Die indische Herausforderung*

Hegels Beitrag zu einer europäischen
kulturhistorischen Diskussion

EINLEITUNG

In den Jahren 1979, 1980 und 1981 erschienen drei Bücher, die sich jeweils mit Hegels Indien-Konzeption als zentralem Thema befassen. Der Tatsache ihres kurz aufeinanderfolgenden Erscheinens ist es wahrscheinlich zuzuschreiben, daß die Autoren dieser drei Arbeiten wenig Gelegenheit hatten, um die Beiträge jeweils der beiden anderen zur Kenntnis zu nehmen. Und dementsprechend lassen sich diese drei Monographien als relativ unabhängige Forschungsbeiträge der Orient-Rezeption Hegels betrachten. Umso bemerkenswerter ist es, obwohl die drei Bücher in Aufbau und Umfang sehr unterschiedlich sind, daß die drei Autoren darin übereinstimmen, gegen die weitverbreitete Auffassung Stellung zu beziehen, daß sich Hegels Interpretation der indischen Kultur hauptsächlich auf sekundäre und dubiose Informationen stütze, die ihm ausschließlich dazu dienten, seine Vorurteile über den Wert nichteuropäischer kultureller Leistungen zu bestärken. Vorurteile, die mit einem absoluten, rigiden Interpretationsschema verbunden wären, mit dem Hegel versuchte die Diversität der Weltgeschichte zu einer Einheit zusammenzuschmieden, und die eine unbefangene Kenntnisnahme und wissenschaftlichen Urteilsfindung im Wege gestanden hätten.

Im Jahr 1979 erschien in Paris Michel Hulin's Buch *Hegel et l'Orient*; 1980 erschien in Rom Ignatius Viyagappas *G.W.F. Hegel's Concept of Indian Philosophy* und 1981 in Basel/Stuttgart Wilhelm Halbfass' *Indien und Europa*, das im ersten Teil unter anderem Hegel behandelt. Es ist nicht meine Absicht, diese drei Arbeiten hier miteinander zu vergleichen oder zu besprechen, noch ihre soeben dargelegte Position zu bestreiten.¹ Im Gegenteil, ich denke, daß Hegel mit seinen Kenntnissen und Einsichten in bezug auf die indische

* The first version of this article was published in: Bakker, H., J. Schickel und B. Nagel, *Indische Philosophie und europäische Rezeption*. Dinter Verlag, Köln [1994]. pp. 33–56. *Dialectica Minora* 5

1 Vgl. Walter Jaeschke zu Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2, p. xi:

Nichts ist Hegels Vorgehen weniger angemessen als das gängige Bild des Kathederphilosophen, der den bunten Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit durch ein vorfabriziertes Netz abstrakter Bestimmungen zur fahlen Rason bringen will.

Kultur die überwiegende Zahl seiner Zeitgenossen weit übertroffen hat. Vielmehr ist es mein Ziel, diese Position anhand einer historischen Analyse der Entwicklung, die sein Denken über Indien und insbesondere die indische Philosophie durchlaufen hat, näher zu illustrieren. Diese Möglichkeit bietet uns die kritische Ausgabe der *Einleitung*, die den ersten Teil von Hegels *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* bildet und von Johannes Hoffmeister 1940 herausgegeben wurde. Der Text von vier zweijährlich gehaltenen Vorlesungszyklen dokumentiert den Entwicklungsgang eines Denkers auf eine, verglichen mit den meisten Philosophien der Geschichte, ungewöhnlich detaillierte Weise. Desto auffälliger ist es, daß keiner der drei genannten Autoren, wie es mir scheint, von den philosophisch-historischen Möglichkeiten dieses ‘document humain’ ausführlich Gebrauch gemacht hat.²

DIE JAHRE 1820–1825

Erst in den letzten zehn Jahren seines Lebens, während seiner Zeit als Philosophieprofessor an der Universität von Berlin, einer Periode, die den glänzenden Höhepunkt seiner Karriere bildete, hat sich Hegel intensiv mit Indien beschäftigt. In seine *Vorlesungen über die Ästhetik* 1820/21 integriert er zum ersten Mal ein Kapitel über *Die symbolische Kunstform*, das er u.a. der indischen Kunst gewidmet hat.³ Im Jahre 1821 erscheinen ebenfalls die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, worin er im § 355 ein Bild der orientalischen Rechtsordnung gibt, das hauptsächlich auf Stuhrs *Vom Untergange der Naturstaaten* basiert und mit der Auffassung seiner Zeit von einem Orientalischen Despotismus übereinstimmt.⁴

2 Eine detailliertere Erforschung der Entwicklung von Hegels Konzeption der indischen Philosophie im allgemeinen (einschließlich des Buddhismus), die jetzt auf der Basis der von Walter Jaeschke herausgegebenen kritischen Ausgabe der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Phil. d. Rel. I, II, III), möglich wäre, kann erst im Rahmen weiterer Forschungen vollständig zu ihrem Recht kommen.

3 Hegel stützt sich hauptsächlich auf den zweiten Druck der Arbeit von Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, der ihm 1819 vom Autor persönlich zugesandt wurde. Hegel *Briefe* II, 217 f. In bezug auf seine Definition von Symbol und das indische Material siehe auch Gaeffke 1984, 85 f.

4 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 355:

Dieses erste Reich ist die vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substantielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hoherpriester oder Gott, Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion, so wie die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche ebenso Staats- und Rechtsgesetze sind. In der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter, die äußere Natur ist unmittelbar göttlich oder ein Schmuck des Gottes, und die Geschichte der Wirklichkeit Poesie. Die nach den verschiedenen Seiten der Sitten, Regierung und des Staats hin sich entwickelnden Unterschiede werden, an der Stelle der Gesetze, bei einfacher Sitte, schwerfällige, weitläufige, abergläubische Ceremonien, – Zufälligkeiten persönlicher Gewalt und willkürlichen Herrschens, und die Gliederung in Stände eine natürliche Festigkeit von Kasten.

In den darauffolgenden Jahren stürzt Hegel sich, sofern wir seinem Biographen Rosenkranz Glauben schenken mögen, ‘mit wahrer Begeisterung und gewohnter Nachhaltigkeit’ in die Studien der morgenländischen Kulturen.⁵ Ein erster Niederschlag dieser Studien findet sich in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, die Hegel erstmals im Winter 1822/23 hält,⁶ und in denen der Abschnitt über Indien selbst siebenzig gedruckte Seiten umfaßt.⁷ Im Grunde geht es hier um die Widerlegung der (von ihm bestrittenen) Geschichtsauffassung, die, in Deutschland durch Herder initiiert, um Zeitalter der Romantik einen großen Anhang erworben hatte und derzufolge Indien als Wiege und Urbrunnen aller Reinheit und Weisheit betrachtet wurde. Vor allem Friedrich Schlegel konstruierte in seinem Werk *Über die Sprache und Weisheit der Indier* einen Entwicklungsgang der Menschheit, der diametral demjenigen von Hegel gegenüberstand. Schlegel sah im Verlauf der Geschichte nur einen Verfall, demgemäß die ursprüngliche reine göttliche Emanation durch den Verstand allmählich korrumpiert und verdunkelt wird.

Ohne die stets erneuerte Anregung dieses belebenden Prinzips (d.h. ‘das immer von Zeit zu Zeit geschehene Eingreifen der orientalischen Philosophie’) würde der europäische Geist sich wohl nie so hoch erhoben haben, oder doch frühe (sic) wieder gesunken sein. Auch die höchste Philosophie der Europäer, der Idealismus der Vernunft, so wie ihm griechische Selbstdenker aufstellten, würde wohl, an die Fülle der Kraft und des Lichts in dem orientalischen Idealismus der Religion gehalten, nur als ein schwacher prometheischer Funke gegen die volle himmlische Glut der Sonne erscheinen, nur geraubt und immer wieder zu erlöschen drohend.⁸

Schon bald fühlte sich Hegel diesem ersten deutschen ‘Indologen’ aufgrund seiner eigenen Studien überlegen und bemerkt über ihm, daß ‘er zwar einer der ersten Deutschen sei, die sich mit indischer Philosophie beschäftigt haben; aber er ist noch nicht weit damit gekommen; es zeigt sich gelegentlich, daß er weiter nichts als die Inhaltsangabe des Ramayana gelesen hat.’⁹

5 Rosenkranz 1844, 378.

6 Der Handschrift nach zu urteilen, die Hegel selbst für seinen ersten Vorlesungszyklus über die *Philosophie der Religion* 1821 verfertigte (alle Nachschriften dieser Vorlesungen sind verlorengegangen), hat er hierin die indische Religion als solche noch nicht behandelt (siehe Phil. d. Rel. II, 4–29). Hingegen behandelt er in den Vorlesungen 1824 ausführlich die indische Religion unter dem Titel *Die Religion der Phantasie*.

7 Wir verweisen auf die Edition von G. Lasson von 1923. Ob die Vorlesungen 1822/23 tatsächlich so umfangreich gewesen sind, läßt sich momentan nicht exakt feststellen, da diese Vorlesungen noch nicht in der kritischen Ausgabe vorliegen. Zur Illustration dient allerdings eine Bemerkung Hegels, die er anlässlich seiner Vorbereitungen zu diesen Vorlesungen in einem Brief an Ed. Duboc am 22. Dezember 1822 niederschrieb.

Meine Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte machen mir sehr viel zu tun. Ich bin in Quartanten und Octavbänden zunächst noch von indischem und chinesischem Wesen beschäftigt. Es ist mir aber ein sehr interessantes und vergnügliches Geschäft, die Völker der Welt Revue passieren zu lassen. Aber ich weiß noch nicht recht, wie ich sie bis auf diese unsere letzte Zeit auf Ostern durchkriegen soll. (Hegel, *Briefe* II, 366 f.)

8 Fr. Schlegel, *Kritische Ausgabe* VIII, 305.

9 *Einleitung*, 294.

Trotzdem ist es wichtig zu bemerken, daß die Struktur von Hegels Geschichtsauffassung die von Schlegel in vielerlei Hinsicht reflektiert.¹⁰ Beide haben eine idealistische und evolutionäre Geschichtsauffassung und beide sind sich darin einig, daß Indien am Anfang dieser Evolution steht. Nur was für Schlegel die höchste Stufe bedeutet, ist für Hegel die niedrigste. Ist für Schlegel der natürliche Staat ein paradiesischer, in dem die göttliche Emanation noch in ihrer vollen Reinheit erfahren wird, so ist für Hegel 'die erste Existenz des menschen ... die tierische Existenz. Die natürliche unmittelbare Einheit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Idee, vielmehr ihre niedrigste, unwahrste Stufe.'¹¹ Unter diesem Gesichtspunkt charakterisiert Hegel in seiner *Philosophie der Weltgeschichte* die Indier als ein 'an geistiger Substantialität leeres Volk' (*op. cit.* II, 391). Und um der romantischen Schwärmerei ein für allemal ein Ende zu setzen, scheut er, aus den 'Annalen englischer Offiziere' schöpfend, selbst nicht vor Bemerkungen von äußerst zweifelhaftem Gehalt zurück: 'List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten; demütig kriechend und niederträchtig zeigt er sich dem Sieger und Herrn, vollkommen rücksichtslos und grausam dem Überwundenen und Untergebenen' (*op. cit.* II, 391). Es ist daher nicht verwunderlich, daß wir im ersten Vorlesungszyklus, in dem Hegel die Geschichte der Philosophie vorträgt, im Wintersemester 1823/24, noch nicht Kapitel E der *Einleitung*, das den Titel *Die orientalische Philosophie* trägt, antreffen. Deshalb nicht, weil im Orient von Philosophie überhaupt nicht die Rede sein kann. Dementsprechend lehrt Hegel im Kapitel *Der Anfang der Geschichte der Philosophie*:

Es irren so alle diejenigen, welche die Einheit des Geistes mit der Natur für die vortrefflichste Weise des Bewußtseins annehmen. Diese Stufe ist vielmehr die niederste, unwahrste; sie ist nicht durch den Geist selbst hervorgebracht. Sie ist das orientalische Wesen überhaupt. Hingegen die erste Gestalt des freien, geistigen Selbstbewußtseins und damit der Anfang der Philosophie ist in dem griechischen Volke zu finden.¹²

Dieses Urteil des berühmten Philosophieprofessors der von W. von Humboldt ausdrücklich als 'philosophische' gestifteten Universität von Berlin, die außerdem als Mittelpunkt des wiederauferstandenen preußischen Staates betrachtet werden sollte,¹³ sozusagen ex cathedra, stieß Indien von seinem Sokkel, was zu weitreichenden Folgen für die Rezeption Indiens führte. Es bedeutete den Todesstoß für den schwärmerischen Enthusiasmus für alles 'Östliche', wie er besonders die deutsche Romantik dominierte, oder—wie Peter Gaeffke bemerkt: 'He came to the most negative conclusions, his judgement guided the official academic world (Karl Marx included), drove Schopenhauer into isolation and

10 Hulin 1979, 53.

11 Phil. d. Rel. II, 152 (1824). Vgl. II, 424, 427 (1827).

12 *Einleitung*, 227.

13 *Hegel in Berlin*, 18.

killed the hopes for a new Renaissance based on the writings of the classical Indians.’¹⁴

Doch scheint die Frage berechtigt, ob Hegels Folgerung wirklich so negativ war. Kann das Bild Indiens, so wie es in der *Philosophie des Rechts*, der *Philosophie der Weltgeschichte* und den *Vorlesungen* der Jahre 1820–1824 skizziert wurde, tatsächlich als repräsentativ für Hegels Konzeption des Orients betrachtet werden? Sicherlich wurde und wird es von vielen als die für Hegel repräsentative Vorstellung betrachtet, worin man zugleich die Ursache sehen kann, warum diese Vorstellung im 19. und 20. Jahrhundert von so großen Einfluß gewesen ist. Seit Hegel ist die indische Philosophie von der allgemeinen Geschichtsschreibung der Philosophie ausgeschlossen.¹⁵ Der weitaus überwiegende Teil der Philosophiestudenten, die die philosophischen Fakultäten der Universitäten heutzutage verlassen, wissen von der Tradition der indischen Philosophie nicht mehr, als daß sie besteht, daß Kenntnisse darüber für eine gute Einsicht in die Philosophiegeschichte allerdings nicht unentbehrlich sind und daß ihre Ausübung in den Händen einer äußerst selekten Gruppe Sanskritisten oder anderer Liebhaber von Exotischem liegt, die aus Mangel an philosophischer Schulung nicht in der Lage sind, auf verantwortete Weise den wahren philosophischen Gehalt dieser Tradition zu konzipieren.

Aber ich schweife ab. Wir stellen uns die Frage, ob Hegels Schlußfolgerungen in bezug auf die indische Kultur tatsächlich so negativ waren. Sie waren es sicherlich in den Jahren 1820–1824, aber eine nähere Betrachtung der in der Periode zwischen 1820 und 1830 verfassten Schriften läßt sehen, daß hier ein wichtiger Umschlag stattgefunden hat, der die indische Kultur in einem anderen Licht erscheinen läßt.

Um diese Entwicklung gebührend beurteilen zu können, ist es notwendig, daß wir uns bewußt sind, daß vor 1824 in Europa so gut wie nichts über die philosophische Tradition Indiens als solche bekannt war. Zwei Sanskrit-Werke, die Upaniṣad-Kollektion, aus dem Persischen übersetzt von Anquetil-Duperron (1801/02) und die *Manusmṛiti*, übersetzt von William Jones (1796) waren Hegel zwar bekannt, doch schienen sie ihn eher in der Auffassung bestärkt zu haben, die er auch noch in den Vorlesungen von 1825/26 wiederholt, nämlich daß das, was allgemein unter indischer Philosophie verstanden wird, eigentlich zu den Religionen gerechnet werden müßte. Dem Mangel an Individualität zufolge, der die indischen Gottesgestalten kennzeichnet, was damit zusammenhängt, daß das Moment der subjektiven Freiheit unvollständig entwickelt ist, erscheinen

¹⁴ Gaeffke 1982, 550.

¹⁵ Halbfass 1981, 166. Es ist bezeichnet, daß in der Neuauflage von Hoffmeisters kritischer Edition der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* von 1940, die 1959 von Friedhelm Nicolin herausgegeben wurde, das Kapitel über die *orientalische Philosophie* weggelassen wurde und wir daher noch stets auf entweder die unzuverlässige Rezension von Michelet oder die ziemlich seltene Kriegsedition von Hoffmeister angewiesen sind. Die von Klaus Grotzsch seit 2016 herausgegebene Edition der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Meiner Verlag, Hamburg) muß hier ausser Betracht bleiben.

die religiösen Vorstellungen der Inder mehr als allgemeine Vorstellungen und wecken damit den Eindruck philosophische Gedanken zu sein.¹⁶

Neue Einsichten

Die Vorlesungen, die Henry Colebrooke ab 1823 vor der Royal Asiatic Society in London hält, *On the Philosophy of the Hindus*, sorgen für eine Veränderung. Zwei Essays, der erste über das Sāṃkhya und der zweite über die Nyāya-Vaiśeṣika erscheinen 1824 in den *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* vol. I. Es ist bezeichnend für Hegels Arbeitsweise und seine wissenschaftliche Einstellung, daß er aufgrund dieser Publikation bereits 1825 seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie um ein Kapitel beträchtlich erweitert, dem er den Titel gibt: *Die orientalische Philosophie*, in dem er außerdem eine kurze Abhandlung über Konfuzius und das Orakelbuch *I Ching* aufnimmt (*op. cit.* 272 ff.). Die bereits oben zitierte Passage aus den Vorlesungen 1823/24, in der die Einheit von Geist und Natur als ‘das orientalische Wesen überhaupt’ bezeichnet wird, kommt nicht mehr vor.

Wie gründlich Hegel seine Meinung geändert hat, ist ebenfalls aus der Passage zu ersehen, worin er mit Bezug auf den Sāṃkhyistischen Evolutionsprozesses bemerkt: ‘Dies hat viel mehr Tiefe, als das Gerede von der unmittelbaren Einheit des Geistes mit der Natur. Wenn man sagt: die Alten, die Orientalen und auch die Griechen, haben gelebt in Einigkeit mit der Natur, sind nicht herausgetreten aus dem Stand der Natur, so sind dies Ausdrücke, mit denen entweder gar nichts oder etwas sehr Schiefes, Oberflächliches gesagt ist’ (*op. cit.* 307). Der Akzent verlegt sich nunmehr auf das Prinzip der Freiheit, das die Anerkennung des menschlichen Individuums als Person einschließt, womit ein Fehlen desselben in der östlichen Philosophie als Grund dafür gesehen wird, daß sie sich noch nicht vollständig von der Theologie gelöst hat.¹⁷

Infolgedessen lehrt Hegel im Wintersemester 1825/26:

In der Geschichte tritt die Philosophie also da auf, wo freie Verfassungen existieren [...] In der orientalischen Welt kann aber von eigentlicher Philosophie nicht die Rede sein; denn um ihren Charakter kurz anzugeben, der Geist geht wohl im Orient

16 ‘Ihre religiösen Vorstellungen sind ihre Philosophie, so daß die Interessen der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden’ (*Einleitung*, 289), und: ‘Im Ganzen sind die Vedas der Inhalt der indischen Philosophie’ (*op. cit.* 289 f.).

17 *Einleitung*, 266:

[...] daß das Prinzip der Freiheit und Individualität in allen anderen Religionen, besonders im griechischen und mehr noch im germanischen Prinzip, mehr hervortritt. Die religiösen Vorstellungen erscheinen daher sogleich mehr individuell, mehr in Gestalt von Personen. In der orientalischen Religion ist aber das Moment der Subjektivität, der subjektiven Freiheit noch nicht genug ausgebildet, sondern sie hat mehr den Charakter der Allgemeinheit; und so sind auch die religiösen Vorstellungen mehr allgemeine Vorstellungen und erscheinen so leicht als philosophische Vorstellungen oder Gedanken.

Siehe oben, p. 3.

auf, aber das Verhältnis ist so, daß das Subjekt, die Individualität nicht Person ist, sondern als untergehend im Objektiven bestimmt ist.' (*op. cit.* 227)

Diese Präambel, die einen zentralen Gedanken der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck bringt, muß in diesem Kontext wohl in erster Linie als eine Grundsatzerklärung betrachtet werden, deren Zielsetzung darin besteht, das dialektische Gebäude des philosophischen Systems als Ganzes, wie es vor allem in der *Philosophie der Weltgeschichte* entwickelt wurde, nicht anzutasten. Das hält Hegel allerdings nicht davon zurück, einige Vorlesungen später zu erklären, daß man neuerdings, dank des Engländers Colebrooke, wirklich philosophische Systeme der Inder kennengelernt hat (*op. cit.* 294).

Außerdem präsentiert Hegel eine kommentierte Wiedergabe von Colebrookes Essay über das Sāṃkhya mit vielen wörtlichen übersetzten Zitaten, gefolgt von einer knappen, nicht ausgearbeiteten Wiedergabe des Essays über die Nyāya-Vaiśeṣika. Daß diese erste Bekanntschaft mit der Indischen Schule der Philosophie Hegel nicht direkt von ihrer Tiefe und der Systematik ihres Gedankenganges überzeugen kann—Hegel vermißt vorläufig noch die logische Ordnung und sieht in den 25 *tattvas* (Prinzipien) des Sāṃkhya nur eine oberflächliche, trockene, ideenlose Aufzählung (*op. cit.* 302)—kann ihm kaum zur Last gelegt werden, da Colebrookes Essay, um die Wahrheit zu sagen, zwar als grundlegend angesehen werden kann, sich aber darum noch keineswegs als eine beispielhafte philosophische Studie erweist. Colebrooke beschränkt sich hauptsächlich auf eine deskriptive Wiedergabe dessen, was in einer viel zu kurzen Fassung in den *Sāṃkhyakārikās* steht.¹⁸

Ein weiteres Problem besteht darin, daß Colebrooke technische Ausdrücke aus dem Sanskrit mechanisch übersetzt, mit leider nicht immer gelungenen englischen Äquivalenten, die, sofern der traditionelle Kontext nicht streng im Auge behalten wird, unvermeidlich zu Fehlinterpretationen führen müssen. So wird *puruṣa* mit 'soul' übersetzt, *buddhi* mit 'intelligence' und, eine Quelle der Verwirrung, *ahaṃkāra* mit 'consciousness.' Michel Hulin, der Hegels Sāṃkhya-Interpretation analysiert hat, bemerkt zurecht, daß: 'il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, sur de nombreux points de détail, Hegel soit victime de certaines confusions. L'étonnant est plutôt que ses erreurs caractérisées ne soient pas plus nombreuses et plus graves.'¹⁹

Sowohl diese Umstände als auch die Tatsache, daß Colebrooke sein Exposé der Kārikās mit einigen Doktrinen aus den Kapila zugeschriebenen

18 Was Hegel im indischen Denken, d.h. im Sāṃkhya, im besonderen vermißt, ist der logische Zusammenhang von Begriffen bzw. Bestimmungen, die das Denken (dialektisch) strukturieren. Dieser Mangel ist, unserer Ansicht nach, eher der Übersetzung Colebrookes als dem Sāṃkhya selbst zu zuschreiben, und wir werden noch sehen, daß Hegel später selbst diese Auffassung korrigiert. Vorläufig glaubt er allerdings, diesen Mangel der Struktur des indischen Denkens im allgemeinen zuschreiben zu können, die alle Subjektivität des Ichs, und somit alles Besondere im Allgemeinen, Abstrakten auflöst, d.h. in ihre formlose intellektuelle Substantialität (*op. cit.* 335).

19 Hulin 1979, 119.

Sāṃkhyasūtras vervollständigte, dessen apokrypher, post-Vedānta Charakter selbstverständlich noch nicht zu Buche stand, erklärt, wie es möglich war, daß der Kern des Sāṃkhya, nämlich sein radikaler Dualismus, Hegel letztendlich größtenteils entgangen ist. So erwähnt er in einer Passage, die laut Hoffmeister, speziell zu den Vorlesungen von 1825/26 gehört, und die, wie Hulin scharfsinnig feststellt (*op. cit.* 119 f.), auf eine falsche Interpretation Hegels von Colebrookes Übersetzung der *Sāṃkhyakārikā* 21 zurückzuführen ist: 'Die Idee bei den Indern ist also, daß die Einheit der Natur und der Seele, die an sich vorhanden ist, aufgehoben wird durch die Schöpfung und erst zur wahrhaften Einigkeit wird, indem sich die Seele durch Erkenntnis (d.i. Abstraktion von der Natur) von dem Geschaffenen befreit.'²⁰

Hegel, der seine vorgefaßten Ideen, daß das *brahman* als absolute Substantialität für alles indische Denken ein fundamentales Dogma bedeutet, niemals gänzlich überwunden hat, kann in seiner monistischen Umdeutung des Sāṃkhya-Systems außerdem durch eine weitere kryptische Passage in Colebrookes Essay bestärkt sein, worin dieser sich auf die *Sāṃkhyasūtras* (SS) stützt, die tatsächlich, im Gegensatz zu den Kārikās, eine undifferenzierte, kosmische *buddhi* (*liṅga*) lehren, die sich am Anfang jeder Schöpfung manifestiert und sich dann in Individuen differenziert (SS 3.9–10), welche beliebig als 'Gott' (*īśvara*) bezeichnet werden kann, angesichts der Tatsache, daß sich alle Akte, einschließlich der Erkenntnisakte, aus ihr entwickeln (*sarvavit*, *sarvakṛt*, SS 3.56–57)—eine Entwicklung die im Prinzip der *ahamkāra* hypostasiert ist (SS 6.64–65).²¹ Hiermit beschließen wir die erste Auseinandersetzung Hegels mit der indischen Philosophie, wie er sie in seinen Vorlesungen 1825/26 zum Ausdruck brachte.

DIE JAHRE 1826–1831

Eine dritte Phase seines Studiums der indischen Kultur setzt in der zweiten Hälfte des Jahres 1826 ein,²² als sich sein Interesse auf den allorts Be-

²⁰ *Einleitung*, 307.

²¹ Colebrooke 1824, 37 paraphrasiert:

He (i.e. Kapila) acknowledges indeed a being issuing from nature (i.e. *prakṛti*), who is intelligence absolute (*sarvavit*?); source of all individual intelligences; and origin of other existences successively evolved and developed. He expressly affirms 'that the truth of such an *Īśvara* is demonstrated', the creator of the world, in such sense of creation: for 'the existence of effects', he says, 'is dependent upon consciousness [N.B. d.h. *ahamkāra*], not upon *Īśvara*'; and 'all else is from the great principle, intellect'.

Wer kann es Hegel verübeln, daß er aus dieser Passage nicht mehr herausholt als (*Einleitung*, 317 f.):

Capila Gott ist also die Schöpfung der absoluten Substanz, der Natur; diese Schöpfung läßt er gelten; ... Capila sagt, daß, 'die Existenz von Wirkungen von dem Bewußtsein abhängt, nicht von *Īśvara*' ... und daß 'alles Andere von dem großen Prinzip, der Intelligenz', herkommt und dann der individuellen Seele, die es bestätigt.

²² Hegel, Brief an Daub (19-12-1826) (*Briefe* III, 149 ff.).

wunderung hervorruhenden Text richtet, den man ‘avec une révérence presque religieuse,’²³ in aller Munde führte, die *Bhagavadgītā*. Die direkte Anleitung zu deren Studium boten zwei Vorträge, die der Ex-Innenminister von Preußen Wilhelm von Humboldt, im Juni 1825 und 1826 an der Berliner Königlich Akademien der Wissenschaften mit dem Titel *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata* gehalten hatte, und zu deren Rezension Hegel von der Sozietät für wissenschaftliche Kritik, die er selbst kurz zuvor (im Juli 1826) mit gegründet hatte, eingeladen wurde.²⁴ Die Rezension wurde in der Form zweier Artikel in den Jahrbüchern dieser Sozietät 1827 publiziert.

Die Rezeption der Bhagavadgītā

Die Geschichte der *Bhagavadgītā*-Rezeption im Westen bietet sich als Leitfaden an, um die Entwicklung der Indologie und des ‘Orientalismus’ der letzten 200 Jahre zu untersuchen.²⁵ Ich werde diese Geschichte hier nur kurz bis zu dem Punkt ins Gedächtnis rufen, wo Hegel seinen kritischen Stempel auf die weitere Entwicklung drückt.

Auf Anraten des ersten englischen Generalgouverneurs Warren Hastings widmet sich Charles Wilkins, ein leitender britischer Beamter in Bengalen, der direkten Übersetzung eines Textes aus dem Sanskrit in eine europäische Sprache. Seine *The Bhāgvāt-Geetā, or Dialogues of Krêëshna and Ārjôôn* erscheint 1785 in London.²⁶ Das Suchen nach dem mysteriösen Osten im Zeitalter der Aufklärung erreicht damit seinen abschließenden Höhepunkt, und ein neues Zeitalter, das der wissenschaftlichen Indologie, wird damit eingeläutet. Zwei Jahre später übersetzt Parraud diese englische Ausgabe ins Französische und 1802 erscheint die deutsche Übersetzung von Friedrich Majer (*Asiatisches Magazin* von Klaproth). Innerhalb eines Jahres nach seiner Ankunft in Indien gründet der ‘Puisne Judge of the Supreme Court of Fort William,’ der enthusiastische und geniale William Jones die ‘Asiatic Society of Bengal.’ 1808 erscheint in Kalkutta, wo inzwischen einige Druckereien tätig waren, in indischer Schrift, die *editio princeps* der *Bhagavadgītā*,²⁷ allerdings in solch kleiner Auflage, daß diese Edition innerhalb von zehn Jahren derart selten wird, daß August Wilhelm Schlegel, für seine eigene Ausgabe das Exemplar seines Freundes C. Fauriel benutzen muß,²⁸ der, wie auch August Wilhelms Bruder Friedrich, der ersten

23 Langlois 1824, 106.

24 Hegel in Berlin, 106 ff.

25 Eine gute Grundlage für ein solches Studium bieten Callewaert und Hemraj in ihrem *Bhagavadgītānūvāda. A study in transcultural translation*.

26 Die erste Sanskrit-Druckerei in Calcutta stiftete Charles Wilkins 1778. Hier wurden anfänglich Sanskrittexte in Bengalischen Schriftzeichen gesetzt (Kirfel 1915, 275; vgl. Priolkar 1958, 55). Schon früher war in Calcutta 1792 Jones’ Edition vom Kālidāsa *Ṛtusamhāra* (*The Seasons. A descriptive poem by Kālidāsa in the original Sanskrit*) erschienen (Windisch 1917–20, 24).

27 Diese lithographische Ausgabe wurde in der Bābūrām Press in Khidarpur–Calcutta gedruckt. Einem noch früheren Datum entstammt eine Blockdruck-Ausgabe in Devanāgarī-Schrift, die in Miraj 1805 gedruckt wurde (Priolkar 1958, 33 f., 346).

28 Schlegel BhG, viii.

Generation der Sanskritisten in Europa angehörte.

Wie das Schicksal so spielt, wurde Paris zu Napoleons Zeiten zum Zentrum des Sanskrit-Studiums, als Alexander Hamilton, ein englischer Marineoffizier, der während seines Aufenthalts in Indien im Dienste der Ostindischen Kompanie Sanskrit gelernt hatte, im Jahre 1803 die Bibliothèque Nationale in Paris aufsuchte, um die Handschriften der *Hitopadeśa* zu kollationieren und schließlich, durch den Bruch des Friedens von Amiens, von der französischen Regierung in Paris zurückgehalten wurde, wo er allerdings die Freiheit erhielt, seine orientalischen Kenntnisse zu nützen, und mit dem Katalogisieren der Sanskrit-handschriften in der Bibliothek betraut wurde.²⁹ Es ist vor allem dem Einfluß seines Schülers der ersten Stunde, Friedrich Schlegel, der 1808 seine Arbeit *Über die Sprache und Weisheit der Inder* veröffentlicht, zuzuschreiben, daß aus ganz Europa, aber vor allem aus Deutschland, Studenten nach Paris ziehen, um die Ursprache, das Sanskrit, zu lernen. 1808 kommt Othmar Frank, 1812 Franz Bopp nach Paris, gefolgt von seinem zukünftigen collega proximus, August Wilhelm Schlegel, im Jahre 1815. Dieser, wie auch sein späterer Kritiker Langlois, studierte Sanskrit bei unter anderem Léonard de Chézy, der ab 1815 den ersten Lehrstuhl für Sanskrit am Collège de France innehatte.

Eine zweite Generation Sanskritisten verbreitet sich über das postnapoleonische Europa. Von nationalistischen, anti-französischen Sentimenten geleitet, entwickelt sich in Deutschland im zweiten und dritten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts ein kulturelles Klima, in dem die gerade entdeckte Erkenntnis der indo-europäischen Sprachverwandtschaft und deren ältester bekannter Repräsentant, das Sanskrit, in den Dienst einer reaktionären, chauvinistischen Geschichtsauffassung gestellt wurde, die den germanischen Stamm zum direkten Erben dieser 'Urquelle' von Sprache und Weisheit ernannte. Trotz des Einspruchs von Gelehrten wie Bopp wird das Indo-Europäische zum Indo-Germanischen. So sagt auch Hegel, obwohl völlig frei von romantischer Sehnsucht nach dem Urvolk, der Ursprache und der Urreligion, als er die Geschichte der Philosophie periodisiert: 'Die europäischen Völker, insofern sie der Welt der Gedanken (der Wissenschaft) angehören, sind germanisch zu nennen; denn sie haben in ihrer Gesamtheit germanische Bildung.'³⁰

Es ist dasselbe Klima, das A.W. Schlegel zum unversöhnlichen Kritiker der klassischen französischen Literatur machte, was ihm den beißenden Hohn Heines eintrug: 'Wir sahen mit stolzer Freude, wie unser kampflustiger Landsmann den Franzosen zeigte, daß ihre ganze klassische Literatur nichts wert sei. [...] Sein Refrain war immer, daß die Franzosen das prosaischste Volk der Welt seien und daß es in Frankreich gar keine Poesie gäbe.'³¹

Obwohl nüchterner, wissenschaftlicher und mit größerer Sachkenntnis als sein Bruder, stimmen viele Gesichtspunkte August Wilhelms mit denen von

29 Schwab 1950, 741.

30 *Einleitung*, 237 (1823/24).

31 *Die romantische Schule* (Heine, *Sämtliche Schriften* V, 4141).

Friedrich überein, wenn er zum Beispiel, anonym gegen Hegel polemisierend, in bezug auf Indien bemerkt (Ind. Bibl. II, 425),

Daß hier kein Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen statt gefunden hat, was die meisten neueren Theoristen der Religionsgeschichte als den allgemeinen Gang haben vorstellen wollen, sondern vielmehr das umgekehrte; daß nicht nur Vielgötterei und Mythologie, sondern auch Anthropomorphismus spätere Zutaten gewesen sind; und daß in einer unbekannten Vorzeit die Brahmanen [...] die reinste Verehrung des göttlichen Wesens gelehrt haben, wovon sie den Namen führten.

Nicht nur seine erste Kenntnis des Sanskrit erwirbt August Wilhelm in der prosaischen Hauptstadt Frankreichs, sondern auch vier Handschriften der *Bhagavadgītā*, und, dem Vorbild einiger der elegantesten Pariser Handschriften folgend, entwirft er voller Stolz eine *devanāgarī* Letter, die mit Unterstützung der preußischen Regierung gegossen wird, zum Nutzen der neu gegründeten Preußischen Rhein-Universität zu Bonn, an der A.W. Schlegel 1818 zum ersten deutschen Professor für Sanskrit berufen wurde.³²

Schlegels kritische Ausgabe und Übersetzung der *Bhagavadgītā*, die 1823 in Bonn erscheint, schuldet Paris somit einiges, aber die wachsende Rivalität zwischen beiden Ländern infolge eines stark aufkommenden Nationalchauvinismus—das neue deutsche Selbstbewußtsein, das in der Idee des germanischen ‘Volkstums’ resultierte, ein Selbstbewußtsein das, ideologische Auswüchse, wie sie z.B. die von Klaproth darstellen,³³ außer Betracht gelassen, in der Tat auf hervorragende wissenschaftliche Resultate verweisen konnte, welche im Ausland nicht immer ohne Neid registriert wurden —,³⁴ diese wachsende Animosität kann ebenfalls dazu geführt haben, daß Schlegels Kommilitone Alexandre Langlois seine *Bhagavadgītā*-Ausgabe in vier aufeinanderfolgenden Artikeln im *Journal Asiatique*, mit allmählich abnehmender Höflichkeit einer detaillierten, ja selbst pedantischen Kritik unterwirft. Daß der politische Kontext in dieser wissenschaftlichen Debatte eine Rolle spielt, wird bereits auf der ersten Seite der Rezension Langlois’ deutlich, als dieser sein Bedauern darüber beteuert, daß obwohl das Material und das Wissen in Frankreich anwesend sind, die Ehre, diesen Sanskrittext als erste in *nāgarī* mit einer Übersetzung herausgegeben zu haben (Langlois spricht hier von einer ‘*trophée élevée à la gloire littéraire d’une nation*’),³⁵ Deutschland gebührt. Aber etwas der nationalen Ehre meint Langlois retten zu

32 Schlegel BhG, vii; Kirfel 1915, 276 f.; Kirfel 1944.

33 Schwab 1950, 198 ff.

34 Vgl. auch Colebrookes Schreiben an H.H. Wilson (24-12-1827):

Careless and indifferent as our countrymen are, I think, nevertheless, that you and I may derive some complacent feelings from the reflexion that, following the footsteps of Sir W. Jones, we have with so little aid of collaborators, and so little encouragement, opened nearly every avenue, and left it to foreigners, who are taking up the clue we have furnished, to complete the outline of what we have sketched.

Zitiert in: Windisch 1917–20, 36. Vgl. Kirfel 1944, 14 ff.

35 Langlois 1824, 105.

können, indem er darauf weist, daß Schlegels Arbeit von noch vorzüglicherer Qualität gewesen wäre, wenn er alle Hilfsmittel hätte benutzen können, die ihm in Paris zur Verfügung gestanden hätten, nämlich die Kenntnis ihres gemeinsamen Lehrmeister Chézy und, noch wichtiger, der Kommentar von Śrīdhara,³⁶ der in einem Manuskript der Nationalbibliothek verfügbar gewesen wäre. Den größten Teil seiner kritischen Bemerkungen, die er zurecht äußern konnte, hat Langlois diesem Kommentar entnehmen können.

Schlegel muß sich in steigendem Maße an dieser Rezension gestört haben, und konnte es in seiner gekränkten Eitelkeit daher nicht lassen, einer Replik von Humboldts, mit dem Titel, *Mit Bezug auf die Beurtheilung der Schlegelschen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal*, die er in seiner eigenen *Indischen Bibliothek* veröffentlichte, die folgenden begleitenden Worte voranzustellen: 'Herr Langlois hat seitdem mit seinen Kritiken fortgefahren, und zwar auf eine Weise, welche mich bewogen hat, seine Befugnisse zum Richteramt etwas näher zu prüfen, und für so viele Bereitwilligkeit im Zurechtweisen ihm den Gegenstand einer gründlichen Zurechtweisung zu leisten.'³⁷ Langlois' angekündigter abschließender fünfter Rezensionsartikel ist daraufhin nicht mehr erschienen. Von Humboldts Replik auf Langlois' Kritik, in Briefform an Schlegel gesandt (1825) und von diesem zusammen mit seinen eigenen Anmerkungen gedruckt,³⁸ folgen zwei Vorträge an der Berliner Akademie, in denen von Humboldt als erster Europäer beabsichtigt, eine inhaltliche Beurteilung und philosophische Betrachtung der Gītā vorzunehmen.

Von Humboldts Bhagavadgītā Vorträge und Hegels Kritik

Wilkins Übersetzung, A.W. Schlegels Ausgabe und Übersetzung, Langlois' Rezension und die drei Essays von von Humboldt hat Hegel allesamt studiert und für seine eigenen zwei Gītā-Artikel benutzt, wobei noch hinzugefügt werden muß, daß er in seinem 'gelehrten Freund und Kollegen Herrn Bopp' (Hegel

³⁶ Es handelt sich hier um die *Subodhinī* von Śrīdhara Svāmin (AD 1350–1450).

³⁷ Ind. Bibl. II, 219.

³⁸ In der *Indischen Bibliothek* II, 218–258, 328–372. Die Leser des *Journal Asiatique* (JA) wurden durch folgende Lesermittelung aus Berlin auf diese Replik aufmerksam gemacht (JA VII (1825), 192): 'On nous (d.h. Société Asiatique) annonce en même temps que l'on ne tardera pas à lire dans le nouveau cahier de la *Bibliothèque indienne* de M. G. de Schlegel, la réponse à quelques-unes des attaques et des critiques dont le bel ouvrage de ce dernier, le *Bhagavad-Gītā*, a été l'objet.' 1826 erscheint schließlich ebenfalls im JA eine Replik von A.W. Schlegel auf Langlois' Rezension (JA IX (1826), 3–27): 'Je n'en ai choisi que quelques-unes des plus frappantes (méprises), et j'ai écrit ces observations en français, afin que M. Langlois eût toute facilité pour me réfuter, s'il le juge à propos.' (*op. cit.* 27), woraufhin Langlois reagiert (und offenbar nicht als einziger, siehe *Note de la Commission*, JA IX (1826), 185 f.), indem er ebenfalls einen Brief an die Redaktion des JA sendet, der im JA IX (1826), 186–189 erscheint. Hierin teilt er mit, da es sich herausstellte, daß Herr Schlegel wissenschaftliche Kritik persönlich nicht vertragen kann, daß er von weiteren Rezensionen absehen werde: 'je sacrifie volontiers de dangereux honneur d'annoncer encore que je ne suis pas toujours de l'avis de M. Schlegel.' (*op. cit.* 189).

BhG, 170) eine zuverlässige Informationsquelle (besonders in bezug auf die epische Literatur) und Autorität in allem, was Indien und das Sanskrit betrifft, direkt zur Hand hatte. Im Gegensatz zu von Humboldt, der die Gītā als Werk an sich ‘abgesondert für sich, als ein Ganzes’ (Humboldt BhG, 190) behandelt, ohne andere Quellen der indischen Philosophie und Literatur in Anspruch zu nehmen, nimmt Hegel sich die Mühe, die Einsichten, die er aus seinem Studium Indiens und vor allem aus Colebrookes Essay gewonnen hat, in seiner Betrachtung der *Bhagavadgītā* zu verarbeiten. Und darin unterscheidet sich seine Beurteilung wesentlich von der von Humboldts. An Stelle einer *philosophia perennis* à la von Humboldt weist Hegel der Gītā ihren Platz im historischen Kontext zu. Kann sich von Humboldt nach Hegels erstem Artikel, der mit den höflichsten Worten formuliert ist und der, oberflächlich betrachtet, keine all zu schwere Kritik befaßt, noch geschmeichelt fühlen,³⁹ so reagiert er auf das Erscheinen des zweiten Artikels nicht mehr direkt, schreibt aber in einem Brief an Friedrich von Gentz (1. März 1828): ‘Hegels lange Rezension über mich kann ich am wenigsten billigen. [...] Die ganze Rezension ist aber auch gegen mich, wenngleich versteckt, gerichtet und geht deutlich aus der Überzeugung hervor, daß ich eher alles als ein Philosoph bin.’⁴⁰

Hegels zweiter Artikel über die *Bhagavadgītā* richtet sich auf eine Passage aus der Gītā, worin eine Hierarchie von ‘Methoden’ und ‘Wegen’ gelehrt wird, die alle auf das höchste Ziel hinführen. Das Herausnehmen dieser Passage als Kernpunkt der Analyse ist an sich wissenschaftlich legitim und gibt Hegel die Gelegenheit, auf natürliche Weise all seine Kenntnisse und Einsichten von der indischen Kultur systematisch auszuarbeiten, hat allerdings zur ungewünschten Folge, daß er den Hauptakzent auf einen für die integrale Gītā sekundären Aspekt legt und dadurch eine verzerrte Vorstellung vom Text im Ganzen hervorruft.⁴¹

Die betreffende Passage, BhG 12.8–11, lautet folgendermaßen:

RICHE deine Gedanken ausschließlich auf Mich, dringe mit deinem Geist in Mich ein, dann letztendlich wirst du, ohne Zweifel, wahrlich in Mir wohnen. (8)

ABER bist du nicht imstande, deinen Geist ohne zu wankeln in Mich zu versenken (*samādhātum*), dann mußt du, O Dhanamjaya, versuchen, Mich mit Hilfe methodischer Übungen (*abhyāsayoga*) zu erreichen. (9)

UND solltest du auch zu diesen Übungen nicht imstande sein, mußt du dich gänzlich den Werken weihen, die auf Mich gerichtet sind (*matkarmaparamo*); auch wenn du deine Taten um Meinetwillen verrichtest, wirst du dein eigentliches Ziel erreichen. (10)

BIST du aber ebenfalls nicht imstande, dies zu tun, nimm dann deine Zuflucht zu

39 Hegel, *Briefe* III, 152.

40 Zitiert aus Hegel, *Werke*, Edition Moldenbauer und Michel (1970), *Anmerkungen der Redaktion zu Band 11*, 579f.

41 Vgl. Hulin 1979, 213.

Meiner Disziplin (*madyoga*): verzichte auf die Früchte all deiner Werke, selbstbeherrscht. (11)⁴²

Von Humboldt zählt diese Passage ‘zu den schwierigsten der Gītā’ (*op. cit.* 171) und zurecht bemerkt Hegel, daß zwischen den ersten beiden *ślokas*, 8 und 9, und den letzten beiden, 10 und 11, sich ein Widerspruch befindet. In den ersten beiden Methoden tritt ein ‘rein negative Verhalten des Geistes’ auf, das für die indische Religion im Ganzen typisch ist und ‘im Widerspruche mit dem Handeln steht, zu welchem Krischna früher den Ardschuna aufgefordert hat.’ (Hegel BhG, 157). Und wer würde es Hegel bestreiten, wenn er infolgedessen bemerkt: ‘Es macht eine der tädiösen Seiten des Gedichtes aus, diesen Widerspruch der Aufforderung zum Handeln und der Aufforderung zu der handlungslosen, ja ganz bewegungslosen, alleinigen Versenkung in Krischna immerfort hervorkommen zu sehen und keine Auflösung dieses Widerspruchs zu finden’ (*op. cit.* 157 f.). Hegel stellt fest, daß dieser Widerspruch schon den Vedas zugrundeliegt, in denen einerseits zum sakralen Handeln gerufen wird, andererseits zum Versenken in die absolute Substantialität (*op. cit.* 180). Aus dieser Antinomie, die wir tatsächlich durch die gesamte indische Kulturgeschichte verfolgen können, leitet Hegel seine zentralste These in Beziehung auf die indische Zivilisation ab, die wir, angesichts ihrer Wichtigkeit für die Indien-Rezeption, in ihrer Vollständigkeit zitieren möchten. Hegel BhG, 158:

Unmöglich aber ist diese Auflösung, weil das Höchste des indischen Bewußtseins, das abstrakte Wesen, Brahman, in ihm selbst ohne Bestimmung ist, welche daher nur außer der Einheit und nur äußerliche, natürliche Bestimmung sein kann. In diesem Zerfallen des Allgemeinen und des Konkreten sind beide geistlos, – jenes die leere Einheit, dieses die unfreie Mannigfaltigkeit; der Mensch, an diese verfallen, ist nur an ein Naturgesetz des Lebens gebunden; zu jenem Extrem sich erhebend, ist er auf der Flucht und in der Negation aller konkreten, geistigen Lebendigkeit.

Mit genialer Intuition bemerkt Hegel, was keiner seiner indologischen Wegbereiter in dieser Deutlichkeit gesehen hat, daß der Ausdruck *abhyāsayoga* in *śloka* 9 (‘methodische Übungen’) auf die Yoga-Techniken verweist, wie sie in den *Yogasūtras* gelehrt werden, und nichts mit den Methoden des *bhaktiyoga* und den *karmayoga* zu tun hat, worauf in den letzten beiden *ślokas* verwiesen wird. A.W. Schlegel übersetzte diesen Ausdruck mit *assiduitatis devotio* (Schlegel BhG, 179), laut von Humboldt ein ‘sehr dunkler Ausdruck’ (*op. cit.* 170), den auch dieser nicht erhellen kann. Hegel aber, auf Colebrookes Darlegung der *Yogasūtras* bezugnehmend,⁴³ bemerkt, daß dieser Ausdruck auf ‘die dem Höchsten, der Erreichung der Seligkeit vorhergehende Stufe’ (*op. cit.* 159) verweist, nämlich die ‘Ausübung gewaltsamer Zurückziehung und das Aushalten in der Einförmigkeit eines taten- und gedankenlosen Zustandes’ (*op. cit.*

42 MBh 6.34.8–11 (= BhG 12.8–11). Übersetzung von mir.

43 Colebrooke 1824, 36.

158), und mit dieser Auslegung des Ausdrucks ist er in Übereinstimmung mit Śaṃkaras Erläuterung.⁴⁴

Wie gut er sie getroffen hat (wenn wir eben von dem Wort ‘gedankenlos’ absehen), macht auch der uns inzwischen zur Verfügung stehenden *Yogasūtra* Text (YS) mit Vyāsa's Kommentar deutlich, der in Oberhammers Analyse folgendmaßen lautet:

‘Übung (i.e. *abhyāsa*) ist hier die Bemühung um Beständigkeit (*sthita*)’ sagt er YS 1.13 und meint damit, wenn wir Vyāsa glauben dürfen, die Bemühung, den Bewußtseinsstrom durch Ausschaltung des Wechsel der Gegenstände zu einem ruhigen Strömen zu bringen, um so die ‘Beständigkeit der Rezeptivität’ (*sthitiḥ*) des psychischen Organs voll herbeizuführen.⁴⁵

Diese ‘Übung’ ist, laut Oberhammer, Teil des ‘Unterdrückungs-yoga’, der in einem Zustand gipfelt, in dem ‘die Rezeptivität des psychischen Organs frei von jeder Eigentätigkeit des psychischen Organs’ (vgl. Hegels ‘gedankenlosen Zustand’), ‘nur mehr Rezeptivität für das in ihr erscheinende eigenwesen der transzendenten Geistesseele’ ist, d.h. daß diese Erfahrung ‘grundsätzlich nicht mehr Erfahrung von etwas ist, und zwar weder im Sinne eines Gegenstandes noch im Sinne eines kategorialen Subjekts,’⁴⁶ welches Hegel, gemäß seiner These, daß Bewußtsein ohne Inhalt kein Bewußtsein ist, mit den Worten zum Ausdruck bringt:

Diese Vollendung bestimmt sich als dauernden Zustand der Abstraktion—perennierende Einsamkeit des Selbstbewußtseins, die alle Sensationen, alle Bedürfnisse und Vorstellungen von äußeren Dingen aufgegeben hat, somit nicht mehr Bewußtsein ist, — auch nicht ein erfülltes Selbstbewußtsein, welches den Geist zum Inhalte hätte und insofern auch noch Bewußtsein wäre; ein Anschauen, das nichts anschaut, von nichts weiß, — die reine Leerheit seiner in sich selbst. (Hegel BhG, 181)

Diese Einheit mit dem *brahman* bestimmt somit ebenfalls die Natur des *brahman* selbst, und zwar als ‘reine Allgemeinheit’ oder ‘reine Substanz,’ die von aller Besonderheit, ‘somit auch von der Besonderheit eines Objektes gegen ein Subjekt abstrahiert ist’ (*op. cit.* 185). Diese Abstraktion läßt, wie wir gesehen haben, eine Versöhnung mit dem Besonderen (Partikulären) nicht zu.⁴⁷ Dies ist die unüberwindbare Dichotomie, die Hegel zufolge allem indischen Denken

44 Śaṃkara *ad Bhagavadgītā* 12.9:

[...] *cittasyaikasmīn ālambane sarvataḥ samāhṛtya punaḥ punaḥ sthāpanam abhyāsaś tatpūrvako yogaḥ samādhānalakṣaṇaḥ* [...]

Methodische Übung bedeutet, den Geist stets erneut auf einen (Bewußtseins-)Inhalt richten, nachdem man ihn von allem anderen entledigt hat; dies geht der höchsten Yoga(-stufe) voraus, die sich kennzeichnet durch die Versenkung.

45 Oberhammer 1977, 139.

46 *Op. cit.* 161 f.

47 Zurecht bemerkt Hegel, daß dieses leere abstrahierende Denken auch in der europäischen Geistesgeschichte anzutreffen ist:

Wenn wir Europäer sagen, Gott ist das höchste Wesen, so ist diese Bestimmung ebenso

zugrundliegt, das dementsprechend nur von einem Extrem, der ‘Substanz ohne Subjektivität,’ ins andere, die Mannigfaltigkeit der natürlichen Wirklichkeit, übergehen kann, ein Übergang, den Hegel des öfteren als einen ‘haltungslosen Taumel’ bezeichnet.⁴⁸

Nun kann diese ‘Übung’ außer in dem ‘Unterdrückungs-yoga’ genausogut in der theistischen Form der Meditation angewandt werden, eine Meditation, worin Gott, unter anderem durch das Wiederholen des OM-Klangs, zum Bewußtseinsinhalt gemacht wird.⁴⁹ Zweifellos hat diese Art der Meditation mehr Verwandtschaft mit dem von Kṛṣṇa gelehrt Weg in der *Bhagavadgītā*, wenn er sagt: ‘Richte deine Gedanken ausschließlich auf Mich, durchdringe Mich mit deinem Geist.’ Und hiermit stoßen wir an einen zweiten Punkt, an dem Hegel der *Gītā* nicht gerecht wird, da er aus Kṛṣṇas Aussprachen, in denen dieser Sich selbst mit der Silbe OM, mit den Vedas, oder mit allem, ‘was ist und nicht ist,’ gleichstellt (BhG 9.17, 19), folgert, daß Kṛṣṇa eigentlich nichts anderes als eine Personifikation des *brahman*, d.h. Brahṁā darstellt. Diese Äquivalenz konstatierend, illustriert er anhand der verschiedenen Mythen, daß Brahṁā nur eine oberflächliche Personifikation des *brahman* ist, eine leere Form, kein individuelles Subjekt, und deshalb kein Gott im Sinne der christlichen Tradition.⁵⁰ Hiermit verschwindet aber auch Kṛṣṇa als persönliche Gottheit, zu der hin alle Wege der *Gītā* führen, als sinnvolles Ziel und als liebevoller Helfer, vollständig aus Hegels Blick.

Was mit dieser Betrachtung der zwei bereits genannten ‘Methoden’ gewonnen ist, ist eine gründliche Analyse des Begriffs *brahman* und damit eine Untermauerung seiner Beurteilung des indischen Denkens. Außerdem bietet sich ihm die Gelegenheit, einige sogenannte ‘Versuche’ zu analysieren, in denen beabsichtigt ist, die Pluriformität der natürlichen Empirie mit der abstrakten allgemeinen Substanz zu verbinden; und in diesem Verband führt Hegel einige Kosmogonien an, die er Colebrookes Essay *On the Vedas* entnimmt.⁵¹

Der wichtigste dieser ‘Versöhnungsversuche’ ist die indische Vorstellung, die in der Kaste der Brahmanen den eigentlichen Repräsentanten von Brahṁā und damit vom *brahman* in der Welt sieht: ‘Brahṁā existiert in den Brahmanen; [...] er selbst wird verehrt, indem sie verehret werden, sie sind seine Existenz; er ist sie als selbstbewußte Existenz; sie sind seine ununterbrochene Inkarnati-

abstrakt und dürrig, und die Verstandesmetaphysik, welche das Erkennen Gottes, d.h. Bestimmungen von ihm zu wissen leugnet, fordert, daß die Vorstellung von Gott sich auf dieselbe Abstraktion beschränke, von Gott nichts weiter wissen soll, als was Brahman ist.

(Hegel BhG, 188. Vgl. Phil. d. Rel. II, 243).

48 Hegel BhG, 183. Vgl. Phil. d. Rel. II, 226 f. (1824).

49 Siehe Oberhammer 1977, 171. Vgl. BhG 8.8–14.

50 In diesem Zusammenhang macht Hegel eine bemerkenswerte Aussage (Hegel BhG, 186): Es ist in der Betrachtung der Religionen von unbedingter Wichtigkeit, die bloße Personifikation des Gottes oder eines Gottes, die man in allen Mythologien finden kann, von der Persönlichkeit, die er dem Gehalte nach ist, zu unterscheiden.

51 Colebrooke 1806; Hegel BhG, 196 ff.

on. [...] Der Inder hat an dem Brahmanen den gegenwärtigen Gott vor sich' (*op. cit.* 210 f.). Die Brahmanen stehen somit, dank ihrer Geburt (und dieser entscheidende Faktor macht für Hegel diesen 'Versöhnungsversuch' letztendlich wertlos), auf einem Niveau, auf dem das Denken und die Vertiefung in das *brahman* natürlich sind, im Gegensatz zu den anderen Ständen, die sich nur durch Askese und Yoga-Techniken oder religiöse Kulte diesem Ziel nähern können (*op. cit.* 201). In diesem Zusammenhang erzählt Hegel ausführlich die Geschichte von Viśvāmitra aus dem *Rāmāyaṇa*.⁵² Diese besondere Stellung der Brahmanen scheint Konsequenzen für das Paradigma zu haben, dementsprechend die Interpretation der Weltgeschichte zu erfolgen hat, wie wir sogleich sehen werden.

Hegels Analyse der zwei erstgenannten Methoden, die den umfassenden letzten Teil seines zweiten Gītā-Artikels einnimmt (*op. cit.* 157–204), erläutert eine Anzahl von Gedanken und Einsichten, die seiner Beurteilung der zwei letztgenannten 'Wege', die sich auf das Handeln beziehen, implizit zugrundeliegen. Sie werden im ersten Artikel und in der ersten Hälfte des zweiten Artikels behandelt. Daher überrascht es uns nicht, wenn die devotionelle Variante des *karmayogas*, auch *bhaktiyoga* genannt, in Hegels Analyse ein wenig verkümmert, gemäß seiner formalen Interpretation der Figur des Kṛṣṇa.⁵³ Der bereits konstatierte Bruch zwischen einerseits dem transzendenten, völlig unbestimmten *ens realissimum* und andererseits der Pluriformität der bestimmten natürlichen Wirklichkeit, führt Hegel zu der Annahme, daß die vorgeschriebenen 'Werke' (*karma*), selbstlos im Dienste Gottes ausgeführt (*madartham api karmāṇi kurvan*), nicht in dem christlichen Sinne aufgefaßt werden dürfen, 'daß in jedem Stande, wer Gott fürchtet und Recht tut, ihm angenehm ist; denn dort gibt es keinen affirmativen Zusammenhang zwischen einem geistigen Gott und den Pflichten und somit kein innerliches Recht und Gewissen, denn der Inhalt der Pflichten ist nicht geistig, sondern natürlich bestimmt' (*op. cit.* 155). Es ist offensichtlich, daß Hegel die Seite der Gītā völlig ignoriert, wie sie so schön im achtzehnten Vers des sechzehnten Gesanges ausgedrückt wird:

SIE, die Egoismus, Macht, Eitelkeit, Begierde und Wut zugetan sind, sind abgünstige Leute, die Mir sowohl in ihrem eigenen als auch im Körper des anderen schlecht gesinnt sind.

Auf der anderen Seite korrigiert Hegel hiermit die hyperbolische Idealisierung von von Humboldt, der in der Lehre des *karmayoga* 'unläugbar philosophisch eine an das Erhabene grenzende Seelenstimmung' sieht (von Humboldt BhG, 195). Und hiermit sind wir bei Hegels eigener Beurteilung des *karmayoga* angekommen.

⁵² *Rāmāyaṇa* 1.52–57; Hegel BhG, 167 ff. Vgl. Phil. d. Rel. II, 492–494 (1831).

⁵³ Zurecht bemerkt Hulin: 'La participation d'amour à Krishna et à ses oeuvres, thème majeur de la *Bhagavad-Gītā*, est donc assimilée par lui à l'ascèse purement physique qui mène à l'hébétéude.' (Hulin 1979, 214).

Hierin zentral steht seine gerechtfertigte Annahme, mit der er sich wesentlich von von Humboldt unterscheidet, daß, wenn die Gītā vom *karma*, von den Werken, spricht, hiermit die Summe von Handlungen gemeint ist, die sich direkt aus der Sammlung der traditionellen Vorschriften ergeben (die mehr oder weniger als religiöse eingestuft werden können) und von der jeweiligen Kaste oder Klasse abhängig sind. In Arjunas Zweifel geht es nicht, wie von Humboldt es gerne sehen würde, um eine Familienethik. Es ist nicht die Liebe zu den Verwandten, die Arjuna treibt, sondern die Furcht, vor der Zerstörung der natürlichen Ordnung als indirekte Folge seines Handelns, dadurch nämlich, daß den Witwen keine geeigneten Ehemänner mehr zur Verfügung stehen, und sich deshalb die Kasten vermengen müssen, so daß die geforderten Ahnenopfer nicht mehr in der erforderlichen Weise erbracht werden können usw.

In der Kṛṣṇas Ratschlägen kann Hegel ebensowenig eine ‘moralische Bestimmung’ finden, doch legt er großen Wert darauf, daß der Schwerpunkt mehr auf die Intention als auf die Handlungen selbst gelegt wird. Das Handeln in Übereinstimmung mit den Vorschriften, die der Ordnung der Kasten entstammen, ungeachtet dessen, ob hierbei von den Früchten derselben Abstand genommen wird oder nicht—und die insofern nicht auf einer vernünftigen Vereinbarung basieren, in der jedes Individuum als prinzipiell gleichgestelltes Wesen, d.h. als Person, Anerkennung findet—kann in Hegels Betrachtungsweise, die letztendlich eine kantianische ist, niemals einem sittlichen Handeln entsprechen. Hegel führt verschiedene Stellen der Gītā an, in denen gelehrt wird, daß die kasten-gebundenen Werke durch natürliche Qualitäten (*guṇa*) bestimmt werden, d.h. biologisch durch die Geburt in eine spezifische Kaste (*svabhāva*, BhG 18.42 ff.) determiniert sind.

Es ist eher für wichtig anzusehen, es bemerklich zu machen, daß auch in diesem Gedichte, welches dies große Ansehen indischer Weisheit und Moral genießt, die bekannten Kastenunterschiede ohne die Spur einer Erhebung zur moralischen Freiheit zugrunde liegen. (*op. cit.* 154)

Das Handeln gemäß der Kastenvorschriften mit dem Verzicht auf die Früchte, sollte allerdings nicht mit dem Handeln aus Pflicht verwechselt werden:

Die Pflicht ist etwas anderes als jene bloß negative Gleichgültigkeit gegen den Erfolg. Je sinnloser und stumpfer ein *opus operatum* vollbracht wird, eine desto größere Gleichgültigkeit gegen den Erfolg ist darin vorhanden. (*op. cit.* 152)

Im Sinne Hegels kann eine Handlung nur dann als moralisch gelten, wenn ihr eine freie Willensentscheidung zugrunde liegt. Jedoch ist dies bereits durch die Determination ausgeschlossen, die die Geburt in eine bestimmte Kaste zu implizieren scheint, ‘diese Institution welche Sittlichkeit und wahre Bildung ewig unter den Indern unmöglich gemacht hat und macht’ (*op. cit.* 154).

Es ist zweifelhaft, ob diese Darstellung der indischen Zivilisation zurecht besteht. Hegel läßt hier nämlich außer acht, daß diese natürliche Determination selbst wiederum eine Folge einer immateriellen ‘Gewinn- und Verlustrechnung’, der *karma*-Doktrin, ist, und daß eben dadurch der *dharma* (Ordnung) die ma-

terielle Realität transzendiert. Überhaupt spielt bei Hegel die Lehre von der Wiedergeburt und damit die Lehre von der überindividuellen Vergeltung von guten und schlechten Taten keine bedeutende Rolle. In einer endgültigen Beurteilung würde auch viel davon abhängen, wie man selbst Sittlichkeit zu definieren gedenkt. Daß Hegel hiermit ebenfalls eine philosophische Fundierung seiner Ansichten angegeben hat, wie wir sie noch in einer kulturgeschichtlich unnuancierten Form in der *Philosophie des Rechts* und der *Philosophie der Weltgeschichte* angetroffen haben, wird wohl niemand bestreiten wollen.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Betrachten wir abschließend noch einmal, ob diese tiefere Einsicht Hegel veranlaßte, seine Vorlesungen, da, wo sie Indien betreffen, zu ändern. Da wir uns speziell auf seine Rezeption der indischen Philosophie richten, kann ich in diesem Kontext nur kurz auf die Änderungen eingehen, die in den nicht-philosophiehistorischen Vorlesungen vorgenommen worden sind.⁵⁴ Von den Vorlesungen sind bis heute nur die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* vollständig, differenziert nach Vorlesungsjahren herausgegeben. Diese Ausgabe allerdings macht einmal mehr deutlich, daß Hegel ständig das Material seiner Vorlesungen entsprechend dem neuesten Stand von Einsichten ergänzte und änderte, und dies scheint vor allem der Fall gewesen zu sein, wo er den Begriff *brahman*/Brahmā behandelte. Verglichen mit dem Vorlesungszyklus von 1824 ist Hegels Analyse der indischen Religion 1827 bereits systematischer und dadurch prägnanter. Die von Jaeschke als ‘Sondergut’ vermerkten Beilagen der Zykli von 1824 und 1827, von denen ein wesentlicher Teil wahrscheinlich auf die verlorenen Nachschriften des Vorlesungszyklus von 1831 zurückzuführen ist, lassen allerdings vermuten, daß er vor allem für diesen letzten Zyklus die Zeit gefunden hat, seinen Vorlesungsstoff gründlich umzuarbeiten.⁵⁵ Inhaltlich scheinen viele dieser Veränderungen mit dem übereinzustimmen, was wir in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* antreffen, die Hegel in den Wintersemestern 1827/28 und 1829/30 vor einem stets wachsenden Auditorium gehalten hat,⁵⁶ und worauf wir uns jetzt beschränken wollen.

54 Siehe oben, n. 2 on p. 24.

55 Siehe Phil. d. Rel. II, 222–228, 237–239, 245–246, 475–478, 485–486, 492–494. Vgl. den Kommentar des Herausgebers der Phil. d. Rel. II, xi.

56 Dies für sich genommen ist eine textinhaltliche Bestätigung einer von Jaeschke aufgrund seiner textkritischen Analyse gewonnenen Vermutung, daß die betreffenden Sondergut-Passagen zum Vorlesungszyklus von 1831 gehören. Auch bei einigen, von Jaeschke nicht näher bestimmten Sondergut-Passagen (Phil. d. Rel. II, 237f.) scheint aus textimmanenten Gründen die Zugehörigkeit zum letzten Vorlesungszyklus sehr wahrscheinlich, obwohl nicht völlig auszuschließen ist, daß die früheren Herausgeber (Marheineke und Bauer) dem Text eigene Formulierungen, dann aber im Geiste des letzten Vorlesungszyklus, hinzugefügt (vgl. Jaeschke *op. cit.* I, lxxxiii sq.).

Zuerst fällt auf, daß das Kapitel aus der *Einleitung* mit dem Titel *Der Anfang der Geschichte der Philosophie*, das in den Vorlesungen von 1825/26 bereits signifikanten Änderungen unterzogen wurde, 1827/28 und 1829/30 nahezu völlig verschwand. Die vorausgesetzte Einheit von Geist und Natur als ‘das orientalische Wesen überhaupt’, sowie auch das ‘Prinzip der Freiheit’ als *conditio sine qua non* der philosophischen Reflexion sind gestrichen. An deren Stelle geht Hegel schlichtweg davon aus, daß die Geschichte der Philosophie dort anfängt, ‘wo der Gedanke rein hervortritt, wo er allgemein ist, und wo dieses Reine, dieses Allgemeine das Wesentliche, Wahrhafte, Absolute ist, das Wesen von Allem’ (*Einleitung* 224), was den Osten, obwohl die griechische Welt explizit genannt wird, nicht mehr prinzipiell ausschließt. Hingegen beginnt er seine Vorlesung über Indien 1827/28 mit der Bemerkung: ‘Im allgemeinen ist es gleich zu bemerken, daß wir auch bei ihnen abstrakte Philosophien und die Ausbildung einer sehr formellen Logik antreffen’ (*op. cit.* 288). Es kann nicht geleugnet werden, daß wir es hier mit einer radikalen Standpunktveränderung zu tun haben. Die Frage, die sich uns in diesem Verband stellt, eine Frage, deren Hegel sich bewußt gewesen sein muß, ist, wie diese neue Sichtweise in Übereinstimmung zu bringen ist mit den Gesetzmäßigkeiten der Selbstentfaltung des Geistes in der Weltgeschichte, oder mit anderen Worten, wie sie sich zum Ganzen des Hegelschen Systems verhält.

Vorerst sei darauf verwiesen, daß Hegel mit diesem Problem nicht mehr ganz ins Reine gekommen ist.⁵⁷ Jedoch ist er in keiner Weise dieser indischen Herausforderung aus dem Wege gegangen. Eine Lösung, für die wir glauben Andeutungen in seinen späteren Vorlesungen zu finden, hat er vielleicht durch die Differenzierung der indischen Kulturträger zu erreichen versucht. So wie auch in Griechenland nicht jeder in der Lage war, sich zum Philosophen zu entwickeln (schließlich wurde der Großteil der Bevölkerung unfrei geboren), ist in Indien einem jeden diese Position versagt. Vor allem die Klasse der Brahmanen muß als Vertretung eines geistigen Niveaus betrachtet werden, auf dem sich das philosophische Denken entfalten konnte. Wie wir gesehen haben, verkörpern die Brahmanen nach Hegels Ansicht das Denken des und die Vereinigung mit dem *brahman* (*op. cit.* 292). Das, was durch andere Klassen nur, entweder durch Riten, d.h. durch religiösen Kultus, oder durch asketische Gewalt, d.h. mittels eines Yoga-Kurses, zu erreichen ist, nämlich die Erhebung zum *brahman*, ist für die Brahmanen auf eine dritte Art und Weise erreichbar, und zwar dem Weg folgend, der die eigentliche Philosophie ausmacht, ‘das Gehen durch den entwickelten, durch den bestimmten Gedanken’, und Hegel fügt, einer Entschuldigung gleich, hinzu: ‘Von dieser war uns bisher wenig bekannt’ (*op. cit.* 293).

⁵⁷ Hegels Zweifel in Bezug hierauf kommt in seiner achten Vorlesung im Wintersemester 1829/30 in der Aussage zum Ausdruck:

Die orientalische Philosophie begegnet uns also zuerst. Wir können sie als den ersten Teil, also als wirkliche Philosophie ansehen, können sie aber auch als vorausgeschickt, als Voraussetzung der Philosophie ansehen, und machen den Anfang erst mit der griechischen Philosophie. (*op. cit.* 373)

Nach diesen Feststellungen werden wir uns nun dem Problem widmen, bis zu welcher Stufe Hegel zufolge sich der Geist in Indien entwickelte. Selbstverständlich bleibt bestehen, daß diese außereuropäische Entwicklung im Ganzen in der Geistesgeschichte Europas aufgehoben ist. Gerade der Verlust der Vermittlung, des begrifflichen Denkens, das das abstrakte Allgemeine mit dem Besonderen, Bestimmten, verbindet und somit konkret macht, macht das indische Denken 'abstrakt' und deshalb zu einer Vorstufe der europäischen Entwicklung (*op. cit.* 373). Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß das indische Denken trotzdem eine gewisse Relevanz sogar in Beziehung auf die rezentesten Entwicklungen des europäischen Denkens besitzt. In seinen späteren Vorlesungen sieht Hegel diese Relevanz insbesondere in der Form eines Gegensatzes zwischen dem europäischen Denken einerseits und dem indischen andererseits; beide extrem in ihrer Einseitigkeit, beide aber auch, und dies ist in gewisser Weise revolutionär, in diesem Sinne mehr oder weniger gleichwertig.

Einen ersten Ansatz dieser Auffassung trifft man bereits in den Vorlesungen von 1825/26 an (*op. cit.* 333), jedoch verleiht die tiefere Einsicht in die Natur des *brahman*, die Hegel in seiner Untersuchung der *Bhagavadgītā* erworben hat, der Indien–Europa–Dialektik erst seine wirkliche Bedeutung und Schärfe. In seinen Vorlesungen 1829/30 wird diese Dialektik folgendermaßen entwickelt.

Das neuere europäische Vorstellen und Denken hat das In sich sein des Subjekts, die subjektive Freiheit zur Grundlage. Ich weiß, bin überzeugt, meine Meinung, meine (sic) Wille gilt mir. Diese Bestimmungen, die mit der subjektiven Freiheit zusammenhängen, machen im Europäischen den Gegensatz gegen die substantielle Einheit aus. Das Extrem, das Einseitige des europäischen Denkens enthält alle Zufälligkeit des Wollens, Vorstellens und Denkens. Es ist insofern das Extrem der Eitelkeit. Gegen dieser (sic) Extrem, diese einseitige Subjektivität ist im Orientalischen die gediegene Einheit vorherrschend. In dieser ist keine Eitelkeit; sie ist der Boden, worin sich alle Eitelkeit aufzehrt. Das Orientalische hat deswegen [...] Interesse für uns; es ist dies, den Geist zu baden in dieser Einheit, die ewig und ruhig ist, damit er sich reinige von aller Eitelkeit, Zufälligkeit usf. Die Stärke des Geistes erwirbt sich nur durch das Zurückgehen in die absolute Einheit. Das Schwache ist das bloße Bestehen für sich, das bloße Verharren in sich, d.i. eben das Sichverlieren in die Eitelkeit. Diese Bestimmung haben wir also festzuhalten. (*op. cit.* 287 f.)⁵⁸

Hegels Dialektik liegt mit Sicherheit auch eine Polemik zugrunde, eine Diatribe, die er mit seinen Zeitgenossen, insbesondere den sogenannten Romantikern, führt, und die von Otto Pöggeler als kulturelle Kontroverse folgendermaßen beschrieben wird.

Schlegel und seine Freunde [...] nahmen—das ist Hegels Kritik—das Ich nicht als Prinzip der Selbstgewißheit, das den einzelnen bindet, sondern als

58 Eine offenbare Vorstufe dieser Eitelkeitsdialektik, derzufolge die indische Auflösung im *brahman* noch als 'Eitelkeit' betrachtet und verglichen wird mit europäischen (deistischen) Strömungen, begegnet uns in einer Sondergut-Passage (Phil. d. Rel. II, 240ff, vgl. 463), die Jaeschke einem (undatierbaren) 'Convolut' (Sammlung von Notizen Hegels) zuschreibt.

die Willkürfreiheit des einzelnen selbst, vor allem als den Künstler, der im ästhetischen Spiel mit allem und jedem über die substantiellen Bedingungen hinaus ist. Als dieses ästhetische Verhalten seine eigene Leere erfuhr, habe man in unklarer Irrationalität, z.B. in der Religion, eine neue Erfüllung gesucht (wobei an Novalis und Schleiermacher zu denken ist, aber auch an die vielen Konversionen romantischer Künstler).⁵⁹

Schlussmoral

A.W. Schlegel, dessen frühere Werke, man denke an seine Shakespeare-Studien und die *Bhagavadgītā*-Edition, von Hegel sehr geschätzt wurden, gibt 1827 nach einer Periode der Abwesenheit wieder eine Reihe von Vorlesungen an der Universität von Berlin, die auch von Hegel besucht und desweiteren von ihm mit den Worten kommentiert werden: 'Tief kann er freilich nicht gehen, aber für sein Publikum ist seine deutliche und beredte Art sehr passend.'⁶⁰ Unter diesem Publikum befand sich auch Heinrich Heine und sein Bericht legt nahe, Hegels Schilderung vom Extrem der Eitelkeit konkret der Person August Wilhelm Schlegels zuzuschreiben, dessen Abgetakeltheit von Heine wie folgt beschrieben wird:

Aber er hatte unterdessen nichts Neues gelernt, und er sprach jetzt zu einem Publikum, welches von Hegel eine Philosophie der Kunst, eine Wissenschaft der Ästhetik, erhalten hatte. Man spottete und zuckte die Achsel. Es ging ihm wie einer alten Komödiantin, die nach zwanzigjähriger Abwesenheit den Schauplatz ihres ehemaligen Succes wieder betritt, und nicht begreift, warum die Leute lachen statt zu applaudieren. Der Mann hatte sich entsetzlich verändert und er ergötzte Berlin vier Wochen lang durch die Etalage seiner Lächerlichkeiten. Er war ein alter eitler Geck geworden, der sich überall zum Narren halten ließ. Man erzählt darüber die unglaublichsten Dinge.⁶¹

Es wird nicht ohne Ironie gewesen sein, aber desto kennzeichnender für seine virtuose Dialektik, daß Hegel dem ersten deutschen Professor in der Indologie zur Genesung von seinem Unglück ein Bad im indischen *brahman* empfohlen haben soll.

Was die inhaltliche Auseinandersetzung mit der indischen Philosophie in seinen Vorlesungen von 1827/28 und 1829/30 betrifft, werde ich mich kurz fassen. Hegel bringt eine nicht wesentlich von seiner '*Bhagavadgītā*-Version' abweichende Betrachtung über den Begriff *brahman* ein (*op. cit.* 286 f. u. 291 ff.). Außerdem revidiert er im positiven Sinne seine Meinung über das Sāṃkhya. Sah er in den Vorlesungen von 1825/26 in den *tattvas* des Sāṃkhya-Systems nur eine trockene, ideenlose Aufzählung, beurteilt er sie jetzt doch als 'einen sinnigen Zusammenhang, eine sinnige Form darin' (*op. cit.* 304).

⁵⁹ *Hegel in Berlin*, 115. Vgl. Halbfass 1981, 115 f.

⁶⁰ Hegel *Briefe* III, 165.

⁶¹ *Die romantische Schule* (Heine, *Sämtliche Schriften* V, 419 f.).

Hiermit müssen wir unsere Betrachtung zu Hegels Bemühungen, um mit der Herausforderung ins Reine zu kommen, die die Entdeckung der indischen philosophischen Tradition ihm bietet, abschließen. Es möge deutlich geworden sein, daß seine Ansichten nicht unabhängig von dem Stand des Wissens und der Haltung in bezug auf die indische Zivilisation zu seiner Zeit gesehen werden können.

Während Hegel einerseits in diese Zivilisation tiefer eindringt, als die meisten seiner Zeitgenossen, entlehnt er andererseits hieraus eine Einsicht, die seiner Stellungnahme gegen die herrschende romantische Orientrezeption eine gewisse Autorität und Treffsicherheit verleiht. Seine philosophische Analyse ist eine andauernde Polemik gegen alle diejenigen, die in der indischen Kultur eine Alternative sahen, ein Vorbild, nach dem sich auch der westliche Mensch richten sollte. Es ist dieser Mythos, den Hegel gnadenlos abbricht. Obwohl er nicht leugnet, daß das indische Denken in gewisser Weise auch für uns von Bedeutung sein kann, weist er damit zugleich auf dessen Begrenztheit, auf sein historisches Niveau in der Geistesgeschichte der Menschheit, wohin kein Weg zurückführt. Und damit kommt der romantische Traum zu einem Ende. Wie beeindruckend die *Bhagavadgītā* auch jetzt noch ist, sie ist es als historisch-literarisches Dokument. Für den entwickelten europäischen Menschen des neunzehnten oder zwanzigsten Jahrhunderts kann sie niemals ein Evangelium sein. Dies ist die Einsicht, die wir bzw. ich an erster Stelle Hegel verdanke.