

Aus:

MICHAEL FISCH

»Ich« und »Jetzt«

Theoretische Grundlagen zum Verständnis des Werkes
von Gerhard Rühm und praktische Bedingungen
zur Ausgabe seiner »Gesammelten Werke«

Juli 2010, 426 Seiten, kart., 39,80 €, ISBN 978-3-8376-1501-2

Gerhard Rühm ist Schriftsteller, bildender Künstler, Theater- und Hörspielautor, Lyriker, Komponist, Interpret seiner Werke, Performancekünstler, Zeichner, Maler, Collagist – ein Allesköninger im positiven Sinn. Er negiert herkömmliche literarische Konventionen und erarbeitet neue poetische Verfahrensweisen, mit denen die Räume sprachlicher und ästhetischer Kommunikation erweitert und die dabei angewandten Mittel mitreflektiert werden sollen.

Dieses Buch bietet eine Lebens- und Werkbeschreibung. Mit analytischer Schärfe, literarischem Weitblick und gattungsübergreifender Interpretation, mit Sympathie für seinen Autor und Empathie für dessen Werk gelingt es Michael Fisch, Gerhard Rühm einem nicht nur akademischen Lesepublikum vorzustellen.

Michael Fisch (Dr. phil.) ist DAAD-Lektor an der Université La Manouba/Tunis und unterrichtet am Institut für Editionswissenschaft der FU Berlin.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1501/ts1501.php

»Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.«

Martin Heidegger

Inhalt

I. Theoretische Grundlagen

1. Das Jetzt ist aber tückisch	11
A. Reines Sein, reines Denken, reines Wissen	13
B. Das Wahre ist das Ganze	17
C. Von der sinnlichen Gewissheit zur sinnlichen Darstellung	21
2. Die Sprache ist ein System	25
A. Schrift und Differenz, Text und Edition	25
B. Das Gedächtnis der Kultur	30
C. Anagramme sind eine Welt hinter Wörtern	35
3. Wovon man nicht sprechen kann	39
A. Ethik und Ästhetik	39
B. Reden und Schweigen	41
C. Philosophie und Kunst	44
4. Kleiner Dank an Wien	47
A. Vom Wesen des Musikalischen	47
B. Ein Kunstwerk ist der Todfeind des anderen	52
C. Rettung und Autonomie der Kunst	57

II. Autor und Text

	63
5. Eine (west-)deutsche Diskussion	
	65
A. Kann es ein Gedicht nach Auschwitz geben?	
	65
B. Das moderne Ich als Problem der Lyrik	
	72
C. Sprache und Dichtung, Denken und Zeit	
	81
D. Die Aporien der Moderne	
	87
E. Experiment und Antigrammatik	
	92
6. Eine französische Diskussion	
	101
A. Das Drängen des Buchstabens	
	101
B. Die Utopie der Sprache	
	108
C. Die Differenz der Schrift	
	113
7. Gerhard Rühms Diskussionen	
	119
A. Lautdichtung und Sprachmusik	
	119
B. Geschichte und Typologie der Lautdichtung	
	127
C. Konkrete Poesie – eine außergewöhnliche Kunstform	
	134
D. Dialektdichtung und Wiener Gruppe	
	142
E. Artikulation, Reduktion und Einzelwort	
	149

III. Text und Autor

	155
8. Gerhard Rühms literarisches Erbe	
	157
A. Revolution der Lyrik	
	157
B. Wortkunst des Sturm	
	163
C. Dichtung des Sturm I: Franz Richard Behrens, Kurt Schwitters und August Stramm	
	166

D. Dichtung des Sturm II: Rudolf Blümner, Otto Nebel und Lothar Schreyer	180
E. Französische Literatur I: Charles Baudelaire, Comte de Lautréamont und Arthur Rimbaud	192
F. Französische Literatur II: Guillaume Apollinaire, Stéphane Mallarmé und Paul Valéry	200
9. Die Entwicklung der Literatur in Österreich	
	207
A. Von der Staatsliteratur zu einer kritischen Literatur	207
B. Die Wiener Gruppe	218
C. Der Wiener Aktionismus	228
D. Aktion und Aktionismus: Günter Brus, Otto Mühl, Hermann Nitsch und Rudolf Schwarzkogler	233
10. Texttheorien	
	247
A. Experimentelle Dichtung	247
B. Konkrete Poesie	257
C. Visuelle und Auditiv Poesie	268
D. Signatur der Performance	276
11. Autorschaft	
	279
A. Autorisation	279
B. Signatur des Autors	283
C. »Ich« und »Jetzt«	289
IV. Praktische Bedingungen	
	295
12. Ausgabentypen	
	297
A. Autor, Hand und Schrift	297

B. Text, Werk und Genese	
	303
C. Aufgaben, Begriffe und Methoden	
	315
D. Textentstehung, Textfassung	
und Textverständnis	
	325
13. Ausgabe letzter Hand als kritische	
Leseausgabe	
	329
A. Die Studien- und Leseausgabe	
	329
B. Der Autor als mitverantwortlicher Editor	
	335
C. Erkenntnis und Kommentar	
	337
14. Bedingungen der Gerhard Rühm-Ausgabe	
	347
A. Bedeutung des Autors und Vielfalt des Werkes	
	347
B. Stellenwert und Förderung	
	353
C. Finanzierung und Realisierung	
	355
D. Editionsbeispiele und Editionsplan	
	356
V. Literaturverzeichnis	
	359
15. Die Schriften von Gerhard Rühm	
	361
A. Die Ausgabe der Gesammelten Werke	
	361
B. Einzelausgaben	
	361
C. Texte in Zeitschriften, Zeitungen	
und Anthologien	
	367
16. Die Schriften über Gerhard Rühm	
	371
17. Weiterführende Literatur	
	381

I. Theoretische Grundlagen

1. Das Jetzt ist aber tückisch

»Die Grundbestimmung entwickeln, durch welche Existenz als Existenz eigentlich sich bezeichnet, die Kategorien der Existenz, durch welche die Existenz dem System gerade im Weg steht.«

Theodor W. Adorno¹

A. Reines Sein, reines Denken, reines Wissen

Robert Menasses erster Roman »Sinnliche Gewissheit« zitiert aus einem der Hauptwerke des klassischen deutschen Idealismus, aus der »Phänomenologie des Geistes«. Menasse beruft sich auf dieses Buch, weil Hegel hierin zu zeigen versucht, dass die sinnliche Gewissheit die niedrigste Stufe der Erkenntnis und lediglich der Ausgangspunkt eines werdenden Wissens sei, welches schließlich erst im absoluten Geist seine Vollendung finde.

Die scheinbar einzelnen Dinge, aus denen die Welt offensichtlich besteht, sind nicht einfach eine Täuschung. Jedem Ding wohnt ein mehr oder weniger hoher Grad von Wirklichkeit inne. Die Wirklichkeit der Dinge besteht in einem Aspekt des Ganzen, wie es sich bei richtiger Betrachtung erweist. Demnach sind Raum und Zeit nicht wirklich, da sie Getrenntheit und Vielheit bedeuten, wenn sie als wirklich angesehen werden. Hegel behauptet, »das Wirkliche sei vernünftig und das Vernünftige sei wirklich«.²

-
1. Theodor W. Adorno (1961 a): 12. Vorlesung vom 10.1.1961, S. 177. Weiter heißt es: »Das sind nun Kategorien, die aufs Haar dem ähnlich sind, was in »Sein und Zeit« unter dem Namen der Befindlichkeiten des Daseins erscheint, zum Beispiel der Begriff der Angst, dem Kierkegaard ein ganzes Buch gewidmet hat und der bei Heidegger die Schlüsselbefindlichkeit überhaupt ist; der Begriff der Entscheidung, an dem die Heideggersche Entschlossenheit außerordentlich anklängt; und auch der Begriff der Verzweiflung, der mit dem »Sein zum Tode« bei Heidegger, wie ohne weiteres erhellt, aufs allerengste kommuniziert.
 2. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988 a): Phänomenologie des Geistes, S. 157-163. Hier auch: »Dass alle Wirklichkeit nichts anderes ist als das Denken, sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit.« (S. 157)

Erst wenn sich der scheinbare Charakter der Fakten dadurch verwandelt hat, dass man in ihnen Aspekte des Ganzen sieht, erkennt man sie als vernünftig.

Die Identifizierung des Wirklichen mit dem Vernünftigen erzeugt unvermeidlich eine Zufriedenheit, denn sie ist nicht von der Überzeugung zu trennen, dass immer das, was vorhanden sei, auch richtig sei. Das Ganze nennt Hegel das Absolute. Und das Absolute ist geistig.

Neben das Absolute stellt Hegel die Logik und die Dialektik. Die Erörterung seiner Logik beginnt Hegel mit dem Satz: »Das Absolute ist reines Sein«. Dieser These stellt er die Antithese entgegen: »Das Absolute ist das Nichts«. Demnach lautet die Synthesis: »Die Vereinigung von Sein und Nichtsein ist das Werden. Darum ist das Absolute das Werden.«³ Der Prozess ist demnach entscheidend für das Verständnis des Ergebnisses.

Jede weitere Stufe der Dialektik trägt alle vorhergehenden Stufen gleichsam aufgelöst in sich. Keine Stufe wird ganz aufgehoben, jede erhält vielmehr ihren besonderen Platz als Moment des Ganzen, den Hegel das »Jetzt« nennt. Man kann also nur so zur Wahrheit gelangen, indem man der Dialektik Schritt für Schritt folgt. Und es wird etwas unwahr, wenn man einer einzelnen Ermittlung die absolute Wahrheit zuschreibt. Für Hegels Philosophie ist »die Wahrheit das Ganze« und nichts Einzelnes ist ganz wahr.⁴

»Die Vernunft sei die Gewissheit, alle Realität zu sein«, sagt Hegel.⁵ Nur das Teilhaben einer einzelnen Person am Ganzen der Wirklichkeit ist vollkommen real, nicht die Einzelperson an sich. Diese »absolute Idee« ist darum absolut, weil sie sich selbst denkt. Selbstredend kan das Absolute an nichts anderes als an sich selbst denken, denn es gibt nichts anderes. Der Geist, so Hegel, »ist das allein Wirkliche«.⁶ Dessen Denken ist auf sich selbst bezogen. Die absolute Idee ist das reine Denken, das über das reine Denken nachdenkt.

In seinem Roman »Sinnliche Gewissheit«⁷ (1988), den Robert Menasse wenig später mit »Selige Zeiten, brüchige Welt« (1991) und »Schubumkehr« (1995) zur »Trilogie der Entgeisterung« erweitert, verkehrt der Autor diese Bewegungsrichtung des Hegel'schen Denkens in sein Gegenteil. Ausgehend von dessen Idee des absoluten Geistes beschreibt er, wie rückschrittlich und geradezu infantil sich die modernen Zeiten ausnehmen. Hemmungslos huldige man dem Hier und Jetzt und habe jeden Anspruch, die Totalität der Welt auch nur annähernd verstehen zu wollen, schon lange verabschiedet.

-
3. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988 a): Phänomenologie des Geistes, S. 516-531. Hier auch: »Diese letzte Gestalt des Geistes [...] ist das absolute Wissen.« (S. 523). Vgl. auch Martin Heidegger (1931 a): Hegels Phänomenologie des Geistes, S. 47: »Das absolute Wissen muss anders sein am Anfang denn am Ende seiner Geschichte.«
 4. Zu den Begriffen Wahrheit und Wissen in der »Phänomenologie des Geistes« vgl. Thomas Kesselring (1981 a): Entwicklung und Widerspruch, S. 60-63.
 5. Vgl. ebd., S. 157-163
 6. Vgl. ebd., S. 291-320
 7. Der Autor übernimmt diesen Titel von Hegels Überschrift zum ersten Hauptkapitel. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988 a): Phänomenologie des Geistes, S. 69.

In einem Interview benennt Robert Menasse mit »Geist« dasjenige Stadium in der (Rück-)Entwicklung eines Individuums, in dem seine Talente und Fähigkeiten noch Anlass zu Hoffnungen geben, in dem sie noch nicht verkümmert sind.⁸ Und in den drei Romanen könnte mit »Geist« derjenige Entwicklungszustand bezeichnet werden, auf dem das Individuum sich als Ich seiner personalistischen Identität noch voll bewusst ist, während es im Verlauf seiner Entgeisterung zum mythisch gebundenen Es zurückkehrt.⁹

»Das Design bestimme das Bewusstsein«, zitiert der Autor einen oft gesagten Spurz in seinem Buch »Phänomenologie der Entgeisterung«, einem theoretischen Traktat, das er 1991 noch unter Pseudonym und vier Jahre später unter eigenem Namen veröffentlicht hat. Das postmoderne Credo von »anything goes« setzt er darin gleich mit »nothing comes«. Deutlicher kommt Robert Menasse vor allem auf das »Jetzt« zu sprechen, indem er sagt:

»Das Jetzt ist aber tückisch. Es ist nie mit sich identisch. Durch das Jetzt wird nicht nur die Geschichte, sondern gleich auch die Zeit vertrieben. Sie wird hinausgejagt durch die Kluft, die sich zwischen der Schnelligkeit der Phänomene und der wachsenden Langlebigkeit der Individuen aufgetan hat.«¹⁰

Zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse, die 1995 das Gastland Österreich präsentierte, macht Robert Menasse seinen Standpunkt in einer Ansprache öffentlich, denn Geschichte sei der größte historische Irrtum. Als Alternative zur Vergangenheit proklamierte er darum eine radikale Zeitgenossenschaft.¹¹

Worum geht es? Die »Phänomenologie des Geistes« wird vor zweihundert Jahren von seinem Autor mit gerade einmal sechsunddreißig Jahren veröffentlicht. Sie ist bis heute ein erratischer Block, in dem die Geschichte des Bewusstseins von der sinnlichen Gewissheit bis zum absoluten oder besser noch bis zum reinen Wissen geschildert wird.¹² Martin Heidegger interpretiert das hundertunddreißig Jahre später so:

»Jederzeit und jedenorts geht die sinnliche Gewissheit hinaus in das Weite und folgt seiner Erweiterung hinein in die Enge und folgt ihrer Verengung. Immer steht sie irgendwo im Weiten und Engen, nicht fest, sondern mit der Möglichkeit der Erweiterung und der Verengung; aber gleichwohl immer so, dass, wohin sie blickt, sie je dieses hier und dieses jetzt vor sich hat«¹³

8. Vgl. Wolfgang Neuber (1995 a): Die seltsame Lust an falschen Zusammenhängen.

9. Vgl. Joachim Hagner (1997 a): Ein intellektuelles Kompromissvergnügen, S. 247.

10. Robert Menasse (1995 b): Phänomenologie der Entgeisterung, S. 83.

11. Robert Menasse (1995 c): Geschichte war der größte Irrtum, S. 5.

12. Bezugnehmend auf Hegels »Wissenschaft der Logik« (1. Teil) stellt Adorno fest, das es problematisch ist von einem »Ich« zu sprechen, wenn das transzendentale Ich vom Wissen getrennt würde. Vgl. Theodor W. Adorno (1957 a): Drei Studien zu Hegel, S. 228.

13. Martin Heidegger (1931 a): Hegels Phänomenologie des Geistes, S. 77.

In einem Kommentar zu seiner Phänomenologie fasst Hegel den Werdegang des Bewusstseins und des Systems in einem Satz zusammen:

»In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewusstsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz und seines Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt.«¹⁴

Auf das Geist-Kapitel folgt bei Hegel dasjenige über das absolute Wissen. Dieses achte und Schlusskapitel hat die Aufgabe, noch einmal das Grundanliegen der »Phänomenologie des Geistes« deutlich zu machen. Es geht spätestens hier um die Rechtfertigung, dass alles Seiende in seinem Wesen Selbstbewusstsein sei. Das geschieht mit der Technik des Rückblicks. Und hier besteht die Gemeinsamkeit zwischen dem letzten Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« und dem letzten Band der Romantrilogie »Schubumkehr« (1995).

In dem Roman bemüht sich sein Protagonist, durch die Vergegenwärtigung des bereits zurückgelegten Weges Klarheit über seinen gegenwärtigen Bewusstseinszustand zu gewinnen. Auf diese Weise wird Historie zur »begehrten Geschichte«.

Hegels Philosophie gilt der geistigen Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte. Hegel lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass der »einzelne Mensch« in seiner intellektuellen Entwicklung die Geschichte des menschlichen Geistes auf abgekürztem Wege vollzieht.¹⁵ Der »einzelne Mensch« vollzieht die Geschichte des Geistes nach.¹⁶

Robert Menasse erzählt in seinem Roman »Sinnliche Gewissheit« (1988) die Geschichte des Geistes von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Tod bis heute als eine »Geschichte des verschwindenden Wissens«¹⁷, beginnend mit dem absoluten Wissen und endend bei der sinnlichen Gewissheit. Des Autors Darstellung endet mit einem Bewusstsein, das am Ende seines Textes im »Jetzt« aufgeht.¹⁸ Das Bewusstsein hat kein Wissen mehr, vor allem keines von sich

14. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1975 a): *Wissenschaft der Logik*. Band 1, S. 42.

15. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988 a): *Phänomenologie des Geistes*, S. 27-32.

16. Vgl. Thomas Kesselring (1992 a): *Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels*, S. 274-275.

17. So lautet der Untertitel der »Phänomenologie der Entgeisterung«. Seine Frankfurter Poetik-Vorlesungen titelt der Autor – jetzt mit zehn Jahren Abstand – in Anlehnung an Schopenhauer. Vgl. Robert Menasse (2005 a): *Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung*.

Im Februar 2007 erhält Gerhard Rühm das »Goldene Ehrenzeichen für Verdienste um das Land Wien«. Zeitgleich bekommt Michael Köhlmeier das »Goldene Verdienstabzeichen des Landes Wien«. Die Laudatio hält Robert Menasse.

18. Max Bense konzipiert im Anschluss an Hegels Ausführungen über das »Jetzt« in dessen »Phänomenologie des Geistes« im Kapitel über »Bewusstsein«, Teil I: »Die sinnliche Gewissheit« in bewusster Reduktion seine Konstellation »jetzt«. Vgl. ders. (1962 a): *Jetzt*.

selbst. Menasse nimmt sich also Hegel als den Begründer und Befürworter seiner ganz eigenen Theorie vom »Jetzt«.

Hierin stimmt Menasse ganz mit Peter Bürger überein, wenn dieser sagt:

»Wenn unsere Erfahrung nicht mehr die Hegelsche ist [...], dann käme es darauf an, Kriterien zu entwickeln, die es erlaubten, die Vernünftigkeit bzw. Unvernunft einer gegebenen Ordnung zu bestimmen.«¹⁹

Hegel ist der Denker, der sich dem Negativen stellt. Dem Negativen sind die meisten Philosophen der Aufklärung ausgewichen und es ist eben Hegel, der zu dem Schluss kommt, dass »das Ich Wir sind«.²⁰ Um Robert Menasses Thesen aufzugreifen, fällt es nur allzu leicht einzustehen, dass die Moderne die Epoche der Entfremdung ist, sowohl von Mensch und Natur als auch zwischen den Menschen. Die Natur wird Gegenstand der Bearbeitung, der Mensch das Mittel dazu oder der Konkurrent. Aus dieser doppelten Entfremdung entsteht eine Sehnsucht nach Einheit, die über die Moderne hinausdrängt.²¹ Peter Bürger definiert es so:

»Moderne ist für Hegel diejenige Epoche der Weltgeschichte, in der ›das Recht der subjektiven Freiheit‹ gilt, dessen Verwirklichung ist aber an die Form der Allgemeinheit gebunden. Wo das Subjekt sich dieser Formprägung durch die Allgemeinheit widersetzt, erfährt es das Allgemeine als ein ihm Fremdes, sich selbst aber als Innerlichkeit. Subjektivität im Sinne von Innerlichkeit ist also nicht die ganze bürgerliche Subjektivität, sondern einer ihrer Modi.«²²

B. Das Wahre ist das Ganze

Zusammen mit dem »Ding an sich« wird bei Hegel die Kantische Lücke zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben. Die dialektische und begriffliche Logik wird von Hegel in die Wirklichkeit selbst, das heißt ins Objekt hineinprojiziert. Der dialektische Widerspruch, von dem er sowohl in der »Phänomenologie des Geistes« als auch in der »Wissenschaft der Logik« ausgeht, ist nicht nur ein Charakteristikum seines Denkens, sondern wohnt der Wirklichkeit selbst inne. Die Welt als solche ist widersprüchlich, sodass der dialektische Widerspruch nicht nur zum Impetus des Denkens, sondern der gesamten historischen Entwicklung wird.²³

19. Peter Bürger (1992 a): *Das Denken des Herrn*, S. 31.

20. Ebd., S. 36.

21. Vgl. Peter Bürger (1995 a): *Gesellschaftskritik heute*; ders., (1997 a): *Ein Abgesang auf die kritische Theorie* und ders. (2000 a): *Das Denken der Unmittelbarkeit und die Krise der Moderne*.

22. Peter Bürger (1988 a): *Konstruktion der Moderne*, S. 20-21.

23. Zum Entwicklungsgedanken in der »Phänomenologie der Geistes« vgl. Thomas Kesselring (1984 a): *Die Produktivität der Antinomie*, S. 74-78.

Hegel vertritt die Auffassung, dass nicht nur Theorien, sondern dass sich auch logische Kategorien und wirkliche Gegenstände der natürlichen und geistigen Welt widersprechen, dass sich alles, was existiert, widerspricht. Dieser Widerspruch existiert also nicht nur wie bei Kant in der Welt der subjektiven Erkenntnis, sondern ist im Objekt selbst angelegt und wird zur Eigenschaft des Realen.

Wenn Hegel von der Annahme ausgeht, dass das Denken in der Wirklichkeit selbst zum Ausdruck kommt und dass die historische Entwicklung als Selbstverwirklichung der Idee aufzufassen ist, dann muss er auch annehmen, dass seine philosophisch-systematische Aufhebung der Widersprüche einer realen Bewältigung der historischen und sozialen Widersprüche gleichkommt. Das bedeutet, dass die systematische Darstellung der Wirklichkeit (durch das hegelianische Subjekt) mit dieser Wirklichkeit identisch ist. Dieses Identitätsdenken, wie es Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrer »Dialektik der Aufklärung« (1947) bezeichnen, wirkt sich auf die Hegel'sche Ästhetik aus. Marx macht Hegel dieses Identitätsdenken zum Vorwurf.²⁴

Hegels Dialektik kann durchaus als positiv bezeichnet werden, denn sie verharrt nicht in der Negativität der Antinomie, sondern verwendet diese für die Konstruktion des begrifflichen Systems.²⁵ Der Widerspruch löst sich nicht im abstrakten Nichts auf, sondern negiert sich in ganz bestimmten Aspekten. Hegel spricht von einer »bestimmten Negation«, die einen Inhalt hat. Von dieser »bestimmten Negation« heißt es im ersten Band der »Wissenschaft der Logik«:

»Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten«.²⁶

In diesem Sinne, so Hegel, habe sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden und in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts herein nehmendem Gange sich zu vollenden. Es handelt sich hier um reine Begriffslogik. Hegels Dialektik kann also nicht vom Standpunkt der formalen Logik, die den dialektischen Widerspruch nicht kennt, kritisiert oder gar widerlegt werden.

Analog zum begrifflichen Widerspruch wird der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt in immer wieder neuen Synthesen aufgehoben, bis das totale, absolute Wissen erreicht ist und das Wesen erscheint. Wie sehr das »absolute Wissen« als mit sich selbst identisches Subjekt mit der Kategorie der Totalität zusammenhängt, wird in der bekannten Passage aus der »Phänomenologie des Geistes« deutlich:

»Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat ist,

24. Vgl. Karl Marx (1981 a): Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts, S. 201-333, hier S. 322.

25. Vgl. hierzu Thomas Kesselring (1984 a): Die Produktivität der Antinomie und ders., (1992 a): Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels.

26. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1975 a): Wissenschaft der Logik. Band 1, S. 42-43.

dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.«²⁷

In dieser Passage verknüpft Hegel Totalität, Wahrheit und Absolutes. Das Absolute oder die Wahrheit erscheinen also erst als Abschluss des logischen, phänomenologischen oder historischen Prozesses, an dessen Ende auch das System vollendet ist. In einem Kommentar zur »Phänomenologie des Geistes« fasst Hegel den Werdegang des Bewusstseins und des Systems in einem Satz zusammen:

»In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewusstsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt.«²⁸

Hier zeigt sich, dass der Grundwiderspruch, nämlich der Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Bewusstsein und Sein, durch eine immer vollkommener werdende Erkenntnis überwunden werden soll, die in der absoluten Idee gipfelt. Über diese schreibt Hegel am Ende der »Wissenschaft der Logik«, ihr alleine komme Wirklichkeit zu; sie allein sei: »Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und [...] alle Wahrheit.«²⁹

Aus diesem Kontext geht hervor, dass die absolute Idee durch die systematische Selbstreflexion des historischen Subjekts zustande kommt, das sich schließlich mit der Wirklichkeit identifiziert, nachdem es alle Widersprüche und Entfremdungen hinter sich gelassen hat.³⁰

Dass die absolute Idee primär philosophischen Charakter hat und sowohl Kunst als auch Religion als niedere Erkenntnisarten in sich aufnimmt, wird wenig später deutlich, wenn Hegel sagt:

»Die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck, aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise, die höchste, der Begriff ist.«³¹

Dieses (logozentrische) Werturteil lässt die Haupttendenz der Hegel'schen Philosophie und Ästhetik erkennen, denn immer wieder soll nachgewiesen werden, dass das begrifflich-systematische Denken der Philosophie die Religion und die Kunst in sich aufgenommen und aufgehoben hat. Und nur so ist zu erklären, dass Hegel in seinen »Vorlesungen über die Ästhetik« (1835) drei historische Entwicklungsstadien der Kunst unterscheidet: das symbolische, das griechisch-klassische und das christlich-romantische, von denen das dritte

27. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988 a): Phänomenologie des Geistes, S. 24.

28. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1975 a): Wissenschaft der Logik. Band 1, S. 42.

29. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1975 b): Wissenschaft der Logik. Band 2, S. 549.

30. Vgl. auch hier Thomas Kesselring (1984 a): Die Produktivität der Antinomie, S. 127: »Die neu entstehende [Antinomie] gehört einer höheren Stufe an als die aufgelöste.«

31. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1975 b): Wissenschaft der Logik. Band 2, S. 549.

und höchste Stadium eine Annäherung der Kunst an die Philosophie, an das begriffliche Denken ankündigt.

Hegels Definitionen zur Kunst lassen dessen Abstand zu Kant klar erkennen. Kant wirft Hegel vor, dessen Definitionen hätten Sinnlichkeit und Begriff auseinander fallen lassen. Andererseits antizipiert Hegels Ästhetik die marxistischen Ästhetiken des 20. Jahrhunderts. Diese orientieren sich nämlich an Hegels Kategorie der Totalität und an seinem Eindeutigkeitspostulat. Hingegen zweideutig sind Hegels Darstellungen des dritten Entwicklungsstadiums der Kunst, das er als romantisch bezeichnet. Hegels Begriff von Romantik bezieht sich nämlich auf die Kunst des gesamten christlichen Zeitalters.

In dieser Kunstform zerfällt zwar die klassische Einheit von geistigem Inhalt und materieller Form, die laut Hegel am Klarsten in der griechischen Skulptur zum Ausdruck kommt. Aber ihre Nähe zum wissenschaftlichen Geist der Philosophie, zum begrifflichen Denken, gestattet es ihm, im Zusammenhang mit seinem Begriff von Romantik von einer »Erhebung des Geistes zu sich« zu sprechen.³²

Diese Erhebung als Vergeistigung der Kunst wird nicht nur durch ein Auseinanderfallen von Inhalt und Form, sondern auch von Innerlichkeit und Äußerlichkeit erkauft: »Das äußerlich Erscheinende vermag die Innerlichkeit nicht mehr auszudrücken.«³³ Insofern geht die »romantische« Kunstform aus dem Zerfall des klassischen Ideals hervor, in dem »der Geist die empirische Erscheinung durchdrang.«³⁴ Zugleich steht sie jedoch aufgrund ihrer Vergeistigung auf einer höheren historischen Entwicklungsstufe als die symbolische oder die klassische Kunst.

Weiter ordnet Hegel die Kunst unter das begriffliche Denken. Diese Unterordnung tritt am Deutlichsten in dessen Abhandlungen über die Literatur in Erscheinung, in denen die Poesie als wichtigste Gattung eine zentrale Stellung einnimmt: »Das Lyrische ist für die romantische Kunst gleichsam der elementarische Grundzug«.³⁵

Gerade im Lyrischen, in der Dichtung, löst sich nach Hegel die Kunst in der wissenschaftlichen Prosa auf, denn die Poesie wird von ihm als diejenige Kunst definiert, »an welcher zugleich die Kunst selbst sich aufzulösen beginnt und für das philosophische Erkennen ihren Übergangspunkt zur religiösen Vorstellung als solcher sowie zur Prosa des wissenschaftlichen Denkens erhält.«³⁶

Hegel besticht da, wo er behauptet, das sprachliche Medium verbinde die Dichtung mit der »wissenschaftlichen Prosa«, sprich der Philosophie. Seine

32. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1970 a): Vorlesungen über die Ästhetik. Band 2, S. 140.

33. Ebd., S. 140.

34. Ebd., S. 140.

35. Ebd., S. 141.

36. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1970 a): Vorlesungen über die Ästhetik. Band 3, S. 234.

These ist insofern zu verteidigen, wenn man sich über die Ausdrucksebene hinwegsetzt und die gesamte Problematik der Dichtung auf die Inhaltsebene reduziert. Dass Hegel genau das tut, zeigt folgendes Zitat:

»Deshalb bleibt es auch für das eigentlich Poetische gleichgültig, ob ein Dichtwerk gelesen oder angehört wird, und es kann auch ohne wesentliche Verkümmерung seines Wertes in andere Sprachen übersetzt, aus gebundener in ungebundene Rede übertragen und somit in ganz andere Verhältnisse des Tönens gebracht werden.«³⁷

Hegel unterscheidet damit die Dichtung von der Musik, die Skulptur von der Malerei, und behauptet, dass dort, wo das sinnliche Material durch Geistiges, durch Sprachliches ersetzt wird, die Kunst in begriffliches Denken übergeht. Er lässt die Eigengesetzlichkeit der Ausdrucksebenen außer Acht und versteht nicht die Wechselbeziehungen zwischen Signifikanten und Signifikaten, die für die Vieldeutigkeit literarischer Texte verantwortlich sind.

Denn wie kann er sonst behaupten, dass Gedichte keine Einbußen erleiden, wenn sie in andere Sprachen übersetzt oder in andere Diskurse übertragen werden? Hegels umstrittene These zufolge ist in der Dichtung – anders als in der Musik – der Klang sekundär, das Wort fällt zum bloßen äußerem Zeichen der Mitteilung herab und wird »aus einem Selbstzwecke zu einem für sich selbstständigkeitslosen Mittel geistiger Äußerung«.³⁸

C. Von der sinnlichen Gewissheit zur sinnlichen Darstellung

Mit der »Phänomenologie des Geistes« (1807) stellt Hegel sich nach mehrfachen uneingelösten Veröffentlichungswünschen seinen Zeitgenossen erstmals als Philosoph vor. Er ist nicht nur scharfsinniger Analytiker der Differenz der Systeme von Fichte und Schelling, sondern gleichrangiger Denker, der sich mittels eines eigenen Systems behaupten will.

Im Nachhinein wird klar, dass Hegels Werk weniger als eine Variante der vorangegangenen Philosophie erscheint, denn als neuer Anfang, als, wie es Karl Marx ein halbes Jahrhundert später formuliert, »wahre Geburtsstätte und Geheimnis der Hegelschen Philosophie«.³⁹ Diese These erschwerte allerdings die Rezeption um ein weiteres.

Für Hegel selbst bildet die »Phänomenologie« hingegen die Frucht der Systementwicklung der Jenaer Jahre. Dennoch hat sie eine eigentümliche Stellung in der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie überhaupt. Sie ist ein erraticischer Block, der sich nicht als Moment in die lineare Entwicklung des Werkes integrieren lässt. Man kann die Entwicklung des Hegel'schen Denkens rekonstruieren und dabei die »Phänomenologie« beiseite lassen. Das macht sie keinesfalls überflüssig, unterstreicht vielmehr ihre Eigenständigkeit und ihren außergewöhnlichen Rang.

37. Ebd., S. 229-230.

38. Ebd., S. 228.

39. Karl Marx (1983 a): Die deutsche Ideologie, S. 571.

Diese Sonderstellung der »Phänomenologie« hat dazu geführt, in ihr eine eigenständige Systemgestalt zu sehen und vielleicht sogar eine bessere, weil unbelastetere Alternative.⁴⁰ Diese Deutung einer »faustischen« Gestalt der Hegel'schen Philosophie hat ihre Wirkungsgeschichte im Marxismus stark geprägt. Darum erklärt Otto Pöggeler mit Recht:

»Für Karl Marx war die Phänomenologie die »wahre Geburtsstätte« und das ›Geheimnis der Hegelschen Philosophie‹. Marx bezeichnet es als das Große der Phänomenologie und ihres Resultates, der Dialektik, dass ›Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst [...], dass er also das Wesen der Arbeit fasst und den gegenständlichen Menschen [...] als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift.«⁴¹

Die Kritik von Marx an Hegel hat nicht zur völligen Abwendung von Hegels historischer Dialektik geführt.⁴² Darum ist eine hegelianische Deutung des Werkes von Marx keineswegs unsinnig. Marx kann eigentlich nicht anders als im Zusammenhang mit Hegel und somit auch dessen »Phänomenologie des Geistes« aufgenommen und verarbeitet werden.

Im Nachwort zum ersten Band von »Das Kapital« präsentiert sich Marx »offen als Schüler Hegels, jenes großen Denkers«, wobei er sein Projekt als »Umstülpung der hegelschen Dialektik« verstanden wissen will.⁴³ Allerdings begreift Marx Hegels »Phänomenologie des Geistes« als eine Theorie der Erzeugung des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens.

Selbst in Marx' Betrachtungen zur Kunst ist der Hegelianismus nicht außergewöhnlich. In ihr werden drei wesentliche Komponenten der Hegel'schen »Vorlesungen über die Ästhetik« weiterentwickelt: die historische Perspektive, der Hinweis auf den Produktionszusammenhang und die Definition des Kunstwerks als sinnlicher Erscheinung der Idee. Marx' Hegelianismus tritt auch dort zutage, wo er von literarischen Texten eine »sinnliche Darstellung« erkennbarer Zusammenhänge verlangt. So ist auch die neunte Feuerbach-These zu verstehen, die bei Marx lautet:

»Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, das heißt der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.«⁴⁴

Von der »sinnlichen Gewissheit« als niedrigster Stufe der Erkenntnis bis zur »sinnlichen Darstellung« erkennbarer Zusammenhänge ist es nicht weit. Wenn-

-
40. Vgl. hierzu vor allem Otto Pöggeler (1961 a): Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes; und ders., (1966 a): Die Komposition der Phänomenologie des Geistes.
 41. Otto Pöggeler (1961 a): Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, S. 266. Darum ist Thomas Kesselrings These bestechend: »Der einzelne Mensch vollzieht die Geschichte des Geistes nach.« Vgl. ders. (1992 a): Rationale Rekonstruktion von Dialektik im Sinne Hegels, S. 274.
 42. Vgl. Karl Marx (1981 a): Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts.
 43. Karl Marx (1988 a): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, S. 27.
 44. Karl Marx (1983 b): Thesen über Feuerbach, S. 7.

gleich Hegel als Material der Dichtung nicht die Phantasie, sondern die Sprache ansieht, so setzt er folgerichtig die »sinnlich wahrnehmbaren« Seiten der Poesie (etwa Rhythmus, Klang, Reim und Form) herab und betrachtet sie als zufällige und unselbstständige Äußerlichkeiten.⁴⁵ Hegel besteht darauf, dass in der Dichtung das Material vom inneren Vorstellen und Anschauen gebildet wird, doch »damit versperrt er sich den Weg«.⁴⁶

Peter Szondi sagt es deutlich: »Die Insistenz, mit der Hegel die Bedeutung der Sprache, des Wortes, als Material herabsetzt, ist merkwürdig genug.«⁴⁷ Er führt weiter aus: »Wie wenig im Grund Hegels Sprachbegriff der Intention seiner eigenen Philosophie angemessen ist, wie nahe er der Einsicht in die Bedeutung der Sprache für die Dichtung gekommen war – wobei die merkwürdige Insistenz, mit der er das Gegenteil behauptet, vielleicht schon ein Zeichen seiner Unsicherheit ist.«⁴⁸

Man könnte hier sagen, Hegel sei nur mit Hegel zu überwinden. Verwunderlich bleibt dessen uneinsichtiges Beharren in diesem Punkt auf der Folie seiner so fortschrittlichen Philosophie. Dagegen sagt Adorno, dass »die Hegelsche Geschichtsphilosophie und die Konstruktion der Dialektik insgesamt wirklich, trotz ihrer ungeheueren Innovationen, traditionelle Theorie ist.«⁴⁹ Das erscheint – mit Verlaub – töricht.

Widersprüchlich erscheint im selben Text Adornos Feststellung, Hegel vollziehe »jene Hypostasis der Vernünftigkeit«, indem dieser sage, dass »der Boden der Geschichte nicht der Boden des Glücks ist.«⁵⁰ Ein Jahr später schon spricht Adorno davon, dass bei »Hegel die Dialektik positiv«⁵¹ sei, denn sie enthalte »das Moment der Befreiung des Geistes«.⁵²

Adornos Antwort auf den zentralen Satz der »Phänomenologie des Geistes« und damit der Hegel'schen Philosophie überhaupt lautet: »Das Ganze ist das Unwahre«.⁵³ Zuvor führt er aus:

»Bei Hegel war Selbstbewusstsein die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst, nach den Worten der Phänomenologie das >einheimische Reich der Wahrheit. Als sie das schon nicht mehr verstanden, waren die Bürger selbstbewusst wenigstens im Stolz darüber, dass sie ein Vermögen hatten. Heute heißt self-conscious nur noch die Reflexion aufs Ich als Befangenheit, als Innenerwerden der Ohnmacht: wissen, dass man nichts ist.«⁵⁴

45. Thomas Eder (2001 a): Poesie der Fläche und Fläche der Poesie, S. 45.

46. Vgl. Peter Szondi (1965 a): Hegels Lehre von der Dichtung, S. 479.

47. Ebd., S. 479; vgl. auch Jacques Derrida (1971 b): Der Schacht und die Pyramide.

48. Peter Szondi (1965 a): Hegels Lehre von der Dichtung, S. 482.

49. Theodor W. Adorno (1964 a): 5. Vorlesung vom 24.11.1964, S. 66.

50. Ebd., S. 62.

51. Theodor W. Adorno (1965 b): 2. Vorlesung vom 11.11.1965, S. 25.

52. Ebd., S. 27.

53. Theodor W. Adorno (1951 b): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, S. 55.

54. Ebd., S. 55.

Hegels Satz »Das Wahre ist das Ganze« formuliert Adorno um zu »Das Ganze ist das Wahre«.⁵⁵ Für Hegel ist das Ganze dem Wahren nachgeordnet. Das Ganze wird erst dadurch zum Ganzen, indem es wahr ist. Identität bedeutet Hegel nicht unterschiedslose Gleichheit, vielmehr bedeutet sie ihm tatsächlich »Identität von Identität und nicht Identität«.⁵⁶

Unter diesen Voraussetzungen sieht Adorno Hegels Postulat. Adorno geht jedoch nicht von einem positiven gegebenen Begriff der Wahrheit aus, der für Hegel mit der existierenden Vernunft zusammenfällt. Nicht die Vernunft ist für Adorno das Wirkliche, sondern die Totalität (das Ganze) als Inbegriff des wahnhaften Gespinsts, das aus subjektiver, nach umfassender Herrschaft strebender Vernunft entstanden ist. Für Adorno wird Vernunft erst sichtbar durch Negation des unwahren Ganzen.⁵⁷

Otto Pöggeler weist darauf hin, dass Philosophen in der »Phänomenologie« einen großartigen Versuch sehen, eine Psychologie der Weltanschauungen zu entwickeln. Selbstredend ist Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werk weitaus mehr, es ist selbst ein »Ausdruck der Weltanschauungen«.⁵⁸

Martin Heidegger sucht gar in seiner »Eschatologie des Seins« die Idee der »Phänomenologie« in verwandelter Weise aufzunehmen.⁵⁹ Er unternimmt zudem den Versuch, die Idee von Hegels »Phänomenologie« durch eine Interpretation der sogenannten Einleitung erfassen zu wollen.⁶⁰

Die Einleitung, die Heidegger interpretiert, erläutert einen Titel, den Hegel entfernen und durch den Titel »Phänomenologie des Geistes« ersetzen lässt. Diese Einleitung, so Pöggeler, erläutert also gar nicht die Idee der »Phänomenologie«, sondern die Idee einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins, und diese »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins«, die Hegel ursprünglich schreiben will, darf nicht mit der eigentlichen »Phänomenologie« identifiziert werden.⁶¹

Die neuere Forschung versucht Anknüpfungspunkte für das Projekt der »Phänomenologie« bei Hegels Vorgängern und Zeitgenossen zu finden, denn die Konzeption der »Phänomenologie« an sich ist einzigartig. Sie hat den begrifflichen Zusammenhang von Geist und Geschichte (von Denken und Sein) bleibend verändert: Geist ist seitdem als geschichtlich denkbar, wie auch umgekehrt Geschichte als geistig denkbar ist. Diesen Zusammenhang hat zum ersten Mal überhaupt Hegel in seiner »Phänomenologie« ausgearbeitet. Hegels Philosophie rechtfertigt damit ihren eigenen Ansatz durch die Vergewisserung der Geschichte des erscheinenden Geistes.

55. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988 a): *Phänomenologie des Geistes*, S. 24.

56. Ebd., S. 345.

57. Vgl. auch Theodor W. Adorno (1957 a): *Drei Studien zu Hegel*.

58. Ebd., S. 266.

59. Martin Heidegger (1950 a): *Holzwege* (1935-1946), S. 302. [Hegels Begriff der Erfahrung.]

60. Ebd., S. 105, vgl. auch ders. (1931 a): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 47-61.

61. Otto Pöggeler (1961 a): *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, S. 267.