

Hegel, der Historismus und die Dialektik

Von

Friedrich Bülow, Berlin

Inhaltsverzeichnis: I. Einleitung S. 1 — II. Die ersten Jenenser Schriften S. 7 — III. Der Naturrechtsaufsatz S. 12 — IV. „Die Tragödie im Sittlichen“ S. 19 — V. Die Jenenser Logik S. 21 — VI. Das System der Sittlichkeit und die Vorlesungen von 1803/04 und 1805/06 S. 24 — VII. Die Phänomenologie des Geistes S. 28.

Als Hegel zu Anfang des Jahres 1801 von Frankfurt a. M. nach Jena übersiedelte und damit durch Schellings Vermittlung in die Hochburg der idealistischen Philosophie einzog, da hatte er die wichtigsten gedanklichen Motive zur Konzeption eines eigenen Systems bereit. Hatte er in Bern an Hand eines vertieften Studiums der Werke Kants, insbesondere seiner ethischen und religiösen Schriften, die Bahn des Verstandes durchmessen und stand die Frankfurter Zeit, die geistig als in vieler Hinsicht entscheidend für ihn bezeichnet werden muß, im Zeichen des Durchlebens der Welt des Gefühls, des Schwelgens in Kategorien wie Leben und Liebe im Stile Rousseaus, so ist nunmehr die Verstand und Gefühl in einer höheren Synthese aufhebende und sowohl dem Rationalen wie dem Irrationalen gerecht werdende Vernunft dasjenige Prinzip, dem sich das Absolute in seiner Unendlichkeit erschließt und mit dessen Hilfe vor allem Geschichte und Gesellschaft begriffen werden sollen. Indem Hegel von Montesquieu und Gibbon an den Beispielen des Hervorgehens des Christentums aus der Antike und aus dem Judentum gelernt hat, den strikten Gegensatz von Trennung und lebendiger Verbundenheit als Entwicklung zu sehen, wird es ihm möglich, Entgegengesetztes als Stufen und Momente einer in Widersprüchen verlaufenden historischen Entwicklung aufzufassen und anzuerkennen.

Die Methode, die in Frankfurt langsam herangereift ist und die der Denker erstmalig schematisch an dem Herrschaft-Knechtschaftsverhältnis darstellt, ist die Dialektik, deren konstitutive Momente als Gegensätze einerseits und lebendige Einheit andererseits schon lange bei ihm eine Rolle spielen und nur noch der Logifizierung harren, wobei

Anmerkung: Diese Abhandlung knüpft in selbständiger Fassung an meinen gleichbetiteltten Aufsatz in Schmollers Jahrbuch, 69. Jahrg., 1. Halbband, S. 283 ff. an.

Fichte und Schelling das formale Vorbild abgeben. Es muß aber betont werden, daß nur bei Hegel diese dialektische Methode aus der konkreten Erfahrung, aus der Strukturanalyse der Wirklichkeit erwächst und so bei ihm schließlich Methode und System eins werden.

Waren bis zur Frankfurter Zeit das religiöse und das politische Phänomen der Entzweiung für sein heranreifendes dialektisches Denken von richtunggebender Bedeutung gewesen, so tritt nunmehr eine wesentliche Erweiterung seiner Erfahrungsgrundlage ein. Weiterhin sind zwar Griechentum und Christentum die beiden Mächte, die ihn geistig in erster Linie bestimmen, daneben treten jedoch in wachsendem Maße der soziale und wirtschaftliche Aspekt. Was Hegels Stellung zum Christentum betrifft, so spiegelt sie getreu den Wandel seiner Anschauungen wider. Hatte er bisher die christliche Lehre von außen kritisiert, so geht er in Frankfurt dazu über, sie auf Grund ihres „Schicksals“ entwicklungsgeschichtlich zu begreifen, ihren Abstieg von der Idealität zur Positivität zu analysieren.

Die Verfolgung der beiden großen welthistorischen Entwicklungslinien vom Griechentum zum Römertum und das Heraufkommen des Christentums sowie die Geschichte der christlichen Kirche legen das Problem der „schlechten Positivität“ nahe und darüber hinaus das der Positivität überhaupt, das später bei ihm in die Erkenntnis von der „Tragödie im Sittlichen“ und von der Geschichte als Schicksal des Geistes einmündet, Konzeptionen, die deutlich den Umbruch vom platonisch-transzendierenden Dualismus zum Geistesmonismus und damit zu aristotelischen Auffassungen bekunden. In der Gegenüberstellung von lebendiger Idealität und Subjektivität einerseits und erstarrter, toter Positivität und Objektivität andererseits, von wahrer Volksreligion und positivem Kirchenglauben, von Freiheit und tyrannischem Zwang ist im Keime ein Kernproblem der Hegelschen Dialektik angelegt, nämlich dasjenige, das er später mit dem Begriff „E n t ä u ß e r u n g“ belegt und das in seiner Philosophie eine wichtige Rolle zu spielen berufen ist. Es ist dies erkenntnistheoretisch das Problem der Gegenständlichkeit, das bei ihm metaphysisch dazu führt, die Natur als Entäußerung des Absoluten, als die Idee in der Form des Andersseins, als den Geist in seiner Entfremdung zu betrachten und die Welt des Rechts als eine „zweite Natur“ des Menschen zu kennzeichnen. Was so bei ihm heranreift, das ist die Frage nach den treibenden Kräften der geschichtlichen Entwicklung, ist die Überzeugung, daß hinter den Taten der einzelnen Menschen, der großen Männer eine überindividuelle Wesenheit steht, die er später Vernunft nennt, die sich im historischen Prozeß — sei es kulturell, politisch, sozial oder wirtschaftlich — als Geist manifestiert und die (das besagt der metaphysische Glaube Hegels) seit den Tagen der Französischen Revolution auf

Verwirklichung der menschlichen Freiheit abzielt. So pessimistisch also die Konzeptionen über die „schlechte Positivität“ in den Anfangsstadien gewesen sein mögen (man denke dabei an die Auffassung des Christentums als Dekadenzerscheinung der Antike und an die Schilderung des im Erwerbsleben als Privatperson sich betätigenden Bürgers als Kennzeichen des Verfalls der Polis), so sehr ringt er sich im Laufe der Zeit in seiner Geschichtsphilosophie zu einer die historische Entwicklung positiv, d. h. vernünftig im idealistischen Sinne wertenden Betrachtung durch. Schon in der Berner Zeit hob sich deutlich der dialektische Rhythmus der Geschichte ab, der aus einer Periode ursprünglicher Freiheit und lebendiger Totalität in eine Zeit der verlorengegangenen Freiheit und der toten Objektivität oder Positivität führt, um von da aus wieder, bewußt und subjektiv gestaltet, in eine Periode erneuter Freiheit und wiedergewonnener Lebendigkeit und Gemeinschaft einzulenken.

Wenn Hegel von Anfang an die Religion in den Brennpunkt seiner Betrachtungen rückt, so bleibt zu beachten, daß er sie nicht als religiös-metaphysisches Problem behandelt, sondern als geschichtliches und soziologisches Phänomen erkannt hat und daß ihm überhaupt an Hand dieses Beispiels das Verständnis für die konkrete historische und soziale Bedingtheit von Kulturscheinungen aufgegangen ist.

In diesem ganzen Zusammenhang spielt, wie bereits erwähnt, der Begriff der Positivität im Gegensatz zur Idealität und damit das Bemühen um die Wiedergewinnung schöpferischer Subjektivität und lebendiger Objektivität anstatt starrer, toter Objektivität und Positivität die entscheidende Rolle. Eine Religion, deren Gegenstände für den Menschen transzendent, jenseitig sind, ist für den jungen Hegel untragbar. Auch hierin zeigt sich sein philosophisches Bestreben, jede Art von Transzendenz und Dualismus zugunsten einer monistischen und einheitlich geistigen Anschauung des Weltganzen im Sinne der Idee geschichtlicher und teleologisch bestimmter Entwicklung auf dialektischer Grundlage zu überwinden. Die Achillesferse dieses weltanschaulichen Kampfes bleibt bis in die Berliner Zeit Hegels *Verhältnis zur Religion*; denn in seiner Jugend ist er der geschworene Feind der starren und unlebendigen Positivität des Christentums in der Form des dogmatischen Kirchenglaubens, es schwebte ihm eine Art Erneuerung des Griechentums auch im religiösen Bereiche lange Zeit als Idealbild vor. Der Standpunkt der historischen Vernunft läßt ihn jedoch das echte Christentum immer mehr bejahen, ungeachtet der durch seinen Vernunftglauben geforderten Übergipfelung der Religion durch das „absolute Wissen“, d. h. durch die Philosophie, in der Gott durch das Medium der menschlichen Erkenntnis zum Bewußtsein seiner selbst gelangt.

Eins bleibt vor allem festzuhalten: Hegels Denken drängt schon hier auf eine wesentlich sozialphilosophisch orientierte Betrachtung der Geschichte hin und, was für die endgültige Fassung seiner Geschichtsphilosophie bestimmend ist, alles Handeln und Schaffen der Menschen begreift er als einen mit Notwendigkeit sich vollziehenden Abstieg von der Idealität zur Positivität und als erneutes Ringen um Idealität, anders ausgedrückt: es kommt in allem, was geschichtliche Wirklichkeit im betonten Sinne des Wortes ist, etwas anderes heraus, als ursprünglich ideell vorgesehen und beabsichtigt war, wofür in seinem damaligen Denken das Christentum der beste Beleg ist. Am Ende dieser überindividuell und damit zugleich soziologisch konzipierten Idee der Geschichte steht die berühmt-berüchtigte „List der Vernunft“, steht der „Weltgeist“, der sich der großen Männer als seiner Geschäftsträger bedient, selbst aber hinter dem Rücken der Menschen als Ausdruck der das soziale Ganze und seine Entwicklung bestimmenden Kräfte über ihr Schicksal entscheidet. In den so angelegten und sich weiter gestaltenden Vorstellungen entfaltet der Historismus des jungen Hegel seine charakteristische Form. Richtunggebend wird die Tatsache, daß das geschichtliche Geschehen als Wirkung einer überindividuell bestimmten Dynamik gewertet wird.

Der ideenmäßige Fortschritt bei alledem vollzieht sich im Zeichen der Erweiterung der Erfahrungsbasis auf das soziale und wirtschaftliche Gebiet bereits in Frankfurt a. M. Hatte Hegel politisch seit 1789 an den Freiheitsideen der Französischen Revolution stärkstes Interesse und am Fortgang der Ereignisse in Paris regen Anteil genommen, so fängt er nunmehr an, sich mit den wirtschaftlichen und den sozialen Problemen auseinanderzusetzen. Es geschieht dies, nachdem er bereits früher im sog. Tübinger Fragment aus Anlaß der Interpretation des Volksgeistbegriffs auf die Bedeutung der „Bedürfnisse“ und damit der Wirtschaft hingewiesen hatte, in der Weise, daß sich, wie uns Rosenkranz berichtet, in der „Stadt der merkantilen Geldaristokratie“ alle seine Gedanken über das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, über Bedürfnis und Arbeit, über Teilung der Arbeit und Vermögen der Stände, Armenwesen und Polizei, Steuern usw. konzentrieren in einem glossierenden Kommentar zur deutschen Übersetzung von Steuarts „Staatwirtschaft“, den Rosenkranz noch gesehen hat, der aber leider verlorengegangen ist. Ob er daneben in Frankfurt schon Adam Smith gelesen hat, was die Bemerkung über Arbeitsteilung vermuten läßt, kann nicht belegt werden. Vielmehr muß man annehmen, daß das Studium dieses Begründers des englischen Wirtschaftsdenkens nach dem des letzten großen Vertreters des Merkantilismus von ihm erst in Jena betrieben wird, wie die Reflexe in den Jenenser Schriften erweisen. Daß ihm ungachtet dieser ausge-

sprochen realistischen Wendung dennoch weiterhin das Wunschbild eines ideal gesehenen Griechentums und vor allem die Leitidee einer politischen und sozialen Erneuerung im Sinne seines Ringens um Verlebendigung tot und starr gewordener sozialer Formen vor Augen steht und alle seine Gedankengänge überstrahlt, das bleibt zu berücksichtigen und gibt auch seinen ökonomischen Studien das Gepräge.

Wenn Hegel nun in Frankfurt und verstärkt in Jena die Wirtschaft in den Bereich seiner sozialphilosophischen und entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen einbezieht, um dann schließlich in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821) auf dem „System der Bedürfnisse“ seine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft aufzubauen, so muß ideengeschichtlich festgestellt werden, daß er der erste deutsche Philosoph ist, der sich an Hand der englischen Klassiker mit den Problemen der Wirtschaft auseinandersetzt. In Hegels Sozialphilosophie wird erstmalig die Wirtschaft in die Welt des Geistes und damit in den Bereich der Vernunft einbezogen. Hier zeigt sich deutlich, daß der Denker bei seiner werdenden Philosophie des Geistes die volle Realität, die ganze Wirklichkeit berücksichtigt wissen will, daß sein Begriff des Geistes auch das Ökonomische mit umfaßt, daß Wirtschaft nicht außerhalb der Kultur steht, sondern ein integrierendes Moment der geistig-sittlichen Entwicklung des Menschen ist. Hatte er bisher im Zeichen der Idealisierung des Griechentums und der Schilderung der spätrömischen Verfallszeit die Wirtschaft ausgesprochen negativ beurteilt und sie als egoistisch bestimmte Privatsphäre (das Heraufkommen des sich rechtlich abriegelnden „Privatmenschen“ erschien ihm im Gegensatz zum Geist der Polis als Symptom des Verfalls) betrachtet, so wertet er sie jetzt positiver, sie wird ihm zum Problem, und er wird damit, wenn auch langsam und unter Rückfällen in die alte Auffassung, der sozialökonomischen Sphäre des Lebens in ganz anderem Maße gerecht als früher. Damit verbunden ist in Frankfurt sein Ringen um ein Verständnis für alles Individuelle und Subjektive und sein Bestreben, Subjekt und Objekt, Besonderheit und Allgemeinheit zur Synthese zu bringen.

Dem Studium der englischen Klassiker geht parallel ein wachsendes und bis 1831 anhaltendes Interesse für die Entwicklung der sozialen Verhältnisse im England des heraufkommenden Industrialismus. Die literarischen Niederschläge dieser Beschäftigung mit aktuellen Tagesfragen reichen von Exzerpten aus englischen Zeitungen über die Armentaxe bis hin zu dem Aufsatz über die englische Reformbill, den er als eine der letzten Veröffentlichungen in seinem Todesjahre verfaßt hat. Sie alle sind ein Beleg dafür, wie stark seine Aufmerksamkeit auf die sozialen Fragen gerichtet ist und wie er als geschichtlicher und dialektischer Denker

die Dissonanzen aus der sozialen Entwicklung im Kapitalismus heraus hört und geistig zu meistern trachtet.

Als Hegel nach Jena kam, da konnte er noch nicht mit einem neuen philosophischen System aufwarten, wohl aber war er sich dessen bewußt, daß die gewaltig aufgetürmten Problemkomplexe auf eine systematische Fassung hindrängten und er vor allem seine dialektische Methode logisch unter Dach und Fach bringen mußte. Hatte sich der Denker bisher mit sozialphilosophischen und praktischen, d. h. vor allem politisch-ethischen Fragen vom religiösen und politischen Aspekt her befaßt, so wendet er sich jetzt der streng philosophischen, theoretisch bestimmten Lösung im Dienste des werdenden Systems zu. Der politisch und soziologisch interessierte Religionsdenker wird durch den Philosophen abgelöst. Gebührt in dem die Frankfurter Periode abschließenden Systemfragment noch der Religion die oberste Stufe, so rückt jetzt die Philosophie an die erste Stelle, um schließlich im „absoluten Wissen“ der „Phänomenologie des Geistes“ den höchsten Gipfel der Erkenntnis zu behaupten.

Seine philosophische Hauptaufgabe erblickt er darin, das Denken wahrhaft konkret und gegenständlich zu gestalten, indem er es überrational werden läßt, d. h. das Irrationale einbezieht, das Irrationale rational meistert, vom endlichen Verstande zum unendlichen Geist, zur absoluten Vernunft, zum absoluten Wissen aufzusteigen als das vornehmste Ziel alles Philosophierens betrachtet. In diesem Sinne galt sein erster, zusammen mit Schelling geführter Kampf in Jena der Reflexionsphilosophie, der Verstandesphilosophie, die nicht in der Lage ist, das Unendliche, das Absolute zu begreifen, sondern lediglich das Endliche zu erfassen und das „Ding an sich“ für unerreichbar zu erklären. Der Verstand kann analysieren, unterscheiden, einteilen, aber er kann nicht synthetisieren, vereinigen, zusammenschauen, aus dem Ganzen beurteilen und das Ganze der Welt in seiner Unendlichkeit und Absolutheit erreichen.

Die auf der Gewinnung konkreter Begriffe gerichtete Tendenz hatte sich bei Hegel erstmalig in der unter dem 24. September 1800 datierten Überarbeitung des Anfangs der „Positivität der christlichen Religion“ gezeigt; denn hier stellte er das, was er „Ideal“ nennt, dem Allgemeinbegriffen, dem Abstrakten als das Konkrete, das Historische gegenüber. Es taucht der Gedanke auf, daß die begriffliche Verallgemeinerung nicht notwendig, wie die formale Logik lehrt, eine Verarmung an Inhaltlichkeit nach sich zu ziehen braucht, sondern im Gegenteil, daß die echte philosophische Verallgemeinerung, wie sie Hegel mit Hilfe des konkreten Begriffs durchzuführen sich anschickt, durch die Fülle der in ihr aufgehobenen Bestimmungen mit zunehmender Allgemeinheit immer inhaltreicher wird. Da-

mit ist auch für das Problem des Verhältnisses der Allgemeinheit zur Besonderheit der Weg zu einer neuen Logik gewiesen, eben zu einer Logik des konkreten Begriffs, mit deren Hilfe es gelingt, die Besonderheiten, die konkreten historischen Erscheinungen in das Denken aufzunehmen und so eine Logik zu schaffen, die einerseits die objektive Wirklichkeit gedanklich widerspiegelt und deren Erfahrungs-substrat, die objektiv-reale Wirklichkeit, andererseits selbst logisch bestimmt und durchsetzt ist.

Unmittelbare Folge einer so geführten Betrachtungsweise ist die starke Historisierung dessen, was Hegel bisher als „Positivität“ bezeichnet hat. Im geschichtlichen Sinne fragt er nunmehr: Wie wird eine Religion, wie werden Kulturercheinungen, wie werden ideale Setzungen positiv? Hatte er früher dualistisch und transzendierend im Stile Platons gedacht, so führt ihn jetzt auch hinsichtlich des Sinnes der Positivität die Entplatonisierung seines Denkens zu einer immer entschiedeneren entwicklungsgeschichtlichen und damit monistisch-immanenten Auffassung des Weltgeschehens. Sie läßt ihn die Geschichte als Schicksal des Geistes begreifen. Die Form aber, in die diese gedankliche Bewältigung der Wirklichkeit gebannt wird, ist die Dialektik, deren kategoriales Rüstzeug er sich in Frankfurt erarbeitet hat und das es in Jena logisch zu voller Klarheit zu bringen und auszuwerten gilt.

Die erste Schrift, mit der Hegel in Jena an die Öffentlichkeit tritt, ist die Juli 1801 erschienene „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, in der er die Ursprungssituation, aus der seine Philosophie und damit seine Dialektik erwachsen ist, klarlegt, in vorbildlicher Weise seine eigene Entwicklung zusammenfassend. Unter der bezeichnenden Überschrift „Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme“ heißt es: „Die wahre Eigentümlichkeit einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat.“ Und einige Zeilen weiter: „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie.“ „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“ Die Philosophie hat also, um zur Entstehung zu kommen, eine bestimmte geschichtliche Situation zur Voraussetzung, nämlich die der Entzweiung, der Gegensätze, wie sie sich im „Fortgang der Bildung“ am Ende des 18. Jahrhunderts als Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, von Subjektivität und Objektivität (das Stichwort dazu hatte Descartes mit seiner Erkenntnistheorie gegeben) in der Philosophie

widerspiegeln. „Solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft.“

Wann, wo und in welcher Form dies geschieht, das ist nach Hegel „zufällig“, und diese Zufälligkeit ist eine solche in der Zeit, also eine geschichtliche, „insofern die Objektivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird.“ „Insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch.“ Bei seiner Konkretisierung der historischen Vernunft geht Hegel also so weit, die **Kontingenzen in Zeit und Raum** einzubeziehen. In diesem Sinne sagt er von der modernen Philosophie, die er auch später immer seit Descartes datiert, die ihre Problematik auslösende Entzweiung falle „in den westlichen Norden“. Die konkrete philosophische Situation, von der er selbst ausgeht, ist der Standpunkt um 1800, wie er sich als Entzweiung von Subjektivität und Objektivität, revolutionär gesehen als Verlebendigung und Erneuerung einer tot und starr gewordenen Objektivität seit **Descartes** herausgebildet hat, der in seiner Philosophie als erster jene erkenntnistheoretische Spaltung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt vollzogen hat, wie sie Hegel selbst klassisch in Kants Transzendentalphilosophie gegenübergetreten war.

Was er hier vornimmt, das ist die Aufweisung der geschichtlich zufälligen Form alles Philosophierens. Sein Ausgangspunkt ist ein ausgesprochen historischer, sein Ziel jedoch ein durchaus systematisch-absolutes, nämlich „reines Leben zu begreifen“, reines Denken zu erfassen. Indem er so die **historische Situation** als Zufälligkeit charakterisiert, relativiert er die besondere, bestimmte Form, die die Philosophie in jeder Zeit und in jedem Raum annimmt, ohne das Absolute aus dem Auge zu verlieren. Die vornehmste Aufgabe seines philosophischen Bemühens erblickt er darin, die erkenntnistheoretisch bedingte Spaltung und Trennung von Subjekt und Objekt zugunsten einer die Gegensätze dialektisch wieder vereinigenden und versöhnenden **Auffassung aufzuheben**. Die Einheit, in der dies geschieht, ist das reine Sein, mit dem ja dann auch später seine Logik beginnt. Die große Bedeutung der Ausführungen des Denkers in dieser Erstlingsschrift liegt darin, daß er, indem er die Problemlagen von Kant über Fichte und Schelling historisch entwickelt und logisch-dialektisch aufreicht, zum **Begründer einer wissenschaftlichen Methode der Geschichte der Philosophie** wird. Schon hier zeigt sich, wie durch ihn die bisherige Art der bloßen Aufzählung und Aneinanderreihung sowie der abstrakten Kritik überwunden wird zugunsten einer historischen und systematische Betrachtung verbindenden Darstellung. Die Philosophie hat für Hegel eine einheitliche Entwicklungsgeschichte, die die dialektische Entfaltung der Vernunft zum Thema hat, eine

Überzeugung, die ihm an dem klassischen Beispiel der Aufrollung der philosophischen Problematik von Kant bis Schelling aufgegangen ist.

Hatte er bisher wesentlich geistige Phänomene behandelt, so ist es jetzt unter dem Einfluß des ihn in der ersten Jenaer Zeit noch überragenden Freundes Schelling seine vordringliche Aufgabe, auch die Natur dialektisch zu begreifen. Hatte er früher von „G e g e n s a t z“ gesprochen, so bevorzugt er von jetzt an immer mehr den Begriff „W i d e r s p r u c h“, worin sich die Weiterentwicklung der dialektischen Methode ankündigt. Schärfere als bisher betont er die in der Synthese sich zeigende dialektische Einheit. Das Absolute, um nur ein Beispiel zu nennen, setzt N a t u r u n d G e i s t als Gegensätze voraus, aber richtig und lebendig betrachtet ist Natur auch immer Geist, wengleich Geist in seiner Entfremdung, und andererseits Geist auch immer Natur. Nur als Moment des gegensätzlichen Ganzen wird ihr wahres Wesen erfaßt. Spekulatives Begreifen besteht in der Zusammenschau von Gegensätzen. Wahres Sein drückt sich in der lebendigen Einheit der realen Widerstreite aus.

„Das Absolute selbst ist die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.“ Deutlich offenbart sich in diesen Formulierungen, wie er mit Macht über den Standpunkt des Frankfurter Systemfragments hinausdrängt und dem Widerspruch und seiner Aufhebung eine immer zentralere Stellung in seinem Denken einräumt.

War Fichtes Natur etwas Totes, im Grunde eine Kulisse des sittlich handelnden Ich gewesen und hatte Schelling die Natur zwar als Einheit von Subjekt und Objekt, als Identität des Ideellen und Reellen, jedoch im Sinne seiner intellektuellen Anschauung statisch und im Gesamtaspekt ästhetisch gesehen, so unterzieht sich Hegel der Aufgabe, auch sie entwicklungsmäßig-dialektisch zu begreifen.

Als er sich Ende 1801 in Jena habilitierte, hatte er, damit Schellingschen Anregungen folgend, ein naturphilosophisches Thema „Ü b e r d i e P l a n e t e n b a h n e n“ gewählt. Da seine Anschauungen über die Natur so häufig bespöttelt werden, so sei darauf hingewiesen, daß Hegel in Jena verschiedenen naturwissenschaftlichen Gesellschaften angehörte, daß er ungeachtet seiner in erster Linie geistig-historischen Studien starkes Interesse für alle aktuellen naturwissenschaftlichen Fragen zeigte und dreimal in Jena über Mathematik gelesen hat. In der genannten Dissertation befaßt er sich mit den Keplerschen Gesetzen über die Bewegung der Himmelskörper vom dialektischen Standpunkt aus, d. h. von dem Gesichtspunkt, daß jeder Himmelskörper nach seiner Stellung im Ganzen des astronomischen Systems betrachtet werden müsse. Wogegen er sich seinem ganzen Denkstil entsprechend wenden muß, das ist die rein quantitativ-mechanistische und atomisierende

Betrachtungsweise des Weltalls. Ihm geht es vor allem um das Qualitative und die ganzheitlich-dialektische Struktur desselben. Newtons Gravitationsgesetz ist nach Hegel eine ungeheuerliche Verallgemeinerung, aber zugleich auch eine Verarmung der Naturerkenntnis. Es fehlt die Erklärung des Konkret-Besonderen. Entscheidend auch für sein späteres System ist die Ablehnung der reinen Quantifizierung, d. h. des Glaubens, mit Hilfe der quantifizierenden Methode die volle lebendige Wirklichkeit erfassen zu können. Diese Betrachtung dringt nicht ins Innere der Natur, eine Anschauung, in der er mit Goethe konform geht. Daß er seinerseits bei der Anwendung der dialektischen Methode in kuriose Einseitigkeiten verfallen mußte, ist begrifflich.

Für den vorliegenden Zusammenhang interessanter sind die zwölf Habilitationsthesen, die er öffentlich zu verteidigen hatte und die in jeder Hinsicht charakteristisch für das werdende System sind. Schon die erste enthält das Programm des Ganzen: „Der Widerspruch ist die Regel für das Wahre, der Nichtwiderspruch für das Falsche“, eine Formulierung, in der er sich an Spinoza anlehnt. Kants Antinomienlehre hatte dargetan, daß sich die menschliche Erkenntnis in Widersprüche verwickelt, wenn sie sich auf das Absolute, das Ding an sich richtet. Der Widerspruch bleibt hier im Bereiche des menschlichen Bewußtseins, in der Subjektivität. Hegel dagegen behauptet, daß wahres Wissen Erfahrung des Absoluten ist und den Widerspruch als integrierendes Moment in sich enthalten muß. Das dazugehörige Verfahren vollzieht sich nicht antinomisch, sondern dialektisch, indem es den Widerspruch in das Wesen der Welt aufnimmt und so logisch meistert. Die Kraft des Lebens und mehr noch die Macht des Geistes besteht darin, den Widerspruch zu setzen, zu ertragen und zu überwinden. Hatte er bisher wesentlich praktisch gedacht, so fängt er nun an, grundsätzlich rein theoretisch zu philosophieren. Das Denken selbst wird zum Gegenstand der Betrachtung erhoben. Begriffliche und reale Dialektik begegnen einander und gehen ineinander über.

Wenn die zweite These lautet: „Der Schluß ist das Prinzip des Idealismus“, so vollzieht der Denker hier den Übergang zur Logik, die für ihn zugleich Metaphysik ist; denn der Schluß ist bei ihm nicht nur eine logische Form, sondern „eine allgemeine Form der Dinge.“ Im Schluß ist die ganze Vernünftigkeit der Welt, die Idee enthalten. Diese wiederum ist, wie die sechste These behauptet, die Einheit des Unendlichen und des Endlichen, womit die in Frankfurt religiös gemeinte Erhebung des Endlichen zum Unendlichen logisch gewendet und so der Grundgedanke des Systemfragments von 1800 theoretisch legitimiert wird. Die zwölfte These unterscheidet bereits prägnant zwischen dem reinen, auf das Individuum gerichteten Moralismus Kants

und der konkreten Sittlichkeit, wie sie Hegels Ethik später im Sinne seiner Anschauungen über Volk und Staat kennzeichnet.

Nach der Habilitation widmete er sich der Herausgabe des „Kritischen Journals der Philosophie“, das der Kritik der Reflexionsphilosophie, d. h. der im Gegensatz zur spekulativen Vernunftphilosophie einseitig subjektiv und rational gerichteten Philosophie dienen sollte. Die in dieser Zeitschrift von ihm veröffentlichten Abhandlungen bilden ein Ganzes und münden in die Untersuchung „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ aus, die keimhaft und in kritischer Auseinandersetzung seine Theorie des objektiven Geistes enthält und als solche neben dem Naturrecht Ethik und Nationalökonomie umfaßt. Hegel unterwirft hier die ganze „praktische Philosophie“ der bisherigen idealistischen Systeme und des vorangegangenen Naturrechts einer stellenweise äußerst bissigen Kritik, die auf die Feststellung hinausläuft, daß die von Kant mit seinem individualistisch-rationalistisch, rigoristisch, dualistisch und formalistisch fundierten kategorischen Imperativ inaugurierte und von Fichte verabsolutierte Ethik nicht imstande sei, der konkreten Mannigfaltigkeit des Lebens und damit dem soziologischen Inhalt der Ethik gerecht zu werden. Das Besondere, das Empirische des sozialen Lebens gehe in diesem Moralismus leer aus. Eine solche Sollensethik führe zum „unendlichen Progreß“, zu einer „schlechten Unendlichkeit“ und nicht zur wahren Unendlichkeit, zur Totalität des Lebens. In der Abhandlung „Glauben und Wissen“ steht der geradezu programmatisch für das kommende geistesmonistische System wirkende Satz: „Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen.“ Hegel will mit alledem der konkreten Existenz des aus der Französischen Revolution siegreich hervorgegangenen Bürgertums, wie es in Kunst, Wissenschaft und nicht zuletzt in der Wirtschaft sein soziales Dasein entfaltet, eine sittliche Heimat geben. Worauf er hierbei lossteuert, das geht aus dem jeglicher Form einseitigen Individualismus und Rationalismus, aber auch allem romantischen Subjektivismus und Irrationalismus entgegengehaltenen Satze hervor: „Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach.“ Die absolute sittliche Totalität ist das Volk in der Fülle seiner Lebenserscheinungen. Schon hier zeigt sich, wie energisch seine Ethik über den Bereich einer engen individualistisch befangenen Moral hinausstrebt und realistisch die Bereiche des Rechts, der Wirtschaft, der Sozialpolitik und nicht zuletzt der Politik als solcher einbezieht.

Parallel mit der Entwicklung dieser Konzeptionen vollzieht sich die langsam, aber stetig fortschreitende Verabschiedung von dem Ideal seiner Jugendzeit, nämlich der Erneuerung des Griechentums

auch auf politischem und sozialem Gebiete. Diese schöne Götterwelt — so heißt es in dem Bericht von Rosenkranz über Hegels System — mußte untergehen und kann „nur als ein Angedenken bleiben“, wenn gleich auch die späteren Jenenser Schriften, was vor allem das Stände problem betrifft, erneut ein Wiederaufleuchten und eine Erinnerung an die Welt des Griechentums bringen. Immer stärker tritt der konkret-realistische Zug seines historischen Denkens hervor, wie dies in erster Linie die bereits in Frankfurt begonnene und in Jena abgeschlossene Schrift über die Verfassung Deutschlands bezeugt.

Den Höhepunkt seiner kritischen Auseinandersetzungen und zugleich die vor den großen systematischen Hauptwerken prägnanteste Formulierung seiner sozialphilosophischen Anschauungen bildet der *Naturrechtsaufsatz*, der, im Rahmen des gesamten Lebenswerkes Hegels betrachtet, das Prolegomenon der späteren „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ darstellt. Noch vor der Vollendung des Systems und vor der logischen Ausbildung seiner dialektischen Methode bietet Hegel hier die Grundzüge seiner praktischen Philosophie in einer auch den heutigen Leser ansprechenden und stellenweise höchst dramatischen Form. An problematischer Fülle und konkretem Gehalt steht diese Abhandlung unter den übrigen Schriften Hegels aus der Jenenser Zeit einzigartig da. Es ist so, als ob man zusähe, wie die „Ideale des Jünglingsalters“ in die Positivität und sachliche Nüchternheit der Systemform eingehen, ohne daß hier schon die Umständlichkeit und Frostigkeit des dialektischen Schemas und das Ringen um die logische Form stört.

Der grundlegende Gedanke, mit dem die Einleitung einsetzt, ist der, daß eine Darstellung des Naturrechts vom Geiste der absoluten Sittlichkeit getragen und die so konzipierte Ethik im Ganzen des philosophischen Systems verankert sein müsse. Daß er diese rechtsphilosophischen Betrachtungen, die im Grunde ein Beitrag zu dem Problem Recht und Sittlichkeit sind, als Naturrecht bezeichnet, hat rein historische Gründe, hatten doch auch Fichte und Schelling ähnliche Titel für ihre ethischen Frühschriften gewählt. Die bisherigen, von Hegel kritisch beleuchteten Arten des Naturrechts enthalten Momente, die es — und hier zeigt er sich wiederum als werdender Meister der historisch-systematischen Betrachtung — in dem System der absoluten Sittlichkeit „aufzuheben gilt“. Er weist sodann darauf hin, daß bei einer Betrachtung des Rechts „Verhältnisse“ eine Rolle spielen, seien es negative wie der Selbsterhaltungstrieb oder positive wie Liebe und Haß, Geselligkeit und dergleichen. Es leuchtet die Erkenntnis auf, daß das Recht nicht nur einer ethischen, sondern auch einer sozialpsychologischen und soziologischen Grundlegung bedarf und hierbei der historische Gesichtspunkt eine führende Rolle zu spielen berufen ist.

Zwei unvollkommene Arten der Behandlung des Naturrechts werden unterschieden: die empirische und die formale. Beide stellt er in je einem Abschnitt des Aufsatzes dar, um dann im dritten die absolute Behandlungsart, d. h. seinen eigenen sozialphilosophischen Standpunkt in einer seine heranreifende historische bzw. ideengeschichtliche Betrachtung geistiger Zusammenhänge meisterhaft handhabenden Form zu entwickeln. Der Abschnitt über die empirische Richtung meint Thomas Hobbes, ohne ihn zu nennen. Es klingen aber auch Rousseau und da, wo es um sozialökonomische Dinge geht, Adam Smith an. Bezeichnenderweise leitet Hegel diese Betrachtung mit zwei Beispielen, der Ehe und der Strafe, ein, die von ihm im Hinblick auf Kant, bei dem sie die angreifbare Stelle seiner Rechtsphilosophie bilden, als Prototypen einer die Phänomene aus dem sozialen Gesamtzusammenhang reißen und den Ganzheitsaspekt verletzenden Art der Behandlung rechtlicher Fragen gewählt werden. Im Gegensatz zu Kant will er Ehe und Strafe nicht rein juristisch, d. h. abstrakt-isoliert und streng rational (ein abstraktes Moment zum Ganzen und Wesentlichen machend, wie bei der Ehe den Vertrag), sondern als soziale Erscheinungen vom Standpunkt der Vernunft, als Momente des Gesamtlebens betrachtet wissen.

Bei der Kritik des Hobbeschen Naturrechts mit seiner Hypostasierung des Naturzustandes als des sittlichen Chaos und der streng rationalen Ableitung des auf Grund eines Vertrages erfolgenden Hineingehens in den zivilisierten Zustand als Rettung vor dem Chaos zwecks Sicherung der bürgerlichen Existenz ist richtungweisend die Art, wie Hegel auf eine historisch-organische Behandlung der mit alledem aufgegebenen Probleme abzielt. Als Beispiel für eine unhistorische, „aus den vielerlei Qualitäten“ nur eine Bestimmtheit der menschlichen Verhältnisse heraushebenden Art nennt er auch diejenige, die den Selbsterhaltungstrieb zum alleinigen Kriterium der menschlichen Existenz erhebt, und spielt damit auf Adam Smith an.

Der zweite Abschnitt nimmt zwar als typische Repräsentanten der formalen Behandlungsart Kant und Fichte aufs Korn, meint aber auch andere Vertreter. Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung mit Kants ethischem Formalismus, dem Hegel seinen Vernunft und Sinnlichkeit, Absolutes und Relatives, Unendlichkeit und Endlichkeit verbindenden und versöhnenden Standpunkt gegenüberstellt. In dem letzten Teil dieses Abschnitts setzt er die Entwicklung seines Freiheitsbegriffs aus der Frankfurter Zeit fort. Der „allgemeinen Freiheit aller“, der „Freiheit des Einzelnen“ und der Freiheit als „Wahl zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten“, die eins ist mit der „empirischen gemeinen Notwendigkeit“, wird als „nichtigen Abstraktionen“ und empirischen Begriffen der Freiheit die wahre,

absolute Freiheit gegenübergestellt, die über alle Gegensätze erhaben ist und für die Zwang keine Realität besitzt. Hegels Freiheitsbegriff ist derjenige der absoluten Sittlichkeit, die auf Allgemeinheit und wahre Unendlichkeit gerichtet ist. Das Individuum seinerseits ist eine Einzelheit, aber die Freiheit ist ein Vernichten dieser Einzelheit. „Indem Bestimmtheiten in uns gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten“, die das Wesen der Freiheit, individuell gesehen, ausmacht. In einer „lebendigen Beziehung“ ist das Individuelle als Einzelnes aufgehoben und als Glied in die Allgemeinheit eingegangen. Wo wirklich ein Sein als Einzelheit sich behaupten will, da ist es in die „schlechthin negative Absolutheit“ und Unendlichkeit gedrängt. Dieses negativ Absolute und Unendliche, die „reine Freiheit“ aber ist in ihrer Erscheinung der Tod. Wir Menschen sind in der Lage, nicht nur von dem einen oder anderen, sondern von allem zu abstrahieren. Durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist „absolute Bezwungung“. Diese ist aber, so folgert der Denker dialektisch, die Wiederherstellung, die Wiederaufstehung: der Tod des Todes oder das ewige Leben.

Abschließend wendet Hegel die so gewonnenen Einsichten auf eins seiner Lieblingsthemen, auf die **S t r a f e** an. „Die Strafe ist Wiederherstellung der Freiheit.“ Es kommt auch bei ihr auf den absoluten und unendlichen Sinn an. Strafe ist nicht Zwangsmaßnahme, sondern Ausdruck der wiedergewonnenen Freiheit. „Sie kommt aus der Freiheit und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit.“

Der dritte Abschnitt, der die „**a b s o l u t e S i t t l i c h k e i t**“ wahrhaft imposant behandelt, ist in seiner gedanklichen Geschlossenheit und dramatischen Wucht, wie schon Rosenkranz hervorhebt, das für das Verständnis seines historischen und dialektischen Denkens Bedeutendste, was Hegel vor der „Phänomenologie des Geistes“ geschrieben hat. Er geht in ihm von dem programmatischen Satz aus, daß „die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist“, und es klingt wie ein Auftakt zur dialektischen Interpretation dieser These, wenn er schreibt: „Wir werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen notwendigen Momenten ergreifen und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen.“ Dabei zeigt sich die Stellung des Individuums in der Zugehörigkeit zu seinem Volke, in der Überordnung des Ganzen über die Einzelnen, die sich im Kriege als bitterer Ernst erweist, wo es gilt, diese Identität des Einzelnen mit dem Ganzen durch die Gefahr des Todes absolut zu erweisen. Im politischen Leben konstituieren sich die Völker, wie als erster Montesquieu gelehrt hat, als Individualitäten und stellen sich als solche einzeln einander gegenüber. Diese Beziehung von Völkerindividualitäten zueinander ist ein „Verhältnis“, das dialektisch als Moment des

Absoluten aufgefaßt werden muß, und zwar als „ruhiges gleiches Nebeneinanderbestehen im Frieden“ und als „Ausschließen einer durch die andere im Kriege“. Der im Kriege zutage tretenden Bewegung (und Bewegung ist das Grundgesetz alles Lebens) steht diametral gegenüber ein anderes, nämlich das „Bestehen des Gegensatzes“ als „das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben“, „physische Bedürfnisse und Genüsse, die für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwicklungen einer Notwendigkeit gehorchen — das System der sogenannten politischen Ökonomie bilden“.

So konfrontiert Hegel dialektisch die absolute Sittlichkeit mit der Sphäre der Wirtschaft und bietet in diesen Ausführungen den *logischen Ansatz der Nationalökonomie*. Noch hält er an der negativen Haltung gegenüber der Welt der Wirtschaft fest und betont, daß in einem System der absoluten Sittlichkeit das Ökonomische dem Sittlichen unterworfen bleiben müsse, damit „sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, verhindert wird“. Es müsse Sorge getragen werden, daß sich die Wirtschaft nicht zum Absoluten des Lebens aufschwingt. „Was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben“ und darf sich nicht für sich zu einer unabhängigen Macht konstituieren. Die Verabsolutierung dieser unorganischen Natur, dieser Welt der besonderen Iche, würde zum sittlichen Chaos führen, wenn sie sich total egoistisch auswirken würde. Deutlich hat er hier nicht mehr die Antike, sondern die moderne soziologische Situation, wie sie durch das Heraufkommen der bürgerlichen Gesellschaft gekennzeichnet ist, vor Augen.

Die Wirtschaft — das ist das Hauptanliegen Hegels — muß in das Reich der Freiheit aufgenommen werden. Sie gehört als notwendiges Moment zum Leben des Ganzen, aber „das sittliche Ganze muß sie in dem Gefühl ihrer inneren Nichtigkeit erhalten“. Daher soll das Recht die Wirtschaft bestimmen, sie von Staats wegen in ihre Schranken weisen.

Was er hier zu entwickeln beginnt, das sind die Grundzüge seiner Wirtschafts- und Sozialphilosophie, in der sich deutlich das Bemühen abhebt, die bürgerliche Gesellschaft, deren Substrat die Wirtschaft ist, in das Ganze der absoluten Sittlichkeit einzugliedern, was aber nur dialektisch, d. h. mit Hilfe des Gegensatzes, möglich ist. Die entscheidenden Schwierigkeiten für ein derartiges Vorhaben setzen da ein, wo es gilt, den sozialen Prozeß mit dem von Hegel selbst gegebenen Stichwort „Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit“ zu begreifen.

Alle wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse haben neben ihrer „reinen Realität“ auch ihre „Idealität“. Der bloße Besitz wird in der Rechtsordnung zum Eigentum und erhält so seine Legitimation vom sozialen Ganzen her. Das Absolute jedoch, das im Recht gesetzt wird, ist „schlechte Unendlichkeit“, ein „negativ Absolutes“, eine Kennzeichnung, die im Sinne der hier noch vorherrschenden wirtschaftsfremden und antibourgeoisen Haltung des Denkers gegen die Rechtsethik des Bürgertums gerichtet ist. Absolute Sittlichkeit kann sich nur als Gestalt, als Ganzes organisieren. Dazu zu gelangen, ist in der Sphäre des Rechts unmöglich. Er stimmt der Ansicht Platons zu, daß es eine absolute Gerechtigkeit nicht gibt. „Das Beste ist nicht, daß die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist.“

Bei der Interpretation der sozialen Unterschiede greift Hegel wiederum zurück auf seine antikisierende Ständelehre, um nur hier und da die moderne Lage durchblicken zu lassen. Das reale Korrelat der „Verhältnisse“ in der sozialen Wirklichkeit sind für ihn die **S t ä n d e**. Dialektisch handelt es sich in erster Linie um das „Verhältnis“ der absoluten zur relativen Sittlichkeit, der Wirtschaft, und damit um den Widerspruch im sozialen Ganzen, den sozialen Riß, der bewirkt, daß ein organischer Teil einem unorganischen gegenübersteht. Der organische Teil, der „**S t a n d d e r F r e i e n**“ allein repräsentiert als die politisch tragende soziale Schicht die Verwirklichung der absoluten Sittlichkeit. Seine Arbeit dient nicht wie die des unorganischen Teils dem „System der Bedürfnisse“, sondern der Erhaltung des Ganzen. Demgegenüber befindet sich der „**S t a n d d e r U n f r e i e n**“, der unorganische Stand, der Stand der relativen Sittlichkeit mit seinem die Wirtschaft kennzeichnenden Spielraum des Subjektiven „in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigentums“. Die Arbeit dieses Standes „geht auf die Einzelheit“. Sie schließt die Gefahr des Todes nicht in sich. Im Gegensatz zum Stande der Tapferkeit (auch der Philosoph ist Kämpfer im besten Sinne des Wortes) ist der zweite Stand der der bürgerlichen „Sicherheit“, der „politischen Nullität“. Mit tiefem Blick für die soziale Dynamik nennt er ihn „das Schicksal der Sittlichkeit“.

Das Verhältnis der beiden Stände kann seiner Form nach ein „ge-doppeltes“ sein, nämlich „entweder ein Verhältnis der Individuen dieses Standes als besondern zu den Individuen des ersten als besondern, oder von Allgemeinem zu Allgemeinem“. Im ersteren Falle liegt Sklaverei im antiken Sinne des Wortes vor, im letzteren dagegen **K l a s s e n u n t e r s c h i e d**, wie wir heute sagen würden, ein Begriff, den Hegel nicht verwendet, dessen Tatbestand er jedoch offenbar vor Augen hat. Es sei darauf hingewiesen, daß er an einer Stelle den zweiten Stand als „**d i e e r w e r b e n d e K l a s s e**“ bezeichnet und an

einer anderen von dem Verhältnis „Stand gegen Stand“ spricht, wobei er allerdings die im römischen Reiche sich vollziehende Auflösung des sozialen Ganzen meint. Das Aufhören der Sklaverei schildert er an dem Beispiel Roms. Dort sind im Laufe der Zeit die Standesunterschiede verwischt und ausgelöscht worden: sei es im Sinne der Aufhebung der Unfreiheit, sei es in dem der Verbürgerlichung des gesamten Daseins. In emphatischer Weise rühmt er noch einmal die absolute Sittlichkeit im Stile der griechischen Polis als Krone aller Totalität, um ihr „die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens“ im spätrömischen Reiche gegenüberzustellen.

Hegel kennt noch einen d r i t t e n S t a n d. Dessen Angehörige sind zwar auch unfrei (und insofern gibt es nur zwei Stände), aber dieser dritte Stand, der S t a n d d e r B a u e r n, nimmt eine Sonderstellung ein; denn er hat es in seiner Arbeit mit dem Boden zu tun. Er dient unmittelbar den Bedürfnissen des Ganzen. Dialektisch ausgedrückt: er befindet sich außerhalb der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, da er selbst „eine gediegene Totalität“ ist.

Hatte der Denker bisher das Idealbild der absoluten Sittlichkeit im Sinne des Griechentums mit gelegentlichen Anspielungen auf moderne Verhältnisse vor Augen, so vollzieht er jetzt, soziologisch allerdings immer noch antikisierend, die geschichtliche Wendung und lenkt in eine ausgesprochen historische Betrachtungsweise ein, damit zugleich den Abstieg von der Idealität zur Positivität am Beispiel des Römertums in den Vordergrund rückend, wie er ihm so eindrucksvoll in der Schilderung Gibbons entgegengetreten war. Den soziologischen Sinn dieser Entwicklung vom Griechentum zum Römertum erblickt er darin, daß der Stand des Bürgers immer mehr zum absoluten Stand wird und eine Verabsolutierung der Wirtschaftssphäre zur Folge hat, in der Recht, Besitz und Eigentum zu konstitutiven Kategorien des Lebens werden. Die Menschen werden wesentlich Privatpersonen. In diesem Sinne stellt er das römische Privatrecht als klassischen Ausdruck der Einebnung von Standesunterschieden dar.

Die Wendung ins Geschichtliche beschwört erneut das Problem der sittlichen Totalität in ihrer Weiterentwicklung herauf. Wie sind Bewegung und Veränderung mit der Idealität, mit dem Unendlichen und Absoluten vereinbar? Wie ist die „Selbstbewegung der sittlichen Totalität“ zu begreifen? Zwei Denkmittel stehen Hegel zur Lösung dieser Aufgabe zur Verfügung: die historische und die dialektische Methode. Beide gilt es in ihrer weiteren Ausbildung zu verfolgen.

Der Naturrechtsaufsatz bringt zunächst eine wesentliche Vertiefung des geschichtlichen Bewußtseins, indem er das historische Begreifen einer gegebenen Ordnung, insbesondere eines

Rechtssystems wissenschaftlich für wesentlich erklärt, ohne daß dabei diese Einzeldisziplin aus dem Gesamtzusammenhang herausgerissen werden darf. Am Beispiel der *Lehensverfassung* der Feudalzeit schildert er den Abstieg zur toten Positivität, zeigt er, wie ehemals lebendige Rechtsformen ihren Inhalt verlieren, zu „leeren Hülsen“ des Geistes werden und absterben. Mit besonderem Nachdruck wird betont, daß diese geschichtliche Betrachtung Bedeutung nicht nur für die einzelnen Kulturbereiche, sondern auch und vor allem für das Schicksal des Geistes, für die absolute Sittlichkeit als solche hat. Bei alledem sieht er sich, wenn er historische und dialektische Methode miteinander verbinden will, vor die Notwendigkeit gestellt, System und Geschichte in eins zu fassen. Was so bewirkt wird, ist das Begreifen des „Positiven“ als geschichtliche Entwicklung, als Entfaltung der Idee, der Vernunft in der Geschichte, so daß nunmehr Idee, Vernunft und Freiheit einerseits und Realität, Geschichte und Notwendigkeit andererseits keine Gegensätze mehr bilden, sondern es schließlich keine andere Vernunft und Wahrheit mehr gibt als die historische. Die hierhergehörigen Ausführungen im *Naturrechtsaufsatz* stellen das Beste dar, was in der damaligen Zeit über Sinn und Wert der Geschichte und über die historische Methode vom philosophischen Standpunkt aus geschrieben worden ist.

Ist Geschichte der an die Zeit „entäußerte“ Geist und werden so Vernunft und Geschichte, Idealität und Positivität miteinander versöhnt, so ergibt sich daraus für die systematische Konzeption dreierlei: erstens die Notwendigkeit, Gegensatz bzw. Widerspruch dialektisch in das Ganze aufzunehmen, zweitens der Willkür, dem Subjektiven im sozialen Ganzen einen Spielraum einzuräumen, was im Bereiche der Wirtschaft geschieht, und damit der Willkür selbst einen positiven Wert als der Bedingung der Freiheit beizumessen (die „niederen Potenzen“ sind dann nicht mehr Beschränkungen, sondern Bedingungen der lebendigen Bewegung der sittlichen Totalität) und drittens: in dem Begriff der Zeit den Charakter des lediglich positivierenden, die Idealität herabziehenden und das Sittliche verderbenden Moments nach Art einer emanationistischen Geschichtsauffassung nunmehr evolutionistisch durch die Kennzeichnung der Zeit als des auch Schöpferischen und Schaffenden zu ersetzen und so im Sinne der späteren Hegelschen Geschichtsphilosophie Geschichte als Realisierung der Idee verstehbar zu machen, mit anderen Worten: den ideellen Faktor alles historischen Geschehens zu retten und schließlich als „Weltgeist“ in das vollendete System aufzunehmen.

Was den Sinn der als soziologischer Versuch zu wertenden Ausführungen über die Stände, insbesondere über das Schicksal des durch

seine „politische Nullität“, das Versinken in Erwerbsinteressen und das Gefühl der Sicherheit gekennzeichneten Bourgeois betrifft, so laufen sie in eine Betrachtung über die „Tragödie im Sittlichen“ aus, die stets als eine der dunkelsten Stellen seiner Werke, zugleich aber auch als eine der tiefstinnigsten bezeichnet worden ist. Daß Hegel diese Gedanken in einen Exkurs über Tragödie und Komödie einkleidet und dabei, wie er es auch sonst liebt, das Beispiel einer griechischen Tragödie, in diesem Falle der Orestie des Äschylos, heranzieht, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht zu interessieren. Vielmehr kommt es darauf an, den sozialphilosophischen Gehalt dessen, was er hier klarzulegen bemüht ist, herauszuschälen. Sein Hauptziel ist in Fortführung der bisherigen, den Bürger sei es im Hinblick auf die antike Ständegliederung, sei es modern als „erwerbende Klasse“ bezeichnenden Darstellung darauf gerichtet, zu einer die gesamte Menschheitsentwicklung zusammenfassenden, für das Heraufkommen der bürgerlichen Gesellschaft charakteristischen Herausstellung des tragischen Konflikts und damit des sozialen Widerstreits zu gelangen, wie er in der menschlichen Existenz und im sozialen Dasein selbst angelegt ist und wie ihn in dialektischer Form „das Absolute ewig mit sich selbst spielt“. Es handelt sich hierbei um nicht mehr und nicht weniger als darum, den soziologischen Sinn der Geschichte auf eine verbindliche Formel zu bringen und so das Prinzip des Widerspruchs realdialektisch zu sichern.

Den Ausgang bildet die These, daß sich die absolute Sittlichkeit als Volk organisiert und der „Stand der Freien“, der politische Stand, Repräsentant der organischen Natur des sozialen Ganzen ist, während der zweite Stand, das Leben in der Wirtschaft, zur Natur, zum „Unterirdischen“ gehört, alles „Licht“ also auf die politische Schicht fällt. Es ist das Schicksal der absoluten Sittlichkeit, daß sie sich in zwei Sphären realisieren muß und der oberen Sphäre eine solche der „relativen Sittlichkeit“, das „reelle Praktische“, die Wirtschaft gegenübertritt. Positiv in bezug auf die Verwirklichung der Freiheit wird nur die erste Sphäre bewertet. Sie bleibt aber mit Notwendigkeit an eine niedere gebunden, in der das Gegenteil von Freiheit herrscht. Die absolute Sittlichkeit erfährt also das Schicksal, einen Teil ihrer selbst ihrer unorganischen Natur überlassen und so opfern zu müssen. Indem sie dies aber als Notwendigkeit anerkennt, überwindet sie das Schicksal; denn sie selbst ist es ja, die sich entzweit, die sich in zwei Schichten organisiert, damit der Willkür, der Freiheit des einzelnen Genugtuung und sozialen Raum gebend. Was auf diese Weise zustande kommt, das ist einerseits die Realität der absoluten Sittlichkeit als das soziale Ganze und andererseits die der realen sozialen „Verhältnisse“ im bestehenden Gegensatz. Und doch braucht ungeachtet der Gegensätze (Hegel

spricht stets statt von Unterschieden von Gegensätzen) kein soziales Streitverhältnis heraufbeschworen zu werden; denn wenn auch das System der reellen Verhältnisse von dem ersteren Verhältnis bezwungen ist, so soll doch dieses „Bezwungen“ selbst indifferentiert und versöhnt werden. Die sittliche Totalität ist so die übergreifende Einheit ihrer selbst und ihres Gegensatzes. Sie wehrt die Verwicklung mit dem Negativen dadurch ab, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Teils ihrer selbst mit Bewußtsein einräumt und so ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält. Die Hegelsche Dialektik mit ihrem Prinzip der Synthese erreicht hier ihre höchste logische Kraft, indem sie des sozialen Widerstreits Herr wird und so auch das soziale Schicksal versöhnt.

Wenn er nun auch in stetem Hinblick auf das Heraufkommen der bürgerlichen Welt, deren Lebenssubstrat die Wirtschaft ist, seine Gedanken entwickelt, so ist doch offenbar im Sinne dessen, was er die „Tragödie im Sittlichen“ nennt, die Tendenz dieser Ausführungen darauf gerichtet, zu erweisen, daß es sich um ein ewiges Gesetz alles soziologischen Geschehens handelt, das also für die Antike wie für den modernen sozialen Prozeß gilt. Der Geist kann sich, sozial gesehen, nicht zu einer Einheit im Dienste der absoluten Sittlichkeit zusammenfügen. Er muß sich verdoppeln, und diese „gedoppelte Natur“ zusammen mit dem ewigen Setzen und Aufheben des Widerspruchs, dieser ewige Wellenschlag der Geschichte macht das aus, was Hegel die „Tragödie im Sittlichen“ nennt. Ewig gebiert sich das Absolute in die Objektivität, „es übergibt sich in dieser seiner Gestalt dem Leiden und dem Tode und erhebt sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit“. „Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einssein dieser Naturen.“ In diese tiefsinnige geschichtsphilosophische Perspektive bannt er den in Jena erreichten soziologischen Sinn seiner Dialektik. Zu beachten bleibt: ewig ist in diesem Zusammenhang nicht nur der Widerstreit, sondern auch seine Aufhebung, seine Versöhnung.

Diese „Tragödie im Sittlichen“ spielt sich historisch in verschiedenen Formen ab. Das in ewiger Schönheit erstrahlende Griechentum mußte untergehen und kann — das weiß Hegel nunmehr — niemals erneuert werden. Was in die Geschichte eingegangen ist, das ist unwiederbringlich dahin. Für die Gegenwart, die wiederum an einem Wendepunkt und im Zeichen eines heraufkommenden neuen sozialen Widerstreits steht, erhofft er eine Lösung. Er erwartet sie nicht, wie wir vor allem aus der späteren Entwicklung des Denkers wissen, von einem sein Schicksal selbst in die Hand nehmenden und seine wirtschaftliche Macht ausnutzenden Bürgertum, sondern, wie die „Grund-

linien der Philosophie des Rechts“ (1821) lehren, vom Staat im Verein mit dem dahinterstehenden „Weltgeist“. Seine Kritik am Bourgeois hat ihn letztlich daran gehindert, an die politische und kulturelle Sendung des Bürgertums zu glauben.

Die absolute Sittlichkeit ist nach Hegel noch einem anderen Schicksal ausgesetzt; denn die Verwirklichung des Sittlichen ist eine geschichtliche Erscheinung. Völker wachsen heran, blühen und vergehen. Die Zeit ist der alles gebärende und der seine Geschöpfe wieder verschlingende Chronos. Damit aber ist gegeben, daß die Idee eines Volkes, das Idealbild seines Gemeinschaftslebens, in der Zeit Veränderungen ausgesetzt, der Dynamik des historischen Geschehens preisgegeben ist. Wieder erhebt sich die Frage: Was ist die Zeit im Verhältnis zum Sein und zum Werden? Hatte der Philosoph noch in der Schrift über die „Verfassung Deutschlands“ von der „alles besiegenden Zeit“ gesprochen und waren seine Anschauungen unter dem Einfluß des Aspekts der Antike vorwiegend emanationistisch gewesen, so reift jetzt im Sinne seines Geistesmonismus die Auffassung heran, daß die Zeit als Geschichte die Manifestation des vernünftigen Werdens und, sozial gesehen, die Erinnye des verletzten Subjektiven, der Schrittmacher der Freiheit, der Träger des sozialen Prozesses ist. Nur auf Grund einer solchen Wertung der Zeit läßt sich die Geschichte als vernünftiges Geschehen begreifen. Damit aber hat die Zeit selbst ihren schicksalhaften und negativen Charakter verloren. Sie ist Offenbarung und Bahnbrecher der Vernunft geworden. Die Philosophie der Geschichte ist bei Hegel aus dem Geiste seiner Sozialphilosophie geboren.

Die weitere Ausgestaltung und Vertiefung der dialektischen Erkenntnis vollzieht sich in denjenigen Konvoluten, die man zusammenfassend das „Jenenser System“ nennt. Es umfaßt erstens die Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, zweitens „das System der Sittlichkeit“ und drittens die von Johannes Hoffmeister als „Jenenser Realphilosophie“ veröffentlichten Vorlesungen. Diese drei Teile bilden insofern eine Einheit, als sie streng systematisch und dialektisch abgefaßt sind. Die Schwierigkeit der Interpretation liegt darin, daß der Denker hier noch stark unter dem Einfluß der Schellingschen Subsumtionsterminologie steht und daher erst langsam sein eigentlich dialektisches Schema die Oberhand gewinnt. Auf Grund einer genauen Analyse lassen sich übereinandergelagerte Schichten der Gedankenführung feststellen, die nach verschiedenen Gesichtspunkten gegliedert sind, in denen jedoch ein einheitlicher Systemwille waltet. Deutlich heben sich drei Ordnungsprinzipien gegeneinander ab: erstens die mehr rein logische Gliederung nach dem Grade der Allgemeinheit, die das Verhältnis von

Allgemeinheit und Besonderheit in den Mittelpunkt rückt, zweitens die eigentlich dialektische Gliederung und drittens die systematisch-geistesphilosophische Anordnung.

Sozialphilosophisch bedeutsam in der Jenenser Logik ist folgendes. Hegel behandelt die Qualität, die unmittelbare Bestimmtheit, deren Veränderung das Übergehen in ein Entgegengesetztes ist, vor der Quantität und unterscheidet von Anfang an die durch die bloße Quantität gekennzeichnete „schlechte Unendlichkeit“ (den unendlichen Progreß, der sittlich gesehen kein Resultat hat, sondern nach Kant und Fichte nur haben soll, der also dem Endlichen als nie erfüllbar gegenübersteht) von der guten, der w a h r h a f t e n U n e n d l i c h k e i t, die eine qualitative, gestalthafte ist und deren mathematisches Symbol nicht wie bei der schlechten die ins Endlose führende Linie, sondern der an den Anfang zurückkehrende und sich in sich selbst vollende Kreis ist.

Entscheidend wichtig ist die Behandlung des Individuellen im Verhältnis zu Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. In demselben Maße, in dem das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen zum Grundproblem der Hegelschen Philosophie aufsteigt, wird das Schicksal des Individuums, der Persönlichkeit, sozial gesehen: des verletzten Subjektiven, besser ausgedrückt: der Individualität zur Achillesferse des Systems. Den Auftakt zur Interpretation der Individualität bilden die im Systemfragment von 1800 gegebenen Ausführungen, in denen es heißt: „Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich.“ Schon hier wird der doppelt dialektische Charakter jeder Individualität in den Verdergrund gerückt, nämlich einerseits der in ihr immanent und andererseits der transzendent, d. h. im Verhältnis, im Gegensatz zu allem anderen, sich vollziehenden Dialektik. Aber Hegel weiß, daß alles Wissen auf Allgemeinheit gerichtet und daher die Irrationalität des „dieses“ logisch unfaßbar ist. Jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er als dialektischer Denker jeder Art romantischem Subjektivismus und Irrationalismus fernsteht. In dem Aufsatz „Glauben und Wissen“ hatte er mit deutlichem Bezug auf Jacobi von „Egoität“ gesprochen.

Das Ich als seelische Einheit bezeichnet er im Anschluß an Leibniz als Monade. Das Individuum ist für ihn logisch nunmehr ein Einzelnes, nicht, wie die romantische Philosophie möchte, ein Einziges und Einzigartiges. Hatte er in der Schrift über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems“ Einzigkeit und Einzelnes als Individualität und Subjektivität unterschieden und z. B. die „wahre Eigentümlichkeit einer jeden Philosophie in ihrer interessanten Individualität“ erblickt, die Völker und Staaten

in Übereinstimmung mit Montesquieu im Naturrechtsaufsatz als individuell bestimmte Wesenheiten gewertet und so Individualität als „Einzelheit schlechthin“ bezeichnet, so sieht er sich jetzt logisch-dialektisch gezwungen, das Individuelle lediglich als Einzelnes zu betrachten und damit dem Allgemeinen zu opfern; denn das Individuum als Einziges, als Einzigartiges wäre eine Einheit, die eine Ganzheit für sich darstellt. Wie kann es aber, so muß der dialektische Logiker fragen, mehrere Ganze geben? Es bleibt also nichts weiter übrig, als die vielen Iche, die Individuen als Einzelne und das heißt als Ausstrahlungen und Repräsentanten des Allgemeinen zu fassen.

Das der Logik wesentlich zugrunde liegende Gliederungsprinzip ist das dialektische, das auf der These beruht, daß der Widerspruch die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit ist. Zwei Sätze Spinozas haben der formal von Fichte inaugurierten und von Hegel auf ihren Höhepunkt geführten Dialektik Patendienste geleistet: 1. „Das Wesen schließt die Existenz ein“; denn damit ist auch das Negative, das Böse, der Widerspruch in das Wesen der Welt einbezogen, und 2. „Alle Bestimmung ist Negation“, d. h. jegliche Bestimmung schließt Verneinung in sich. Es bedeutet dies — und darin offenbart sich die sozialphilosophische Tragweite dieser Behandlung der Negation —, daß sich die Unterscheidung in eine Entscheidung verwandelt, logisch ausgedrückt, daß der Unterschied in einen Gegensatz verwandelt wird. Für Hegel ist der Unterschied überhaupt schon der Gegensatz, der Widerspruch an sich. Bereits im Frankfurter Systemfragment hatte er von Entgegensetzung alles Lebendigen gesprochen und dargetan, daß er sich das Zusammen und damit den Unterschied nicht anders denken kann denn als Widerspruch. Wir stehen hier an dem logischen Ursprung dessen, was später in der Fortführung und politischen Auswertung der Dialektik als Realdialektik zur sozialen Gegensätzlichkeit und zum sozialen Kampfverhältnis führen sollte. Es bleibt allerdings zu beachten, daß bei ihm selbst der Gegensatz der wesentliche Unterschied und daher auch nur das wesenhaft Unterschiedene als Gegensatz und Widerspruch treibende Kraft des Dialektischen ist. Im sozialen Bereiche sollte sich diese dialektische Konstruktion als besonders fruchtbar erweisen, wofür das Verhältnis von Herr und Knecht seit der Frankfurter Zeit der klassische Beleg ist. In allen ihren Teilen zeigt die „Jenenser Logik“, wie Hegel seine dialektische Methode als Gliederungsprinzip des Ganzen vertieft, begrifflich erweitert und in Dreierreihungen ausgestaltet.

Die systematisch-geistesphilosophische Gliederung ist diejenige, in die das System des Absoluten, wenn es als Ganzes ins Auge gefaßt wird, einmünden muß und die den Systemaufbau als solchen wiedergibt. Die „Jenenser Logik“ selbst enthält neben der Logik und Metaphysik nur

noch einen Teil der Naturphilosophie. Ergänzend sind die *Jenenser Vorlesungen von 1803/04 und von 1805/06* heranzuziehen, die von Johannes Hoffmeister als *Realphilosophie I und II* herausgegeben worden sind. Wesentlich für die vorliegende Problematik des Historismus und der Dialektik ist die Weiterentwicklung, die die Hegelsche Geistesphilosophie in dieser Zeit erfahren hat. Es geschieht dies zunächst in dem formal am stärksten an die „Jenenser Logik“ erinnernden und sich auf sie beziehenden „System der Sittlichkeit“, das wahrscheinlich schon vor dem *Naturrechtsaufsatz* abgefaßt worden ist, wie die präziseren und reiferen Formulierungen dieses Aufsatzes verraten. Es stellt den Versuch dar, alle Phänomene der praktischen Philosophie systematisch-dialektisch zu ordnen und sie im Rahmen der „absoluten Sittlichkeit“, d. h. des Lebens eines Volkes zu gliedern. Der erste Eindruck dieses Systems ist der einer im Zeichen der Schellingschen Potenzenlehre stehenden, den Inhalt überwuchernden formalen Schematisierung. War die Dialektik in ihrer Wurzel als Prinzip lebendiger Entwicklung gedacht, so droht sie hier in ihrem eigenen Formgestrüpp zu ersticken und zu unverständlicher, oft kaum entzifferbarer Floskel zu erstarren. Im einzelnen allerdings (die Stärke liegt hier durchaus im Detail) enthält das „System der Sittlichkeit“ glänzende dialektische Streiflichter, geniale Analysen geistiger und sozialer Phänomene und Entwicklungsreihen, die stellenweise von erstaunlichem soziologischen Tiefblick zeugen. Dieses Werk Hegels ist die Keimzelle seiner späteren Philosophie des Geistes. Es bietet zweifelsohne ein Bild noch unfertigen systematischen Ringens, aber gerade darum ist es von ganz besonderem Reiz, werden wir doch hier in die Werkstatt der Dialektik eingeführt. Wir befinden uns in der Rüstkammer des späteren Systems. Für den Nationalökonom, aber auch für den Soziologen ist der Umstand höchst bedeutsam, daß bei diesem ganzen Bemühen, Dreiheiten aneinanderzureihen und in Spiralenform aufzugipfeln, der sozialökonomische Aspekt dominierend ist.

Die Hauptlinie der Darstellung ist gekennzeichnet durch den Aufstieg vom Einzelnen zum Allgemeinen, letztlich zum Staat als dem Inbegriff lebendiger Gemeinschaft. Die „Einleitung“, kurz und unheimlich konzentriert geschrieben, gibt das Grundthema an. Form und Inhalt, Allgemeinheit und Besonderheit sollen wieder zur Identität gelangen. Diese Aufgabe muß dialektisch, d. h. mit Hilfe von Negation und Gegensatz, gelöst werden. Die angewandte Methode besteht darin, daß jede Setzung einmal unter der Form der Besonderheit und das andere Mal unter der der Allgemeinheit vollzogen wird, anders ausgedrückt, daß einmal jede Anschauung unter den Begriff und das andere Mal jeder Begriff unter die Anschauung subsumiert wird. Es besagt dies

sozialphilosophisch, daß einmal das Individuum, das andere Mal das Volk als sittliche Totalität der übergeordnete Gesichtspunkt ist. Individuell gesehen stehen so einander gegenüber: das im sozialen Ganzen aufgehende Subjekt und der im Dienste des sozialen Ganzen handelnde Einzelne.

Alle von Hegel in diesem Zusammenhang entwickelten Verhältnisse und Beziehungen müssen von Anfang an vornehmlich sozialphilosophisch gedeutet werden. Man beachte z. B., daß da, wo die Einzelheit im Vordergrund steht, die Allgemeinheit als „Inneres“ im Hintergrund, hinter dem Rücken bleibt. Die dialektische Aneinanderreihung setzt ein mit den Begriffen Bedürfnis — Arbeit — Genuß, die denen des Triebes und des praktischen Gefühls zugeordnet werden. In der Reihung auf der nächst höheren Spirale, Begierde — Arbeit — Besitz, ist die individuelle Bestimmtheit scheinbar noch absolut, tatsächlich ist sie jedoch bereits relativ und steht zu überindividuellen Allgemeinheiten in Beziehung, wenn vielleicht auch nur zu einem anderen Individuum. So wird von vornherein an Hand einer wild ins Kraut schießenden dialektischen Schematisierung und stellenweise höchst umständlichen Ausdrucksweise das Grundthema, Verhältnis der Besonderheit zur Allgemeinheit, auf dem Hintergrunde soziologischer „Verhältnisse“ abgehandelt.

Schon das Bedürfnis (es ist nach Hegel Gefühl der Trennung) ist zwar Einzelheit, aber mit Notwendigkeit auf die objektive Welt bezogen, Sinnbild und Urform des Widerstreits alles lebendigen Daseins. Die Tendenz der Betrachtung ist darauf gerichtet, an den Beispielen immer mehr das Moment der Allgemeinheit hervortreten zu lassen, so daß es sich nicht nur um Beziehungen des Individuums zu einem Objektiven, sondern in wachsendem Maße um einen überindividuellen geistigen und soziologischen Zusammenhang handelt. Die soziale Höherpotenzierung des dialektischen Gedankenganges offenbart sich deutlich da, wo er auf Werkzeug und Maschine zu sprechen kommt, indem er von der Arbeit zum Werkzeug und von diesem zur Maschine aufsteigt. Das Werkzeug ist der klassische Beleg für die „Mitte“ zwischen Subjekt und Objekt. „Im Werkzeug macht das Subjekt eine Mitte zwischen sich und das Objekt, und diese Mitte ist die reale Vernünftigkeit der Arbeit.“ „... zugleich hört seine Arbeit auf, etwas Einzelnes zu sein; die Subjektivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem Allgemeinen erhoben.“ In dem angedeuteten Sinne erscheint das „System der Sittlichkeit“ als das bewundernswürdige Ringen des Denkers, alle geistigen Phänomene und sozialen Gestalten je nach dem in ihnen hervortretenden Grad und der besonderen Weise der Verbundenheit mit dem Allgemeinen und dem Ganzen einzugliedern und

so eine Art soziologischen Ordnungssystems zu schaffen.

Wenn er den Übergang von der Begierde zum Genuß bereits als Arbeit bezeichnet, diesen Arbeitscharakter in allen Potenzen weiterverfolgt und zeigt, wie sich der Mensch in der modernen Arbeit von sich selbst entfremdet, „sich zum Dinge wird“, so leitet er damit seine in den späteren Werken immer weiter ausgebauten Philosophie und Soziologie der Arbeit ein. In den Vorlesungen von 1803/04 kennzeichnet er ihren geistigen Charakter als „negatives Verhalten“ gegenüber der Natur. Die Arbeit ist eine „Vernünftigkeit“, eine Weise des Geistes, eine zweckmäßige Vernichtung oder, besser gesagt, Umgestaltung des Objekts. Während das Tier seine Bedürfnisse unmittelbar befriedigt, produziert der Mensch sein Brot „mittelbar“, indem er die Natur ausnutzt. Diese Vermittlung geschieht mit Hilfe des Werkzeugs und der Maschine. So ist Arbeit eine Mitte zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Welt. Im Unterschiede zum tierischen Trieb, der den Gegenstand einfach aufzehrt und der daher auch immer wieder von vorne anfangen muß, ohne ein Werk zustande zu bringen, ist die menschliche Arbeit in allen ihren Formen bildend und gestaltend. Auf Grund seiner Analyse des Arbeitsprozesses gelingt Hegel so über die „Phänomenologie des Geistes“ bis hin zur „Rechtsphilosophie“ jene Konkretisierung der bei der menschlichen Arbeit mitspielenden Faktoren, die ihn in den Stand setzt, dem soziologischen Sinn und den sozialen Verschränkungen dieses Grundphänomens alles menschlichen Lebens gerecht zu werden.

Für den vorliegenden Zweck erübrigt es sich, die Triaden in den verschiedenen Potenzen weiterzuverfolgen. Sie zeigen auf Schritt und Tritt, wie tief der Denker bei allen diesen Konstruktionen sozialphilosophisch schürft, so wenn er in Verfolgung der Arbeitsvorgänge eine dialektische Reihe Pflanze, Tier und Intelligenz aufstellt, deren Sinn sich nicht nur hinsichtlich der Objekte der Bearbeitung, sondern auch in bezug auf die verschiedene Art des Bearbeitens zeigt. Er verfolgt hierbei die Arbeit durch ihre dialektischen Stufen von der Betätigung an toten Objekten über Pflanze und Tier bis hin zur Arbeit an lebendigen Subjekten, am Menschen selbst (Bildung, Erziehung). In der Arbeit wird im Regelfalle das Objekt unter die Arbeit des Subjekts subsumiert. Es ist jedoch auch möglich, daß das Objekt der Arbeit unter sich subsumierend ist, und zwar da, wo die Arbeit selbst Funktion und Moment auch des Objekts wird. Hier leuchtet wiederum die Problematik des Herrschaft-Knechtsschaftsverhältnisses auf; denn das für die Arbeit als charakteristisch angenommene Subjekt-Objektverhältnis erweist sich als

Wechselwirkungsverhältnis. Das Objekt (in diesem Falle der Knecht) ist auch ein Subjekt und reagiert als solches, indem es sich durch Arbeit und Bildung zum Herrn erhebt.

Besonderen Tiefsinn hat Hegel auch in seinen späteren Werken dem Phänomen der „Anerkennung“ abzurufen gewußt, die nur zwischen zwei Subjekten, Individuen möglich ist; denn anerkennen heißt, etwas ebenfalls als Subjekt werten. Im „System der Sittlichkeit“ beginnt dieser Begriff erstmalig seine soziologisch bedeutsame Rolle zu spielen. Der Aufstieg zur geistigen Sphäre vollzieht sich da, wo Intelligenzen zueinander in Beziehung treten, d. h. Individuen im Medium des Allgemeinen stehen. In Fortführung der Dialektik der Arbeit ist sozial entscheidend die Stufe, auf der die Arbeit eine Betätigung mehrerer Einzelner wird. Der nationalökonomische Begriff der Arbeit, wie er ihn bei Adam Smith kennengelernt hat, ist erreicht. Mit erstaunlichem Weitblick steckt Hegel den Weg der menschlichen Arbeit im Zeitalter des Industrialismus ab, der zu immer mechanischeren und „ganz quantitativen“ Formen bis hin zur Entpersönlichung der Arbeit durch die Maschine führt. Wenn er schildert, wie das Werkzeug in die Maschine übergeht, indem die „Unruhe des Subjektiven“ selbst außer dem Subjekt gesetzt wird, so offenbart auch diese Formulierung die geniale Prägungskraft seiner dialektischen Gedankenführung. Was er weiterhin über Wert, Preis, Tausch, Vertrag, vor allem aber über die Frau, die Ehe und die Familie als die „höchste Totalität, deren die Natur fähig ist“, ausführt, das ist soziologisch höchst beachtenswert.

Der zweite Hauptteil, der „Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen“ behandelt, gilt der Überwindung der Negativität. Er stellt in grandiosen Aspekten heraus, wie sich ungeachtet alles Bösen, aller Vernichtung, aller Zerstörung, alles Verbrechens die Macht des Allgemeinen und damit der Sieg des Guten durchsetzt, so daß also auch in diesem vorwiegend historischem Bereiche das Negative der Verwirklichung des Positiven und damit des Vernünftigen dient. Hegels Begriff der Positivität erscheint hier in einer gegenüber früher geläuterten, seiner Philosophie des Geistes und vor allem seiner vom Prinzip der Vernunft getragenen Geschichtsphilosophie angemessenen Form, berührt die Stelle, an der er die großen Eroberer als „Besen Gottes“ begreift. Den Fanatismus des Negativen weiß er in erhabenen Bildern, die den späteren Geschichtsphilosophen ahnen lassen, vorzuführen.

Der dritte Abschnitt handelt ähnlich wie der im Naturrechtsaufsatz „Die absolute Sittlichkeit“ ab und ist eine Apotheose des Lebens in einem Volksganzen. Besonderes und Allgemeines — das ist der dialektische Sinn dieser Ausführungen — sind identisch geworden. Die absolute Sittlichkeit schließt die Vernichtung des Subjektiven, der

Willkür in sich, nicht dagegen die der Persönlichkeit; denn Persönlichkeitsentfaltung und Gemeinschaft schließen sich nach Hegel nicht aus. Die soziologische Kernfrage muß aber weiterhin lauten, ob das verletzte Subjektive, ob die Individualität voll und ganz in der absoluten Sittlichkeit „aufgehoben“ ist.

In den Vorlesungen von 1803/04 und 1805/06 hat er die Konzeptionen des „Systems der Sittlichkeit“ noch erheblich vertieft und prägnanter gefaßt, so wenn er darauf hinweist, daß die Maschine im Gegensatz zum einfachen Werkzeug ein selbständiges Werkzeug ist, das der Mensch ganz für sich arbeiten läßt. „Aber jener Betrug, den er gegen die Natur ausübt und mit dem er innerhalb ihrer Einzelheit stehen bleibt, rächt sich gegen ihn selbst; was er ihr abgewinnt, je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst.“ Die Schilderung der Arbeitsteilung geschieht nunmehr ausführlich in engem Anschluß an Adam Smith, den er hier erstmalig auch nennt. Die Arbeit im Zeitalter des Industrialismus wird zu einer „abstrakt-allgemeinen“, wir würden heute sagen: zu einer gesellschaftswirtschaftlichen Erscheinung.

Was die soziologischen Anschauungen betrifft, so wendet er sich immer mehr von der Antike ab und betrachtet, die bisherigen negativen Wertungen der Wirtschaft zurückstellend, die moderne bürgerliche Gesellschaft, wie sie ihm vor allem in Frankreich und England entgegentrat, als die letzte Stufe der abendländischen Entwicklung, allerdings schon mit kritischen Bemerkungen über die sozialen Folgen dieses Systems untermischt. In dem so gekennzeichneten Sinne haben die Ausführungen in den Vorlesungen von 1805/06 ihre für die Jenenser Zeit vor der „Phänomenologie des Geistes“ reifste Form gefunden. Erstmals übergipfelt Hegel hier die Sphäre des objektiven durch die des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie.

Den Höhepunkt und zugleich den Abschluß der Jenaer Periode bildet die „Phänomenologie des Geistes“, die, wenn auch oder gerade weil infolge des Drängens des Verlegers unter Zeitdruck niedergeschrieben, Hegels genialstes Werk ist. In ihr steht der Genius des Philosophen auf seiner Höhe, wie David Friedrich Strauß gesagt hat, und er meint mit diesem Urteil nicht nur die philosophische, sondern auch die künstlerische Leistung. Die philosophische Anschauung, von der diese Odyssee des Geistes getragen wird und die seit Frankfurt in ihm heranreift, ist die der Einheit von historisch-soziologischer und systematisch-dialektischer Betrachtungsweise. Sie beruht auf der Überzeugung, daß die phänomenologische Ordnung und Abfolge des kategorialen Gefüges in der zeitlichen Wirklichkeit, d. h. ihre dialektische Entfaltung im Bewußtsein einerseits und ihre historische Entwicklung

in der Geschichte andererseits, insgesamt gesehen einen inneren Zusammenhang bilden, den es — aufsteigend von der konkreten gegenwärtigen Bewußtseinslage bis hinauf zur Stufe des „absoluten Wissens“ — darzustellen und zu begreifen gilt. Das 1807 erschienene Werk gleicht so Dantes „Göttlicher Komödie“. Wir durchwandern an der Hand des Denkers die Reihe der einzelnen Bewußtseinsstufen, die kategorialen Momente des Absoluten in ihrer zeitlichen Abfolge als Entwicklungsstufen des Geistes und zugleich die Gestalten der geistigen und sozialen Wirklichkeit, die Schädelstätte der abgeschiedenen Geister, wie sie uns die Geschichte überliefert. So verstanden ist es Entfaltung der Bewußtseinsstufen, kategoriale Aufrollung des Absoluten als geistige Entwicklung und historische Folge der als klassisch anzusprechenden Gestalten der Wirklichkeit zugleich, Reihen, die einander konform verlaufen und die logisch-metaphysische Erkenntnis erhärten, daß Begriff und Gestalt, System und Geschichte, Denken und Sein in eins gehen. Die Genese des Einzelbewußtseins und die Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit entsprechen einander, so daß die Entfaltung des individuell-subjektiven Geistes eine Abbeviatur des überindividuell-objektiven Geistes ist. Mit anderen Worten: der Weg, den jedes Individuum von der alltäglichen Erfahrung bis hinauf zum philosophischen Bewußtsein zurücklegen muß, ist zugleich derjenige der historischen Entwicklung des Menschengeschlechts. In der „Vorrede“ hat Hegel diese Erkenntnis klar herausgearbeitet und so den historischen Charakter alles Wissens zur Wahrheit erhoben.

In dem geschilderten Sinne will die „Phänomenologie des Geistes“ eine Aufrollung und einen Aufriß der gesamten Wirklichkeit bieten. Sozialphilosophisch bedeutsam ist die Tatsache, daß Hegel, der hier gegenwartsnäher und mit der konkreten Wirklichkeit versöhnter denkt als früher, auch die gesellschaftlichen Phänomene als eine geschichtlich sich entwickelnde und dialektisch sich entfaltende Allgemeinheit, als einen in der Zeit sich höher potenzierenden Wirklichkeitszusammenhang faßt.

Das Schema der Darstellung ist das dialektische, historisch in Spiralenform konzipiert, d. h. auf höherer Stufe wieder an den Anfang zurückkehrend, aber doch emporführend zum absoluten Wissen. So kommt es denn auch, daß nahezu alle Teile in Triadenform aufgebaut sind, ja der historische Prozeß selbst auf verschiedenen Ebenen der Betrachtung dreimal wiederkehrt. Indem das individuelle Bewußtsein zunächst an Hand seiner Erfahrung von der sinnlichen Gewißheit bis zur Vernunft als der höchsten Stufe des subjektiven Geistes die Bahn absteckt, durchläuft es erstmalig die entsprechenden Perioden der Geschichte in ihren charakteristischen Ge-

des Wirklichen in der Zeit vollzieht, daß sie „das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes“ ist. „Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseins in Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in ebensowohl aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.“ Das reine Element seines Daseins ist der Begriff, wie er in der Logik entwickelt wird, die andere Seite dagegen, die Entfaltung in der Wirklichkeit, ist die Geschichte, „der an die Zeit entäußerte Geist“. „Beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung, die Schädelstätte des absoluten Geistes.“

So aufgefaßt ist die Geschichte (und das ist der tiefe Sinn des Hegelschen Historismus) ein integrierender Teil des Wissens, die Geschichte der Philosophie als die Wissenschaft des in der Zeit erscheinenden Wissens das letzte Glied des Systems. Zu allem Sein gehört das Werden, zu allem „Ansichsein“ das „Fürsichwerden“, das am Ende steht. „Das nackte Resultat ist der Leichnam.“ „Das Wahre ist das Ganze“, und zu diesem Ganzen gehört sein Werden. Auf das Absolute angewandt besagt dies, daß die Substanz Subjekt werden, daß sie zu sich selbst kommen muß, und sie tut dies, indem sie Wissen wird. Erst die Wissenschaft, die die Entwicklung darstellt und sie zum Begriff erhebt, ist das wahre Absolute. „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.“ Niemals in der Geschichte der Philosophie ist größer und hoheitsvoller über die Wissenschaft geurteilt worden.

Der Stufengang des Subjekt-Objektverhältnisses wird in dialektischer Rhythmik durch alle Stadien hindurch verfolgt. Die nächstfolgende Stufe ist jeweilig die Wahrheit der vorangegangenen. Die „Phänomenologie des Geistes“ ist der dornenvolle Weg des natürlichen Bewußtseins, das am Ende zum absoluten Wissen aufsteigt, der Weg der Seele, die an der Reihe der Gestalten vorüberwandert und sich zum Geiste läutert. Das so verstandene reine Wissen ist sowohl für das Individuum wie für die Menschheit ein Spätprodukt. Hegel hat diese Einsicht dann in der Vorrede zu seiner „Rechtsphilosophie“ in dem oft zitierten Satze ausgesprochen: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“

Die Art, wie er in der „Phänomenologie“ die dialektische Methode im einzelnen meistert, sie dem jeweiligen Gegenstand

stalten. In die zweite dialektische Spirale der Betrachtung tritt das Bewußtsein als in das Reich des objektiven, d. h. des überindividuell bestimmten Geistes ein und durchmißt so den Bereich der geistigen Erfahrung, diesmal an Hand der als solcher erkannten wirklichen Geschichte, weshalb auch von jetzt an die Weltgeschichte in ihren charakteristischen Gestalten eine entscheidende Rolle spielt. Die dritte Spirale ist die der absoluten Erkenntnis in Kunst, Religion und Philosophie. Hier blickt das Bewußtsein auf höchster Stufe zurück auf die ganze bisherige geistige Entwicklung, gelangt zur adäquaten gedanklichen Erkenntnis der Welt und damit der großen logischen Bewegungsgesetze der Geschichte, zum Begriff der Dialektik als bewegender Kraft der gesamten Wirklichkeit und steht schließlich als „absolutes Wissen“ vor der Aufgabe, dasselbe, was bisher phänomenologisch an Hand des Bewußtseins erarbeitet ist, also eine Darstellung der Wirklichkeit in den Stufen des Bewußtseins und den Gestalten der Geistesgeschichte war, nunmehr rein logisch-begrifflich, d. h. im Medium des absoluten Wissens, darzulegen, was dann ja in den systematischen Werken des Denkers, der Enzyklopädie, der Logik und, für den Bereich des objektiven Geistes gesondert, den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ geschehen ist. Der im System sich entwickelnde Begriff legt sich im Gegensatz zur zeitlichen Folge der „Phänomenologie des Geistes“ nach eigenen logischen Gesetzen in seine Momente auseinander. Die Aufeinanderfolge des Systems ist nicht wie in dieser eine zeitliche, sondern zeitlos im Elemente des Begrifflichen selbst sich bewegend.

Überblickt man nun von diesen Gesichtspunkten aus die Gliederung der „Phänomenologie des Geistes“, wie sie Hegel selbst etwas unübersichtlich durchgeführt hat, so bietet sie zunächst eine vom Bewußtsein her gesehene Aneinanderreihung von acht Themen: sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewußtsein, Vernunft, Geist, Religion und absolutes Wissen. Darüber ist aber diejenige Einteilung gelagert, die allererst den Gesamtaufbau der Geistesphilosophie widerspiegelt, nämlich Bewußtsein (sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung, Verstand), Selbstbewußtsein und Vernunft als subjektiver Geist, der Abschnitt „Der Geist“ als objektiver Geist und Religion und „absolutes Wissen“ als absoluter Geist.

In allen diesen Teilen handelt es sich um die Erfahrungen des individuellen Bewußtseins, wie es sie in seiner Entwicklung von der untersten bis zur höchsten Stufe mit der ihm entgegnetretenden, ihm einstweilen fremden (Hegel spricht an einigen Stellen sehr plastisch vom Gegenstoß der Wirklichkeit), dann aber von ihm erkannten und schließlich im „absoluten Wissen“ begrifflich „aufgehoben“ Wirklichkeit macht. Sie haben erwiesen, daß sich der Prozeß

geschickt anpassend und niemals starr, dogmatisch im Gegensatz zu späteren Anwendungen derselben verfahren, ist stets bewundert worden. Hier offenbart sich, daß die Dialektik nicht schematisch angewandt und nicht gelehrt werden kann. Nur in den Händen eines genialen Könners wird sie zu jenem Zauberstab der Erkenntnis und des intuitiven Schauens, dem sich das Reich des Geistes in seinem Wunderbau erschließt. Wer sie kennenlernen will, der muß sie am lebendigen Material und das heißt an Hand der „Phänomenologie des Geistes“, in der sie am eindrucksvollsten und historisch tiefsinnigsten entwickelt ist, studieren.

Es kann nicht die Aufgabe der vorliegenden Ausführungen sein, eine Darstellung des dialektischen Weges zu vermitteln, den uns Hegel in seinem Werke führt. Dies wäre die Aufgabe eines ausführlichen Kommentars, der leider bis heute nicht geschrieben worden ist, der aber im Hinblick auf die Probleme des Historismus und der Dialektik ein wissenschaftliches Erfordernis von vordringlichem Rang darstellt. Er ist zusammen mit einem entsprechenden Kommentar der großen Logik des Denkers um so notwendiger, als es heute darum geht, im Gegensatz zu früheren, mehr logisch, metaphysisch oder geistesgeschichtlich gerichteten Darstellungen den sozialphilosophischen, soziologischen und nicht zuletzt auch wirtschaftsphilosophischen Sinn der Hegelschen Philosophie zu erschließen und so jenem Halbwissen über einen Großen des Geistes ein Ende zu bereiten, der auf das politische, soziale und wirtschaftliche Denken des 19. und 20. Jahrhunderts entscheidenden Einfluß ausgeübt hat.

In allen Formen der Dialektik handelt es sich um das Begreifen von Werden, Bewegung und Wandel, und zwar nicht im Sinne eines lediglich kontinuierlichen Verlaufs, wie dies das Leibnizsche Gesetz der Kontinuität zum Ausdruck bringt, sondern im Dienste des Fertigwerdens mit dem Negativen, dem Widerspruch in der Welt, den es „aufzuheben“ gilt. „A u f h e b e n“ jedoch bedeutet dreierlei: verneinen, d. h. ein Ende setzen, aufbewahren, d. h. erhalten, und schließlich erheben, d. h. in ein Höheres eingehen lassen. Dieser „Begriff der Aufhebung“ nimmt historisch gesehen — denn alles Vergangene ist in der Gegenwart aufgehoben — die Schlüsselstellung in der Dialektik ein. Die treibende Kraft, das vorwärtsdrängende und alles in Bewegung setzende Moment, der Stachel des Fortschreitens ist „die ungeheure Macht des Negativen“, die darin liegt, daß es sich letztlich ebenso sehr positiv auswirkt. Vom Wesen des Geistes heißt es so, sein „Leben“ bestehe darin, den Tod zu ertragen und sich in ihm zu erhalten, also das Negative seiner selbst an sich zu haben und in sich

aufzunehmen. Ebenso nimmt das Denken den Widerspruch in sich auf, erträgt und überwindet ihn dialektisch.

Was im vorliegenden Zusammenhang vor allem interessiert, das ist die sozialphilosophische Komponente der aus der dialektischen Bewegung herauspringenden Erkenntnis, die an den wichtigsten Wendepunkten der Gedankenführung ganz besonders eindrucksvoll in Erscheinung tritt, so beispielsweise da, wo Hegel das Leben als Prozeß, den Streit der entgegengesetzten Selbstbewußtseine und vollends dann das Glanzstück aller Realdialektik, „Herrschaft und Knechtschaft“, mit seiner dialektischen Entfaltung der Begriffe Arbeit und Bildung behandelt oder die in dem die Vernunft bzw. den Verstand abhandelnden Abschnitt höchst geistvolle, wenn auch bissige Darstellung der Wirtschaft als „das geistige Tierreich“. Alles in allem: Wer die „Phänomenologie des Geistes“ auf den soziologischen Gehalt ihrer Dialektik hin prüft, der wird erstaunt sein, welche Fülle oft höchst modern anmutender Analysen und Synthesen geistiger Phänomene, vom sozialen Gesichtspunkt aus gesehen, sie enthält.

Es wäre durchaus verfehlt anzunehmen, daß sie sich in dem Widerspiel von These, Antithese und Synthese erschöpft, auf den leeren Schematismus dieses Dreitakts der Betrachtung beschränkt. Auch hier gilt, daß die Stärke der Betrachtung im Konkreten liegt.

Hegel hat im Rahmen seiner Dialektik eine Reihe von gedanklichen Motiven zutage gefördert, die für die historische Betrachtung von nachhaltigem Einfluß werden sollten. Es sind dies, um nur die wichtigsten zu nennen, der Umschlag von der Quantität in die Qualität, damit zusammenhängend die „Knotenlinie von Maßverhältnissen“ und schließlich das, was er im Anschluß an seine Konzeption der „Positivität“ als „Entäußerung“ bezeichnet.

Seine Darstellung der Entwicklung legt wie die keines anderen Denkers entscheidendes Gewicht auf die Herausarbeitung der „Rucke“, der Umbrüche, der weltanschaulichen Wendepunkte und daher auch der tragischen Konflikte in der Geschichte. Die Zeiten des Übergangs von einer Periode zur anderen, von einer historischen Gestalt zur anderen haben ihn bis hin zu seiner Geschichtsphilosophie besonders gefesselt. Er betrachtet diese Übergänge logisch als einen „qualitativen Sprung“ und hat in der „Vorrede“ zur „Phänomenologie des Geistes“ das Zurweltkommen des Kindes als eine solche ruckartig sich vollziehende Veränderung im organischen Leben gekennzeichnet, um dann später immer wieder da, wo es sich bei der scheinbar kontinuierlich-quantitativen Veränderung um das plötzliche Übergehen in ein Entgegengesetztes, ein qualitativ Anderes handelt, diesen Übergang von der Quantität in die Qualität speziell auf sozial-

philosophischem Gebiet tiefsinnig auszuwerten und in seinen vielfältigen Formen zu verfolgen. In der großen Logik hat er dann später diese Erkenntnis hineingearbeitet in die Behandlung der „Knotenlinie von Maßverhältnissen“, ein Ausdruck, der der Astronomie entstammt, aber vom Philosophen auf den geistesgeschichtlichen Bereich übertragen wird. Er soll veranschaulichen, daß die Aufrollung der Wirklichkeit Knotenschürzungen aufweist, d. h. Knoten, an denen sich der Übergang von einer Einheit bzw. Reihe von Erscheinungen zur anderen vollzieht und so nicht nur die Quantität sich abstuft, sondern auch die Qualität verändert wird, eine Erscheinung, deren Erfahrungsgrundlage, wie Hegel ausführlich nachweist, nicht nur die Natur, sondern auch und vor allem Geschichte und Gesellschaft sind. Er weiß, daß historische Kontinuität dialektisch die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität ist.

Was schließlich den Begriff der Entäußerung betrifft, so nimmt er seinen Ausgang von der Auffassung der Arbeit des Menschen als Entäußerung seiner selbst im Formen und Gestalten der Welt. Hier wird deutlich, daß der Mensch nur ist, indem er sich produziert, daß er sich selbst und seine Welt zum Gegenstande machen muß, weil seine ganze Existenz eine von Grund auf vermittelnde und vermittelte ist. Kein anderer Philosoph hat sich der Mühe unterzogen, auch die Welt der Wirtschaft und der sozialen Verhältnisse mit dieser Eindringlichkeit zu interpretieren. Es handelt sich bei alledem für Hegel vornehmlich um das Begreifen der mit jeder wirtschaftlichen und sozialen Tätigkeit des Menschen verknüpften, oft äußerst kompliziert sich gestaltenden Subjekt-Objektbeziehung, ein gedankliches Ringen, das mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zeigt, wie stark er als Philosoph der sozialen und wirtschaftlichen Seite der Geschichte in seiner Dialektik gerecht werden will, wie Historismus und Dialektik dem Erfassen der sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhänge dienen und so eine Logik heranreift, deren wesentliche Erfahrungsgrundlage der soziale Prozeß ist.