl die *Phänomenologie* als auch die *Logik* und die *Enzyklopädie* zeigen, die Termini ‚Formalismus‘ und ‚formell‘ in einem pejorativen Sinn. Die entsprechenden Texte behandeln außer der Mathematik und Mechanik PYTHAGORAS und KANT als Beispiele, die einen philosophisch inakzeptablen Formalismus illustrieren.¹

Was den Unendlichkeitsbegriff und die Beweglichkeit des Denkens anlangt, reicht der Formalismus, wie Hegel betont, nicht aus. Zwar läßt

¹ Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg 1980. (Gesammelte Werke. Bd 9.) 15 ff. 32 ff. 46; *Wissenschaft der Logik*. Hrg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1985. (Gesammelte Werke. Bd 21.) 186; *Wissenschaft der Logik*. Hrg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1981. (Gesammelte Werke. Bd 12.) 227 f. 246; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: Werke. Hrg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/M. 1970. Bd 8. 218, 222. Bd 9. 54 f. Daß Hegel mit seiner Kenntnis von Mathematik und Naturwissenschaft auf der Höhe seiner Zeit war, hat vor allem die neuere (namentlich von M. J. Petry angeregte) Forschung gezeigt. Hierbei stellte man mehrfach auch die Bedeutung Hegels für die Grundlagenforschung der modernen Wissenschaften ins rechte Licht. Trotzdem läßt sich der anti-formelle Zug im Denken Hegels nicht leugnen. Vgl. S. F. Baekers: G. W. F. Hegel's *Anti-Formalism*. In: *Explorations in Knowledge*. 3 (1986), 1–5; ders.: *De Zaanzang van de tijd*. Hegels begrip van tijd, geschiedens en eeuwigheid. Delft 1989. 13–24; L. Fleischacker: *Over de grenzen van de kuantiteit*. Amsterdam 1982. 19, 146; P. Stekeler-Weithofer: *Hegels Philosophie der Mathematik*. In: *Vernunftkritik nach Hegel*. Hrg. von C. Demmerling und F. Kambartel. Frankfurt/M. 1992. 215 ff. D. Wandschneider: *Raum, Zeit, Relativität*. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie. Frankfurt/M. 1982. 201; M. Wolff: *Hegel und Gauchy*. Eine Untersuchung zur Philosophie und Geschichte der Mathematik. In: *Hegels Philosophie der Natur*. Hrg. von R.-P. Horstmann und M. J. Petry. Stuttgart 1986. 197–264.

sich der mathematischen Formalität, als Mitte zwischen Sinnlichkeit und Begriff, ein gewisser pädagogischer Wert beimesse.² Trotzdem aber täuscht der Formalismus hinsichtlich der Deutung der Unendlichkeit als eines unendlichen, linearen Fortgangs oder einer Sukzession von leeren (abstrakten) Momenten. Die unendliche, formelle Aufeinanderfolge (von der Zahlenreihe ein Beispiel gbt) resultiert in dem, was von Hegel als ‚schlechte Unendlichkeit‘ verworfen wird.³

Dieser verkehrten formellen Unendlichkeit setzt Hegel die wahre Unendlichkeit gegenüber, die durch einen Inhalt und einen Kreislauf gekennzeichnet ist, welche (anders als die lineare Sukzession) Totalität beinhalten. Die Momente dieser Totalität sind nicht durch formelle Begrenzung voneinander getrennt, sondern stehen, innerhalb des Kreislaufs, von welchem sie Teile ausmachen, in einem wechselseitigen Bezug aufeinander. Dementsprechend bedeutet die Vollendung oder das Resultat der zirkulären Bewegung keineswegs ein isoliertes Moment. Für Hegel gilt ja das auf sich beruhende Resultat als leblose Einheit, welche (als bloßer ‚Leichnam‘) die forttreibende Kraft verloren hat.⁴ Das wahre Resultat aber, läßt sich auf Grund des zirkulären Zusammenhangs mit dem Anfang gleichsetzen und schließt zugleich die ganze dazwischenliegende (dem Resultat vorausgehende) Entwicklung in sich ein. Die Erinnerung spielt dabei die Rolle des Vermögens zur fruchtbaren Nutzbarmachung des Früheren (des Anfangs) für die Zukunft (das Resultat) und bedeutet als solche die konstitutive Bedingung des Kreislaufs, der die Momente verbindet.⁵ Mittels der Bewegung des Inhalts (der Innerlichkeit des Geistes) und des (zirkulären) Zusammenhangs der Momente unterscheidet der philosophische Begriff sich bei Hegel von der Startheit und Isoliertheit (der Äußerlichkeit), welche mit dem mathematischen Formalismus verbunden sind. Anhand der Zahlensymbolik von PYTHAGORAS illustriert Hegel die philosophische Unzureichendheit des leeren Formalismus. PYTHAGORAS wird in diesem Zusammenhang als ein Urmwölfer gekennzeichnet, der ‚nicht weit genug‘ gegangen, weil er in der Leerheit der Zahl stecken geblieben sei und den für den Begriff notwendigen Übergang zu Inhalt und Zusammenhang vernachlässigt habe. Auch KANTS Antinomien führt Hegel als illustratives Beispiel unzureichender Forma-

lität an, welche lediglich die Aussicht auf eine schlechte Unendlichkeit bietet.⁶

2. Die Säkularisierung der Heilsgeschichte

Seit der Renaissance und Reformation kann man eine wachsende Verweltlichung des Denkens feststellen, welche in Rationalismus und Aufklärung gipfelt. Hegels Bemühungen zielen darauf, durch Vermittlung mit der säkularisierten Moderne, die religiöse Tradition nicht verlustig gehen zu lassen. Diesbezüglich weist M. MURRAY in seiner Interpretation von Hegels Zeit- und Ewigkeitsbegriff richtig auf ein Zusammengehen moderner historischer Dynamik und ‚Christian metaphysics‘ bei Hegel hin.⁷ Ein unverkennbares Kennzeichen dieses Zusammengehens ist die Übereinstimmung zwischen Heilsgeschichte in religiösem Sinn und Hegels Deutung der Weltgeschichte hinsichtlich der Zerrissenheit und Versöhnung. Auf die konkrete Geschichte, die in die Schrecken der Französischen Revolution mündet, projiziert Hegel Bedeutung und Struktur der Heilsgeschichte. (Umgekehrt kann bei Hegel ebenfalls von einer christlichen Mythologisierung der Weltgeschichte gesprochen werden.) Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß der moderne Staat, wie J. RITTER bemerkt, nicht länger einen religiösen Grund hat.⁸ Golgotha als Stätte des Leidens und der Versöhnung symbolisiert bei Hegel die notwendige Erlösung, auf welcher auch der von Gott verlassene Staat angewiesen bleibt.

Hegel entscheidet sich für die Erlösung im konkreten Heute (in der erfüllten Gegenwart). Diese säkularisierte Erfüllung des Heils geht zusammen mit dem enthüllenden Begriff des geschichtlichen Hintergrundes der Gegenwart. Ebenso wie in der Heilsgeschichte steht in der philosophisch begriffenen, konkreten Geschichte eine Verflechtung von Katastrophe und Erlösung an erster Stelle. Aber anders als die Religion projiziert Hegel das Heil nicht in die Ferne der Vergangenheit und der Zukunft.⁹

² Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 21. 207 f, Bd 12. 227, 249.

³ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 21. 127, 136 f.

⁴ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9. 10 f.

⁵ Ebd. 24 ff, 42 und Hegel: *Werke*. Bd 10. 144 ff, 256 f.

⁶ Vgl. Hegel: *Werke*. Bd 8. 218–222 und Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 21. 181 f.

⁷ Vgl. M. Murray: *Time in Hegel's Phenomenology of Spirit*. In: *The Review of Metaphysics*. 34 (1981), 682 f und ebenso M. Westphal: *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. New Jersey 1978. 217.

⁸ Vgl. J. Ritter: *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt/M. 1965. 14 f.

⁹ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9. 408, 419 ff.

Mit dem Kreuztod Christi wird in der religiösen Heilsgeschichte der Punkt erreicht, an welchem die Negativität der Katastrophe in das Heil umschlägt, das als Anfang der Schöpfung (das Paradies) und als Krönung des irdischen Lebens nach dem Tode (das Jenseits) vorgestellt wird. Für Hegel aber bedeutet die erschütternde Erfahrung vom Tode Gottes zugleich die Möglichkeit, sich vom abstrakten (nicht in der konkreten Geschichte gesetzten) Heil zu befreien, auf das die religiöse Vorstellung sich richtet. Die religiöse Gewißheit wird damit der ‚Anstrengung des Begriffs‘, preisgegeben, welche jedoch nicht weniger durch eine ‚katastrophale‘ Negativität gekennzeichnet ist. Wie Hegel in seiner Betrachtung der Französischen Revolution andeutet, eignet der mit der absoluten Freiheit zusammengehende Schrecken eine vernichtende Kraft, welche, wie vorher die Erfahrung vom Tode Gottes, jede vorherige Gewißheit zunichte macht. Dieses konkrete, historische Moment der Zerrissenheit bedeutet aber zugleich den Zugang zum Begriff als der säkularisierten (philosophischen) Gestalt des Heils. Auch deshalb wird am Schluß der *Phänomenologie* die mit der Französischen Revolution vollendete Geschichte philosophisch enthüllt als Moment des Begriffs und der Freiheit (des Heils) und als begriffene Geschichte mit Golgotha gleichgesetzt.

Zahlreiche, ältere wie neuere, Interpretationen unterstützen die These, daß Hegels Deutung der Geschichte sich an der Heilsgeschichte in religiösem (christlichem) Sinn orientiert. Ähnlich wie J. RITTER, der in Hegels Denken eine säkularisierte Antwort auf das Problem des durch die Französische Revolution bestätigten Gott-verlassenen, modernen Staats sieht, betont J. HYPPOLITE das Heils- und Versöhnungsmotiv (die Rose im Kreuz) in Hegels Betrachtung der konkreten (historischen) Aktualität. In einem anderen Sinn unterstreicht W. MARX die wichtige Bedeutung der Säkularisierung mit seiner Behauptung, bei Hegel stelle die Geschichte als Veräußerlichung des Geistes den Bereich der Religion und des Denkens (des Logos) dar. Innerhalb dieses Bereichs gibt es Raum für die Logifizierung (Säkularisierung) der religiösen Heilsgeschichte. Die ewige Wahrheit der Religion findet damit ihre konkrete Bestätigung (oder – wie O. PÖGGELER es formuliert – ihre ‚apodeixis‘) in der Geschichte. Eine zu weit gehende, jede religiöse Dimension verdeckende Humanisierung des Heils bietet aber A. KOJEVES marxistisch geprägte, materialistische Deutung der Geschichte der Freiheit, die bei Hegel mit der Herr-Knecht-Relation anfängt. KOJEVE verweltlicht die Idee des Heils auf eine überspannte Weise, welche Hegels Absicht vernachlässigt, den religiösen Gedanken der Versöhnung (zwischen Mensch und Gott) durch

den Begriff zu erläutern.¹⁰ Schließlich deutet auch die neuere Forschung bezüglich der Nachschriften von Hegels Vorlesungen über die Weltgeschichte auf die weittragende Bedeutung hin, die der Säkularisierung bei Hegel zukommt. Das emanzipierende Moment in der Geschichte sucht Hegel, wie sich zeigt, anfänglich noch im religiösen Bereich, wenn er in der Reformation (die, seiner Meinung nach, zwar mehr als der mittelalterliche Katholizismus einen Blick für Welt und Vernunft hat) des ersten Schrittes auf dem Wege zum Begriff gewahr wird. Diese emanzipierende Rolle bleibt aber später, in der Berliner Zeit, dem säkularisierten Denken vorbehalten, dem DESCARTES den Grundstein gelegt hat.¹¹

3. Eine historische Situierung

Die Zeitkonzeption Hegels läßt sich in einer Geschichte situieren, die durch ARISTOTELES' Zeitdefinition in *Physica* IV, 10–14 und HEIDEGGERS Analyse der existentialen Zeit in *Sein und Zeit* markiert wird. Mit der ARISTOTELISCHEN Zeitdefinition (die mit auf einer kritischen Betrachtung der vorhergehenden Interpretationen der Zeit basiert) ist das Fundament zu einer Tradition gelegt, in welcher der numerische Aspekt sosehr überwiegt, daß die Zeit auf eine Stufe mit der Chronometrie (Uhrzeit) gesetzt wird. Erst HEIDEGGER wird ausdrücklich von dieser Gleichsetzung mit seiner Unterscheidung zwischen der uneigentlichen und der eigentlichen Zeit Abstand nehmen, welche er in der Analyse des Daseins behandelt. Unleugbar läßt sich bei HEIDEGGER eine Spur von früheren Möglichkeiten entdecken, die Zeit (in Zusammenhang mit der Frage nach der Ewigkeit) nicht nur in einem numerisch-quantitativen Sinn zu deuten. Es ist aber HEIDEGGERS Verdienst, diese Möglichkeiten thematisiert und damit einen Umschlag in der traditionellen Zeitauslegung bewerkstelligt zu haben. Wichtig im Zusammenhang mit einer historischen Situierung von Hegels Zeitkonzeption ist, daß HEIDEGGER die ARISTOTELISCHE Defini-

¹⁰ Vgl. J. HYPPOLITE: *Génése et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris 1946. 49; W. MARX: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“. Frankfurt/M. 1971. 73; O. PÖGGELER: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, München 1973. 355; A. KOJEV: *Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der „Phänomenologie des Geistes“*. In: *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Hrg. von H. F. Fulda und D. Henrich. Frankfurt/M. 1976. 145, 180–184; M. THEUNISSEN: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin 1970. 95.

¹¹ Vgl. F. HESPE: „Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.“ Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte. In: *Hegel-Studien*. 26 (1991), 177–192; dort 186 ff.

tion (die auch noch in der sogenannten ‚natürlichen Zeit‘ bei Hegel ihre Spuren hinterlassen hat), als ungenügend darstellt. Zudem liegt bei HERDEGER der Akzent auf dem Zusammenhang von Zeit und Existenz. Hegel hat, auch wenn nicht auf eine so ausführlich explizite Weise wie HERDEGER, ebenso die Bedeutung dieses Zusammenhangs durch seine Zurückweisung der formellen Abstraktion angedeutet, die den Sinn der Bewegtheit und Zerrissenheit der konkreten menschlichen Existenz und Geschichte übersieht. Aus dieser existentiellen Perspektive heraus muß die abstrahierende Wirkung von Religion und Formalismus (oder wissenschaftlicher Objektivität) der Kunst, Geschichte und Philosophie untergeordnet werden, die hinsichtlich ihrer Konkretheit und Bewegtheit bei Hegel übereinstimmen.

Die Zeit hat bei ARISTOTELES einen doppelten Sinn. Einerseits analysiert ARISTOTELES die Zeit ausführlich, insoweit diese dem Denken (*toi logoi*) gegeben ist und sich als etwas Bestimmtes oder als ‚dies hier‘ (*tode ti*) zeigt.¹² Andererseits spricht er von der Zeit als unbestimmten Substrat, worauf in *Physica* IV nur ein sehr kurzer Hinweis gegeben wird.¹³

Als etwas Bestimmtes, für das Denken Unterschiedenes gibt es die ARISTOTELISCHE Zeit mittels des Jetzt, das, wie das Bewegende, eine Bestimmung der Bewegung als (unbestimmtes) Substrat darstellt. Deshalb kritisiert ARISTOTELES die Gleichsetzung von Zeit und Bewegung bei früheren Philosophen (die Vorsokratiker und PLATO). Nicht die Bewegung selbst, sondern die numerische Bestimmung der Bewegung mittels des Jetzt heißt für ARISTOTELES die Zeit, wie sich aus *Physica* IV (219 b 1–2) ergibt, wo die Zeit (bezüglich des Vorher und Nachher) als ‚Zahl der Bewegung‘ definiert wird. Als numerische Bestimmung vergleicht ARISTOTELES (220 a 9–14) das Jetzt außerdem mit dem geometrischen Punkt, insoweit dieser ebenfalls eine bestimmend-begrenzende Rolle hinsichtlich der Bewegung spielt.

Mit dieser geometrisch-numerischen Deutung des Jetzt hat ARISTOTELES den Horizont aufgeschlossen, innerhalb welchem die Zeit mit Hilfe der Uhr gemessen, oder auch (gemäß der Definition in *Physica* IV) die Bewegung (der Zeiger) numerisch (vermittels der Zahlen auf dem Zifferblatt) bestimmt (gezählt) werden kann. Bei dieser Chronometrie, die sowohl im gewöhnlichen Uhrengebrauch als in der avancierten Zeitmessung der Naturwissenschaft vorherrscht, wird die Zeit überhaupt mit einer unendlichen, linearen Aufeinanderfolge leerer (inhaltloser) Zahlen oder

numerisch bestimmter Jetztte identifiziert. Aus praktischen Bedingungen läßt die sich wiederholende zirkuläre Bewegung (von Sonne oder Uhrzeiger) sich zur einfachen Abbildung der endlosen, linearen Sukzession von Zahlen anwenden. (Und auch bei der digitalen Version der Zeitmessung wird, jedoch ohne Anwendung von Zeigern, dieselbe Zahlenreihe immer wiederholt). Wichtig für die moderne Naturwissenschaft ist dabei, daß physische Bewegungsvorgänge sich mit Hilfe der Zeit numerisch bestimmen (quantifizieren) lassen. ARISTOTELES hat schon auf diese physische Bedeutung der Chronometrie (221 a 6–9, 222 a 7–8) bei seiner Kennzeichnung des Bereichs der Zeit als das Bewegungsganze innerhalb der kosmischen Begrenzung des sogenannten ‚ersten Himmels‘ hingewiesen.

Im Gegensatz zur bestimmten Zeit als Zahl berücksichtigt ARISTOTELES kaum die Zeit als Substrat bei seinen Ausführungen in *Physica* IV. Deswegen ist vor allem die Bedeutung der Zeit als Substrat ein fesselndes Problem für die Verfasser der vielen Kommentare geblieben, die im Laufe der Jahrhunderte zu der ARISTOTELISCHEN Zeitdefinition geschrieben worden sind. Die Lösung des Problems wurde dabei immer in dem in *Physica* IV gesteckten Rahmen gesucht. Kurz zusammengefaßt, bewegen die Lösungsversuche sich im Umkreis der Bewegung als unbestimmtes Substrat und der Möglichkeit ihrer zahlenmäßigen Bestimmung durch das Jetzt. Für eine zureichende Interpretation der Zeit als Substrat ist aber, wie sich aus der ARISTOTELISCHEN Kennzeichnung des sogenannten ‚ersten Himmels‘ ergibt, der Rahmen von *Physica*, IV zu eng.¹⁴

ARISTOTELES gilt die kosmische (durch den ersten Himmel umgrenzte) Bewegungsganzheit nicht als letzter Grund der vereinzeltten Bewegungsvorgänge. Nicht aber die *Physica*, sondern die *Metaphysica* gibt den zureichenden Rahmen für die Betrachtung des letzten Grundes. Dort (1071 b 9–22) wird der letzte Grund als das sich selbst denkende, göttliche Denken oder als der ‚unbewegte Beweger‘ gekennzeichnet, auf den sich die Bewegung innerhalb der Grenzen des ersten Himmels zurückführen läßt. Dem unbewegten Beweger wird zugleich der ‚aion‘ zugeteilt als eine Art Unendlichkeit und Ewigkeit, die sich (wie THOMAS VON AQUIN später mit Recht in seinem Kommentar zum ARISTOTELISCHEN Zeitkonzept betont) von der leeren Unendlichkeit der als Zahl definierten Zeit unterscheiden läßt. Dieser unendlichen, numerischen Sukzession (die von

¹² Vgl. *Aristoteles: Physik*. 219 b 16–32.

¹³ Vgl. ebd. 219 b 11, 223 a 27–28.

¹⁴ Vgl. P. F. Corren: *Die Zeittheorie des Aristoteles*. München 1964. 165 ff.; J. M. Dubois: *Le Temps et l'instant selon Aristote*. Paris 1967. 255; J. Moreau: *L'Espace et le temps selon Aristote*. Padova 1965. 105 ff., 162 f.

THOMAS mit ‚sempiternitas‘ gedeutet wird) steht die in sich selbst (als Denken des Denkens) vollendete Unendlichkeit der göttlichen Ewigkeit oder der ‚aion‘ (die ‚aeternitas‘ bei THOMAS) gegenüber.¹⁵ Der ARISTOTELESISCHE ‚aion‘ besitzt zudem noch die ursprünglichen Züge der ‚Lebenszeit‘. Das göttliche Denken des Denkens ist ja durch eine auf sich gerichtete (zirkuläre) Zweckmäßigkeit gekennzeichnet, die ARISTOTELES dazu führt (1072 b 26–32), es in Zusammenhang mit Leben (zoë) zu deuten.¹⁶

Man kann daher sagen, daß bei ARISTOTELES die Ewigkeit (als aion oder aeternitas) des unbewegten Bewegers als letzter Grund der sukzessiven Ewigkeit (sempiternitas) vorausgeht. Diesbezüglich kann der aion mit der Zeit als Substrat auf eine Stufe gestellt werden. Von dieser Zeit ließe sich gerade auch postulieren, sie gehe der Zeit als numerischer Bestimmung der Bewegung voraus. Die Zeit als Substrat bezeichnet (wie der aion als die ewige Lebenszeit des göttlichen Denkens) folglich den letzten Grund, auf welchem nicht nur die Zahl (als numerische Bestimmung), sondern jede Bestimmung überhaupt innerhalb des Bereichs des ersten Himmels (der Physis) zurückgeht. Auch deshalb ließe der aion oder die Zeit als Substrat (im Sinne des bewegend-unbewegten Grundes der Bewegung innerhalb des ersten Himmels) sich nicht im Rahmen der Definition der Zeit als Zahl erläutern, so wie sie in *Physica* IV gegeben wird. Trotzdem wurden in der Tradition mehrmals Versuche unternommen, die Ewigkeit anhand des Jetzt zu deuten, das im Mittelpunkt der in *Physica* IV gegebenen Zeitdefinition steht. Demgemäß hat THOMAS, von der Bewegung des Jetzt abstrahierend, die Ewigkeit (aeternitas) als unbewegliches Jetzt (nunc stans) interpretiert.¹⁷ Dieses ‚Stehen‘ des Jetzt als Negation seiner Beweglichkeit übersieht aber die spezifische Art der Bewegung (des Lebens), welche ARISTOTELES dem aion ausdrücklich zuschreibt. Dieser ‚Dynamik‘ der Ewigkeit wird erst Rechnung getragen, wenn nicht das Jetzt und die Verneinung der Bewegung in den Vorder-

¹⁵ THOMAS von Aquin: *Summa Theologiae*. Ia, qu. 10, a. 2; vgl. dazu J. M. Dubois: *Le Temps* (s. Ann. 14), 364 f.

¹⁶ Vgl. W. von Leyden: *Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle*. In: *The Philosophical Quarterly*. 14 (1964), 45.

¹⁷ Wichtig für die Konzeption eines unbewegten Jetzt sind darüber hinaus PLATO: *Timaios*. 37d–39e, PLATON: *Enneaden*. III, 7, AUGUSTINUS: *Confessiones*. Lib. XI, cap. XI. Vgl. dazu S. F. BAKERS: *De Zinnwanz van de tijd* (s. Ann. 1), 9 f. Für Kant aber reicht die Negativität des nunc stans für einen Begriff der Ewigkeit nicht aus; vgl. S. F. BAKERS: *Op het breukvlak*. De gebrokenheid van het leven in filosofie en kunst. Delft 1992. 51. Siehe dazu J. Kant: *Das Ende aller Dinge*. In: ders.: *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt 1971. Bd. 9, 183.

grund treten, sondern, wie in der ‚Augenblicksewigkeit‘ HEIDEGGERS (oder zuvor bei Hegel in der ‚absoluten Gegenwart‘ und der begriffenen Geschichte), das Frühere und Künftige im Augenblick und die Bewegung in der Ruhe gedacht wird.

In *Sein und Zeit* charakterisiert HEIDEGGER die auf dem Jetzt als Zahl gegründete Uhrzeit als ‚uneigentliche‘ Zeit. Der landläufige (vulgäre) Zeitbegriff, den HEIDEGGER kritisiert, geht mit der von ARISTOTELES analysierten (linearen) Aufeinanderfolge numerisch bestimmter Momente zusammen. Dieser lineare Fortgang des Jetzt läßt sich, wie oben schon bemerkt, als zirkuläre Wiederholung einer Zahlenreihe abbilden, die durch die Uhr angegeben wird. Aber weil die Uhrzeit formell-numerisch gear- tet ist, kann die eigentliche Bedeutung der Zeit bezüglich der menschlichen Existenz sich nicht in ihr zeigen. Die eigentliche, dem menschlichen Dasein zugrunde liegende Zeit hat im Gegensatz zur Uhrzeit eine zweifache Bewegungsstruktur, die vorlaufend-zurückkehrend (zirkulär) die Zeitmomente aufeinander bezieht. In dieser Beziehung vollzieht sich das In-der-Welt-Sein der Existenz. Vorlaufend auf den Tod als äußerste Möglichkeit des In-der-Welt-Seins kann das Dasein zurückkommen auf das, was es gewesen ist, und zugleich die beiden Momente im Augenblick als Zukünftigkeit des Früheren vereinigen. Deshalb steht HEIDEGGER in der eigentlichen Zeit der Existenz (im Gegensatz zur uneigentlichen Uhrzeit) die Bedingung der Geschichte.¹⁸

Als Erbschaft des geschichtlichen Daseins vermag man das Frühere, wie in *Sein und Zeit* (§ 74) betont wird, fruchtbar für die Zukunft zu machen. Außerhalb des Einflusses der uneigentlichen Zeit versteift die Existenz sich nicht auf das vereinzelte Moment eines Jetzt (die Aktualität), sondern ist offen (entschlossen) für die, im Früheren geborgene, künftige Möglichkeit und somit der gegebenen Wirklichkeit nicht widerstandslos überliefert (verfallen). Im Licht der eigentlichen Zeit beinhaltet die Geschichte den bleibenden Ursprung einer nicht still zu legenden Bewegung (offener Zukünftigkeit). Jeder Versuch zu einer (historiographischen) Festlegung der Vergangenheit, welche die Offenheit der Geschichte für die Zukunft verkennt, muß deshalb scheitern an der beweglichen Endlichkeit der (vorlaufend-zurückkommenden) Existenz.¹⁹

HEIDEGGER richtet, nach *Sein und Zeit*, seine Aufmerksamkeit bei der Betrachtung früherer Denker und Dichter gleichfalls auf die Geschichte als offene (unobjektivierbare) Quelle der Zukunft. Ihre Offenheit macht

¹⁸ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972. §§ 61, 65, 80, 81.
¹⁹ Vgl. ebd. §§ 73–77.

die Geschichte widerstandsfähig gegen museale Erstarrung und somit fruchtbar für das Kommende. Die Geschichte ist in ihren ‚Epochen‘ durch ein Zurückhalten (epechein) ausgezeichnet, demgemäß ihre zukünftige Bedeutung sich nicht vorhersehen (oder gar steuernd objektivieren) läßt.²⁰ Als Zusammenstoß des Früheren und Künftigen im Augenblick ergibt sich das plötzliche (unvorhersehbare) Geschehen, das HEIDEGGER mit dem Wort ‚Ereignis‘ umrissen hat. Aber das Ereignis würde, wie O. PÖGGELER richtig bemerkt, ohne die unvorausehbare (epochale) Möglichkeit der konkreten Geschichte bedeutungslos sein.²¹ Beim späten HEIDEGGER bleibt mit der Deutung der Einheit und Zusammenhang des Früheren (des epochalen Denkens und Dichtens) ebenso sehr die Entschließung der zukünftigen, geschichtlichen Möglichkeit unlöslich verbunden.

Im Augenblick zusammen treffend ermöglichen das Frühere und das Zukünftige das Existieren des Menschen. Diese Zeit, welche die Existenz als In-der-Welt-Sein ermöglicht, kann man mit Recht als die eigentliche ‚Weltzeit‘ deuten. Dies im Gegensatz zur Uneigentlichkeit der Uhrzeit, durch die das eigentliche Verhältnis zwischen Existenz und Welt getrübt wird. Wie der aion bei ARISTOTELES (oder auch Hegels Ewigkeit) hat die in *Sein und Zeit* thematisierte, eigentliche Zeit eine letztlich fundierende (fundamental-ontologische) Bedeutung.²² HEIDEGGERS Analyse der eigentlichen, weltkonstituierenden Zeit ergibt so einen Rahmen zur richtigen Interpretation der von ARISTOTELES angedeuteten Einheit von Bewegung und Ruhe im aion als der göttlichen (weltbegründenden) Lebenszeit, die mit dem Begriff des ‚nunc stans‘ nicht ausreichend gedeutet werden kann. Der aion (oder auch die Zeit als Substrat) im Sinne von Weltursprung ließe sich (ebenso wie die weltbegründende Ewigkeit bei Hegel) anhand HEIDEGGERS eigentlicher Zeit als die ruhend-bewegte Einheit des Früheren und Künftigen im Augenblick erläutern, aus dem plötzlich und unvorausehbar Welt hervortritt.²³ Dieser plötzlichen

²⁰ Vgl. Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1971. 109, 129, 143 und ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Bd 2. Pfullingen 1967. 57.

²¹ Vgl. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1963. 64.

²² Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (s. Anm. 18). §§ 69, 71, 72–76 und dazu J. M. Dubois: *Le Temps* (s. Anm. 14). 373.

²³ Auch E. Martineau hat auf die Bedeutung der ‚Weltzeit‘ für die Auslegung des aristotelischen aion hingewiesen. Vgl. E. Martineau: *Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps*. Note sur ‚Grundprobleme der Phänomenologie‘ de Heidegger (§ 19). In: *Archives de Philosophie*. 43 (1980). 115 sowie S. F. Bakers: *De Tijds bij Aristoteles en Heidegger*. Leiden 1980. 94–98, 188–190 und ders.: *L'Equivoque du Temps chez Aristote*. In: *Archives de Philosophie*. 53 (1990). 461, 475 ff.

‚Augenblicksewigkeit‘ HEIDEGGERS eignet, wie O. PÖGGELER zutreffend bemerkt, die Freiheit, mit dem Augenblick zu verschwinden, um in einem anderen Augenblick verändert wiederzukehren.²⁴ In diesem Umschlag der Ewigkeit als zusammenstoßender Einigung von Früherem und Künftigem (die HEIDEGGER später mit dem Wort ‚jähre Weile‘ andeutet) kann sich Welt immer wieder anders zeigen.²⁵ Nicht durch die Negation der Bewegung im ‚nunc stans‘, sondern durch ein Zusammendenken der Ruhe mit der Bewegung (wofür HEIDEGGER dann das schwäbisch-alemannische Wort ‚bewegung‘ gebraucht) läßt der aion als lebendige Ewigkeit sich angemessen interpretieren.²⁶ Der aion oder die durch ‚jähre Weile‘ gekennzeichnete ‚Augenblicksewigkeit‘ (im Sinne der eigentlichen Weltzeit) bahnt als ‚bewegung‘ den Weg, an dem entlang Welt erst epochal geschehen kann.

4. Zwei Formen der Zeit

Wie anfangs dargelegt, ist das Denken Hegels durch Anti-Formalismus und Säkularisierung gekennzeichnet, wobei der Akzent auf Konkretheit und Zusammenhang liegt. Hierauf weist auch die Überwindung der formellen Isoliertheit des Jetzt (als Hauptmoment der natürlichen Zeit) durch die begriffene Geschichte (als zweite, eigentliche Zeitform) hin, die sich auf eine Stufe mit der Ewigkeit stellen läßt. In Hegels System spielt das Verhältnis zwischen diesen zwei Formen der Zeit eine fundamentale Rolle. Dem Zusammenhang von Absolutem und Endlichem eignet der große Wert dessen, was Hegel später unter der Bezeichnung ‚Metaphysik der Zeit‘ andeuten wird.²⁷ Trotzdem vermag man die Wichtigkeit des Problems der Zeit als Mitte von Hegels System nur aus den hie und da zerstreuten Betrachtungen der Zeit in Hegels Werk rekonstruieren.

Bei einer der beiden Zeitformen greift Hegel auf die, in der Tradition eingebürgerte Zeitdefinition des ARISTOTELES zurück. Dieser Definition gemäß charakterisiert Hegel die sogenannte ‚natürliche‘ Zeit als eine (liniare) Auteinanderfolge des formell-quantitativ (numerisch) gearteten Jetzt. In diesen Zusammenhang gehört Hegels Behauptung, in der Na-

²⁴ Vgl. O. Pöggeler: *Philosophie und Politik bei Heidegger*. München 1972. 251.

²⁵ Vgl. M. Heidegger: *Der Satz vom Grund* (s. Anm. 20). 187.

²⁶ Vgl. M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1971. 198, 213.

²⁷ Vgl. S. Majetschak: *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*. Berlin 1992. 245.

tur komme dem Jetzt ein, ungeheures Recht' zu²⁸, weil ihr das Vermögen des Voraussehens und Erinnerns fehlt. Die Übereinstimmung zwischen Hegels Kennzeichnung der natürlichen Zeit und der ARISTOTELISCHEN Definition beinhaltet aber keineswegs die Konsequenz, daß in Hegels Augen diese Form der Zeit dem Anspruch des philosophischen Begriffs genüge. Diese philosophische Ungenügendheit der natürlichen Zeit bei Hegel wurde von Interpreten mehrfach übersehen (zum Beispiel von HEIDEGGER und von D. WANDSCHNEIDER in seiner Analyse der natürlichen Zeit im Zusammenhang mit der ‚vektoriellen‘ Zeit der Physik).²⁹ Von der natürlichen Zeit muß deshalb ausdrücklich die begriffene Geschichte bei Hegel unterschieden werden als die zweite, eigentliche Form der Zeit, die der philosophischen Anforderung von Zusammenhang und inhaltlicher Konkretheit entspricht.

Im Gegensatz zur natürlichen Zeit besitzt die Geschichte als die eigentliche Zeit der Entwicklung des Geistes bei Hegel Inhalt und Zusammenhang. Sie läßt dabei einen zweifachen Verweis zutage treten, der nur dem Voraus- und Rückblick des Geistes eignet. Anders als das leere Jetzt der natürlichen Zeit hat die ‚erfüllte Gegenwart‘ der eigentlichen Zeit einen Inhalt, der sich innerhalb der Struktur der doppelten (retrospektiv-antizipierenden) Verweisung konstituiert, durch welche sich die Isoliertheit der Momente aufhebt.³⁰ Was diese doppelte Bewegung anlangt, kann die eigentliche Zeit bei Hegel mit der Ewigkeit gleichgestellt werden.³¹

Mit der Zirkularität, vermöge deren sich sowohl die begriffene Geschichte wie die Ewigkeit von der linearen, natürlichen Zeit unterscheiden, geht eine gewisse Rhythmik einher, auf die die Kunst antizipierend einen Hinweis gibt.³² In diesen Bereich gehört auch die wahre Unendlichkeit (als *aeternitas*), die durch ihre zirkuläre Einheit von der unzeitlichen, oder ‚schlechten‘ Unendlichkeit (*sempiternitas*), mit ihrer linearen Aufeinanderfolge von leeren (isolierten) Momenten, differiert. Je-

²⁸ Vgl. Hegel: *Werke*. Bd 9, 50 f.

²⁹ Vgl. D. Wandschneider: *Raum, Zeit, Relativität* (s. Anm. 1). 79 sowie S. Majetschak: *Die Logik des Absoluten* (s. Anm. 27). 111, 268.

³⁰ Eine ausführliche Darlegung bedeutender Interpretationen hinsichtlich des Doppelsinns der Zeit bei Hegel gibt S. F. Bäckers: *De Zwaanzig van de tijd* (s. Anm. 1), 55–72 vgl. dazu ders.: *Geschiede, Zeit und verschmende Ewigkeit bei Hegel*. (Literaturbericht.) In: Hegel-Studien. 29 (1994), 158–169.

³¹ Vgl. J. Hyppolite: *Génése et Structure* (s. Anm. 10). 51 sowie M. Murray: *Time in Hegel's Phenomenology of Spirit* (s. Anm. 7). 702 f.

³² Vgl. O. D. Bräuer: *Dialektik der Zeit*. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte. Stuttgart 1982. 154 f und S. Majetschak: *Die Logik des Absoluten* (s. Anm. 27). 304 ff.

des vereinzelte Moment spiegelt durch die zirkuläre Bewegung des voraus- und rückblickenden Verweizens die Totalität oder zusammenhängende Einheit der Ewigkeit als begriffener Geschichte wieder. Im Augenblick findet die (von G. WOLFFHART als ‚Komprehension‘ gedeutete) plötzliche Bewegung statt, die das Frühere und Künftige zu einer (progressiv-regressiven) Einheit verbindet und somit die Linearität der natürlichen Zeit (als formellen Progression) aufhebt.³³

Aus der zirkulären Einheit der begriffenen Geschichte ergibt sich, daß Zielstrebigkeit (in der landläufigen, kausal-mechanischen Bedeutung oder als lineare Progression) keine Rolle bei der Entwicklung des Geistes spielt. Wie Hegel nachdrücklich betont, fallen Anfang und Ende als die Einheit (Ganzheit) zusammen, welche sich im Augenblick widerspiegelt. Wenn Hegel in seinem Denken der Wiederherstellung des Ursprungs (oder wie J. RITTER³⁴ sagt, der ‚geschichtlichen Herkunft‘) nachstrebt, dann muß im Resultat des geschichtlichen Wegs, der bei Hegel durch die Französische Revolution vollendet wird, zugleich dieselbe Einheit von Anfang und Resultat (Ganzheit) ans Licht treten. Auf den zirkulären Zusammenhang von (religiöser) Ursprung und (sekulärer) Vollendung des Heils deutet am Schluß der *Phänomenologie* die Gleichsetzung der begriffenen Geschichte mit dem Golgotha des Geistes hin. Es handelt sich dabei um eine bleibende Gegenwart des Früheren, die als ewige Beständigkeit (im Sinne einer ‚apodeixis‘³⁵ der Ewigkeit) sich in der Geschichte zeigt.

Als unvorhergesehenes Resultat (oder, wie M. WESTPHAL³⁶ es formuliert, als ‚emergent reality‘) ist die begriffene Geschichte nicht apriori als Ziel des vorhergehenden Entwicklungsprozesses ableitbar. Daß die begriffene Geschichte eine Einheit mit dem ewigen Ursprung bildet, aus welchem der Weg zur Vollendung (zum Begriff als säkularisiertem Heil) führt, läßt sich nur rückblickend rekonstruieren. Nicht einem vorgegebenen (apriori voraussehbaren) Pfad entlang, sondern unvorhersagbar sich einen Weg bahnend bewegt sich die Geschichte in eine Richtung, die retrospektiv sichtbar wird und in das Resultat mündet. Mit Recht deutet G. B. O'BRIEN (ebenso wie O. D. BRAUER) in diesem Zusammenhang auf die Kunst hin, die einen möglichen Interpretationsrahmen der Geschichte bei Hegel darstellt. Der Stilentwicklung der Kunst liegt ja gleichfalls

³³ Vgl. G. Wolffhart: *Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels*. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie. 13 (1980), 150–154.

³⁴ Vgl. J. Ritter: *Hegel und die Französische Revolution* (s. Anm. 8), 14.

³⁵ Vgl. O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (s. Anm. 10), 355.

³⁶ Vgl. M. Westphal: *History and Truth* (s. Anm. 7). 219 f.

eine Bewegung zugrunde, welche nicht vorher auf einer mechanisch-kausalen Weise, sondern im Rückblick vom späteren Stil heraus das Frühere als Quelle der Zukunft sichtbar macht.³⁷

In seiner Arbeit über die *Phänomenologie des Geistes* hat J. HYPPOLITE auf die wachsende Bedeutung hingewiesen, die Hegel der Geschichte bei der Ausarbeitung seines Konzepts vom sich entwickelnden Geist zuschreibt.³⁸ Die verändernde Rolle der Geschichte während der Komposition der *Phänomenologie* wird ebenfalls in den Interpretationen von O. PÖGGLER und W. MARX betont. Ein wichtiger Nachweis dafür ist, daß die früher geschriebene *Einleitung* noch nicht den fundamentalen Sinn aufzeigt, den die spätere ‚Vorrede‘ der Geschichte beimißt. Der eher transzendente, als historische Rahmen, der den ersten Abschnitt der *Phänomenologie* kennzeichnet, gibt ebenso einen Hinweis auf die wachsende Bedeutung der Geschichte, während der Ausarbeitung der Idee der *Phänomenologie*.³⁹

Das zunehmende Bewußtsein der fundamentalen Bedeutung der Geschichte und der wenig explizite, tentative Ausdruck dieses Bewußtseins führt bei Hegel zu einem Konzept, das HAYM nicht ohne Grund als eine Mittellage zwischen transzendentaler Analyse und konkreter, historischen Beschreibung kritisiert hat.⁴⁰ Dort, wo Hegel in der *Phänomenologie* eine geschichtliche Illustration gibt, läßt sich die übliche historiographische Epochenenteilung der Geschichte anwenden.⁴¹ Aber HYPPOLITE bemerkt diesbezüglich mit Recht, Hegel beabsichtige in der *Phänomenologie* keineswegs eine universale, sondern eine exemplarische Beschreibung der Geschichte.⁴² Mit den historischen Beispielen wird so die transzendente Analyse der Entwicklung des Geistes veranschaulicht. In der *Phänomenologie* findet deshalb eine Verschmelzung zwischen transzendentaler und historischer Analyse (oder, wie W. MARX sagt, zwischen ‚Bildungsgeschichte‘ des Geistes und konkreter Geschichte) statt.⁴³ He-

³⁷ Vgl. G. B. O'Brien: *Hegel on Reason and History*. Chicago, London 1975. 165 ff und O. D. Brauer: *Dialektik der Zeit* (s. Anm. 32). 159–164.

³⁸ Vgl. J. Hyppolite: *Génése et Structure* (s. Anm. 10). 42.

³⁹ Vgl. O. Pöggeler: *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. In: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes* (s. Anm. 10). 374 und W. Marx: *Hegels Phänomenologie* (s. Anm. 10). 70.

⁴⁰ Vgl. R. Haym: *Hegel und seine Zeit*. Vorlesung über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. Berlin 1857. 18, 232, 238, 243.

⁴¹ Vgl. W. Purpus: *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel*. Berlin 1908.

⁴² Vgl. J. Hyppolite: *Génése et Structure* (s. Anm. 10) 42 und W. Marx: *Hegels Phänomenologie* (s. Anm. 10). 111.

⁴³ Vgl. ebd. 47, 80 f und auch E. Coreth: *Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel*. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 78 (1971). 98; L. von Renzie-Fink: *Geschichtlichkeit*. Ihr terminologischer

gels Originalität liegt (wie HYPPOLITE betont) nun gerade in dieser Verschmelzung, die eine ‚geschichtliche Rechtfertigung‘ des philosophischen Begriffes beabsichtigt.⁴⁴ Paradigmatisch neu ist dabei, daß die Zeit nicht länger nur einen Gegenstand ontologischer Betrachtung (oder eine Kategorie), sondern umgekehrt (als Geschichte) gerade die Bedingung ontologischer Wahrheit (des Begriffs) darstellt.

Im Rückblick erscheinen am Ende der Geschichte bei Hegel Zusammenhang und Einheit der vorhergehenden Entwicklungsstadien des Geistes. Nachträglich läßt sich somit das anfänglich Kontingente so rekonstruieren, daß es dem Resultat entspricht. Mittels der ‚Darstellung‘ des erscheinenden Geistes, der in der *Phänomenologie* transzendental-historisch betrachtet wird, tritt eine Organisationsstruktur ans Licht, die erst nachher (am Ende der geschichtlichen Entwicklung) sich als der Weg zum Begriff zeigt. Der Weg der konkreten Geschichte führt im Zusammenhang mit ihrer Organisationsstruktur (d. h. mit ihrer resultierenden Einsicht in den wechselseitigen Bezug der Entwicklungsmomente) somit zur begriffenen Geschichte.⁴⁵

In der Gliederung der *Phänomenologie* zeigt sich deutlich dieselbe (auch in der Geschichte auftretende) Parallelität, nach welcher die einzelnen Momente (Phasen) des Entwicklungsprozesses den Bezug zwischen Anfang und Vollendung auf verschiedenen Ebenen wiederholen.⁴⁶ Jeder Teil der Entwicklung des Geistes spiegelt somit den Verlauf oder die Struktur der Totalität der Entwicklungsgeschichte. Und umgekehrt teilt die Totalität als verbindende Einheit sich allen einzelnen Momenten der Entwicklungsgeschichte mit, wodurch diese Momente ihre Vereinzelung und Kontingenz verlieren. Wie in der christlichen Heilsgeschichte Sündenfall und Erlösung zusammengehören und das Holz des Kreuzes dem Baum der Erkenntnis entspricht, so läßt Hegel in der *Phänomenologie* die Freiheit geschichtlich aus der Unfreiheit hervorgehen.

und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York. Göttingen 1964. 52; M. Theunissen: *Hegels Lehre vom absoluten Geist* (s. Anm. 10). 52, 73.

⁴⁴ Siehe J. Hyppolite: *Génése et Structure* (s. Anm. 10). 47.

⁴⁵ Vgl. O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (s. Anm. 10). 355 und E. Martin: *Conception vulgaire* (s. Anm. 23). 78.

⁴⁶ Vgl. A. Scheier: *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Die Architektonik des erscheinenden Wissens. Freiburg, München 1980. 30 f.

5. Die existentielle Bedeutung der Zeit

Hegels Interpretation der Zeit ist, wie ausgeführt, anti-formalistisch und auf eine Säkularisierung von Ewigkeit und Heilsgeschichte gerichtet. In Zusammenhang damit steht, daß die Zeit bei Hegel eine wesentlich auf die menschliche Existenz zugespitzte Bedeutung hat. Die existentielle Bedeutung kommt mit darin zum Ausdruck, daß Zeit und Geschichte nach Hegel sich nicht vom Vermögen des Erinnerns und Voraussehens trennen lassen, mit welchem der Mensch seine Existenz gestalten kann. Jedem Versuch zur Formalisierung abgeneigt, entzieht die ‚Unruhe des Lebens‘ sich starrer Eindeutigkeit. Ebenso wenig wie die Heilsgeschichte in religiösem Sinn läßt Hegels Geschichte der Freiheit sich an formelle Ketten legen.

Namentlich HYPPOLITE hat mit seiner gründlichen Interpretation der *Phänomenologie* den Blick für die existentielle Bedeutung der Zeit bei Hegel geschärft. Für Hegel birgt das Endliche und Individuelle als Zweck die Unendlichkeit des Absoluten in sich.⁴⁷ Demgemäß kennzeichnet HYPPOLITE die *Phänomenologie* als die Darstellung der Entwicklung, welche das konkrete Individuum zur allgemeinen Humanität führt.⁴⁸ Diese Entwicklung impliziert verschiedene Existenzformen, die Hegel in der *Phänomenologie* geschichtlich illustriert. Der Weg vom Individuellen zum Absoluten fordert ja, wie ein Wort Hegels sagt, die ‚ungeheure Arbeit der Weltgeschichte‘.⁴⁹

Mit der Beziehung zwischen Herr und Knecht, die den Anfang der Geschichte (als Werdegang zur allgemeinen Freiheit) markiert, wird zugleich erst die emanzipierende Bedeutung der geschichtlichen Arbeit bei Hegel gesetzt. Von den Entwicklungsstadien des Geistes auf seinem Weg zur Freiheit gibt die *Phänomenologie* eine Darstellung, welche HYPPOLITE als ‚itineraire philosophique‘ beschreibt. Das Ende des Weges zur Freiheit wird mit der Französischen Revolution als alles umstürzender Katastrophe erreicht. Von ihr aus rückblickend kann Hegel die Geschichte erst als den Streit auf Leben und Tod um wechselseitige Anerkennung deuten, welcher mit dem Verhältnis von Herr und Knecht seinen Anfang nahm. Durch die damit einhergehende Zerrissenheit fordert die Geschichte, gemäß Hegels Einwand gegen KANTS ‚zu große Zärtlichkeit für die Welt‘, nicht unberührte Abstraktion, sondern eher, wie HYPPOLITE betont, durchlebte Erfahrung (*expérience vécu*). Deshalb tritt in den geschichtlichen Phasen der Entfaltung des Individuums der existentielle Charakter in den Vordergrund. Es ist somit, wie HYPPOLITE feststellt, die lebendige Individualität in ihren verschiedenen Existenzformen (*façons de vivre*), welche die *Phänomenologie* anhand der geschichtlichen Erscheinungsformen des Geistes veranschaulicht.⁵⁰

Die Bewegtheit, die sowohl das Denken wie das Leben kennzeichnet, behütet den Begriff bei Hegel vor Erstarrung zum formellen (objektiven) Resultat. Der Begriff (in verbalem Sinn der Aktivität des Begreifens) gründet nicht in der Beständigkeit, sondern im katastrophalen Umschlag, der (wie die Französische Revolution) die Existenz in ihren Grundfesten erschüttert und alles Konsolidierte unterminiert. Wie Hegel sagt, kommt der Geist nur ‚in der absoluten Zerrissenheit‘ zur Einsicht.⁵¹ Die Einsicht, wozu die begriffene Geschichte schließlich führt, geht deshalb mit einer extremen Zerrissenheit zusammen, welche (wie der Schluß der *Phänomenologie* darlegt) Golgotha gleichkommt. Dieses Zusammengehen von existentieller Gebrochenheit und Begriff gab HYPPOLITE Anlaß, von einer Versöhnung mit dem Leiden der Gegenwart bei Hegel zu sprechen.⁵²

Endlichkeit ist für Hegel (ähnlich wie das ‚Sein zum Tode‘ für HEIDEGGER) unlösbar mit der Existenz verbunden. Dadurch bleibt die Bewegung bewahrt vor der formellen Erstarrung, welche das Endliche der abstrakten (objektiven) Beständigkeit preisgibt. Die Untermienerkraft, welche die Existenz und Geschichte fortwährend in Gang hält, betrachtet Hegel als ein Kennzeichen sowohl der Endlichkeit (des Todes) wie des Denkens.⁵³

Die Endlichkeit der Existenz spiegelt sich in der Zerrissenheit der Geschichte bei Hegel wider. Unbeständigkeit und Unberechenbarkeit bilden dabei die Mitte der geschichtlichen Bewegung. Deshalb sind auch ‚Vergänglichkeit‘ und ‚Leidenschaft‘ bestimmende Begriffe in Hegels Sicht auf die Geschichte. Es ist die ‚Trauer‘ um die Vergänglichkeit, die Hegel ebenso wie einigen seiner Zeitgenossen (etwa der französische Historiker VOLNEY und der zur deutschen Frühromantik gehörige Schriftsteller JEAN PAUL), den Anstoß zur historischen Reflexionen gab. Dem (bei VOLNEY und JEAN PAUL breit geschilderten) Bild der Trostlosigkeit einer ruinösen Geschichte stellt Hegel aber das Symbol des Phönix gegen-

⁴⁷ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 21. 116 ff.

⁴⁸ Vgl. J. Hyppolite: *Génése et Structure* (s. Anm. 10), 40.

⁴⁹ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9. 25, 42.

⁵⁰ Vgl. J. Hyppolite: *Génése et Structure* (s. Anm. 10), 50 ff.

⁵¹ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9. 27.

⁵² Vgl. J. Hyppolite: *Génése et Structure* (s. Anm. 10), 49.

⁵³ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9. 27 f.

über, der sich für eine verjüngende Wiederaufstehung aufopfert.⁵⁴ Nur diese Antizipation auf Wiederherstellung und Versöhnung macht die historische Vernichtungskraft in Hegels Augen ertragbar. Die konkrete Geschichte läßt sich als Anhäufung von Trümmern rechtertergen aus demselben existentiellen Grund, aus dem man die Zerrissenheit als Bedingung der Entwicklung des Individuums anzunehmen hat.

Der Verlauf der Geschichte wird bei Hegel durch existentielle Endlichkeit geprägt. Nicht das Absolute (in seiner umfassenden Unendlichkeit) ist deshalb das Subjekt der konkreten geschichtlichen Entwicklung, sondern, wie W. Marx darlegt, das Individuum als endliche Veräußerlichung. Auch die Behauptung HYPOURTES, die konkreten, geschichtlichen Beispiele in der *Phänomenologie* veranschaulichen nicht die universelle Weltgeschichte, sondern den Weg des (zerissenen) Individuums zur (versöhnenden) Humanität, deutet auf den existentiellen Aspekt von Hegels Zeitkonzept.⁵⁵ Um das Heute aus seiner Bedrängnis befreien zu können, muß die Erlösung das Resultat von früheren Ereignissen sein, welche der künftigen Versöhnung vorgreifen. Im *ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* wird zum ersten Mal diese Fruchtbarkeit des Früheren für die künftige Überwindung der Aussichtslosigkeit der Gegenwart ans Licht gerückt. Für den jungen Hegel sind es vor allem die Griechen, die das künftige Ideal darstellen.⁵⁶ Sie bleiben (mit dem Christentum, worauf außer HÖPDELIN auch die frühe deutsche Romantik unter Führung von NOVALIS und SCHELLING zurückgreift)⁵⁷ die geschichtlich-zukünftige Quelle, aus welcher zur Labung des modernen Dursts nach Versöhnung geschöpft wird. Und die Geschehnisse im Sog der Französischen Revolution haben dieses Verlangen der Zeitgenossen Hegels nur verstärkt.

⁵⁴ Vgl. Hegel: Werke. Bd 12. 36 ff., 97 f. – J. D'Hondt: *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*. Berlin 1983. 71–96; Jean Paul (Richter): *Siebenkäs*. Kap. 8: Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei sowie *ders.: Dämmerungen für Deutschland* (Über Gott in der Geschichte und im Leben).

⁵⁵ Vgl. J. Hypothesis: *Génèse et Structure* (s. Anm. 10). 40 und W. Marx: *Hegels Phänomenologie* (s. Anm. 10). 48.

⁵⁶ Vgl. O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (s. Anm. 10). 337.

⁵⁷ Einen Einblick in die dichterischen und denkerischen Beziehungen während der frühen deutschen Romantik gibt M. Frank: *Das Problem „Zeit“ in der deutschen Romantik*. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung. Paderborn 1990. 97–222; vgl. dazu auch: D. Henrich: *Konstellationen*. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991. 49–54, 120–125, 129, 218.

6. Die Übereinstimmung zwischen Kunst, Philosophie und Geschichte

Hinsichtlich des Bezugs von Zeit und Ewigkeit (Endlichkeit und Unendlichkeit) ergibt sich bei Hegel eine strukturelle Übereinkunft zwischen Kunst, Philosophie und Geschichte. In diesen, als säkularen Bereichen, steht der konkrete Inhalt an erster Stelle, im Gegensatz zur leeren Abstraktion, welche die religiöse Vorstellung nach Hegel kennzeichnet. Hegel deutet die Kunst als das ‚Scheinen‘ der Idee in die konkrete (sinnliche) Welt.⁵⁸ Eine (im ‚apodiktischen‘ Sinn) Erscheinungsweise der Ewigkeit des Geistes bildet ebenfalls die konkrete Geschichte. Und die Philosophie schließlich ermöglicht bei Hegel den konkreten (als säkulare Vollendung der begriffenen Geschichte zu deutenden) Begriff dessen, was in Kunst und Geschichte erscheint. Begriff (Philosophie) und Begriffenes (Kunst und Geschichte) spiegeln so ihre Konkretetheit ineinander wider. Sowie der Begriff den (für die Religion irrelevanten) säkularen Inhalt der Kunst und Geschichte in sich aufnimmt, so geben umgekehrt Kunst und Geschichte ihre Wahrheit erst der Konkretetheit des philosophischen Begriffes preis. Kunst, Geschichte und Philosophie bilden deshalb zusammen das Instrumentarium, womit die abstrakte Vorstellung des Heils der Religion sich konkretisieren und säkularisieren läßt.

In ihrer Konkretetheit liegt die strukturelle Verwandtschaft von Kunst, Geschichte und Philosophie eingeschlossen, welche verschiedene, im folgenden näher zu betrachtende Aspekte aufzeigt. Alle drei kennzeichnen eine nicht objektivierbare Bewegtheit (Unruhe des Lebens). Sowohl im Denken als im Tod sieht Hegel den unterminierenden Impuls, der die Bewegung vor formeller Erstarrung bewahrt. Und auch Zeit und Geschichte eignet als Wirksamkeit dieselbe Unterminierung, welcher eine formelle Abstraktion nicht gewachsen ist. Temporale Negation macht die solide (materielle oder natürliche) Aktualität wieder ‚flüssig‘, so daß diese (als vergangene) ihre Äußerlichkeit in der Er-innerung verlieren kann. Bei Hegel ist die konkrete Wirklichkeit so sehr durch untergrabende Bewegtheit geprägt, daß alle Beständigkeit sich in einem ‚bachantischen Taumel‘⁵⁹ verflüchtigt, der jede (abstrakte und formelle) Startheit der vereinzelt Elemente zugunsten von Verschmelzung und Einheit (Zusammenhang) aufhebt.

Hegels Interpretation der Geschichte stellt den katastrophalen Umsturz, für den die Französische Revolution beispielhaft ist, in den Brenn-

⁵⁸ Vgl. Hegel: Werke. Bd 13. 25.

⁵⁹ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9. 34.

punkt des Interesses. Aufruhr und Katastrophe prägen die moderne Geschichte, der zudem der Trost der religiösen Heilserwartung wegen der säkularen Verfassung der Aufklärung fehlt, auf welche die politischen Revolutionen sich gerade stützen. Die fortwährende Zerstörung der aktuellen Wirklichkeit, die (wie ARISTOTELES schon mit seiner Charakterisierung der ‚metabolé‘⁶⁰ oder des Umschlags nahelegt) durch einen plötzlichen Umsturz verursacht wird, läßt sich laut Hegels Deutung nicht länger durch die Religion und ebensowenig durch eine formalistische Ratio bestreiten. Dagegen betrachtet er die geschichtliche Unruhe und Zerrissenheit selbst als die notwendige Bedingung des philosophischen Begriffs (als säkularisierten Heils). Vielmehr als in den allopatischen Mitteln der Religion und des Formalismus sucht Hegel in der Krankheit selbst ihr homeopathisches Medikament. Die Unruhe und Gebrochenheit, die in der säkularen Konkretheit von Kunst und Geschichte einen Widerhall finden, kennzeichnen somit ebenfalls die nicht ablassende ‚Anstrengung‘ des sich selbst erlösenden Begriffs.⁶¹

Die Wirkung des ‚Zahns der Zeit‘, das Vergehen, steht im Mittelpunkt von Hegels Deutung der Geschichte. Im Gegensatz zur Religion wehrt sowohl die Kunst als auch die Philosophie bei Hegel sich gegen die Vergänglichkeit auf eine konkrete (der Geschichte gemäßen) Weise, die nicht von der Bewegung abstrahiert. Dem Rationalismus trotzend, schreibt Hegel der Geschichte nicht einen progressiv-linearen, sondern einen transformierend-zirkulären Verlauf zu, der (wie Kunst und Philosophie) Beständigkeit und Bewegtheit vereinigt.

Kunst, Geschichte und Philosophie besitzen eine gleiche Struktur, innerhalb welcher Bewegung und Beständigkeit zusammengehen. Dabei ist die Bewegung zwar an eine Richtung gebunden, aber trotzdem durch (unvorhergesehene) Umschläge frei, das aktuell Gegebene zu transformieren. Hegels Anti-Formalismus stellt diese Freiheit an erster Stelle als Gegengewicht gegen den deterministischen Rationalismus. Deshalb ist bei Hegel die Geschichte nicht teleologisch angelegt.⁶² Die unberechenbare, irrationale Leidenschaft, welche Hegel als Triebfeder der Geschichte betrachtet, verhindert eine teleologische oder mechanisch-kausale

⁶⁰ Aristoteles: *Physik*. 192b 13–21; vgl. S. Majetschak: *Die Logik des Absoluten* (s. Anm. 10), 297.

⁶¹ Vgl. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 9, 42.

⁶² Vgl. A. R. Capomigiti: *The Pilgrimage of Truth through Time. The Conception of the History of Philosophy in G. W. F. Hegel*. In: *Hegel and the History of Philosophy*. Ed. by J. J. O'Malley e. a. The Hague 1974. 18 f. O'Brien: *Hegel on Reason and History* (s. Anm. 37), 28, 152, 155; S. Majetschak: *Die Logik des Absoluten* (s. Anm. 27), 311, 317 f, 333 und auch S. F. Baekers: *G. W. F. Hegel's Anti-Formalism* (s. Anm. 1), 8 ff.

Deutung. Eher ist dabei, ebenso wie in der Kunst, ein unbewußter Schöpfungsdrang im Spiel, der der Arbeit der Geschichte Form gibt.⁶³ Dieses Zusammenspiel wird auch daran deutlich, daß erst mit der Erscheinung der antiken, griechischen Kunst der Weltgeist als verborgener Architekt oder Werkmeister der Geschichte der Freiheit auftritt. Die Wirkung der für die Kunst wesentlichen ‚Einbildungskraft‘⁶⁴ ergibt bei Hegel eine Möglichkeit, Herr über die lineare Zeit zu werden, in welcher formelle Leerheit und mechanische Determiniertheit zu Hause sind. Mit der Einbildungskraft, die intuitiv (und somit unbewußt) die Schöpferkraft führt, läßt sich aber kein beabsichtigtes Ziel verbinden. Auf eine nicht voraussetzbare Weise vermag die schöpferische Phantasie das Individuelle mit dem Allgemeinen (Beständigen) zu verschmelzen und somit im Kunstwerk der Vergänglichkeit die Stürze zu bieten. Von Trauer um das Vergehen nimmt die Kunst außerdem Abstand. Vor allem in der Dichtkunst wird, wie Hegel sagt, Freiheit hinsichtlich des Schmerzes erworben.⁶⁵

Daß der Zusammenhang des Vereinzelten in Geschichte und Philosophie durch die Kunst antizipiert wird, ergibt sich aus Hegels Analyse des Metrums und Rhythmus in der Musik, woraus O. D. BRAUER und G. WOHLFAHRT ihre Perspektive auf Hegels Zeiskonzept entnehmen. So wie O'BRIEN in seiner Arbeit über Hegels Philosophie der Geschichte weisen auch diese Autoren auf die Kunst als Modell der Einheit hin, welche (die begriffene Geschichte antizipierend) die Versplitterung der linearen Zeit aufhebt.⁶⁶ Die Übereinstimmung mit der begriffenen Geschichte liegt in der vorlaufend-zurückkehrenden Struktur des musikalischen Rhythmus, durch welche zuerst ein Zusammenhang zwischen den vereinzelt Zeitmomenten hergestellt wird. Der (auch bei HUSSEK nach dem Vorbild von AUGUSTINUS⁶⁷) als Illustration der zeitlichen Bewegung herangezogene retensiv-protensive Verlauf der Musik führt zu einem Zusammentreffen des Vorhergehenden und des Nachfolgenden im Augenblick, oder, wie G. WOHLFAHRT es formuliert, zu einer ‚simultanen Komprehension‘, dem der Zusammenhang der begriffenen Geschichte

⁶³ Vgl. O. D. Brauer: *Dialektik der Zeit* (s. Anm. 32), 159 f, 163 f.

⁶⁴ Vgl. S. Majetschak: *Die Logik des Absoluten* (s. Anm. 27), 239 und Hegel: *Werke*. Bd 10, 267, 270 f.

⁶⁵ Vgl. Hegel: *Werke*. Bd 10, 116.

⁶⁶ Vgl. O. D. Brauer: *Dialektik der Zeit* (s. Anm. 32), 154 f; G. Wohlfahrt: *Über Zeit und Ewigkeit* (s. Anm. 33), 149–155 und G. B. O'Brien: *Hegel on Reason and History* (s. Anm. 37), 165 ff.

⁶⁷ Siehe dazu die Darlegung von Retention und Protention in: E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), Hrg. von R. Boehm. Den Haag 1966. §§ 23–24.

korrespondiert.⁶⁸ Im rhythmischen Gefüge der Musik erscheint antizipierend derselbe zirkuläre Verlauf der geschichtlichen Bewegung, in welcher die Veräußerlichung des Geistes sich wieder (durch die Erinnerung) verinnerlicht, und somit das Frühere nicht als tote Vergangenheit zurück-, sondern als fruchtbarer Ursprung durchgehend für die Zukunft wirksam bleibt.

Erfahren läßt sich der Zusammenhang, der Geschichte und Philosophie kennzeichnet, erst in der Kunst. O. D. BRAUER betont demgemäß, daß der Übergang von linear (natürlicher) Zeit zur zirkulären (begriffenen) Geschichte (oder Ewigkeit) in der Kunst stattfindet.⁶⁹ Zum absoluten Geist gehört ja die Kunst zusammen mit der Religion (für die aber in Hegels Sicht Abstraktheit kennzeichnend ist) und der Philosophie (welche die anfängliche Konkretheit der Kunst in der begriffenen Geschichte oder erfüllten Gegenwart aufbewahrt). Ähnlich wie die Geschichte und die Philosophie zeichnet sich die Kunst durch konkrete Unmittelbarkeit aus, welche der Religion wegen ihrer Ausrichtung auf die Ferne der Vergangenheit und Zukunft fehlt. Jede Erscheinungsweise der Kunst schließt die Totalität ein, die das Frühere und Zukünftige im Augenblick (im konkreten Hier und Jetzt) zusammenfügt. Oder, um mit G. WOHLEFAHRT zu sprechen, die ewige Einheit der begriffenen Geschichte und der Philosophie wird erstmals ‚hörbar‘ in einer ‚plötzlichen Koinzidenz‘ der Zeitmomente, auf die das rhythmisch-melodische Muster der Musik vorgeht.⁷⁰ Die Kunst liefert damit selbst das Modell (des vorlaufend-zurückgreifenden Verweizens) für ihren Begriff. Demgemäß behauptet G. B. O'BRIEN zu Recht, zwischen den Stilen als geschichtlichen Erscheinungsweisen der Kunst bestehe ein Verhältnis wechselseitiger Verweisung, wobei zurückblickend der spätere Stil sich als Antizipation im früheren Stil ablesen läßt.⁷¹

Der hier skizzierten Übereinstimmung, welche die Kunst mit der Geschichte und Philosophie verbindet, widerspricht auf den ersten Blick Hegels Behauptung, die Kunst sei für uns ‚ein Vergangenes‘.⁷² Aber vielleicht versperrt eine unsererseits vorschnelle Herabsetzung der Vergangenheit die Einsicht, daß das Frühere bei Hegel fruchtbar für die Zukunft bleibt. Hegels Wort impliziert in diesem Licht besehen nicht sosehr eine endgültige Abrechnung mit der Kunst, sondern eher eine Aufforde-

rung, die frühere Wirksamkeit der Kunst für die Zukunft lebendig zu halten und nicht in musealer Kraftlosigkeit versanden zu lassen. Das älteste *Systemprogramm des Deutschen Idealismus* gab zum ersten Mal dem Ideal (das Hegel mit seinen Tübinger Kommilitonen HÖLDERLIN und SCHELLING teilte) Ausdruck, die frühere einheitstiftende Wirkung der Kunst für eine zukünftige Überwindung der gegenwärtigen Aussichtslosigkeit nutzbar zu machen.⁷³ Deswegen ließe sich vielleicht auch das erste philosophische Meisterwerk Hegels, die *Phänomenologie des Geistes*, als eine mehr ausgetragene Frucht des Ideals einer verjüngten Wirksamkeit der Kunst betrachten. Somit wäre der Verfasser dieses ‚ächten Kunstwerks‘, um mit K. ROSENKRANZ zu sprechen, der ‚philosophische Dante‘, der das Verlangen seiner Zeit stillte.⁷⁴

⁶⁸ Vgl. *G. Wohlfahrt: Über Zeit und Ewigkeit* (s. Anm. 33), 150–153.
⁶⁹ Vgl. O. D. Brauer: *Dialektik der Zeit* (s. Anm. 32), 154 f.
⁷⁰ Vgl. G. Wohlfahrt: *Über Zeit und Ewigkeit* (s. Anm. 33), 150–153.
⁷¹ Vgl. G. B. O'Brien: *Hegel on Reason and History* (s. Anm. 37), 167.
⁷² Vgl. Hegel: *Werke*, Bd 13, 25.

⁷³ Vgl. *Mythologie der Vernunft*. Hegels ‚ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus‘. Hrg. von Chr. Jamme und H. Schneider. Frankfurt/M. 1984, 11–14. Auch Hölderlins denkende Dichtung Hypertonie läßt sich zusammen mit der Bestimmung der Kunst in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* und *Philosophie der Kunst* als eine Ausarbeitung des „ältesten Systemprogramms“ deuten.

⁷⁴ Vgl. K. Rosenkranz: *Hegels Leben*. Nachdr. Darmstadt 1977, 206 f. Die Bedeutung des dichterischen Denkens in der jener Zeit wird hervorgehoben in: W. Högrefe: *Praktikation und Genesis*. Metaphysik als Fundamentalltheorie im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“. Frankfurt/M. 1989, 14–40.