

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний педагогічний університет
імені Г.С. Сковороди



ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І МИ УКРАЇНЦІ: диво першого кроку і сила ініціативи

Колективна монографія

Наукова редакція:
Юрій Бойчук, Марія Култаєва

Харків 2023

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний педагогічний університет
імені Г. С. Сковороди



ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І МИ УКРАЇНЦІ: диво першого кроку і сила ініціативи

Колективна монографія

Наукова редакція:
Юрій Бойчук, Марія Култаєва

Харків 2023

УДК 37.01:101:130.2

ББК

*Рекомендовано до друку вченою радою
Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди
(протокол №6 від 30 червня 2023 року)*

Григорій Сковорода і ми українці: диво першого кроку і сила ініціативи: колективна монографія/ За заг. ред. Ю. Бойчука, М. Култаєвої. – Харків: Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди, 2023. – 362 с.

ISBN 978-966-998-596-5

Рецензенти:

Дольська О.О. – доктор філософських наук, професор

Кузь О.М. – доктор філософських наук, професор

Голобородько К.Ю. – доктор філологічних наук, професор

Монографія присвячена 300-річчю з дня народження Григорія Сковороди. Автори бажають висловити своє, глибоко особистісне та особисте, ставлення до великого філософа, твори якого були і залишаються живильним ґрунтом для їхнього духовного зростання.

Монографія призначена для науковців, викладачів, аспірантів і студентів, а також усіх тих, хто цікавиться проблемами філософії української культури, освіти та історії.

ISBN 978-966-998-596-5

Частина друга

Г. Сковорода і трансформація просвітництва 172

Розділ I. Філософське мистецтво як реальність практичної філософії:

досвід Григорія Сковороди

Хамітов Н., Крилова С. 173

Розділ II. Постконвекційність патріотизму Григорія Сковороди

Бойченко М., Бойченко Н. 187

Розділ III. Design, Dasein Und Lebenskunst Des Menschen:

Nryhorii Skovoroda Und Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Kultaieva M., Radionova N. 212

Розділ IV. Філософія Григорія Сковороди

як рефлексія особово орієнтованого виховання:

контекст європейського просвітництва

Корженко В.В., Козирєва Н.В. 226

Розділ V. Григорій Сковорода та Фараон Ехнатон,

кібернетика, жінки, Біблія і Бог

Рассоха І.М. 241

Розділ VI. Феномен настрою

у філософській спадщині Григорія Сковороди і сучасність

Дяченко К.А. 253

Розділ VII. Каліграфічна спадщина Сковороди

на роздоріжжі між європейським, грецьким

та слов'янським скорописом XVIII століття

Чекаль О.Г. 265

Частина третя

Живильна сила сквородинівських ідей 284

Розділ I. Сучасні рефлексії ідей Григорія Сковороди про людське щастя:

думки науковця і погляди українських студентів

Дічек Н.П. 285

Розділ II. Філософія Григорія Сковороди і сучасний аксіологічний дискурс

Бережна С.В. 304

Розділ III. Образ Григорія Сковороди

в національно-патріотичному вихованні студентської молоді

Фінін Г.І. 313

Розділ III

**DESIGN, DASEIN UND LEBENSKUNST DES MENSCHEN: HRYHORII
SKOVORODA UND GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
(RESONANZPOTENTIAL VON DER EUROPÄISCHEN FRÜHEN
UND SPÄTEN MODERNE)**

Kultaieva Maria,

Entsprechendes Mitglied der NAPNU, Doktor der Philosophie, Professor

Radionova Nataliia,

Doktor der Philosophie, Professor

Der große ukrainische Philosoph Hryhorii Skovoroda war ein Denker von europäischer Prägung, der einen immensen Beitrag zur Einwurzelung der europäischen Werte auf dem ukrainischen Boden geleistet hatte. Sein Jubiläum ist ein guter Anlass, noch einmal die Methodik der Erinnerung an die Zukunft nach dem bekannten Modell von Reinhard Koselleck zu überprüfen, und zwar in ukrainischen und europäischen Kontexten, die verschiedene Facetten der Aufklärung ans Tageslicht bringen. Das kommt besonders deutlich zum Ausdruck, wenn man die Positionen der Philosophen vergleicht, die zeitlich relativ nah stehen, aber schon andere Perspektive erschließen zu glauben.

Bei der Behandlung der Problemlinien, die hier erörtert werden, hatten die Intuitionen und Hinweise auf empirischen Quellen für uns kreative Impulse gegeben, die in den Werken von L. Uschkalow, N. Lewchenko, M. Popowitsch, T. Luty u.a. Da das angegebene Thema Vergleiche zwischen der frühen und späten Moderne voraussetzt, wird Hegels Auffassung des Herzens als Skovorodas Gegenkonzeption im Artikel analysiert.

Skovoroda und Hegel unter einen Dach zu bringen ist gewiss eine riskante Sache: die beiden Philosophen sind sehr verschieden, auch ihre Milieus waren auch nicht ganz identisch strukturiert, Doch gibt es Berührungspunkte. Der populäre gegenwärtige Diskurs von der «Aufklärung 1» und «Aufklärung 2» kann man am besten verstehen, wenn man das Ungleichbare vergleicht [Hampe, 2018: 6, 45]. Die anthropologischen Explorationen von Skovoroda und Hegel, die als Lebensentwürfe von variablem Design dem Leser vorgestellt sind, kann man als Kataloge der damaligen intellektuellen Mode betrachten, aber auch als Auslaufmodell der letzten Jahrzehnte. Die Macht der Vernunft, die Macht der Bildung

und die Macht der Religion werden bei Skovoroda und Hegel ambivalent dargestellt, was als Warnungszeichen für die kommenden Generationen. Aber es soll erwähnt werden, dass die Archivierung von historisch-philosophischen Texten und Marginalisierung von Forschungsprojekten auf diesem Gebiet, Unterschätzung von deren gesellschaftliche Bedeutung geschieht nicht nur in der Ukraine, sondern auch in den westeuropäischen Ländern.

Lebenswege von Skovoroda und Hegel waren verschieden- Skovoroda war ein Einzelgänger, aber Hegel dagegen – ein Familienmensch. Die beiden hatten den Sinn für Freundschaft und Antenne für die Zeitsituation. Hegel charakterisiert seine Zeit als Pathologie des sich selbst entfremdeten Geistes. Die Symptomatik von dieser Deformation kommt in der Entartung «des Heroismus des stummen Dienstes» zum «Heroismus der Schmeichelei» [Hegel, 1988: 337]. Skovoroda veranschaulicht diese Verfalltendenz mit den Figuren Schmeichlern und Geldsäcken, die die Gesellschaft verderben und Kriege entfesseln [Сковорода, 2005, т. 2: 74–75].

Es gibt die triftigen Gründe das angegebene Thema nicht im wirkungsgeschichtlichen Aspekt zu behandeln, sondern vom medialogischen Standpunkt zu analysieren. Die Resonanzideen des 18. Jahrhunderts sind auf die Bewährungsprobe gerade in den letzten Jahrzehnten gestellt. Der Krieg in der Ukraine hat dem postsäkularen Denken neue Impulse gegeben und die Wichtigkeit der christlichen Ethik als Waffe im Kampf für die Freiheit und Unabhängigkeit der Ukraine offenbart, wie auch die Diskrepanz zwischen Sein und Schein.

Die Unterscheidung zwischen dem Scheinenden und Wahren war für Skovoroda sehr wichtig. Er betont, dass «gerade an dieser Stelle» beginnt seine existenzielle Begegnung mit Plato. Er hebt hervor: «Die Welt in der Welt heißt die Ewigkeit in der Vergänglichkeit, das Leben im Tod, ... das Licht im Finsternis, das Wahre im Unwahren, im Weinen die Freude, Die Hoffnung in der Verzweiflung. An dieser Stelle ereignet sich meine Begegnung mit dem weisen Wort von Plato, nämlich in der Sentenz «Gemeinheit erkennt nicht das Wahre im Präzisen» [Сковорода, 2005, 2: 16]. Einen großen Einfluss hatten die Ideen von Epikur, Plutarch, Cicero, vor allem aber von Erasmus von Rotterdam auf Skovoroda geübt. «Die Erasmier», so Ralf Dahrendorf, sind vorbildliche Freiheitskämpfer, die der Menschheit unaufdringlich den Weg in die glückliche Zukunft zeigen. In der kollektiven Charakteristik von dieser Gruppe werden folgende Züge hervorgehoben. In Unterschied von Freimaurern, sind sie keine geheime Gemeinschaft und im Grunde auch nicht Gemeinschaft. Sie sind einfach Männer und Frauen, die die Tugenden der Freiheit mit Erasmus teilen – Sie sind öffentliche Intellektueller, die in ihrer Zeit den Versuchungen widerstanden

[Dahrendorf, 2006: 87]. Skovoroda könnte mit Recht in diesen Kreis eingeschlossen werden. Das aufgeklärte Publikum seiner Zeit war auf die Hofgesellschaft angewiesen mit allen dazu angehörten Verpflichtungen und Unfreiheit. Diese Abhandlung ist vor allem auf der ethischen Seite der pädagogischen Beziehungen konzentriert, und zwar mit der Referenz auf Skovoroda. Die potenziellen Anknüpfungspunkte von seinen bildungspolitischen und sittlich-moralischen Ideen mit denen von der späten Moderne aufzudecken ist das Ziel der Analyse, die hier präsentiert wird. Der Problemkreis ist dabei eingengt und auf die pädagogischen Verhältnisse reduziert.

Hryhorii Skovoroda die Anfänge der Resonanzpädagogik: vom Design zum Dasein

Die Resonanzpädagogik ist eine ziemlich neue Richtung, die in Deutschland entwickelt wurde [Rosa, Endres, 2016], aber könnte auch im Keime bei Skovoroda rekonstruiert werden. Der ukrainische Sokrates hat einen immensen Wert darauf gelegt, um die pädagogischen Beziehungen zu humanisieren und in den Einklang mit den Zielen der Selbsterziehung und Selbstverwirklichung zu bringen. Im Unterschied zu Hartmut Rosa, der die philosophischen und pädagogischen Denkformen der Aufklärung kreativ und vor allem kritisch angeeignet hatte¹, steht Skovoroda gerade am Anfang dieser intellektuellen Revolution, die den Menschen in Vordergrund gerückt hatte. Die Menschen in ihrer Eigenartigkeit und Einzigartigkeit sind wichtig für Skovorodas Bemühungen diese Diversität ins universale ethisch-moralische Gebilde einzubetten. Deshalb ist das von ihm konstruierte Gespräch nach dem Prinzip einer Symphonie gebaut. «Das Gespräch, – so Skovoroda, – ist das Zusammenbringen der Gedanken und das reziproke Küssen von den Herzens; das ist Salz und Licht der Versammlungen – Union der Vollkommenheit.» [Сковорода, т. 2: 351].

Skovoroda als Theoretiker und Praktiker der informellen Bildung und Erziehung legte einen besonderen Wert darauf, dass keine Entfremdung zwischen dem Pädagogen, sei es Lehrer, Freiprediger oder einfach Freund, entsteht, sondern eine Resonanzatmosphäre gebildet ist. Die Dialoge, die man im Skovorodas Nachlass findet, gehören zur damaligen Schriftkultur mit entsprechenden rhetorischen Figuren, die lebendige Teilnahme der Gesprächspartner ausdrücken. Einigermaßen gehen diese Dialoge auf die europäische Theaterkunst zurück. Als Beispiel kann man hier seine Parabel «Der dankbare Erodus» oder «Die armselige Lerche» nennen,

¹ Es betrifft insbesondere die Kritik der Säkularisierungsprozesse und anschließende Begründung der Notwendigen der Religion in westlichen Demokratien [Rosa, 2022: 76–77].

wo die handelnden Personen in eine Fabel eingewoben sind und streng an der Sujet Linie des Werkes streng halten.

In diesen Dialogen werden die wichtigsten moralischen Prinzipien der christlichen Ethik dargestellt, geprüft und mit theatralischer Vorstellungskraft visualisiert. Die Dankbarkeit, wie bekannt, gehört neben Gottesliebe, Hoffnung und Glauben zu Grundtugenden des Menschen. Die Semantiken der Dankbarkeit haben bei Skovoroda eine große Reichweite; aber ihre Hierarchische Struktur bleibt erhalten. An der Spitze steht hier «Danke dem Herren!», was nicht nur Anfang und Ende von jedem Gebet ausgesprochen werden soll, ganz in der Tradition von Hesychasmus in der Version von Johannes Damascius, dessen Werke Skovoroda in der Jugendjahre als Lieblingslektüre ausgewählt hatte. Das göttliche Eine war bei Damascius und ukrainischen Neuplatonikern immer mit der Idee des Guten verbunden, was der Metaphysik eine ethische Prägung verliehen hatte [Röd, 2000: 261]. Die Dankbarkeit ist in diesem Zusammenhang eine Einstellung, die Gespräche mit der Resonanzwirkung möglich macht. Die Dankbarkeit hat in diesem Sinne eine erweiterte Funktionalität, nämlich als Ausdruck der Anerkennung und Liebe, als tiefe Zuneigung und ein Eckstein der Lebenskunst, deren Ziel die Glückseligkeit ist. Epikurs Spruch, dass alles Natürliche sehr leicht ist, dagegen das Überflüssige schwer zu beschaffen sei [Epikur, 1999: 79], ist Leitgedanke von Skovorodas Ethik und ihrer erziehungsphilosophischen Implikationen. Er hebt besonders die Rolle der Familien Erziehung bei der Aneignung der christlichen Tugenden.

Von diesem Standpunkt aus kritisiert Skovoroda die pädagogische Wende, die die Aufklärung als Erneuerungspotenzial betrachtet hatte. Dabei das Studium im Ausland wird von ihm aus folgenden Gründen abgelehnt. Sein Argument ist ziemlich überzeugend: «das Studium dort ist sehr teuer, wir aber erziehen umsonst. ... Es geht dabei nicht um die reiche, sondern um die erlösende Erziehung» [Сковорода, т. 2.: 107]. Unter der «reichen» oder «modischen Erziehung» wird hier die Tendenz, die allseitige Bildung und harmonische Erziehung, was später Wilhelm von Humboldt als neuer Bildungsideal theoretisch begründet und versucht seine Ideen praktisch zu verwirklichen Mehring, 2018: In diesem Standpunkt bleibt Skovoroda treu seinen neuplatonischen Überzeugungen und teilt die kritisch-satirische Auffassung der Gelehrsamkeit, die Erasmus von Rotterdam in seinem Buch «Lob der Torheit» präsentierte. In Referenz auf Platon versucht Skovoroda die Idee der «naturzweckmäßigen Arbeit». Auf der Faktizität der verschiedenen Naturanlagen vom Menschengeschlecht versucht er anthropologisch, ethisch und bildungspolitisch die alte christliche Idee von der ungleichen Gleichheit neuzudenken.

Diese Ideen verbindet er mit Untersuchungen der Wege zur geistigen Erweckung des Menschen mit dem Imperativ «Erkenne dich selbst». Das geschieht durch den Einstieg in die symbolische Welt der Bibel. Diese Welt ist für Skovoroda mehr als Metapher für Nachschlagewerk oder Sammlung der christlichen Wahrheiten. Er sieht darin die Schule des christlichen Denkens mit großem Resonanzpotential. Auch heute hat die Bibel an der Einfluss Kraft nichts verloren. Aber um das erschließen zu können, braucht man «die hermeneutische Revolution» [Markl, 2020: 37]. Man muss Bibel lesen lernen. Die erwähnte hermeneutische Revolution besteht in Entdeckung von der Vernetzung von universalistischen Deutungsmustern mit den lebensweltlichen Wahrnehmungen des Inhalts. Für Skovoroda ist diese Vernetzung ein Labyrinth der Selbsterkenntnis und zugleich die Wahl der Lebensstrategie. Die traditionelle christliche Unterscheidung von dem «engen und breiten Tor» und entsprechend von via lucis (Weg des Lichtes) und dem Weg des Magens, der Skovoroda auch mit dem Fischernetz identifiziert, wo die von Konsum, Mode und Unterhaltung verführte Menschen (Geldsäcke) drängen [Сковорода, т. 2: 72].

Die Unterscheidung vom Sichtbaren und Unsichtbaren, genauer gesagt vom Transzendenten und Immanenten wird von Skovoroda auch auf «die symbolische Welt» der Bibel übertragen. Das Sichtbare in der Bibel bildet nur ihre Hülle, das Äußere. Für Skovoroda könnte diese Besonderheit als Ausdruck von der «Demokratisierung der Heiligen Schrift» betrachtet werden, was auch den Hauptintentionen vom Protestantismus war. Wenn man in Betracht zieht, dass die Kulturtechnik des Lesens nicht nur in den Zeiten von Martin Luther, sondern auch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den breiten Massen der europäischen Bevölkerung kaum zugänglich war. Skovoroda kannte sehr gut das Bildungsniveau seiner Landesleute. Deswegen hat er einen großen Wert darauf gelegt, seinen Freunden und theologischen Studenten einige didaktische Anregungen in dieser Hinsicht zu geben. Er warnt von den Gefahren, die auf einen unvorbereiteten Bibel Leser lauern [Сковорода, т.2: 72]². Die Bibelexegetik und ihre weltliche Hermeneutik können dabei die Diskrepanz aufweisen.

Das Phänomen der «Buchreligion» hat sich widerstandsfähig erwiesen trotz säkularen Anstrengungen der Aufklärung. Alfred Trembl bemerkt in dieser Hinsicht:

² Diese Warnung war in der westeuropäischen Theologie seit der Reformation sehr verbreitet und von den protestantischen Flüchtlingen aus den katholischen Gebieten in die Ostukraine gebracht wurden. Thomas Söding deckt die Gründe von dieser Warnung auf: «Die Bibel enthält Texte unterschiedlicher Gattungen und Epochen. Doch ist sie kein Sammelsurium. Sie ist stets ausgerichtet auf das lebendige Wort des Gottes. Danach zu suchen, ist die Aufgabe einer Biblischen Theologie, die Dogmatik und Exegese versöhnt» [Söding, 2020:46].

«Über tausend Jahre hinweg wird die Bibel zum ersten und wichtigsten «Schulbuch» [Trembl, 2005: 139]. Für Skovoroda ist die Bibel vor allen der Wegweiser ins Gottesreich durch Körpertransformation. Die existentiellen Begegnungen mit Bibel, wie er denkt, beeinflussen die Veränderungen der körperlichen Konstitution des Menschen. Mit der Verwandlung des «tierischen Herzens» ins das geistige entsteht neuer Kopf, neue Füße, neue Hände [Сковорода, т. 1: 171].

Infolge dieser Transformationen wurden die systemischen Eigenschaften der pädagogischen Liebe außer Acht gelassen, nämlich ihre Selektionsfähigkeit und andere Leistungen, die notwendig sind, um Autopoiesis der pädagogischen Kommunikation aktiv halten zu können. Deshalb werden in diesem Artikel die wichtigsten theoretischen Möglichkeiten der Konzeptualisierung der pädagogischen Liebe erörtert, die praktisch relevant sind. Die herzenszentrierten Aussagen werden dabei nicht ignoriert in Betracht gezogen, was die komplementäre Anwendung von anthropologischem und funktionalistischem Ansätze rechtfertigt. Denn die mit dem Herzen verbundenen Semantiken der pädagogischen Liebe sind nicht weniger wichtig als ihre Rationalisierungen, um innersystemische Mechanismen innerhalb der selbstreferenziellen Bildungs- und Erziehungssysteme zu begreifen. Hans-Ulrich Baumgarten bemerkt dazu: «Das aus der Mode gekommene Wort «Herzensbildung» drückt vielleicht diesen Sinn aus: eine Selbstkultur, die ganz ohne einen ausdrücklichen Bildungskanon auskommen kann und geradezu den Kern der Bildung als Selbstfindung und Selbstformung trifft» [Baumgarten, 2012, 52–53]. Alle Arten und Vorstellungen von der pädagogischen Liebe und ihrer Objektivierungen brauchen Systematisierung und Klärung ihrer funktionalen Relevanz in den begrenzten und offenen Räumen, wo formale und informale Bildungsprozesse entfaltet werden. Das Ziel, das in diesem Artikel verfolgt wird, ist es die anthropologischen Invarianten der funktionalisierten pädagogischen Liebe in wandelnden sozialen und kulturellen Kontexten aufzudecken.

Gewissermaßen kann diese Absicht als konkretisierende Fortsetzung von Niklas Luhmanns Explorationen von der Liebe als Passion betrachtet werden, aber es handelt hier nicht um Codierung der Intimität, wie es bei Luhmann der Fall ist [siehe Luhmann, 2001: 9], sondern um unsichtbare Seite der pädagogischen Tätigkeit, in deren Prozess die Semantiken der Liebe die sozialen Schattierungen bekommen und eine andere, nämlich geistige, Intimität konstruieren. An diesen Semantiken kann man erkennen, was innerhalb des Erziehungssystems geschieht und Antwort auf die Frage bekommen, warum solche autologische Systeme, wie z.B. Bildungs- und Erziehungssystem, evolutionär erfolgreich sind, oder, anders gesagt: was soll unantastbar bleiben, wenn man diese Systeme reformiert?

Und umgekehrt: die Ökonomisierung der Kultur und des Bildungswesens stellen ihrerseits die Existenz der pädagogischen Liebe als solcher in Frage, weil sie in den postindustriellen Kontexten angeblich obsolet ist. Der funktionalistische Ansatz, wie es im Weiteren gezeigt wird, bietet die möglichen, aber keine endgültigen Antworten auf die gestellten Fragen, weil dort auch das Problem der Unwahrscheinlichkeit des Wahrscheinlichen zugespitzt wird. Der Vorteil des funktionalistischen Ansatzes besteht gerade darin, dass er die Eindeutigkeit und den Dogmatismus der vereinfachten kausalen Erklärungen vermeiden lässt und hat sich deswegen gut bei der Analyse von sozialen, pädagogischen und politischen Problemen bewährt. Klaus von Beyme hebt bei der Beschreibung der Vorteile von diesem Ansatz folgende Momente hervor, die auch bei der Analyse der pädagogischen Liebe wichtig sind: «In Gegensatz zu kausalistischen Erklärungen, wie sie bis heute überwiegen, versucht der funktionalistische Ansatz keine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zu unterstellen, sondern sucht nach einem Verhältnis von mehreren Ursachen oder mehrere Wirkungen zueinander» [Beyme, 2000: 127]. Ungeachtet dessen, dass Luhmanns Theorie mit ihren universalistischen Ansprüchen nicht ganz neu in der Ukraine ist, soll man einige Vorbemerkungen machen, um zu klären, wie pädagogische Probleme bei dieser Betrachtungsweise behandelt werden können.

In dieser Hinsicht ist es interessant zu bemerken, dass die Kritik des Herzens ist auch ein Problem, das Georg Friedrich Hegel in seiner «Phänomenologie des Geistes» erörtert.

Skovoroda und Hegel: Herzenskritik und das Problem der Herzensbildung als Weg vom Sein zum Dasein

Bei seiner Herzenskritik bleibt Skovoroda vorwiegend auf der Ebene des Immanenten. Das «wahre Herz» darf nicht kritisiert werden. Für Hegel aber gibt es kaum Tabus auf diesem Gebiet. Die Transformationen der Hegelschen Philosophie sind viel weniger untersucht im Vergleich mit Kant. Aber gerade im Bereich der politischen und historischen Anthropologie zeigen sie ihre methodologische Relevanz, besonders in Klärung von verwickelten Prozessen der neueren Geschichte. Die Wiederkehr der politischen Romantik im den Denken und Handeln der Länder mit der sozialistischen Vergangenheit hat uns Anlass gegeben, manche Konzepte aus Hegels Nachlass ans Tageslicht zu bringen. Seinerzeit hat Jaspers Hegel zu den «Lehrern der Totalität des Lebens» zugerechnet.³ Aber er kann auch als «Philosoph der indirekten Mitteilung» betrachtet werden,

³ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München 1994, S. 376.

der hermeneutische Konflikte provoziert und in der Gesellschaft den «sich selbst prüfenden Geist» erweckt, mit anderen Worten, macht sie fähig zur Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung.

Hegel spricht nicht nur vom Herzen, sondern vom «Gesetz des Herzens», dem «eine Wirklichkeit gegenüber steht» [Hegel, 1988: 244]. Er versucht dabei, die Perspektive der Menschheit mit der Wirklichkeit des Einzelnen zu verbinden. Gerade das Individuum ist bei Hegel dafür verantwortlich, dass das Gesetz des Herzens verletzt wird und die Entfremdung als Daseinsform («tote Wirklichkeit») dominieren werde. «Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über»; – warnt Hegel.

Die Warnungen von Skovoroda sind auch überzeugend. Er belehrt: «Das irdische Herz verwandelt uns in verschiedene unreine Tiere, Vieh und Vögel. ... Das Herz, welches gierig an Gold ist, philosophiert gerne über Geldbeutel, Säcke und Truhen.» [Сковорода, т. 1: 279]. Sowohl Skovoroda, als auch Hegel haben eigene Programme der Herzensbildung entwickelt, wo die Selbsterkenntnis eine führende Rolle spielt. Auch der Umgang mit der Freiheit muss gelernt werden, um würdiges Leben zu führen.

Die Herzensbildung sowohl aus der Perspektive von Skovoroda, als auch von der von Hegel bedeutet einen mühseligen Prozess des Übergangs vom dem paradigmatischen Übergang von der Immanenz zur Transzendenz, was die Schwierigkeiten mit der praktischen Begründung der Lebenskunst in der kontextualen Rahmen der Moderne hervorrufen konnte. Die Hauptfrage in diesem Zusammenhang besteht darin, ob die Lebensführung vom Seienden oder seinem künftigen Projekt ausgehen sollte.

Die Wege zum Glück und Unglücklich Sein Theorie und Praxis der Lebenskunst

Das glückliche Leben ist nach Skovorodas Überzeugung möglich, wenn man Gottes Vorsehung befolgen werde. In diesem Vorsehen kann «jedes Volk sein natürliches Porträt» und die höchste Wahrheit entdecken, die an ihm «abgestempelt ist.» [Сковорода, т. 1: 143]. Die Lebenskunst besteht also darin, dass man linientreu diesen Plan verwirklichen soll und ihn in sich selbst zu erkennen. Die naturzweckmäßige Arbeit wird dabei als Voraussetzung, Weg und Instrument erklärt.

Die Erweiterung der Arbeitsmarkt zu Skovoroda Lebenszeit ging ziemlich langsam im Vergleich mit Westeuropa. Deshalb dominieren bei Skovoroda statische Vorstellungen von dem Himmelsreich auf Erden, die sich gut mit kosmopolitischen

Orientierungen kombinieren lassen. Die Freiheit der Lebensführung wird latent in den Veranschaulichungsversuchen vom «richtigen» und «falschen» Dasein der Menschen in ihrem Miteinandersein [Сковорода, т. 1: 143]. Hegel dagegen thematisiert die Problematik der positiven und negativen Freiheit. Aber diese Unterscheidung ist nur unter der Einbeziehung des Begriffs der absoluten Freiheit möglich, durch den die Perspektive möglichen Wechselbeziehungen zwischen positiven und negativen Freiheit eröffnet wird. Zwar sind die absolute Freiheit und andere Freiheiten (innere, äußere, affirmative, formale usw.) von Hegel substantial gedacht, aber dabei ist die Möglichkeit ihrer funktionalen Anwendung nicht ausgeschlossen. Für die absolute Freiheit gilt bei ihm folgendes: «Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne dass irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte» [Hegel, 1988: 387]. Aber sie ist auch gelähmt in ihrer Unfähigkeit individuelle Handlungen ihres Willens durchzusetzen. Selbst die Annäherung an diese Freiheit ist gefährlich, auch der subjektive Wille nach ihr. Die allgemeine Freiheit zu privatisieren, wie es im Denken der politischen Romantik – sei es in ihrer Auffassung von C. Schmitt, oder in ihrer ukrainischen Versionen – öfters geschieht, ist auch eine riskante Sache. Hegel stellt fest: «Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative* Tun; sie ist nur *Furie* des Verschwindens» [Hegel, 1988: 389].

Das Verschwinden ist aber nicht mit der Vernichtung identisch, die in der Optik der politischen Romantik nicht selten als funktionalen Ausdruck der privatisierten allgemeinen Freiheit ausgegeben wird, die riskiert, in Willkür zu verwandeln, was sowohl in den alten, als auch in den neuen Demokratien sporadisch schon bemerkbar ist. Um die Gründe von solchen Risiken und Gefahren festzustellen, ist es wichtig, sie auf der metatheoretischen Ebene zu analysieren und sich zu diesem Zwecke an Hegel zu wenden, der hier als Philosoph von «indirekten Mitteilung» wirken könnte, was für einen Lebenskunstberater von Belang ist. Nach Hegel ist der Geist als absolute Freiheit «nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille, Wille aller *einzelner* als solcher». [Hegel, 1988: 386]. Demnach kann man voraussetzen, dass man in der Selbstbeschreibung und Selbstbeobachtung der jungen Demokratien von der Position der absoluten Freiheit ausgehen könnte, die sich subjektiv als Repräsentationen der allgemeinen Freiheit verstehen.

Das Wunder der ersten Schritte in der Richtung der politischen Befreiung wird bei ihnen hypostasiert und intensiv, d.h. fast im Rausch der absoluten

Freiheit, erlebt, was die Analyse der postrevolutionären Zeit in der Ukraine bestätigt. In diesen Zusammenhang muss erwähnt werden, dass Hegel noch eine Vorsage an die jüngeren Demokratien geschickt hatte und nämlich, dass die Freiheit sich erst im Bildungsprozess entfaltet und als solche bildungsbedürftig ist. Die Bildung ist bei Hegel, wie bekannt, als Befreiung verstanden. Hegel knüpft sie mit Änderung des Subjekt an: «Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens» [Hegel, 1981: 313]. Die postrevolutionäre politische Romantik lässt ihre Subjekte ungebildet oder verbildet bleiben, damit sie in ihrer Eitelkeit bestätigen könnten. Ihnen fehlt die Form des Allgemeinen, deshalb sind die ungebildeten Subjekte meistens ungewollte Zerstörer, die ihre Inkompetenz hinter den chaotischen Aktivitäten tarnen. Hegel zeigt das überzeugend durch Vergleich eines gebildeten Menschen mit dem ungebildeten: «Der gebildete Mensch kennt an den Gegenständen die verschiedenen Seiten: sie sind für ihn vorhanden, seine gebildete Reflexion hat ihnen die Form der Allgemeinheit gegeben. Er kann dann in seinem Benehmen jede einzelne Seite gewähren lassen. Der Ungebildete hingegen, indem er Hauptsache auffasst, kann wohlmeinend ein halbes Dutzend anderer verletzen. Indem der gebildete Mensch die verschiedenen Seiten festhält, handelt er konkret; er ist gewöhnt, nach allgemeinen Gesichtspunkten, Zwecken zu handeln. Die Bildung also drückt die einfache Bestimmung aus, dass einem Inhalt der Charakter des Allgemeinen aufgeprägt werde.» [Hegel, 1981: 393]. Das gleiche kann man auch über die Völker sagen, die als auch Subjekte bildungsbedürftig sind.

Für die Deutung der ukrainischen Realitätsverwicklungen sind die angeführten Überlegungen sehr wichtig. Sie können als Erklärungsmodell nicht nur für die ukrainische Realität dienen, sondern auch einige Probleme der Migrantenkrise erklären. Eines davon ist: Warum – trotz der enormen Europawillens – sind sie im Ganzen nicht bereit, die europäische Lebensform in ihrem allgemeinen Ausdruck anzueignen. Auch das formale Bekenntnis zu europäischen Werten ändert die Situation nicht, wenn das Allgemeine nach dem Muster des Eigensinns verbildet wird. Wenn der Sinn für die Einheit von Freiheit und Ordnung fehlt, wird der Nährboden für den Wertnihilismus und sogar für den ontologischen Nihilismus vorbereitet. Den Trägern dieser Weltanschauung fehlt das Verständnis der Dialektik von Freiheit und Pflicht, in der das Individuum sich selbst zur substantieller Freiheit befreit: «Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität und stößt nur gegen das abstrakte Gute an, welches die Subjektivität festhält. Wenn die Menschen sagen, wir wollen frei sein, so heißt das zunächst nur, wir wollen abstrakt frei

sein, und jede Bestimmung und Gliederung im Staate gilt für eine Beschränkung dieser Freiheit. Die Pflicht ist insofern nicht die Beschränkung der Freiheit, sondern nur der Abstraktion derselben, d.h. Unfreiheit, sie ist das Gelangen zum Wesen, das Gewinn der affirmativer Freiheit» [Hegel, 1981: 300].

Die demokratische Gesellschaftsordnung, zu der sich die Ukraine bekennt, kann nicht ohne Rechtsstaat und «gute Gesetze» existieren, die durch Zusammenwirkung von – in Hegels Terminologie – der gesetzgebender und gesetzprüfender Vernunft geschafft werden, was nur beim Sittlichen möglich wäre. Die radikale politische Romantik, indem sie gegen Recht und Pflichten kämpft, wirft auch das Sittliche zurück, selbst in der elementaren Form der Verpflichtungen. Hegels Warnung, dass der Mensch ohne Pflichten ein Sklave sei und dass nur der freie Mensch sie haben könnte, hat ihre soziale Relevanz auch heutzutage nicht verloren. Übrigens in allen russischen und ukrainischen Übersetzungen von «Phänomenologie des Geistes» werden die feinen semantischen Unterschiede zwischen Wörter «Knecht» und «Sklave», besonders im Kontext der Freiheit, überhaupt außer Acht gelassen. Im berühmten Fragment, wo die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft erschlossen wird, wird das Wort «Knecht» als «Sklave» ins Ukrainische bzw. Russische übersetzt, was Freiheitsverhältnisse in den Übergängen zwischen Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit völlig entstellt. Die Hartnäckigkeit, mit der «der Sklave» aus den russischen und ukrainischen Übersetzungen «den Knecht» des Originals verbannen lässt, geht nicht so sehr auf mangelnde Sprachkenntnisse der Übersetzer zurück, eher hat man hier mit einer hermeneutischen Dissonanz zu tun, die ihre Ursprünge im genetischen Gedächtnis aus der Zeiten des Leibeigentums hat, dessen traumatischen Folgen noch nicht überwunden sind. Die undifferenzierten und damit undurchsichtigen Unterdrückungsverhältnisse wecken periodisch Proteststimmungen auf, was auch in unkontrollierte Zornausbrüche übergehen kann, wenn der Staat und das Rechtssystem nicht stark genug sind. Die Restauration der Sklavenverhältnisse in der Sowjetzeit in der Verschleierung der angeblicher Emanzipation war nur auf der Grundlage dieser Erfahrungen aus der Vorgeschichte möglich. Das gilt auch den Prozessen der Industrialisierung, die, was die Organisation anbetrifft, in der Sowjetunion eine gewisse Ähnlichkeit mit Pyramidenbau im alten Egypt haben. Der Kapitalismus hat hier keine Arbeits- und Unternehmenskultur gebildet. Als Ausnahme kann man hier das Charkower Gebiet nennen, wo im Zarenrussland die kapitalistischen Verhältnisse am stärksten entwickelt waren. Die gesellschaftliche Strukturierung und Wandlungsprozesse in den Gebieten am linken Dnjepr Ufer waren auch

durch die industrielle Entwicklung geprägt, was einen besonderen Habitus und Verhaltensmodell gebildet hatte und Rückkehr zum Familienprinzip nicht ermöglichte. Kreisen und Salons war hier mehr offen in Vergleich zu den anderen Teilen der Ukraine. Kein Wunder, dass gerade in diesen Gebieten die populäre Philosophie mit stark ausgeprägtem Freiheitsdenken schon im 19. Jahrhundert verbreitet war. [Radionova, 2008: 41–48]. Dieses Gebiet entwickelte sich intensiv im Zeichen der Moderne. Dazu hat auch die in Charkow nach Humboldts Projekt gegründete Universität (1804) beigetragen, wo der Schüler von Fichte J.B. Schad lehrte. Die multikulturelle akademische Gemeinschaft hat auch die Konstituierung der multikulturellen Industriegesellschaft in dieser Region beeinflusst, wo die affirmative Freiheit eine entscheidende Rolle gespielt hatte.

Die Rolle der Industrialisierung aus der Perspektive der Wissensgesellschaft ist öfters unterschätzt, aber in ihr waren wichtige zivilisatorische Durchbrüche gemacht. H Willke bemerkt in diesem Zusammenhang, dass selbst der Begriff «Industriegesellschaft» irreführend sei: «Industriegesellschaft meint dann eine durchrationalisierte, funktional differenzierte Form von Gesellschaft, die in allen ihrer Teilen, die Religion ausgenommen, Glauben durch Wissen ersetzt und wissenschaftliche Evidenz zum Maßstab für geltende Wahrheit macht. Auch die Ordnung dieser Gesellschaft ist dann nicht mehr gottgegeben, sondern beruht auf Entscheidungen, die ihrerseits Begründungen benötigen» [Willke, 2016: 123–124]. Das alles kann man als Rahmenbedingungen für die erfolgreichen demokratischen Umwandlungen in den Gesellschaften mit totalitärer Vergangenheit. In diesen Gesellschaften hat der Verfall der Industrie besonders schwere Folgen, weil ausdifferenzierte Funktionssysteme nicht vormoderne Formen der Steuerung annehmen können.

Hegels These; dass die bürgerliche Gesellschaft innerhalb ihrer selbst in fortschreitenden Bevölkerung und Industrie begriffen werden soll, ist also nicht veraltet. Im Gegenteil, sie zerstört viele Illusionen über Herkunft und Steuerungspotenzial der bürgerlichen Gesellschaft in der Form der Volksversammlungen und Straßenproteste, sozialer und kulturellen Bewegungen. Die bürgerliche Gesellschaft produziert und stabilisiert die Freiheitsverhältnisse, somit auch Demokratie, aber nur unter Bedingungen, dass die dazu notwendigen Ressourcen – materielle und geistige – vorhanden sind oder geschaffen werden. Diese Gesellschaft kann ruiniert werden von Pöbel, der durch die Armut der breiten Massen der Bevölkerung erzeugt wird. Diese Behauptung kann als obsolet gehalten werden, aber die Realitäten der jungen Demokratien beweisen das Gegenteil. Da kann man die Bemerkung anführen, die Hegel in diesem

Zusammenhang macht: «Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel; dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, gegen die Regierenden usw. Ferner ist damit verbunden, dass der Mensch, der auf die Zufälligkeit hingewiesen ist, leichtsinnig und arbeitsscheu wird [...]. Somit entsteht im Pöbel das Böse, dass er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch, seine Subsistenz zu finden, als sein Recht anspricht.» [Hegel, 1981: 330]. In den spätmodernen Gesellschaften sind diese Prozesse durch die Einwirkung der Medien intensiver geworden. Dadurch ist der Unterschied zwischen Armen und Pöbel theoretisch kaum vom Belang, obwohl er in der Faktizität noch krasser geworden habituell gefestigt ist. Als Nebenwirkung der Modernisierung, besonders wenn sie nach dem Modell einer einholenden Modernisierung durchläuft, kann man auch mit wachsenden Massen von Pöbel rechnen, die zur Selbstkontrolle unfähig sind und zu Wutausbrüchen neigen.

Zusammenfassung

Die vergleichende Analyse der Auffassungen von Skovoroda und Hegel im Themenkreis, der als «der Mensch am Scheidungsweg» genannt werden kann, beseitigt manche blinde Flecken in den Konzeptualisierungen des Menschenbildes in der frühen und späten Moderne. Skovoroda ist vor allem ein Denker der frühen Moderne mit einem optimistischen Blick in die Zukunft trotz aller negativen Erfahrungen, mit denen er konfrontieren musste. Sein Misstrauen dem Säkularisierungsprozess gegenüber ist aus der Perspektive des XXI. Jahrhunderts als prophetisch erwiesen. Das gleiche kann man auch von Hegel sagen, nämlich von seinen Intuitionen von der fortschreitenden Perspektive der menschlichen Entfremdung in der industriellen Gesellschaft. Die gegenwärtigen postindustriellen Transformationen ändern die Stellung des Menschen in der Welt, auf die er reagieren muss, auch mit den adäquaten Antworten auf alle Herausforderungen. Die Erfahrungen von Skovoroda und Hegel könnten dabei sehr hilfreich sein, nämlich als Anregungen zum Weiterdenken.

Literaturverzeichnis:

1. Култаєва Марія (2019) Філософська педагогіка і духовне оновлення сучасних суспільств. Харків: Панов. 270 с.
2. Радіонова Н. Репрезентації філософії в освітньому просторі Слобожанщини у XIX столітті. Монографія. Харків 2008.
3. Сковорода Г.С. (2005) Байки Харківські // Григорій Сковорода. Твори в 2-х томах, т. 1. Київ: Обереги. 2005. – С. 101 – 130.

4. Сковорода Григорій. *Наркіс. Розмова про те: пізнай себе*, [в:] : Григорій Сковорода. *Твори в двох томах*, т. 1. Київ. 2005, с. 151–187.
5. Сковорода Григорій. *Благодарний Еродій*, [в:] : Григорій Сковорода. *Твори в 2-х томах*, т. 1. Київ. 2005, с. 106–123.
6. Сковорода Г.С. (2005) Листи // Григорій Сковорода. Твори в 2-х томах, т. 2. Київ: Обереги. 2005. – С. 226–378.
7. Baumgarten Hans-Ulrich (2012). *Frei, gleich und gebildet. Eine philosophische Überlegung zur bildungspolitischen Debatte // Bildungstheorie in der Diskussion.* – Freiburg-München: Verlag Karl Alber. 2012. – 164 S. /Hans-Ulrich Baumgarten – S. 46–60.
8. Epikur (1999) *Philosophie der Freude. Über die irdische Glückseligkeit.* Übertragen von Paul M. Laskowsky. Frankfurt am Main und Leipzig. 132 S.
9. Flitner Wilhelm A. (1967). *Die Gesittung der europäischen Menschheit.* In: *Ausgewählte pädagogische Abhandlungen.* Paderborn, 1967. S. 13-17.
10. Hampe Michael (2018). *Die dritte Aufklärung.* Berlin: Publishing &Intelligence GmbH-91 S.
11. Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1988). *Phänomenologie des Geistes.* Hamburg: Meiner. 631 S.
12. Hegel G.W. F. (1981) *Recht, Staat, Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Werken.*
13. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner. 519 S.
14. Markl Dominick (2020). *Die hermeneutische Revolution.* In: *Das Buch des Lebens.* In: Die Bibel. Der unbekannteste Bestseller. Herderkorrespondenz. Spezial S. 34-3-6.
15. Rosa Hartmut (2022). *Demokratie braucht Religion.* München: Kösel Verlag. 80 S.
16. Rosa Hartmut, Endres Wolfgang (2016). *Resonanzpädagogik& Wenn es im Klassenzimmer knistert.* Weinheim und Basel: Beltz. 144 S.
17. Precht Richard David (2013). *Anna; Schule und der liebe Gott. Der Verrat des Bildungssystems an unseren Kindern – München: Goldmann. 351 S.*
18. Reckwitz Andreas (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne.* Berlin. 483 S.
19. Röd Wolfgang (2000) *Der Weg der Philosophie.* Bd. 1. München: Beck. 525 S.
20. Sloterdijk P. (2009) *Du musst dein Leben ändern.* Frankfurt am Main, 2009. 723 S.
21. Sloterdijk P. (2011) *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault.* München: Diederich 144 S.
22. Söding Thomas (2020) *Das Buch des Lebens.* In: Die Bibel. Der unbekannteste Bestseller. Herderkorrespondenz. Spezial S. 46–49.
23. Treml Alfred K. (2000) *Allgemeine Pädagogik. Grundlagen, Handlungen und Perspektiven der Erziehung.* Stuttgart, Berlin, Köln.
24. Treml Alfred K. (2010). *Philosophische Pädagogik. Die theoretischen Grundlagen der Erziehungswissenschaft.* – Stuttgart: Kohlhammer. 322 S.