

Marion Schmaus (Tübingen)

„Die Wunden des Geistes heilen“. Zur Autobiographie des melancholischen Geistes oder der ‚Fall Hölderlin‘ in Hegels *Phänomenologie*

Manes: Dir hat der Schmerz den Geist entzündet, Armer.
Empedokles: Was heilst du denn, Unmächtiger, ihn nicht?
(Hölderlin *Der Tod des Empedokles*)
Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben
(Hegel *Phänomenologie des Geistes*)

In der dritten Fassung seines Dramenfragments *Der Tod des Empedokles* würdigt Hölderlin in der Figur des ägyptischen Geschichtsschreibers Manes, dem eigentlichen Gegenspieler Empedokles', seinen Freund Hegel.¹ Manes tritt als Mittler zwischen dem streitenden Bruderpaar Empedokles und Strato auf, durch die Hölderlin den Konflikt zwischen Kulturrevolution / Republikanismus und Monarchie gestaltet. Die Figurenkonstellation erinnert an Sophokles' Drama *Antigone*. So verwundert es nicht, daß Hölderlin die Figur des Manes mit Zügen des Teiresias ausstattet – ein Blinder, mit der Fähigkeit zur Weissagung begabt. Mit Empedokles teilt Manes die Einsicht in die Dialektik des Geschichtsprozesses als eines tragischen. Er weiß von der Notwendigkeit der Opferung des Individuellen, damit die in der Figur des Empedokles geleistete Versöhnung zwischen den Extremen seiner Zeit, Natur und Kunst, nicht im Besonderen verharret, sondern zum historisch Allgemeinen wird. Im Drama wird Manes mit der Aufgabe betraut, das politische Testament des Empedokles dem Volk mitzuteilen, den Sinn des Opfertodes zu deuten, den Hölderlin als Symbol bzw. Revolutionszeichen versteht, das den Moment des „*Untergangs oder Übergangs des Vaterlandes*“² be-

¹ Vgl. Christoph Jamme: „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Bonn 1983, S. 355, 361f., 408; Pierre Bertaux: Hölderlin und die Französische Revolution. Frankfurt/M. 1969, S. 116.

² Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe, 2 Bde., hg. von Günter Mieth. Darmstadt ⁵1989, Bd. 1, S. 900 (Das Werden im Vergehen).

zeichnet. Tod wird hier metaphorisch als Moment der Auflösung und Erneuerung gefaßt, als Übergang – er wird zur Urform der Metapher, deren Bedeutung der Auslegung bedarf. In Abwandlung von Lacans Diktum „Das Symbol stellt sich [...] als Mord der Sache dar“³ kann man mit Bezug auf Hölderlins Tragödientheorie und seiner Ausdeutung des Freitodes des Empedokles sagen: Symbolbildung ist Selbstmord.

Läßt sich Hölderlins Drama *Der Tod des Empedokles* als Inszenierung jenes in Frankfurt begonnenen Gesprächs mit Hegel deuten, von dem Hölderlin hoffte, daß es „die Vorrede zu einem langen, langen, interessanten *ungelehrten* Buche von Dir und mir sein“⁴ werde, so soll im folgenden die *Phänomenologie des Geistes* als eine Fortschreibung dieses ungelehrten Buches der Freunde gelesen werden, in der Hegel die Aufforderung des Empedokles: „Was heilst du denn, Unmächtiger, ihn nicht?“ aufnimmt und seinem Text als Therapieziel einschreibt: „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben“ (490).⁵ Dieser „pathologische Gesichtspunkt“ von Hegels *Phänomenologie* war bereits Isaac von Sinclair, dem gemeinsamen Freund Hölderlins und Hegels aus der Frankfurter-Zeit, aufgefallen.⁶ Und tatsächlich läßt sich die *Phänomenologie* als ein pathologischer Diskurs verstehen, dem es um die Therapierung des großen Anti-Helden dieses Textes, des unglücklichen Bewußtseins zu tun ist. Indem man den Namen Hölderlin in die *Phänomenologie* einschreibt, lassen sich verschiedene Lesarten des Textes herausarbeiten, die sich in diesem Namen durchkreuzen: die *Phänomenologie* als ein Buch über die Wunden des Geistes und deren Heilung; ein Buch über Freundschaft; eine Autobiographie, die sowohl konkrete autobiographische Erinnerungen enthält, als auch der Rede vom Autobiographischen einen erweiterten Sinn gibt. Ihren Anfang nimmt die Lektüre am Ende der *Phänomenologie*, dort offenbart Hegel das Erzählprinzip seines Textes: die Er-Innerung.

³ Jacques Lacan: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. In: ders., Schriften I. Weinheim. Berlin ²1986, S. 71-169, S. 166.

⁴ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 708 (An Hegel, Frankfurt, 24. Okt. 96).

⁵ Zitiert wird im fortlaufenden Text unter Angabe der Seitenzahl nach der Ausgabe G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Frankfurt/M. 1986.

⁶ Sinclair an Hegel, 5ten Febr. 1812: „Ich konnte Dir, ich gestehe es, dann nicht mehr folgen. [...] und was ich nur dunkel vom Folgenden begreifen konnte, war, daß Du mir schienst in einen zu sehr historischen, sogar, wenn ich mich so ausdrücken darf, pathologischen Gesichtspunkt einzugehen“. (Johannes Hoffmeister: Briefe von und an Hegel. Hamburg ²1961, Bd. 1, 1785-1812, S. 396.)

Er-Innerung als Erzählprinzip – aus der Sicht Freuds

Auf der letzten Seite der *Phänomenologie* gibt der Erzähler, hier in Gestalt des absoluten Geistes, zu erkennen, daß die Bewegung des Textes, die als ein Fortschreiten, als ein Werden des Geistes erschien, eigentlich die Erinnerung dieses Prozesses ist: „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister“ (591). Mit dem Erzählprinzip Erinnerung verbindet sich in der *Phänomenologie* eine Erzählperspektive, die derjenigen der Autobiographie verwandt ist⁷ – im besonderen, wenn wir in Betracht ziehen, daß uns am Ende dieser Lebensgeschichte des Geistes der Erzähler im Gewand des absoluten Wissens entgegentritt. „In ihrer Zeitstruktur ist die Autobiographie dadurch gekennzeichnet, daß sie [...] vom wirklichen Ende der Erzählung ausgeht.“⁸ Hegel verwendet in Bezug auf die Erzählstruktur seines Textes das Bild des „in sich zurückgehenden Kreis[es], der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.“ (585)

Auch am Ende der *Phänomenologie* scheint die dem Text eingeschriebene Struktur des Begehrens noch nicht erfüllt zu sein. „[D]ie Schädelstätte des absoluten Geistes“, die „früheren Geister“ werden vom Erzähler als jenes Andere benannt, auf das sich das Begehren richtet. Ohne dieses Andere wäre auch der absolute Geist „das leblose Einsame“. „Begriffene Geschichte“ vollzieht sich im Akt der „Er-Innerung“ (591) der Toten. Schon in der Vorrede hatte Hegel das „Leben des Geistes“ als Totengedächtnis bestimmt: „Der Tod [...] ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert.“ (36) Hegels Entstellung des Wortes Erinnerung verweist auf den Prozeß der Introjektion, der Verinnerlichung des Verlorenen. Aufbewahrung, Aufhebung und Neugeburt sind die Begriffe, die diesen Prozeß kennzeichnen. Diese Fassung der Er-Innerung als Erzählprinzip weist in zweifacher Hinsicht erstaunliche Parallelen zu Freud auf.

Zum einen wird Erinnerung als ein Prozeß der Wiederholung eingeführt: „Wenn also dieser Geist seine Bildung [...] wieder von vorn anfängt“ (591). Erinnern wird nach Freud dann durch „Agieren (Wiederholen) ersetzt“, wenn der Widerstand des Analysierten zu groß ist. Dem entspricht, daß in Bezug auf die *Phänomenologie* von

⁷ Vgl.: „Was Hegel als die Geschichte des Selbstbewußtseins nachzeichnet [...], hat seinen Begleittext und wohl auch manche Voraussetzungen speziell in der autobiographischen Literatur“ (Ralph-Rainer Wuthenow: Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert. München 1974, S. 10).

⁸ Klaus-Detlef Müller: Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit. Tübingen 1976, S. 55.

einer durchgängigen dramatischen Inszenierung der Handlung gesprochen werden kann, in der uns keine theoretischen Positionen, sondern *Gestalten* des Bewußtseins gegenüber treten, die ihre „pathologischen Charakterzüge“⁹ ausagieren.¹⁰ Der Erzähler, in der Rolle des souveränen Analytikers, stellt seinen jeweiligen Patienten die Diagnose, nach der sie dann scheinbar geheilt, oder besser ihrer pathologischen Struktur überführt, die Bühne verlassen. Eine Form der dialektischen Analysepraxis der *Phänomenologie* ist die, daß immer wieder die Kluft zwischen Meinung und Handlung bzw. Aussage aufgerissen wird. Schon im ersten Kapitel der *Phänomenologie* wird die Sprache als ausgezeichnetes Medium der Entäußerung eingeführt, durch welches das Gemeinte gerade verfehlt wird: „Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie *wollten sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört, *unerreichbar* ist.“ (91f.) Die jeweilige Gestalt des Bewußtseins agiert diese Verfehlung, die sich notwendig beim Übergang vom Besonderen ins Allgemeine einstellt, aus und schafft in diesem Prozeß unwissentlich die Möglichkeit, die Verfehlung in Versöhnung umzudeuten.

Der Übergang von einer ‚Gestalt des Bewußtseins‘ zur nächsten erfolgt, wenn das Subjekt die Spaltung zur Kenntnis nimmt, welche seine Aussage, das heißt seine theoretische Position von der Position seines Ausagens trennt. Dadurch übernimmt es auch das, was es unwissentlich als seine neue explizite theoretische Position inszeniert hat: Jede ‚Gestalt des Bewußtseins‘ inszeniert sozusagen im voraus das, was ihre nächste Position werden wird.¹¹

In Hegels *Phänomenologie* sind es jedoch nicht die Akteure selbst, die diesen Übergang von einer Gestalt zur nächsten vollziehen, sondern es ist der Erzähler, der die Verfehlung in Versöhnung aufhebt und in diesem Prozeß eine neue Gestalt des Bewußtseins auf die Bühne treten läßt. Mit zu den ironischen Effekten von Hegels Dramaturgie gehört ja, daß jede Gestalt des Bewußtseins mit einer entsetzlichen Gedächtnisschwäche ausgezeichnet ist, ihren vorigen Bildungsweg „vergessen“

⁹ Sigmund Freud: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*. In: ders., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*. Frankfurt/M. 41967, Bd. 10, S. 126-136, S. 130, 131.

¹⁰ Vgl. Slavoj Žižek: *Hegels hysterisches Theater*. In: ders., *Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*. Wien, Berlin 21992, S. 173ff.

¹¹ Žižek (*Anm. 10*), S. 174f.

hat und in jeder neuen Szene „unmittelbar“ (180) auftritt.¹² Im Kontext der Dialektik der Erinnerung ist dieses Vergessen als Verdrängen zu verstehen, so daß die Unmittelbarkeit nur eine scheinbare ist, auf das Moment des Unbewußten verweist. Der in der *Phänomenologie* inszenierte Zusammenhang von Vergessen, Wiederholen und Erinnern rückt die Gestalten des Bewußtseins in die Nähe zu Freuds Analysierten: „[S]o dürfen wir sagen, der Analysierte erinnere überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er agiere es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er wiederholt es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt.“ Der Erzähler ist die therapeutische Instanz im Text, die die Wiederholung in Erinnerung überführt. In Freuds Terminologie kann die Arbeit des Erzählers folgendermaßen beschrieben werden: „[A]llen Symptomen der Krankheit eine neue Übertragungsbedeutung [...] geben, seine gemeine Neurose durch eine Übertragungsneurose [...] ersetzen, von der er durch die therapeutische Arbeit geheilt werden kann.“¹³ Der Begriff der Übertragungsneurose läßt sich auch auf die in der *Phänomenologie* vorgeführte Verknüpfung der einzelnen Gestalten des Bewußtseins beziehen. Denn die neurotische Struktur einer jeden Gestalt wird auf der nachfolgenden Stufe des Bewußtseins in ein neues Szenario übertragen, wobei sie in diesem Kontext eine neue Bedeutung erhält. Hegel kennzeichnet diese Übertragung in seinem Text, indem er mit den Mitteln der sprachlichen Übertragung arbeitet – die Verbindung wird metaphorisch inszeniert. Im folgenden wird dieses Verfahren der verschobenen Wiederholung anhand der Figurenreihe *unglückliches Bewußtsein, Herz, Antigone, schöne Seele* und *absolutes Wissen* nachgezeichnet.

Das zweite Moment von Hegels Begriff der Er-Innerung – Erinnerung als Introjektion – läßt sich auf Freuds Studien zur Melancholie beziehen. Stärker noch als in *Trauer und Melancholie* hebt Freud in *Das Ich und das Es* hervor, daß jede Trauerarbeit melancholische Züge trägt, insofern „ein verlorenes Objekt im Ich wiederaufgerichtet, also eine Objektbesetzung durch eine Identifizierung abgelöst wird.“¹⁴ Die Dialektik der Er-Innerung in Hegels *Phänomenologie* kann in diesem Sinne als eine zunehmende Identifizierung des Erzählers mit seinen Gestalten beschrieben werden. Wahrt der Erzähler

¹² Hegel wird nicht müde diese Vergeßlichkeit seiner Gestalten zu wiederholen, sie kennzeichnet des weiteren ‚Herz‘ (270, 276), ‚Individualität‘ (293), ‚ehrliches Bewußtsein‘ (306), ‚Volk‘ (351), ‚reine Einsicht‘ bzw. ‚Aufklärung‘ (402), ‚glaubendes Bewußtsein‘ (421).

¹³ Freud (Anm. 9), S. 129, S. 134f.

¹⁴ Sigmund Freud: *Das Ich und das Es* (1923). In: ders., Studienausgabe. Frankfurt/M. 1982, Bd. 3, S. 273-330, S. 296.

zu Beginn des Textes noch sorgfältig die Distanz zu seinem Gegenstand, der möglichst unverfälscht betrachtet werden soll: „Wir haben [...] also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten“ (82), so läßt sich im Fortgang eine zunehmende Anteilnahme beobachten, in der er die Rollen des Analytikers und Richters einnimmt, um am Ende der *Phänomenologie* seine Haltung gegenüber den Gestalten des Bewußtseins als Er-Innerung, als eine Form des Begehrens preiszugeben. Das absolute Wissen ist ein melancholisches, das in der Trauerarbeit „die Züge des Objektes“ annimmt. Auf den Charakter des absoluten Wissens trifft zu, was Freud bezogen auf den Charakter des Ich konstatiert, daß er „ein Niederschlag der aufgegebenen Objektbesetzungen ist, die Geschichte dieser Objektwahlen enthält.“¹⁵

Mit diesen zwei Momenten des Erinnerungsbegriffs – Erinnerung als Wiederholung und Er-Innerung als Melancholie – läßt sich das pathologische Szenario der *Phänomenologie* skizzieren. Erinnerung als Wiederholung hebt die therapeutischen Aspekte des Textes hervor, Er-Innerung als Melancholie macht diesen als eine Form der Selbsttherapie kenntlich und weist auf den autobiographischen Aspekt der *Phänomenologie*.

Er-Innerung an Hölderlin

Die *Phänomenologie* endet mit einem Zitat der letzten Zeilen von Schillers Gedicht *Die Freundschaft*. Hier wird Freundschaft als eine Form wechselseitiger Anerkennung eingeführt: „Muß ich nicht aus Deinen Flammenaugen / Meiner Wollust Widerstrahlen saugen? / Nur in Dir bestaun ich mich.“¹⁶ Dieses Zitat kann als Widmung an Hölderlin verstanden werden. In der *Phänomenologie* finden sich konkrete autobiographische Spuren einer Erinnerung an Hölderlin, sowohl seines Werkes wie auch seines Lebens. Die Dialektik der Er-Innerung in der *Phänomenologie* soll anhand dieses Leitfadens verfolgt werden. Dieter Henrich schreibt zu Hegel: „Im Anschluß an Hölderlin und im Abstoß von ihm ist er zum Philosophen seiner Epoche geworden.“¹⁷ Diese Ambivalenz wird in der *Phänomenologie*

¹⁵ Freud (Anm. 14), S. 297.

¹⁶ Friedrich Schiller: Gedichte, Erzählungen, Übersetzungen, hg. von Helmut Koopmann. München 1968, S. 73.

¹⁷ Dieter Henrich: Hegel und Hölderlin. In: ders., Hegel im Kontext. Frankfurt/M. 1971, S. 9–40, S. 39. Zu Hegel und Hölderlin siehe im weiteren Manfred Frank: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. 2., stark erw. und überarb. Aufl. München 1992, S. 103–115.

ausgetragen. Die Er-Innerung an Hölderlin führt von einer rüden Polemik in der Vorrede über eine zunehmend detailliertere Kritik in den Figuren unglückliches Bewußtsein, Herz, Antigone, schöne Seele, und endet mit der Versöhnung im absoluten Wissen.

Die Vorrede

Um seinen eigenen philosophischen Ansatz zu profilieren, argumentiert Hegel in der Vorrede gegen zwei Fronten. Die zentrale Problematik kreist hier um die Frage, welche Form der Darstellung die der Philosophie angemessenste sei. „Die wahre Gestalt [...] kann allein das wissenschaftliche System“ (14) sein, lautet Hegels Antwort. Wobei es für ihn von entscheidender Bedeutung ist, sich von seinen systemphilosophischen Vorgängern Kant, Reinhold und Fichte abzugrenzen, denen im Formalismus-Vorwurf das Urteil gesprochen wird. Zum anderen polemisiert Hegel gegen jene Fraktion, die man unter dem Stichwort ‚Philosophie als ästhetisches Programm‘ zusammenfassen könnte. Obwohl Hegel keine Namen nennt, läßt sich leicht entschlüsseln, wer sich hier angesprochen fühlen konnte: die Frühromantiker (Novalis, Schlegel, Schleiermacher) und eben auch Hölderlin und Schelling. Ihrem Versuch, den Zugang zum Absoluten als „Gefühl und Anschauung“ (15) zu fassen, stellt Hegel seinen ‚Begriff‘ gegenüber. „Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion“, „Liebe“, „Ekstase“ (16), „prophetische Rede“ (17) und „Traum“ (18) als Konzeptionen des Absoluten werden als Formen religiöser Erbauung denunziert. Eine besondere Kritik gilt in der Vorrede der Fassung des Absoluten als Schönheit – der genuin Hölderlinsche Beitrag zum Deutschen Idealismus.¹⁸ Ihr wird das Attribut ‚kraftlos‘ (36) an die Seite gestellt, ein Charakterzug, der später sowohl dem unglücklichen Bewußtsein als auch der schönen Seele anhängen wird. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß Hegel hier auch das Verdikt über sein eigenes Frühwerk spricht, in dem mit Hölderlin und Schelling der „höchste Akt der Vernunft“ noch als „ästhetischer Akt“ begriffen wurde und die „Idee der Schönheit“¹⁹ als diejenige ausgezeichnet wurde, die alle anderen Ideen umfaßt. Anklage und Selbstanklage ge-

¹⁸ Vgl. Hölderlins vorletzte Fassung der Vorrede zum *Hyperion*: „[...] wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Sein, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit; es wartet, um mit Hyperion zu reden, ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist.“ (Hölderlin, Anm. 2, Bd. 1, S. 559.)

¹⁹ G. W. F. Hegel: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 oder 1797). In: ders., Frühe Schriften, Werke 1. Frankfurt/M. 1986, S. 234-236, S. 235.

hen in dieser Vorrede eine enge Verbindung ein und lassen sich im Kontext der Dialektik der Er-Innerung als Austragung des eigentümlichen Ambivalenzkonfliktes der Melancholie deuten. Ein „jeder einzelne Ambivalenzkampf [lockert] die Fixierung der Libido an das Objekt, indem er dieses entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt.“²⁰ Die Kritik an der Frühromantik in der Vorrede der *Phänomenologie* kommt einer Exekution gleich. Er-Innerung als ein Akt der Introjektion des Anderen offenbart hier ihre Verbindung zur Begierde. Sie ist ein Akt sublimierter Begierde. Mit dieser verbindet sie der Versuch, den Anderen als einen „selbständigen Gegenstand“ zu „vernichte[n]“, um sich dadurch „die Gewißheit seiner selbst als wahre Gewißheit“ (143) zu geben. In dieser vermeintlichen Destruktion des Anderen erfährt das Bewußtsein aber gerade seine Abhängigkeit vom Anderen als Bedingung seiner Begierde: „Das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde.“ (143) In diesem Kontext kann die Vorrede als erster Schritt der Er-Innerung verstanden werden, in dem das Vergangene bzw. Tote, an das sich das Begehren wendet, nicht endgültig verabschiedet, sondern „im Ich wiederaufgerichtet“²¹ wird.

Das unglückliche Bewußtsein

Hölderlins ex-zentrische Figuren Hyperion und Empedokles können als Inkarnationen des unglücklichen Bewußtseins angesehen werden, so daß es nicht erstaunlich ist, daß sich in diesem Kontext deutliche Anspielungen auf das Werk Hölderlins finden. „[D]as *unglückliche Bewußtsein* ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens.“ (163) Es ist die „widersprechende Bewegung“ der Vermittlung zwischen Unwandelbarem / Einheit und Wandelbarem / Einzelheit. Das Bewußtsein ist „*unmittelbare Einheit*“ des Wandelbaren und Unwandelbaren, aber diese Einheit hat es nicht „*für sich*“ (164). Es setzt das Unwandelbare als ein ihm Fremdes aus sich heraus, es wird zu einem „Jenseits“ (166) des Bewußtseins. Das Verhältnis des unglücklichen Bewußtseins zum Unwandelbaren wird zunächst in der Form des reinen Bewußtseins (168f.) als religiöse Beziehung gefaßt. Diese Passage ist ein Referat jener philosophischen Position, die Hölderlin zuerst in *Urteil und Sein* entwickelt und dann

²⁰ Siehe hierzu Sigmund Freud: Trauer und Melancholie (1917 [1915]). In: ders., Studienausgabe. Frankfurt/M. 1982, Bd. 3, S. 193-212, S. 211.

²¹ Freud (Anm. 14), S. 296.

in der *Verfahrungsweise des poetischen Geistes* ausgearbeitet hat. Daß Hegel Hölderlins Selbstbewußtseinstheorie unter dem Vorzeichen ‚reines Bewußtsein‘ thematisiert, macht dies kenntlich. Das ‚Reine‘ ist einer der Zentralbegriffe in Hölderlins *Verfahrungsweise*. Hölderlin spricht hier von der reinen Individualität.²² Auch das weitere Grundvokabular frühromantischer Selbstbewußtseinstheorie: Gefühl, Selbstgefühl und Sehnsucht, wird von Hegel in diesem Passus genannt.

Im Wechselspiel von Hölderlins und Hegels Terminologie soll die Problematik des unglücklichen Bewußtseins skizziert werden. Hölderlin hat Bewußtsein als einen Akt der „Ur-Teilung“ des Seins beschrieben, in dem Subjekt und Objekt entstehen. Im Urteil teilt sich das Ich in Subjekt und Objekt auf – „Ich bin Ich“ – und bleibt doch auf das vorgängige, einige Sein bezogen, das nämlich ermöglicht, daß ich „ungeachtet dieser Trennung mich im Entgegengesetzten als dasselbe erkenne.“ Die Einheit von Subjekt und Objekt, das „Sein schlechthin“, wird damit zu einer „notwendigen Voraussetzung“²³, einem Jenseits des Bewußtseins, dem die epistemischen Modi Glaube und Gefühl zukommen. Von ihm gilt, wie Hegel sagt, daß es „im Ergreifen entflieht“ (169), d.h. sich dem urteilenden Bewußtsein entzieht. Dies ist der strukturelle Widerspruch des Ich, den Hölderlin und Novalis in ganz ähnlicher Begrifflichkeit skizziert haben, und den Hegel unglücklich nennt: „es erkennt sich nicht, oder es ist nicht Einheit.“²⁴ Das Ich *ist* und *fühlt* sich als Einheit von Subjekt und Objekt, es *weiß* sich aber nur als geteiltes. Die Einheit kann nur als vergangene oder zukünftige thematisiert werden, auf die sich eine „unendliche *Sehnsucht*“ (169) richtet. In der *Verfahrungsweise* hat Hölderlin diesen Widerspruch des Ich in eine dynamischere Struktur überführt, von der Einsicht geleitet, daß das Ich im „Alleinsein“, „ohne sich aufzuheben“, nur in diesem unglücklichen Zustand verharren kann. Erst in der Interaktion mit einer ‚äußeren Sphäre‘ kann dieser Widerspruch vermittelt werden: „Setze dich *mit freier Wahl* in harmonische Entgegensetzung mit einer äußeren Sphäre, so wie du in dir selber in *harmonischer* Entgegensetzung bist, von Natur, aber unerkennbarerweise, solange du in dir selbst bleibst.“ Als ausgezeichnete Sphäre, der sich das Ich mit Freiheit entgegensetzen kann, wird in Hölderlins Text die Kunst bzw. Poesie eingeführt. Der poetischen

²² Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 876.

²³ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 840f. (Urteil und Sein).

²⁴ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 877, Anm. 1 (Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes).

Verfahrensart gelingt es in potenziierter Vermittlung, das, was als Jenseits des Bewußtseins gefaßt wurde (Sein, Reine), im „Wechsel der Gegensätze“, „Stimmungen“²⁵ und „Töne“²⁶ *fühlbar* zu machen. In poetischer Produktion wird der Geist mit sich als „unendlich einige[r] und lebendige[r] Einheit“ bekannt gemacht, während er im Begriff nur als „eine tote und tötende Einheit“²⁷ gefaßt werden kann. Dieses Gegeneinanderführen von Poesie und Begriff in Hölderlins Text findet in Hegels Ausführungen zum reinen Bewußtsein in der Entgegensetzung von „musikalischem Denken“ und „Begriff“ (168) sein Pendant. Das ‚musikalische Denken, das nicht zum Begriffe kommt‘, kann durchaus als Anspielung auf Hölderlins Poetologie verstanden werden, die ja eine Lehre vom ‚Wechsel der Töne‘²⁸ ist. In der Skizzierung des unglücklichen Bewußtseins in seiner reinen Form bezieht sich Hegel also gedanklich und terminologisch auf Hölderlin, und auch dessen dialektisch-poetischer Lösungsweg wird angedeutet und zugleich kritisch abgewehrt.

Während Hegel in der Vorrede noch gegen die Theoretiker des Gefühls polemisch zu Felde gezogen war, so hält das Gefühl nun mit dem unglücklichen Bewußtsein Einzug in Hegels Denken. Obwohl es in der *Phänomenologie* immer wieder als ein defizitärer Modus der Erkenntnis qualifiziert wird – darin liegt wohl der größte Unterschied zu Hölderlin, in dessen Dialektik das Gefühl sowohl als einfachste (Selbstgefühl) wie auch als höchste Bewußtseinsform erscheint²⁹ –, taucht es doch mit einem gewissen Eigensinn in immer neuen Gestalten in diesem Text auf: als Herz, als Wahnsinn, als kollektives Unbewußtes, als Liebe, als Gewissen und letztendlich als Er-Innerung. Das Gefühl deutet auf das Moment der Ohnmacht des Geistes, auf seine Abhängigkeit von Anderem und auf das, was sich der begrifflichen Fassung entzieht. In der Frühromantik wird das Gefühl zu einem ethischen Prinzip erhoben, und auch Hegel wird dies, wie wir in der nächsten Szene beobachten können, zunächst kritisch nachvollziehen (Herz), um es dann selbst in dieser Form in sein Denken zu integrieren (das Gewissen als religiöses Gefühl).

²⁵ Ebd., S. 879, 875.

²⁶ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 896 (Über den Unterschied der Dichtarten).

²⁷ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 876 (Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes).

²⁸ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 896 (Über den Unterschied der Dichtarten).

²⁹ So in den *Anmerkungen zur Antigone* formuliert, in denen ‚Wahnsinn‘ als heiliger Zustand charakterisiert wird, in dem der Geist „auf dem höchsten Bewußtsein dem Bewußtsein ausweicht“. (Hölderlin, Anm. 2, Bd. 2, S. 453)

Das Gesetz des Herzens

Daß diese Szene zur Geschichte des unglücklichen Bewußtseins gehört, eröffnet Hegel erst im nachfolgenden, wenn er uns mit der Verwandtschaft zwischen dem unglücklichen Bewußtsein und der schönen Seele bekannt macht.³⁰ Hier führt er uns das tragische Geschick des unglücklichen Bewußtseins als einem Handelnden vor Augen. Wenn es in Interaktion mit der Welt tritt, wird es wahnsinnig – und teilt damit dasselbe Los wie später die schöne Seele.

Das Gefühl erscheint in Gestalt des ‚Gesetz des Herzens‘ als ein ethisches Prinzip. Lust und Gesetz sind in dieser Gestalt scheinbar zum Einklang gebracht: „Beides ist ihr *ungetrennt*; ihre Lust das Gesetzmäßige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit Bereitung der einzelnen Lust.“ (276) In Novalis’ Roman *Heinrich von Ofterdingen* findet sich im Märchen von *Eros und Fabel* ein solcher Einklang von Lust und Gesetz als geschichtsphilosophische Utopie. In der Schlußvision des Märchens verkehrt sich der „Thron“ in ein „prächtiges Hochzeitbett“ und ein allgemeines „Kußgeflüster“³¹ begleitet diese Umwandlung. Während Hegel die „vermittelnde Bewegung“, durch die die Einheit von Individualität und Gesetz zustande kommt, als „Zucht“ (276) bezeichnet, ist es in Novalis’ Märchen gerade die ‚Unzucht‘, die Übertretung des Inzesttabus, die diese Einheit ermöglicht. Als Anspielung auf Novalis’ allegorisches Märchen läßt sich Hegels Gesetz des Herzens insbesondere dadurch lesen, daß in diesem eine Figur mit Namen ‚Herz‘ auftritt und der Prozeß beschrieben wird, wie dieses einzelne Herz durch Auflösung und Introjektion zu einem allgemeinen lustvollen Gesetz wird.

Das Problem, dem sich Hegels Protagonist in Interaktion mit der Welt konfrontiert sieht, wird folgendermaßen beschrieben: „[D]aß die Individualität sich als Allgemeines zum Gegenstande wird, worin es sich aber nicht erkennt.“ (279) Indem das Individuum sein Gesetz des Herzens handelnd verwirklicht, wird dieses Gesetz zur allgemeinen Ordnung, verliert den Charakter des Besonderen und steht dem Individuum als eine fremde Ordnung gegenüber. Hier wiederholt sich in

³⁰ Die schöne Seele wird als „der Wechsel des unglücklichen Bewußtseins mit sich“ (483) bezeichnet. In der *Enzyklopädie* (§408) wird Hegel erneut den Zusammenhang zwischen Gefühl, dem „Unglück des Geistes“ und Wahnsinn als dem „Böse[n] in dem Herzen“ aufzeigen, und er stellt in dieser Metaphorik wiederum die Verwandtschaft zwischen unglücklichem Bewußtsein, Herz und schöner Seele heraus (G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10. Frankfurt/M. 1986, S. 162).

³¹ Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe*, 3 Bde., hg. von H.-J. Mähl und Richard Samuel. München, Wien 1978, Bd. 1, S. 364.

der Handlung jene Entfremdungserfahrung, die schon dem unglücklichen Bewußtsein im Erkenntnisprozeß eigentümlich war, in Vergegenständlichung seiner gefühlten Allgemeinheit (Gesetz des Herzens) wird diese für es zu einem Jenseits, in dem es „sein *eigenes Wesen* und Werk“ nicht erkennen kann und sich selbst als „an sich selbst widersprechend und im Innersten zerrüttet“ (279) erfährt. Diesen Zustand nennt Hegel die „Verrücktheit des Bewußtseins“ (280), in ihm erfährt sich die Individualität als das „Verrückende und Verkehrte“ (281). Um sich in seiner Einzelheit bewahren zu können, projiziert nun diese Gestalt die eigene Verrücktheit auf die Welt, die allgemeine Ordnung wird als eine despotische wahrgenommen: „Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über.“ (280) Hegel argumentiert hier für „die bestehende Ordnung, die den Tag ausgehalten hat“, und gegen das Gesetz des Herzens, das als ein „bloß *Gemeintes*“ bei Tageslicht „zugrunde geht“ (281). Die aufklärerische Tag/Nacht-Metaphorik, die die ganze *Phänomenologie* durchzieht, kann an dieser Stelle als ein Spiel mit der Begrifflichkeit Verrücktheit / Wahnsinn verstanden werden, für die das Deutsche auch den Terminus ‚geistige Umnachtung‘ kennt.

Auch in dieser Szene läßt sich das Schicksal des unglücklichen Bewußtseins mit dem Namen Hölderlin verbinden. Das „Toben des verrückten Eigendünkels“, der die Welt von „fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten“ (280) regiert sieht, läßt sich sowohl auf Hyperions Scheltrede an die Deutschen als auch auf Empedokles' Polemik gegen Priesterherrschaft und Despotie beziehen.³² Die zentrale Problematik der Figur des Empedokles in den ersten beiden Fassungen des Dramas ist die Hybris – oder Eigendünkel, wie Hegel es nennt –, mit der sich der Titelheld gegen seine Zeit stellt. Schon in der ersten Skizze der Figur im *Frankfurter Plan* zeigt sich die Verwandtschaft zu jenem Charakter, den Hegel als Gesetz des Herzens zeichnet: Zu „Kulturhaß gestimmt, zu Verachtung alles sehr bestimmten Geschäfts, [...] ein Todfeind aller einseitigen Existenz“, bleibt Empedokles „auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt, unset, leidend, bloß weil sie besondere Verhältnisse sind [...], bloß weil er nicht mit allgegenwärtigem Herzen innig, wie ein Gott, und frei und ausgebreitet, wie ein Gott, in ihnen leben und lieben kann.“³³ Dieses Vergehen der Selbstüberhebung sühnt Empedokles durch seinen Selbstmord, durch den er seine Schuld gegenüber den

³² Vgl. Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 737-741; Bd. 2, S. 32, 38f., 60f.

³³ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 9.

Göttern, der Natur und dem Volk abträgt, die in den ersten beiden Fassungen noch als eine persönliche gefaßt wird. Diesen Lösungsweg teilt auch das Herz in Hegels *Phänomenologie*. Aus dem Bewußtsein heraus, daß die Verwirklichung des eigenen Gesetzes des Herzens eine Vergewaltigung der Gesetze der anderen Herzen bedeutet und Ausdruck einer Mißachtung der bestehenden Ordnung als einer lebendigen ist, wird diese Gestalt zur Einsicht geführt, „die Individualität [...] als das Verkehrte und Verkehrende zu wissen und daher die Einzelheit des Bewußtseins aufopfern zu müssen“ (283). Tugend nennt Hegel diese neue Gestalt, die aus dem Herz geboren wird, und der das Selbstopfer Sühne für den Eigendünkel ist.

Mit peinlicher Betroffenheit hat Emanuel Hirsch in seinem Aufsatz *Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie* darauf hingewiesen, daß man wohl nicht umhin könne, das tragische Schicksal des Wahnsinns, das Herz und schöne Seele in der *Phänomenologie* ereilt, als Anspielung auf das persönliche Schicksal seines Freundes Hölderlin zu lesen.³⁴ Schon in der Homburger-Zeit hatte Hegel die zunehmende geistige Zerrüttung Hölderlins miterlebt. 1802 wurde dieser offiziell für wahnsinnig erklärt und im September 1806, als Hegel gerade die Niederschrift seiner *Phänomenologie* beendete, wurde Hölderlin in das Autenriethsche Klinikum in Tübingen eingeliefert, aus dem er wenige Monate später als unheilbar entlassen wurde. Konnte bislang die *Phänomenologie* als Er-Innerung des philosophisch-literarischen Werks Hölderlins gelesen werden, so wird Hegel nun im wahrsten Sinne des Wortes persönlich. Seine Argumentation arbeitet hier mit der Einheit von Leben und Werk und instrumentalisiert ersteres zur Kritik am Werk. Am drastischsten läßt sich dieses Verfahren wohl an folgendem Satz kenntlich machen: „Die wirklichkeitslose schöne Seele [...] ist also, als Bewußtsein dieses Widerspruchs in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit, zur Verrücktheit zerrüttet und zerfließt in sehnächtiger Schwindsucht.“ (491) Während sich die Verrücktheit auf Hölderlin beziehen läßt, ist mit ‚sehnächtiger Schwindsucht‘ wohl Novalis gemeint, in dessen Werk die Sehnsucht zu einem Zentralbegriff avanciert und der im Jahre

³⁴ „So bleibt mir nichts andres übrig, als in der Verrücktheit, die nur noch die geistlose Einheit des Seins hervorbringt, eine Anspielung auf Hölderlins Untergang zu sehen. [...] Ich habe mich lange gegen [diese Erklärung] gesträubt; aber alle Versuche anders zu deuten sind mir veronnen.“ (Emanuel Hirsch: *Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie*. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität. In: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, hg. von Hans Friedrich Fulda. Frankfurt/M. 1973, S. 245-275, S. 261f.)

1801 an Schwindsucht starb.³⁵ Hirsch betont die „Eiseskälte des Denkers“³⁶ hinsichtlich dieses pathologischen Befundes, ohne jedoch zur Kenntnis zu nehmen, daß diesem auf der nächsten Seite ein ungeheures therapeutisches Pathos folgt: „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben.“ (492) Das unglückliche Bewußtsein mit seinen Nachfolgern Herz und schöne Seele entwickelt sich in der *Phänomenologie* von einem erkenntnis- und handlungstheoretischen Problem zu einem pathologischen, dessen Therapierung sich die *Phänomenologie* widmet. In seiner Argumentation, die eine Kontinuität zwischen Werk und Leben annimmt, kann sich Hegel wiederum auf die Frühromantik berufen, die programmatisch die Trennung zwischen Kunst und Leben einzieht, so daß eine solche Form des Denkens nicht als unzulässiger Biographismus verstanden werden muß. Für Hölderlin münden der „Gang und die Bestimmung des Menschen überhaupt“ und „der Gang und die Bestimmung aller und jeder Poesie“³⁷ ineinander, ein *Taglauf oder Kunstwerk*³⁸ gelten gleich. Jede Form der Entäußerung, Werk oder Handlung, ist eine autobiographische. In seinen philosophischen Reflexionen zum *Empedokles-Drama* begründet Hölderlin dies folgendermaßen: „[J]edes Gedicht“ muß „aus poetischem Leben und Wirklichkeit, aus des Dichters eigener Welt und Seele hervorgegangen sein [...], weil sonst überall die rechte Wahrheit fehlt und überhaupt nichts verstanden und belebt werden kann, wenn wir nicht das eigene Gemüt und die eigene Erfahrung in einen fremden analogischen Stoff übertragen können.“³⁹ Das Gemüt kann sich nur in einem ‚fremden analogischen Stoff‘ darstellen, da es, wie Hölderlin in der *Verfahrungsweise* gezeigt hat, in seinem Alleinsein nur in einem unvermittelten Widerspruch verharret. Es bedarf der Entäußerung in einen fremden Stoff, in dem sich das Gemüt nicht „unmittelbar aussprechen“ kann, sondern nur in höchster Entgegensetzung. Je „unendlicher, je unaussprechlicher [...] die Innigkeit ist, je

³⁵ In seinen späteren Schriften verbindet Hegel Novalis explizit mit der Gestalt der schönen Seele, vgl. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Hermann Glockner. Stuttgart 1968, Bd. 19, S. 641; ders.: Vorlesungen über die Ästhetik. In: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Hermann Glockner. Stuttgart 1968, Bd. 12, S. 221. Und er deutet Novalis' „transcendente Sehnsucht“ als „Schwindsucht des Geistes“ (Rezension von Solgers nachgelassenen Schriften. In: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Hermann Glockner. Stuttgart 1968, Bd. 20, S. 196).

³⁶ Hirsch (Anm. 34), S. 261f.

³⁷ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 886 (Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes).

³⁸ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 452 (Anmerkungen zur Antigone).

³⁹ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 114 (Grund zum Empedokles).

strenger und kälter das Bild den Menschen und sein empfundenes Element unterscheiden muß, um die Empfindung in ihrer Grenze festzuhalten.“⁴⁰ Diese Dialektik wiederholt Hölderlin in den *Anmerkungen zur Antigone*: „kalte Unparteilichkeit ist Wärme.“⁴¹ Die ‚Eiseskälte des Denkers‘, die Hirsch Hegel zusprach, findet also hier ihr Pendant in der Eiseskälte des Dichters, die Hölderlin jedoch auf höchster Innigkeit beruhen läßt.

Diesen autobiographischen Zug in der Bestimmung des Menschen kennt auch Hegels *Phänomenologie*. In der Entäußerung in Werk und Tat hört das Individuum auf ein „nur Gemeintes zu sein“ und wird zu einem „seiende[n], allgemeine[n] Wesen“ (243). Durch diese Bewegung wird das Bewußtsein zur Erkenntnis geführt, daß es sich „nicht mehr *unmittelbar finden*, sondern durch seine Tätigkeit sich selbst hervorbringen“ (261) muß. Noch deutlicher als hier im Kapitel zur Physiognomik wird der autobiographische Zug, wenn im folgenden das Werk als Medium der Entäußerung eingeführt wird, das ein „Sich-Aussprechen der Individualität“ (299) ermöglicht, wodurch sich der Mensch aus dem *geistigen Tierreich* erheben kann. Später wird Hegel die Sprache gegenüber Handlung und physiognomischem Ausdruck als „*Dasein* des reinen Selbst, als Selbsts“ (376) auszeichnen. Im Sprechakt kann das Ich die vollkommene Aufopferung seiner Einzelheit leisten und sich zugleich bewahren. „Die wahre Aufopferung des *Fürsichseins* ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingibt, aber in dieser Entäußerung sich ebensosehr erhält.“ (375) „Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus, es selbst.“ Die Sprache als Gespräch ist der Tod des Ich und der Übergang in die Allgemeinheit in einem: „*Ich*, das sich ausspricht, ist *vernommen*; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist.“ (376) Wie zu Beginn angedeutet, ist dies genau der Sinn, den Hölderlin dem Tod des Empedokles in der dritten Fassung des Dramas gibt. Der Tod wird als Symbolwerdung gefaßt, durch die das Ich in Sprache übergeht und dadurch, daß es vernommen wird, im Allgemeinen bewahrt bleibt. Für Hegel und Hölderlin ist das Ich ein Sprechakt, d.h. es entsteht als an und für sich Seiendes erst, indem es sich ausspricht – „*Ich* als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da*“ (376). Es ist ein soziales Wesen, das erst in der Kommunikation mit anderen entsteht – in der *Friedensfeier* gebraucht Hölderlin die schöne Wendung „Seit ein Gespräch wir

⁴⁰ Ebd., S. 115, 114.

⁴¹ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 455.

sind.“⁴² Autobiographie kann in dieser Hinsicht als ein Akt der Selbstkonstruktion verstanden werden, in dem sich das Ich als sprechendes aber auch als angesprochenes und vernommenes hervorbringt.

Die *Phänomenologie* läßt auf ihrem Wege der Wiederholung der Gestalten des Bewußtseins zunehmend mehr das Autobiographische durchscheinen, so daß die Wiederholung langsam Züge einer persönlichen Erinnerung trägt. An der Gestalt des Herzens und dem pathologischen Befund, den die *Phänomenologie* ihr stellt, wird der Erzähler zum Therapeuten. Im Fortgang des Textes werden in verschiedenen Szenarien Heilungsmöglichkeiten entworfen, wie dem vom Unglück auf den Wahnsinn gekommenen Bewußtsein zu helfen sei. Antigone erscheint als letzte Figur, deren Verstrickung in die Tragik des Herzens noch einen tatsächlich letalen Ausgang nimmt. In der Gerichtsszene *Das Gewissen* werden Geständnis und Verzeihung zu den therapeutischen Mitteln, die die Wunden des Geistes heilen. In der Welt der Kunst wird das tragische Schicksal des unglücklichen Bewußtseins durch die Komödie versöhnt (547), um dann in Handlung und Religion (580) sein Unglück hinter sich zu lassen und in das absolute Wissen (582) überzugehen. „[D]ie Wissenschaft, die Sie in dieses Labyrinth des Gemüts geführt, ist allein fähig, Sie herauszuleiten und zu heilen.“⁴³ So hat Hegel im Jahre 1810 in einem Brief an Windischmann den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Pathologie skizziert, der auch schon in der *Phänomenologie* zum Tragen kommt.

Antigone – ein „Herz“, das „außer sich gerät“

In Hölderlins *Antigone*-Übersetzung⁴⁴ begegnen uns Herz und Wahnsinn wieder. Zunächst ist es Kreon, der die Schwestern des Wahnsinn

⁴² Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 368.

⁴³ Hegel an Windischmann, 27. Mai 1810: „Halten Sie sich überzeugt, daß an Ihrem Gemütszustande, den Sie mir schildern, jene Arbeit teil hat, – dieses Hinabsteigen in dunkle Regionen [...]. – Ich kenne aus eigener Erfahrung diese Stimmung des Gemüts oder vielmehr der Vernunft, wenn sie sich einmal mit Interesse und ihren Ahnungen in ein Chaos der Erscheinungen hineingemacht hat und wenn [sie], des Ziels innerlich gewiß, noch nicht hindurch, noch nicht zur Klarheit und Detaillierung des Ganzen gekommen ist. Ich habe an dieser Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten; jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendungspunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens, durch dessen Enge er hindurchgezwängt und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird [...]. – Fahren Sie getrost fort; die Wissenschaft, die Sie in dieses Labyrinth des Gemüts geführt, ist allein fähig, Sie herauszuleiten und zu heilen.“ (Hoffmeister, Anm. 6, S. 314f.)

⁴⁴ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 397–450. Im folgenden wird im Text, soweit nicht anders vermerkt, Hölderlins Übersetzung der *Antigone* zitiert.

sinn bezichtigt, wobei für ihn Antigone in diesem Zustand ‚einheimisch‘ ist: „Von diesen Weibern da, sag ich, wird eben da / Sinnlos die ein, einheimisch ist's die andre.“ Ismene antwortet: „Es bleibt kein Herz, auch nicht das heimatliche, / Im Übelstand, mein König, außer sich gerät es.“ (420) Hölderlin entfaltet in seiner Übersetzung eine sich steigernde Metaphorik des Wahnsinns, wobei er jedoch sorgfältig darauf bedacht ist, diesen ‚heiligen‘ Zustand nur Antigone als ihr Eigentum zuzuschreiben. In der Deutung des Chors erscheint Antigones Schicksal als eines vom Gesetz des Zeus gezeichnetes: „Denn wenn sich reget von Himmlischen / Einmal ein Haus, fehlt's dem an Wahnsinn nicht, / In der Folge, wenn es / Sich mehrt.“ (422) „Doch wohl auch Wahnsinn kostet / Bei Sterblichen im Leben / Solch ein gesetztes Denken. [...] sobald ein Gott / Zu Wahn den Sinn hintreibt.“ (423) Auffällig ist, daß Hölderlin hier Wahnsinn setzt, während das griechische *Ate* gebräuchlicherweise mit Verderben⁴⁵, Unheil und Verblendung⁴⁶ übersetzt wird. Durch Hinzufügung des Possesivpronomens *Mein* in Antigones Rede, das der Sophokles-Text nicht kennt und das Hölderlin noch gesperrt setzen läßt, „*Mein* Zeus berichtete mir's nicht“ (416), bestimmt Antigone das göttliche Gesetz als ihr Eigentum. Hingegen läßt Hölderlin in Hämons Rede gegen seinen Vater die Begriffe, die sich in geläufigen deutschen Übersetzungen finden – „wahnsinnig“⁴⁷ und „Narr“⁴⁸ – aus und verwendet stattdessen folgende Begrifflichkeit: „leere[r] Sinn“, „leersinnig“ und „treulos“ (428). Die Metaphorik des Wahnsinns, die deutlich vom leeren Sinn abgehoben ist, bleibt Antigone vorbehalten. Ihren Ausspruch zum Ende, „Weh! Närrisch machen sie mich“ (431), faßt Hölderlin in seinen *Anmerkungen* als Ausdruck des „heilige[n] Wahnsinns“, als „höchste menschliche Erscheinung“.

Es ist ein großer Behelf der geheimerarbeitenden Seele, daß sie auf dem höchsten Bewußtsein dem Bewußtsein ausweicht und, ehe sie wirklich der gegenwärtige Gott ergreift, mit kühnem, oft sogar blasphemischem Worte diesem begegnet und so die heilige lebendige lebende Möglichkeit des Geistes erhält. (453)

Im Zustand des Wahnsinns erscheint des „Menschen Verstand, als unter Undenkbarem wandelnd“ (452). Dieses Undenkbare, von dem der Mensch seiner Existenz nach abhängig ist, faßt Hölderlin in seiner

⁴⁵ Sophokles: *Antigone*. In: ders., *Werke in zwei Bänden*, Übersetzung von Dietrich Ebener. Berlin 1995, Bd. 1, S. 209-258, S. 232f.

⁴⁶ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 1097, 1098 (Kommentar).

⁴⁷ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 1100 (Kommentar).

⁴⁸ Sophokles (Anm. 45), S. 238.

Übersetzung in zweifacher Form. Zum einen sind es die ungeschriebenen göttlichen Gesetze, zum anderen die Liebe. Es gehört wiederum zu den Eigentümlichkeiten von Hölderlins *Antigone*, daß er das Lied des Chores über die Macht des Eros von der Liebe handeln läßt, die ihre Macht noch über die Unsterblichen ausübt. „Fast auch Unsterblicher Herz zerbricht / Dir“ (430). Durch zwei kleine Abweichungen vom Original – die Worte „dennoch“ und „Friedensgeist“ werden eingefügt – verkehrt Hölderlin den Sinn dieses Chorliedes, das den Eros als Erreger der Zwietracht benennt, in eine Apotheose der Liebe: „Geist der Liebe, dennoch Sieger / Immer in Streit! Du Friedensgeist“ (429). Die Ekstase der Liebe ist dem Wahnsinn verwandt, „es ist, / Wer's an sich hat, nicht bei sich“ (430). Und so ist auch die Liebe Prinzip der Antigone: „Zum Hasse nicht, zur Liebe bin ich.“ (418)

Ganz ähnlich wie in seinem *Empedokles*-Drama wird der Tod in den *Anmerkungen* als ein Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes gefaßt, „der Gott in der Gestalt des Todes gegenwärtig ist“ (455). Es ist dies aber ein metaphorischer Tod, der den „geistigeren Körper“ ergreift und sich in einem ‚tötendfaktischen Wort‘ (456) ausspricht. Dem tötendfaktischen Wort als Ausdruck des Dramas in seiner Gänze wird eine politische Funktion zugeschrieben. Ihm wird zugetraut, daß es eine „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“ (457) bewirken kann. An Hölderlins *Antigone* und seinen *Anmerkungen* zeichnet sich sehr schön der Sinn der Rede von einer *Neuen Mythologie* als einer Form der ‚Übersetzung‘ ab: nicht nur eine sprachliche, sondern das Übersetzen von einer Zeit in die andere, von einer Vorstellungsart, von einem politischen System in ein anderes. Durch die verschobene Wiederholung der griechischen Vorstellungsart kann diese der ‚vaterländischen‘ angenähert werden, so daß sich *Antigone* als politische Parabel „unserer Zeit“ (456) lesen läßt, in der sich eine republikanische Vernunftform (458) bildet.

Hegels ‚Übersetzung‘ der *Antigone* in *Die sittliche Welt* erzählt eine politische Parabel ganz anderer Art. Die Weiblichkeit wird hier zum „inneren Feind“, zur „ewige[n] Ironie“ (352) des Gemeinwesens. Die sittliche Substanz teilt sich in Familie, Weiblichkeit, göttliches Gesetz einerseits und Staat, Männlichkeit und menschliches Gesetz andererseits. Für den Mann ist in der sittlichen Welt im Ruhezustand das Gesetz des Herzens zu seiner Erfüllung gekommen. In der Teilhabe an Familie und Staat weiß er das „Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtsein, des *Selbsts* als die anerkannte allgemeine Ordnung“ (339). Er genießt seine Einzelheit in der Familie und

seine Allgemeinheit als Bürger des Staates. Für die Frau und ihren Wirkungsbereich, die Familie, wird die Geschichte des Herzens jedoch weitaus tragischer fortgeschrieben. Nicht Wahnsinn, sondern gelebter Tod innerhalb der Gesellschaft wird zu ihrem Schicksal. Was Antigone über sich äußert, „meine Seele, / Längst ist sie tot, so daß ich Toten diene“⁴⁹, überträgt Hegel auf den Einzelnen im Reich der Familie überhaupt. „Weil er nur als Bürger *wirklich* und *substantiell* ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist und der Familie angehört, nur der *unwirkliche* marklose Schatten.“ (332) Für Hegel wird der Dienst an den Toten, das Trauerritual als eine „*wirkliche* und *äußerliche Handlung*“ (333) zur einzigen *positiv sittlichen Handlung* (334), die im Bereich der Familie möglich ist. „Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaßt [...], betrifft nicht mehr den *Lebenden*, sondern den *Toten*“ (332). Das Gesetz der Familie, das göttliche Gesetz wird als ein „innerliches Gefühl“, „das nicht am Tage des Bewußtseins liegt“ (336), bezeichnet. Als Gefühl, das der Nachtseite des Bewußtseins angehört, ist es dem Gesetz des Herzens und seiner geistigen Umnachtung verwandt. Mit der hier weitergeführten Tag/Nacht-Metaphorik bestimmt Hegel das göttliche Gesetz nicht nur als ein „bewußtloses“, sondern zugleich auch die Familie, die Wirkungskreis dieses Gesetzes ist, als Unterwelt bzw. Totenreich. Das göttliche wird zu einem „unterirdischen Gesetz“ (341), die Familie zu einem „*unterirdischen Reiche*“ (335). Auch in Sophokles' Drama findet Antigone ihre Familie nur mehr im Reich der Toten: „O Grab! o Brautbett! unterirdische Behausung, immerwach! Da werd ich reisen / Den Meinen zu, von denen zu den Toten / Die meiste Zahl“ (433). Hegel entwirft hier ein recht morbides Szenario der bürgerlichen Kleinfamilie, die eine Welt der Scheintoten innerhalb der Gesellschaft darstellt. Damit überträgt er das Familienszenario der *Antigone* auf die Familie überhaupt, wie später Freud, und schreibt diese auf eine ödipale Grundstruktur fest.

Indem Hegel das Trauerritual als einzige sittlich-familiäre Handlung kennzeichnet, hebt seine Übersetzung der *Antigone* also mit einer Legitimation ihrer Handlungsweise an. Durch das Begräbnis wird die natürliche Zerstörung des Seins im Tode als eine bewußte wiederholt, indem der Leichnam mit der Erde „vermählt“ (333) wird. Dadurch wird dem Tod die Form reiner Naturkausalität genommen und die Seite des Bewußtseins hinzugefügt, er erscheint als ein „*Getanes*“ (332). Versöhnung, Rückkehr in sich selbst und Erhe-

⁴⁹ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 420.

bung zur allgemeinen Individualität, dies alles leistet das Trauerritual, durch welches der Einzelne nicht nur als natürliches Sein, sondern auch als Bewußtsein begraben wird. Hegel pflichtet Antigone bei, „woher hätt ich wohl lautenderen Ruhm, / Als wenn ich in das Grab den Bruder lege.“⁵⁰ Ihr Ruhm und zugleich die Wahrheit der Familie gegenüber dem Staat liegt in der Trauer, der „Pietät der Familie“ (352). „Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde *Gewißheit* des Volkes hat die *Wahrheit* ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz Aller.“ (351) Dieser Zug der Antigone wird am Ende der *Phänomenologie* das absolute Wissen begleiten. Ihre Trauer kann als Vorstufe der er-innernden Trauerarbeit des Erzählers gelesen werden, dem es noch gelingt, das Verlorene als Bewußtsein im Ich bzw. im Text als Gegenständliches wiederaufzurichten.

Luce Irigaray hat die Funktion der Antigone in Hegels *Phänomenologie* in generalisierender Form als die Funktion des Weiblichen im allgemeinen skizziert: „Sie sichert die Er-Innerung des Selbstbewußtseins mit dem Vergessen ihrer selbst.“⁵¹ Der Begriff der Erinnerung in dieser Form taucht bei Hegel jedoch nicht im Kontext seiner *Antigone*-Deutung auf, sondern erst in Bezug auf das absolute Wissen, das, indem es sich selbst vergißt, die vergangenen Gestalten des Bewußtseins erinnert: „So ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt.“ (590) Irigarays Deutung des Weiblichen als Prinzip der Erinnerung läßt sich also auf Hegels absolutes Wissen beziehen, dem somit eine Charakteristik des Weiblichen zu eigen wäre.

Obwohl Hegel in der sittlichen Welt das Verhältnis der Geschlechter als „natürliche“ Differenz (338) festschreibt, unterläuft die *Phänomenologie* im ganzen in ihrer Geschlechtsmetaphorik diesen Befund. Läßt sich Antigone in die Figurenreihe des unglücklichen Bewußtseins einzeichnen, so hätten wir es mit einer Gestalt des Bewußtseins zu tun, die im Durchgang durch die verschiedenen Szenarien ihr grammatikalisches Geschlecht aber auch ihre Geschlechterrolle wechselt. Dafür spricht, daß uns das unglückliche Bewußtsein im folgenden als schöne Seele gegenübertritt, mit deutlich ‚weiblichen‘ Geschlechtsmerkmalen konnotiert wird und ihre intertextuellen Wurzeln ebenfalls in Frauengestalten aus Jacobis *Woldemar* und Goe-

⁵⁰ Ebd., S. 417.

⁵¹ Luce Irigaray: Die ewige Ironie des Gemeinwesens ... In: dies., *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt/M. 1980, S. 266-281, S. 280.

thes *Wilhelm Meister*⁵² hat. Ein solcher Geschlechtswechsel ließe sich schon für die Figur des Herzens in ihrem Bezug zu Novalis konstatieren. In seinem Roman ist das Herz ein weiblicher Protagonist. Das Neutrum ‚absolutes Wissen‘, mit dem die *Phänomenologie* endet, identifiziert sich auf dem Wege der Er-Innerung mit verschiedenen Geschlechtsmerkmalen, wird zu einem Geschlechtswechsler und stellt darin die natürliche Differenz der Geschlechter in Frage. Hierin ließe sich ein weiterer verwandtschaftlicher Zug zwischen dem absoluten Wissen und Antigone sehen, die in Sophokles' Drama als eine Grenzgängerin zwischen den Geschlechtern erscheint.⁵³

Die Trauer der Antigone ist nicht nur Vorschein der Er-Innerung des absoluten Geistes, sie deutet auch auf ein Moment, das dessen therapeutische Absicht in Gänze in Frage stellt. Ihr Insistieren auf der Unersetzbarkeit des Bruders läßt jede Trauerarbeit, die über „Ersetzung“ (Freud)⁵⁴ läuft, zuschanden werden. In *Trauer und Melancholie* hebt Freud den Normalfall der Trauer gegenüber dem pathologischen Fall der Melancholie ab. Im Prozeß der Trauer folgt nach Anerkennung des Todes des Objekts eine allmähliche „Abziehung der Libido von diesem Objekt und Verschiebung derselben auf ein neues“. Auch in der Melancholie wird „das Objekt selbst aufgegeben“, aber „die Liebe zum Objekt“ kann „nicht aufgegeben werden“. Sie zieht sich in das Ich zurück und wird dort bewahrt, indem „eine Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt“ hergestellt wird. Der „Objektverlust“ verwandelt sich so in einen „Ichverlust“, der in extremster Konsequenz im Selbstmord endet. Diesen Fall deutet Freud als Rückkehr der Objektbesetzung: „Nun lehrt uns die Analyse der Melancholie, daß das Ich sich nur dann töten kann, wenn es durch die Rückkehr der Objektbesetzung sich selbst wie ein Objekt behandeln kann,“ das Ich wird vom „Objekt überwältigt.“⁵⁵ Antigones Schicksal trägt alle Züge eines melancholischen Prozesses. Durch das Be-

⁵² Vgl. Hirsch (Anm. 34), S. 254; und Ralf Konersmann: Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus. In: Archiv für Begriffsgeschichte, begründet von Erich Rothacker. Bonn 1993, Bd. 36, S. 144-173.

⁵³ Durch ihre Handlungsweise hat Antigone die gesellschaftlich legitimierte Differenz der Geschlechter übertreten (Ismene: „Weiber sind wir / Und dürfen so nicht gegen Männer streiten“), bringt diese ins Wanken und setzt so den Geschlechterdiskurs des Dramas in Gang, in dem Antigone ein Mann. Kreon ein Weib genannt wird: Kreon: „Nein! nun bin ich kein Mann, / Sie ein Mann aber, wenn ihr solche Kraft / Zukommet ungestraft.“ Hämon zu Kreon: „Wenn du das Weib bist. Deinetwillen sorg ich.“ (Hölderlin, Anm. 2, Bd. 2, S. 401, 417, 427.)

⁵⁴ Freud (Anm. 14), S. 296.

⁵⁵ Freud (Anm. 20), S. 203, 205, 206.

gräbnis des Bruders erkennt sie den realen Verlust an, so Hegels Deutung dieses Rituals als bewußte Wiederholung der Zerstörung, hält aber dennoch an ihrer Liebe fest, indem sie auf der Unersetzbarkeit des Bruders insistiert.⁵⁶ Der Objektverlust verwandelt sich in einen Ichverlust – Antigone: „meine Seele, / Längst ist sie tot, so daß ich Toten diene“⁵⁷ –, der im Selbstmord endet. Ihren Tod deutet Antigone als Vermählung mit dem Bruder: „O Grab! o Brautbett!“⁵⁸; dies bedeutet die Rückkehr der Objektbesetzung.

Hegel widmet der Unersetzbarkeit des Bruders für die Schwester eine besondere Passage. Weder als Tochter, Mutter oder Ehefrau, sondern nur als Schwester hat das Weibliche „die höchste *Ahnung* des sittlichen Wesens“ (336). Die Geschwisterliebe wird in der *Phänomenologie* in mehrfacher Hinsicht zum Skandalon. Zum einen ist sie die einzige Form wechselseitiger Anerkennung in diesem Text, die eine „begierdelose Beziehung“ (338) ist, in der „das Moment des anerkennenden und anerkannten *einzelnen Selbsts*“ (337) ohne Vermittlung sich einstellt.⁵⁹ Skandalös ist aber auch die Begründung die Hegel für die Begierdelosigkeit dieser Liebe anführt: „Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine *Ruhe* und *Gleichgewicht* gekommen ist.“ (336) Im Kontext von Sophokles' Tragödie nimmt sich diese Argumentation merkwürdig aus, ist doch Antigone als Tochter des Ödipus und der Jokaste die Inkarnation des Inzests und trägt doch ihre „ganz rätselhafte, im Grunde anstößige Bruderliebe“⁶⁰ deutliche Züge des Inzestuösen. Als symptomatisch läßt sich Hegels Argumentation deuten, in der der Inzest als Tabu gebannt wird. Derrida fügt in *Glas* in Bezug auf diese Passage den Namen Christiane Hegel in seinen Text ein, „pour qui s'impatienterait de ne rien voir venir de ce côté, il faudrait nommer ici Christiane, la sœur de Hegel“⁶¹, die ebenso wie Antigone zwei Brüder hatte.⁶²

Mit der inzestuösen Bruderliebe und Melancholie der Antigone kennt die *Phänomenologie* ein Ideal wechselseitiger Anerkennung, dessen Verlust unersetzbar bleibt und nicht aufgehoben werden kann.

⁵⁶ „Wär ein Gemahl gestorben, gäbe es andre, / Und auch ein Kind von einem andern Manne, / Wenn diesen ich umarmt. Wenn aber Mutter / Und Vater schläft, im Ort der Toten beides, / Steht's nicht, als wüchs ein andrer Bruder wieder.“ (Hölderlin, Anm. 2, Bd. 2, S. 433f.)

⁵⁷ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 420.

⁵⁸ Ebd., S. 433.

⁵⁹ Siehe hierzu Jacques Derrida: *Glas*. Paris 1974, S. 168-171.

⁶⁰ Christian Meier: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. München 1988, S. 219.

⁶¹ Derrida (Anm. 59), S. 171.

⁶² Ebd., S. 199.

Die Arbeit der Er-Innerung ist auf ein Anderes verwiesen, das sie durch Ersetzung und Verinnerlichung zu inkorporieren sucht, das sich aber in jeder Ersetzung und Identifizierung entzieht und als Anderes zurückkehrt. Dieses nichtdialektisierbare Andere ist dasjenige, „dessen *Verlust* uns mißlang, zu dem wir keine symbolische Distanz gewinnen konnten, was uns auf grauenhafte Weise *zu nahe* geblieben ist.“⁶³ An der Antigone gerät das System außer sich, wobei dieses Außen zur Bedingung seiner Möglichkeit wird. Das unerfüllbare Begehren nach dem Anderen motiviert die Bewegung der Dialektik.

[...] un rôle quasi transcendantal et laissant se former au-dessus de lui, comme une sorte d'effluve, un rêve d'apaisement? N'est-ce pas toujours un élément exclu du système qui assure l'espace de possibilité du système? Le transcendantal a toujours été, strictement, un transcategorial, ce qui ne pouvait être reçu, formé, terminé dans aucune des catégories intérieures au système. Le vomit du système.⁶⁴

Mit der skandalösen Liebe der Antigone und ihren pathologischen Folgen Melancholie (Hegel) und Wahnsinn (Hölderlin) ließe sich das Gespräch zwischen Hegel und Hölderlin wiederaufnehmen. In beiden Zuständen gerät der Geist außer sich und ist auf ein Anderes verwiesen, das er jedoch nicht integrieren, sondern nur „aus linkischem Gesichtspunkt“⁶⁵ fassen kann, wie Hölderlin sagt, oder aus einem systematischen, könnten wir in Bezug auf Hegel hinzufügen. Und beide Zustände erweisen sich als unheilbar. Die Melancholie steht der Heilung entgegen. „Der melancholische Komplex verhält sich wie eine offene Wunde“⁶⁶, schreibt Freud. In und an der Melancholie erfährt sich der Geist als Unmächtiger.

Die schöne Seele

Anhand der bereits skizzierten Stufen der Er-Innerung in der *Phänomenologie* läßt sich eine zunehmende Verstrickung von philosophischem, pathologischem und juristischem Diskurs erkennen. Mit dem Eintritt in das intersubjektive Reich der Vernunft erscheint das Gefühl und das Unmittelbare in Gestalt des Herzens erstmals unter dem Vorzeichen des Gesetzes, das jedoch zunächst nur Ausdruck einer bloß gemeinten Allgemeinheit, Gesetz eines Einzelnen ist. In der Welt des Geistes teilt sich die sittliche Substanz in zwei Gesetze, das

⁶³ Žižek (Anm. 10), S. 213.

⁶⁴ Derrida (Anm. 59), S. 183.

⁶⁵ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 458 (Anmerkungen zur Antigone).

⁶⁶ Freud (Anm. 20), S. 206.

Gesetz der Familie als eine Form des kollektiven Unbewußten und das menschliche Gesetz. Gilt für das Herz, daß es in Verwirklichung seines Gesetzes die Gesetze aller anderen Herzen mißhandelt, so wird die / der Einzelne in der sittlichen Welt darin schuldig, daß sie / er nicht Diener/in zweier Gesetze zugleich sein kann. Wie Hegel mit Blick auf die Antagonisten Antigone und Kreon ausführt, wird die Handlung im Namen der Familie zum Verbrechen am Staat, ebenso wie sich der Staat in Verurteilung dieser Handlung am Recht der Familie vergeht. In der sittlichen Welt endet dieser tragische Konflikt zwischen zwei Gesetzen in deren gemeinsamen Untergang. Am Rechtsstreit zwischen Antigone und Kreon hat Hegel jedoch schon alle Züge hervorgehoben, die in der nun zu betrachtenden Gerichtsszene *Das Gewissen* einen glücklicheren Ausgang des Konfliktes versprechen. In Hegels Charakterisierung der Antigone als geständige Verbrecherin wird diese zur Vorläuferin des „bösen Bewußtseins“ (486)⁶⁷, während Kreon in der Figur des *harten Herzens* (490) wiederkehrt. Deutet Hegel Antigones Rede, „weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt“ (348), als Einbekenntnis ihrer Schuld, so hebt er in Weiterführung dieses Sophokles-Zitats auch Kreons Schuld hervor, die mit gleichem Maß bemessen werden soll. Die „entgegengesetzte Macht [...] nicht mehr Übel erleidet, als sie zugefügt.“ (349) Das Eingeständnis seiner Schuld gibt Kreon in Sophokles' Tragödie erst am Ende, nachdem sich das tragische Schicksal bereits erfüllt hat: „Mein ist die Schuld in diesem.“⁶⁸ In *Das Gewissen* wird das Schuldbekenntnis zur rechten Zeit zum Ausweg aus dem tragischen Konflikt. Auch das urteilende Bewußtsein (Kreon), das im Urteil über das Böse (Antigone) schuldig wird, muß seine Schuld eingestehen und eröffnet so die Möglichkeit zur Versöhnung.

In diesem Kapitel, das zu den metaphorisch dichtesten der *Phänomenologie* gehört, laufen nun alle Fäden der Figurenreihe des unglücklichen Bewußtseins wieder zusammen. Die „unglückliche sogenannte *schöne Seele*“ (484) wird explizit mit ihrem Vorfahren zusammengeslossen und hat von diesem alle Charakterzüge beerbt, „eigensinnige Kraftlosigkeit“ (483) und das „Sehnen“ (484). Ebenso erscheint sie als Nachfolgerin der Gestalt des Herzens und teilt als „das harte Herz“ (490) deren Schicksal, indem sie „zur Verrücktheit zerrüttet“

⁶⁷ Nicht umsonst wird ihre Handlung schon hier mit dem Adjektiv „böse“ (353) charakterisiert.

⁶⁸ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 2, S. 449.

(491) ist. Des weiteren hat die Figur der schönen Seele eine Vorgeschichte in Hegels Werk. In seinem theologischen Frühwerk hat Hegel Jesus als schöne Seele stilisiert.⁶⁹ Hirsch und Pöggeler haben ausgeführt, daß sich hinter der Maskerade des Figurenpersonals dieser Szene die Frühromantik verbirgt: schöne Seele (Hölderlin, Novalis), hartes Herz (Hölderlin), böses Bewußtsein (Friedrich Schlegel).⁷⁰ Harris hat im harten Herzen und der schönen Seele eine Erinnerung Hegels an Hölderlins Figuren Hyperion und Empedokles gesehen.⁷¹ In dieser Gerichtsszene soll sowohl die schöne Seele geheilt, als auch das Schicksal der Antigone in Gestalt des Bösen, wie oben angedeutet, einem versöhnlichen Ende zugeführt werden. Mit großem Pathos verkündet Hegel: „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben“ (492), und mutet diese Heilkraft der Dialektik einer gewissenhaften Rechtsprechung zu. „Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist [...] die *Lethe* der *Oberwelt*, als Freisprechung nicht von der Schuld, denn diese kann das Bewußtsein, weil es handelte, nicht verleugnen, sondern vom Verbrechen, und die sühnende Beruhigung.“ (539f.)

Das Gewissen ist eine Form unmittelbarer Selbstgewißheit des Geistes, in der die Trennung zwischen abstrakter Allgemeinheit (Pflicht) und Einzelheit (Neigung) aufgehoben ist, indem beide als Momente des Bewußtseins anerkannt werden. Das Gesetz ist „um des Selbsts willen“ (469) da, Produkt seiner „moralischen Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß“ (481). Hier können wir noch einmal an Hölderlins Übersetzung des Antigone-Ausspruchs „*Mein Zeus berichtete mir's nicht*“ zurückdenken, der mit Einfügung des Possesivpronomens genau auf diesen Sachverhalt anspielt. Auch Novalis hat im *Heinrich von Ofter-*

⁶⁹ Siehe hierzu Otto Pöggeler: Hegels philosophische Anfänge. In: Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel, hg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider. Frankfurt/M. 1990, S. 68-111, S. 106ff.

⁷⁰ Pöggeler äußert, „so mag in gewisser Weise Novalis die schöne Seele, Hölderlin das harte Herz, Schleiermacher das monologische Reden, Schlegel den Entschluß des ironisch in sich Verfestigten auch zum Bösen darstellen.“ (Otto Pöggeler: Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis. In: „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit, hg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1983, S. 325-348, S. 345.) Siehe auch Otto Pöggeler: Hegel und die Jenenser Romantik. Anregung und Widerspruch. In: Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte, hg. von Friedrich Strack. Stuttgart 1994, S. 545-569, S. 558ff.

⁷¹ H. S. Harris: Hegel und Hölderlin. In: Jamme (Anm. 69), S. 236-266, S. 252.

dingen das Gewissen als „Gottes Wort“⁷² im Ich bestimmt.⁷³ Das Gewissen ist Selbst-Gesetzgebung, Selbstbestimmung, in der das Gesetz bzw. die Pflicht zur Überzeugung wird. Mit der Pflicht ist das Moment des Allgemeinen benannt, in dem das Selbst mit allen anderen gleich und von allen anderen anerkannt ist. In der Handlung kehrt jedoch der Makel der Einzelheit zurück, denn der reinen Pflicht muß ein bestimmter Inhalt gegeben werden. Das Selbst vergegenständlicht sich in einer bestimmten Handlung, in der notwendig das Moment seiner Allgemeinheit und damit auch des Anerkanntseins verloren geht. Hier tritt wiederum die Sprache als Medium ein, durch welches das Selbst der Handlung den Charakter des Allgemeinen zurückgeben kann. Indem es versichert, daß es gewissenhaft handelt, nennt es sich „ein allgemeines Wissen und Wollen, das die anderen anerkennt, ihnen *gleich* ist“ (480). Als bloß Redendes erscheint jedoch das Gewissen in seiner extremsten Form in Gestalt der schönen Seele. Sie ist Selbstbewußtsein in seiner reinsten Form „Ich = Ich“ und daher in seiner „ärmsten Gestalt“ (482). Die absolute Selbstgewißheit schlägt um in Selbstverlust.

Hier bricht Hegel die Argumentation ab und wendet sich dem Gewissen als handelndem zu. In der Handlung bricht der Gegensatz zwischen Einzelheit und Allgemeinheit erneut hervor. Hegel inszeniert eine Art Gerichtsszene, in der sich das handelnde Gewissen dem „Urteil des Allgemeinen“ (486) unterwerfen muß. In der sich entspannenden Dialektik zwischen handelndem Gewissen und allgemeinem urteilenden Bewußtsein nehmen beide Seiten im Wechsel die Rolle des Bösen ein. Indem das Gewissen in der Handlung der reinen Pflicht einen bestimmten Inhalt bzw. Zweck geben muß, setzt es sich dem Allgemeinen entgegen und verwandelt sich in das böse Bewußtsein. Böse ist das Bewußtsein darin, daß es sich selbst in der Handlung als Einzelheit weiß. Der Ausdruck der Überzeugung der Rechtmäßigkeit seiner Handlung wird zur Heuchelei, eben weil es sich in der bestimmten Handlung nicht mehr als allgemein anerkannt wissen kann. „Wer darum sagt, daß er nach *seinem* Gesetze und Gewissen gegen die anderen handle, sagt in der Tat, daß er sie mißhandle.“ (486) Das böse Be-

⁷² Novalis (Anm. 31), S. 380.

⁷³ Hirsch sieht hierin eine direkte Bezugnahme Hegels auf den Dialog über das Gewissen aus Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*: „Die letzten Seiten seines Heinrich von Ofterdingen entwickeln tatsächlich einen Begriff von Gewissen, der sich mit dem Hegels vollkommen deckt. Ohne diese Stelle wird man die Ausführungen Hegels nicht ganz verstehen können. So wird man feststellen dürfen, daß Hegel sich Jacobi und Fichte im Sinne der romantischen Jugend umgebogen hat.“ (Hirsch, Anm. 34, S. 255.)

wußtsein kann von seiner Seite den Gegensatz zur Allgemeinheit dadurch aufheben, daß es sich im Geständnis von seiner Tat distanziert, nicht mehr auf *seinem* Gesetz und Willen beharrt und so zu sich als allgemeinem zurückkehrt. Das urteilende Bewußtsein wird sowohl darin zur Heuchelei, daß es eben nur Urteil, d.h. „Eitelkeit des Gut- und Besserwissens, [...] tatloses Reden“ (489), ist und sich nicht zu wirklicher Handlung durchringt, als auch dadurch, daß es in seinem Urteil die Handlung in ihre allgemeinen (Pflicht) und besonderen (Eigennutz) Momente unterscheidet und letztere zum Hauptmerkmal der Handlung stilisiert – die Kammerdienerperspektive. Damit hat sich das urteilende Bewußtsein auf die gleiche Stufe mit dem Bösen gestellt, und dieses kann nun seinerseits vom urteilenden dasselbe Geständnis einfordern, das es selbst schon abgelegt hat. Hier taucht nun in Hegels Argumentation ein besonders halsstarrer Richter auf, der als „hartes Herz“ das Geständnis seinerseits nicht leisten will, sich nicht zum Bösen bekennt, sondern auf der „Schönheit seiner Seele“ (490) beharrt. Es ist die schöne Seele, die jetzt als richtende Instanz wieder in die Argumentation aufgenommen wird und deren zuvor diagnostizierte Kraftlosigkeit nun den Prozeß der Versöhnung verhindert. Die wechselseitige Anerkennung wird als ein Austausch von Geständnissen gefaßt. Diese Dialektik scheidet jedoch an dem hartherzigen Part, der die Kommunikation verweigert. Für die richtende Instanz schöne Seele / hartes Herz hat ihre Unversöhnlichkeit fatale Konsequenzen, denn sie ist „zur Verrücktheit zerrüttet und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht.“ (491) Dem stellt Hegel das Ideal gewissenhafter Rechtsprechung gegenüber, die in der „Verzeihung“ (492) dem eigenen Urteil als einem bestimmten entsagt und dadurch sowohl für sich selbst als auch für ihr Gegenüber die Rückkehr in die Allgemeinheit ermöglicht. Für den Moment sind die Wunden des Geistes geheilt und das absolute Wissen wird geboren.

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeines* Wesen in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist. (493)

Ganz ähnlich wie im Fall der Antigone läßt sich auch hier mit Derrida die Frage nach dem „valeur axiomatique“ von Hegels Argumentation stellen. Wurde dort „une situation empirique décrite dans un texte particulier de l’histoire des tragédies“ in „légalité structurelle et paradigmatique“⁷⁴ überführt – die Unersetzbarkeit des Bruders läßt

⁷⁴ Derrida (Anm. 59), S. 186.

sich nur durch Antigones besondere Situation als Waise legitimieren –, so scheint es, daß Hegel in dieser Szene ganz ähnlich verfährt. An zwei Momenten seiner Ausführung hat er den Boden philosophischer Argumentation verlassen und das Feld empirischer Kontingenz betreten. Und zwar im Fall des eigentümlichen politischen Seitenwechsels des Herzens. Es steht in dieser Szene als hartes Herz und urteilendes Bewußtsein im Bunde mit der bestehenden Ordnung, während es noch in *Das Gesetz des Herzens* in revolutionärer Haltung „für das Wohl der Menschheit“ die „allgemeine Ordnung“ (280) angriff. Das zweite Moment, das sich der philosophischen Argumentation entzieht, ist, daß die schöne Seele die hier aufgezeigte Heilungsmöglichkeit, das „Brechen des harten Herzens“ (492) durch Eingeständnis ihrer Schuld, nicht ergreifen kann. Hegel nimmt an dieser Stelle den Gestus des Erzählens, nicht den des Begründens ein. Diese Momente lassen sich wiederum in den Kontext des Autobiographischen stellen, als Momente einer persönlichen Erinnerung.

Es ist durchaus möglich, daß Hegel bei seinem Plädoyer für eine gewissenhafte Rechtsprechung einen sehr konkreten Rechtsfall vor Augen hatte, in den einige seiner Freunde involviert waren, von dem er nachweislich Kenntnis hatte⁷⁵ und der sich zutrug, als er mit der Niederschrift der *Phänomenologie* befaßt war. Im Jahr 1805 fand in Stuttgart ein Hochverratsprozeß statt, der unter dem Namen Blankensteinprozeß in die Akten einging. Einer der Hauptangeklagten, unter dem Verdacht, ein Mordkomplott gegen den Kurfürsten von Württemberg geschmiedet zu haben, war der Philosoph und Diplomat Isaac von Sinclair, gemeinsamer Freund Hölderlins und Hegels. In die Untersuchungen mit einbezogen wurde auch Hölderlin, der zu der Zeit unter Sinclairs Obhut in Bad Homburg lebte und den nur das ärztliche Attest, daß sein „Wahnsinn in Raserey übergegangen“ sei, vor der Inhaftierung bewahrte. Zu den Merkwürdigkeiten dieses Prozesses gehört, daß Blankenstein in seinem Denunziationsschreiben gegen Sinclair gerade Hölderlin instrumentalisiert, um seine Anschuldigungen zu untermauern, und dessen geistigen Zustand als Resultat der verschwörerischen Umtriebe Sinclairs deutet: „Sein Cammerad Friderich Hölderlin von Nürtingen, der von der ganzen Sache ebenfalls unterrichtet war, ist in eine Art Wahnsinn verfallen, schimpft beständig auf Sinclair und die Jacobiner und ruft [...] in einem fort: ich will kein Jacobiner bleiben.“ Im Verhör wurde Sinclair mit diesen Ausrufen konfrontiert und noch

⁷⁵ Sinclair berichtet in einem Brief an Hegel, vom 6. 3. 1807, von seinen Bemühungen um Rehabilitierung und referiert auf den Prozeß nur mit „Meine Sache“, so daß Hegel also informiert sein mußte (Hoffmeister, Anm. 6, S. 155).

im abschließenden Bericht der Untersuchungskommission an den Landgrafen von Hessen-Homburg werden diese als belastende Indizien angeführt. Sinclair selbst äußerte im Rückblick auf den Prozeß: „Man ging sogar so weit, mein Verhältnis zum armen, unglücklichen Hölderlin [...] zu einem Mittel meiner Anklage im Geist und auf Anlaß Blankensteins zu machen.“⁷⁶ Im Juli 1805 wurde Sinclair aus der Haft entlassen, ohne jedoch den geforderten Freispruch zu erlangen.

In der Szene *Das Gewissen* wird am augenscheinlichsten sichtbar, daß Hegels Erinnerung an Hölderlin in der *Phänomenologie* deutliche Züge eines Ambivalenzkonfliktes trägt. Hölderlins Denken gehört zum unverzichtbaren Fundament des Hegelschen Systems, zugleich wird sein Leben zur größten therapeutischen Aufgabe, der sich dieser Text widmet. In der Figur des unglücklichen Bewußtseins und ihrer Nachfolger Herz, Antigone und schöne Seele hat Hegel die Charakteristik der jungen Intellektuellengeneration um 1800 gezeichnet und als Hauptmerkmal dieser Figur die Verstrickung von Philosophie, Pathologie und Politik herausgearbeitet. Gerade weil Hegel sich dieser Generation zugehörig weiß, selbst ein ‚pathologischer Fall‘ ist, wie der Brief an Windischmann zu erkennen gibt, wird das Unglück dieser Figur zur zentralen Problematik seines Denkens. In der *Phänomenologie* ist die Philosophie der Weg in die Krankheit und wird zugleich zum einzigen Weg der Heilung stilisiert.

Das absolute Wissen als ein melancholisches

In seinen im Umkreis des *Empedokles*-Dramas entstandenen Schriften *Über Religion* und *Das Werden im Vergehen*⁷⁷ hat Hölderlin eine Theorie des Tragischen entwickelt, die zugleich Geschichtsphilosophie und Poetik ist. Erinnerung wird hier zum Prinzip des Lebens wie der Dichtung erhoben. Eine anthropologische Konstante ist die Erinnerung des Menschen an sein „Geschick“, worin zum Ausdruck kommt, daß „er für sein Leben dankbar sein kann“ (858). ‚Geschick‘ ist Hölderlins Variante zum antiken Schicksalsbegriff, der die menschliche Existenz als eine abhängige kennzeichnet. Seines höheren Geschicks und Lebens kann sich der Mensch jedoch nicht unmittelbar versichern, weil es sich „genau betrachtet, weder recht denken ließe noch auch vor den Sinnen liege“ (859), sondern nur auf dem

⁷⁶ Werner Kirchner: Der Hochverratsprozeß gegen Sinclair. Ein Beitrag zum Leben Hölderlins. Frankfurt/M. 1969, S. 106, 71, 136, 161, 162.

⁷⁷ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 858-864 (*Über Religion*) und S. 900-905 (*Das Werden im Vergehen*). Im folgenden wird im fortlaufenden Text zitiert.

Wege der Idee oder des Bildes. Die Geschichte als dialektischer Prozeß und die Kunst als idealische Erinnerung dieses Prozesses werden zu den Darstellungsmodi des Seins und des Geschicks des Menschen.

Denn die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer *ist*, *stellt* sich nur in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment oder genetischer im Werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt *dar*, und dieser Untergang und Anfang ist wie die Sprache Ausdruck, Zeichen, Darstellung eines lebendigen, aber besondern Ganzen [...]. (900)

Im geschichtlichen Moment des „*Untergangs oder Übergangs*“ (900) stellt sich das Sein in seiner Möglichkeitsform dar. Durch die Auflösung der bestehenden Wirklichkeit, kann das Mögliche wirksam werden. „Aber *das Mögliche*, welches in die Wirklichkeit tritt, indem die Wirklichkeit sich auflöst, dies wirkt, und es bewirkt sowohl die Empfindung der Auflösung als die Erinnerung des Aufgelösten.“ (901) Die Kunst wird zum Medium einer „idealischen Erinnerung“ (901), die eine „geistige Wiederholung“ des „wirklichen Lebens“ (859) ist. „[R]eproduktive[r] Akt“ (902) bzw. „(transzendentaler) schöpferischer Akt“ (904) sind die Begriffe, mit denen Hölderlin diese Erinnerungsform der Kunst kennzeichnet. Im Blick der Kunst wird die Dialektik des Geschichtsprozesses als Darstellungsfunktion des Seins gedeutet, so daß die Auflösung einer alten Ordnung nicht „Schwächung und Tod“ bedeuten muß, sondern „als Aufleben, als Wachstum“ (904) betrachtet werden kann. Die Kunst erinnert den Untergang des Alten als Übergang zu einem neuen Zustand, in dem, was im Vergangenen nur als Möglichkeit angelegt war, in Wirklichkeit übergehen kann, und stiftet so die Kontinuität des Geschichtsprozesses. Der Untergang / Übergang wird als „tragische Vereinigung des Unendlichneuen und Endlichalten“ gefaßt, aus der sich dann ein „neues Individuelles“ entwickelt, „indem das Unendlichneue vermittelst dessen, daß es die Gestalt des Endlichalten annahm, sich nun in eigener Gestalt individualisiert.“ (905) Diese künstlich-künstlerische Wiederholung ist nicht eine, die bloß in Gedanken bzw. im Gedächtnis vollzogen werden kann, da der Gedanke nur die abstrakten notwendigen Zusammenhänge, nicht aber die höheren lebendigen erfaßt. Als ein Beispiel für die Grenzen des Gedankens nennt Hölderlin hier die „ungeschriebenen göttlichen Gesetze“ der Antigone, die kenntlich machen, daß der höhere Zusammenhang nur „im Leben“, in einem „besondern Fall“ begriffen werden kann. Eine solche historisch-konkrete Betrachtungsweise der Verhältnisse des Menschen, „aus dem *Geiste*“ heraus, „der in der Sphäre herrsche, in der jene Verhältnisse stattfinden“ (860 f.), nennt Hölderlin religiös, mythisch, poetisch, „intellektuell

historisch“. In ihr sollen „Ideen oder Begriffe“ und „Begebenheiten, Tatsachen“ (863) eine Synthese eingehen. „[B]egriffene Geschichte“ (591) nennt Hegel das Ziel des absoluten Wissens in der *Phänomenologie*, das „freies zufälliges Geschehen“ (590) unter die systematische Ordnung des Begriffs bringen soll.

Hölderlins Dialektik kann jedoch nur unter Voraussetzung eines Seins wirksam werden, das in keiner seiner geschichtlichen Erscheinungsformen ganz sich darstellt, sondern einen Überschuß produziert, der im wirklich Bestehenden als Mögliches enthalten ist, das ‚geahndet‘ werden kann und einen Vorschein auf Zukünftiges gibt. Hölderlin hat hier direkt eine Frage angesprochen, die für Hegels Denken virulent wird. Kann Negation der Negation in Positivität umschlagen? Hölderlins Antwort darauf: „aus Nichts wird nichts, und dies gradweise genommen heißt so viel, als daß dasjenige, welches zur Negation gehet, und insofern es aus der Wirklichkeit gehet und noch nicht ein Mögliches ist, nicht wirken könne.“ (901) Das Sein als *Hen kai Pan* ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit des Geschichtsprozesses wie des Erkenntnisprozesses. Die Dialektik bleibt auf das „Ausgeschlossene“ (902) bzw. Unersetzbare – unter diesem Begriff wurde dieser Sachverhalt zuvor in Bezug auf Hegel thematisiert – bezogen. Dieses Ausgeschlossene erscheint in der dialektischen Vermittlung als hypothetischer Anfang der Geschichte, auf den sich die Erinnerung richtet, ebenso wie es im Untergang des Bestehenden als Mögliches aufscheint. Im Gegensatz zu seinen philosophischen Anfängen in *Urteil und Sein* geht Hölderlin in seiner Homburger Dialektik jedoch von einer echten Wechselwirkung zwischen Sein / Absolutem und Bewußtsein / Endlichem aus. Nicht nur ist jenes als ein Mangel an Sein existentiell abhängig vom Absoluten, auch das Absolute ist wesentlich auf die Darstellungsfunktion des Endlichen angewiesen. In Zeit und Geschichte ‚fühlt‘ sich das Göttliche.

Es haben aber an eigner
 Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen
 Die Himmlischen eines Dings,
 So sind's Heroen und Menschen
 Und Sterbliche sonst. Denn weil
 Die Seligsten nichts fühlen von selbst,
 Muß wohl, wenn solches zu sagen
 Erlaubt ist, in der Götter Namen
 Teilnehmend fühlen ein andrer,
 Den brauchen sie [...].⁷⁸

⁷⁸ Hölderlin (Anm. 2), Bd. 1, S. 357f. (Der Rhein).

Mit dem Wissen um die Bedürftigkeit des Göttlichen schließt auch Hegels *Phänomenologie*. Die letzte Strophe von Schillers Gedicht *Die Freundschaft*, mit deren letzten zwei Zeilen die *Phänomenologie* endet, lautet in Gänze:

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel – darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! –
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm – die Unendlichkeit.⁷⁹

Das Adjektiv ‚absolut‘, das Hegel dem hier vorgestellten Wissen zur Seite stellt, würde dieses also nicht als ein vollkommenes / vollendetes kennzeichnen, sondern als ein Wissen von der Bedürftigkeit des Absoluten. Absolut gesetzt wäre die Struktur des Begehrens, derzufolge das Sein und das Wissen gleich bedürftig sind und aneinander ihre Grenze finden. „Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen.“ (590) Vollenden ließe sich das absolute Wissen nur dann, wenn der Prozeß des Heraustretens des Geistes in Natur und Geschichte abgeschlossen wäre, d.h. am Ende aller Natur und Geschichte. Das Ziel, das Hegel am Ende der *Phänomenologie* formuliert: „der sich als Geist wissende Geist“ (591), wäre somit nicht ein realisiertes sondern ein aufgegebenes. Die Aufopferung des absoluten Wissens als Wiederholung / Er-Innerung der Entäußerung des Geistes in Natur und Geschichte gedacht, gibt seine Verwandtschaft mit Hölderlins Theorie des Tragischen zu erkennen.⁸⁰

In der *Phänomenologie* wird Er-Innerung zu einem Prozeß der trauernden Verinnerlichung des Vergangenen, das aufbewahrt und wiederbelebt wird, „das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene – ist das neue Dasein“ (590). In diesem Prozeß nimmt das absolute Wissen Züge des Erinnerten an. So wird die Nachtseite des Bewußtseins, der in der Gestalt des Herzens noch die Kritik galt, als ein Moment der Erinnerung angenommen, in seinem Insichgehen ist der Geist „in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken“ (590). Mit seiner Nekrophilie trägt das absolute Wissen Züge der Antigone, oh-

⁷⁹ Schiller (Anm. 16), S. 73.

⁸⁰ „Am Schluß der *Phänomenologie* denkt Hegel das Absolute in Natur und Geschichte als Aufopferung, d.h. als (griechische) Tragödie. Dies ist nun wieder sehr nahe an Hölderlin, der, wie ein spätes Bruchstück (Nr. 56/StA2,1; 332) ausweist, den Gott bzw. Geist in der Geschichte ‚empfindlich gemacht‘, d.h. ‚fühlbar‘ gemacht sah.“ (Jamme, Anm. 1, S. 347.)

ne „die Schädelstätte des absoluten Geistes“ wäre er „das leblose Einsame“ (591). Und das absolute Wissen spricht sich selbst in einer vergangenen Sprachform, der Lyrik Schillers aus. Hegel hatte in *Die Kunstreligion* der Kunst als einer überholten Form der Darstellung des Absoluten ihr Todesurteil gesprochen (514) und läßt doch das absolute Wissen in einem Gedicht-Zitat ausklingen.

Die Diagnose, die sich für das absolute Wissen in der *Phänomenologie* stellen ließe, können wir mit Freud ein „pathologisches Ergebnis“⁸¹ nennen. Nicht „frei und ungehemmt“⁸² ist der Geist am Ende der *Phänomenologie*, wie Freud das Resultat erfolgreicher Trauerarbeit beschreibt, sondern er bleibt verstrickt in das Begehren, rückwärtsgewandt im Blick auf die Toten. Keine „Resistenz des Charakters“, sondern „die einzelnen Identifizierungen [reißen] alternierend das Bewußtsein an sich.“⁸³ Am Ende dieser Geschichte des Geistes wird das absolute Wissen als ein solches gezeichnet, das auf „de[m] nächtlichen Punkt der Kontraktion“ verharrt und eben noch nicht „zur Sicherheit seiner selbst befestigt ist.“⁸⁴ Darin ließe sich die Wahrheit der Pathologie sehen: Das absolute Wissen als eine offen gehaltene Wunde – offen für das, von dem es sich existentiell abhängig weiß.

⁸¹ Freud (Anm. 14), S. 298.

⁸² Freud (Anm. 20), S. 199.

⁸³ Freud (Anm. 14), S. 298.

⁸⁴ Hoffmeister (Anm. 6), S. 314 (Hegel an Windischmann).