

# Hegel, der Historismus und die Dialektik

Von

Friedrich Bülow, Berlin.

Inhaltsverzeichnis: I. Das Problem S. 27 — II. Das Tübinger Fragment S. 31 — III. Die Berner Zeit S. 38 — IV. Die Frankfurter Jahre S. 44 — V. Die Jenenser Situation S. 55.

Im Brennpunkt des wissenschaftstheoretischen Interesses der Gegenwart steht, seitdem sich der Streit um die historische Methode zum Problem des Historismus verdichtet hat und die in der weltanschaulichen Auseinandersetzung zum Modewort verflachte Dialektik der restlosen Klärung harrt, die Frage der Geschichtlichkeit überhaupt, d. h. nicht der Geschichte als Wissenschaft oder als Erkenntnisobjekt einer Disziplin, sondern des Geschichtlichen als einer Weise des Seins, mit anderen Worten: die nach dem Wesen der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie sich sowohl im Leben des Individuums als auch und vornehmlich in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft offenbart.

Je mehr man sich nun mit den so aufgerollten Problemen auseinandergesetzt hat und in den Kern der Sache gedrungen ist, desto nachdrücklicher ist man ungeachtet aller berechtigten und unberechtigten Kritik reumütig zu der dem Kenner stets vertraut gebliebenen Einsicht zurückgekehrt, daß alle Fäden der geistesgeschichtlichen und sozialphilosophischen Problematik des 19. Jahrhunderts bei Hegel zusammenlaufen und daher auch die Auseinandersetzung mit ihm vordringliche Aufgabe bleibt.

Kein Zweifel: seine Logik und seine Geschichtsmetaphysik sind der fruchtbare Nährboden, auf dem in Deutschland und darüber hinaus weitgehend auch im übrigen Europa das historische Denken erwachsen ist. Als Ahnherrn hat man, wenn wir Hegels eigene innere Entwicklung ins Auge fassen, neben Rousseau, Montesquien und anderen Anregern vor allem Herder zu betrachten, bei dem sich die Befreiung des geschichtlichen Bewußtseins vollzieht<sup>1</sup>. Ihm verdankt Hegel neben dem Sinn für Geschichtlichkeit die der Dialektik den Weg bahnende Idee der Lebendigkeit in der Totalität der das Universum erfüllenden Kräfte,

<sup>1</sup> Litt, Theodor: Die Befreiung des geschichtlichen Bewußtseins durch J. G. Herder. Leipzig 1942.

die konkrete Idee als das „in der Erfahrung wahrgenommene Ganze entgegengesetzter Bestimmungen“<sup>2</sup>.

Alle historischen Schulen – und es gibt deren bekanntermaßen neben der historischen Rechtsschule und der historischen Schule der Nationalökonomie in anderen Wissenschaften verwandte Richtungen – deuten, sie mögen nun im einzelnen zu Hegel oder gegen ihn gestanden haben, auf den Großen hin, der sie alle überschattet und bei dem letztlich die Wurzeln desjenigen Problemansatzes liegen, aus dem Historismus und Dialektik geboren und zu verstehen sind.

Die Hegelsche Ontologie ist das geistige Fundament, auf dem alle Denker fußen, die sich mit den Fragen des Geschichtlichen und des Wesens der Geisteswissenschaften im Unterschiede von den Naturwissenschaften befaßt haben. Man sollte daher auch an die Problematik des Historismus, wie sie, um nur die wichtigsten Namen zu nennen, durch Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, Max Weber, Troeltsch, Meinecke, Spranger, Sombart, Metzger, Rothacker, Litt und Karl Mannheim heraufbeschworen und durchdacht worden ist, nicht herangehen, ohne das Problem der Geschichtlichkeit „an und für sich“ bei Hegel geklärt und in seiner Beziehung zur Dialektik erkannt zu haben.

Hatte noch Kuno Fischers die Erneuerung des Hegelstudiums glanzvoll einleitende Darstellung der Hegelschen Philosophie 1901<sup>3</sup>, die vorwiegend auf einer sorgfältigen Interpretation der großen Hauptwerke des Meisters beruht und so all denen, die sich über Hegel orientieren wollten, für die jedoch das Studium der Werke Hegels infolge der unverständlich gewordenen Ausdrucksweise nahezu unmöglich geworden war, als willkommene und bequeme Nachschlagegrundlage gedient, so bedeutete Wilhelm Diltheys am 23. November 1905 in der Berliner Akademie der Wissenschaften vorgetragene und 1906 veröffentlichte „Jugendgeschichte Hegels“ in betontem Gegensatz zu Kuno Fischer die Verwirklichung der Forderung, die Arbeiten von Karl Rosenkranz und Rudolf Haym „auf Grund des neuen vollständigen Apparats“ (gemeint ist der Hegelnachlaß der Königlichen Bibliothek in Berlin) durch eine innere Entwicklungsgeschichte Hegels zu vollenden. „Die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntnis ist gekommen. Diese historische Betrachtung wird erst das Vergängliche in ihm von dem Bleibenden sondern.“ Dilthey hat die zu lösende Aufgabe dahingehend präzisiert, daß es sich darum handle, die Ausbildung von Hegels Pantheismus, seiner dialektischen Methode, der Anordnung der Kategorien in seiner Logik und seines

<sup>2</sup> Vgl. Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin 1837, Bd. I, S. 323.

<sup>3</sup> Fischer, Kuno: Geschichte der neueren Philosophie. 8. Bd., 1. u. 2. Teil. 1. Aufl. 1901.

Verfahrens, die Gestalten des geschichtlichen Lebens in einen philosophischen Zusammenhang zu bringen und an Hand der erhaltenen Manuskripte darzustellen. Und wenn er auch selbst im Zeichen der einsetzenden „Hegelrenaissance“ und „Rückkehr zu Hegel“ (schon Nietzsche hatte auf die Philosophie des Werdens bei Hegel mit überraschendem Nachdruck hingewiesen) einseitig und letztlich irreführend die Entwicklung des Denkers zum „mystischen Pantheismus“ in den Mittelpunkt gerückt hat, so läßt sich doch nicht verkennen, daß seine Darstellung der Jugendgeschichte Hegels der Erneuerung des Hegelstudiums die stärksten Antriebe gegeben hat.

Nachdem dann 1910 Wilhelm Windelband in seiner Heidelberger Festrede „die Erneuerung des Hegelianismus“ philosophisch begründet und unter besonderer Hervorhebung des Problems des Historismus verkündet hatte, setzte nicht nur in der Philosophie, sondern auch in entfernteren Disziplinen, insbesondere in der Rechtsphilosophie (man vergleiche die richtungweisende Schrift des Leipziger Rechtslehrers Richard Schmidt „Die Rückkehr zu Hegel und die strafrechtliche Verbrechenlehre“)<sup>4</sup> ein auch philologisch vertieftes und das Verständnis der einzelnen Werke erschließendes Studium der Hegelschen Philosophie ein. Es hat, wenn man vor allem die grundlegenden Schriften von Georg Lasson, Richard Kroner, Theodor Haering, Hermann Glockner, Justus Schwarz, Nicolai Hartmann und nicht zuletzt im Hinblick auf die sozialphilosophischen Belange die der Juristen Julius Binder, Martin Busse, Gerhart Dulckeit und Karl Larenz berücksichtigt, ein ganz neues Hegelbild geschaffen, das es auch für die Nationalökonomie und die Soziologie auszuwerten gilt und das geeignet ist, überraschend aktuelle, viele Mißverständnisse der bisherigen Hegeldarstellung und Hegelkritik klärende und beseitigende Aspekte zu gewähren.

Überblickt man das gesamte, durch Hermann Nohl unter dem irreführenden Titel „Hegels theologische Jugendschriften“ (1907) veröffentlichte handschriftliche Material, so ist der beherrschende, die geistige Entwicklung Hegels kennzeichnende Grundzug folgender: Hatte Kant erkenntnistheoretisch seiner philosophischen Kritik als Erfahrungssubstrat die mathematische Naturwissenschaft im Stile Keplers, Galileis und Newtons zugrunde gelegt und lautete dementsprechend seine Frage: „Wie ist mathematische Naturwissenschaft möglich?“, so ist Hegels Blick von vornherein auf das Begreifen von Leben und Geschichte und darüber hinaus auf die Beseitigung der in seiner Zeit zutage getretenen Entzweigungen gerichtet. Sein Grundproblem lautet: Wie ist Leben, wie ist Geschichte möglich? Und nicht zuletzt: Wo ergeben sich Ansatzpunkte zu einer Heilung der in der Ge-

<sup>4</sup> Stuttgart 1913.

genwart (Hegel stellt sich mit seiner Philosophie konkret in die Zeit am Ende des 18. Jahrhunderts und „in den westlichen Norden“) zutage tretenden Widersprüche? In diesem Sinne ist Hegels Philosophie nicht wie die Kants nur an der wissenschaftlichen Erfahrung nach Art der modernen Naturwissenschaft, sondern an der menschlichen Erfahrung überhaupt (sowohl der äußeren wie der inneren) orientiert. Sie ist von Grund auf Lebens-, Geschichts- und Sozialphilosophie, so sehr sie sich auch der theologischen Themen wegen scheinbar vornehmlich religionsphilosophisch geriert und bis zum Tode des Denkers das religiöse Problem als ein höchstes Anliegen im Auge behält.

Bezeichnenderweise umkreist das Hegelsche Jugenddenken, immer wieder erneut ansetzend, zwei für den Denker in dieser Zeit entscheidend wichtige soziologische Phänomene der Entzweiung, nämlich das religiöse, d.h. den Gegensatz von positivem, platt rationalistischem Kirchendenken und wahrer Volksreligion einerseits, und das politische, d.h. den Widerstreit zwischen erstarrter, unlebendiger Staatsverfassung und lebendiger, auf Freiheit aufbauender Gemeinschaft eines Volkes andererseits.

Von Anfang an steht Hegels Denken im Zeichen des Widerspruchs zwischen positivem Kirchenglauben und wahrer Volksreligion sowie des Widerstreits zwischen tyrannischem Zwang und Freiheit. Leitidee ist die der Verlebendigung tot und starr gewordener sozialer Formen. Die von den Ideen der Französischen Revolution beseelte Frage lautet: Was muß religiös und politisch geschehen, „wenn menschliche Gesellschaft statthaben soll“<sup>5</sup>? Charakteristisch für Hegel ist die Tatsache, daß das religiös-sittliche Ideal der Erneuerung dem politischen zunächst voransteht. Ziel ist in beiden Fällen das Leben als Einheit, als versöhnter Widerspruch. In diesem Sinne geht Hegel bei seinem Philosophieren von religiös und politisch bestimmter Existenz aus und stellt in bezug auf sie die Seinsfrage. Hierbei wendet sich sein ganzes Bemühen mit der Energie eines zäh sich durchringenden Denkens gegen jede Art dualistischer Trennung. Was er will, ist Einheitlichkeit des Lebens, lebendige Sittlichkeit, Religiosität und Daseinsgestaltung in einem sozialen Ganzen, im Hintergrunde – wie Schiller und Hölderlin – dem Griechentum als dem Inbegriff idealer Gemeinschaftserfüllung huldigend.

Um die in den beiden genannten Erscheinungen sozialer Zerrissenheit angelegte Problematik in ihrer ganzen Tragweite für das spätere System zu erkennen, genügt es nicht, lediglich nachzuweisen, wie Hegel von Jugend auf geschichtliche Exzerpte angefertigt und sich liebevoll mit historischen Darstellungen befaßt hat, im einzelnen aufzuzeigen,

<sup>5</sup> Nohl, S. 13.

welche geistigen Einflüsse auf ihn gewirkt haben, im Zeichen welcher Denker er gestanden hat. Es gilt vielmehr, in den einzelnen Stadien seiner inneren Entwicklung zu verfolgen, wie ihn philosophisch, mit betonter Ausrichtung auf die soziologischen Phänomene, das Problem Leben und Geschichte von Anfang an und in steigendem Maße gepackt hat, wie sich bei ihm langsam, aber mit unheimlicher und erstaunlicher Konsequenz und Nachhaltigkeit die sozialphilosophische Problematik entfaltet, wie sie in Fluß kommt und dann – vielfältig geschichtet und „aufgehoben“ – in das vollendete System einmündet.

Nur so gelingt es aber auch, dem Fragenkomplex des Historismus und der Dialektik entgegen den Hegeldarstellungen, die weiterhin lediglich oder vorwiegend die Alterswerke zugrunde legen, auf Grund einer vertieften Analyse der inneren Entwicklung des Denkers und Aufdeckung der verschiedenen Motive des Hegelschen Philosophierens gerecht zu werden, an Hand der Aufweisung einer geistigen Linie dem heutigen Geschlecht, dem das Lesen von Hegels Logik, Enzyklopädie und Rechtsphilosophie schon ohnehin rein sprachlich stärkstens erschwert ist, das Lebenswerk dieses größten deutschen Sozialphilosophen wieder näherzubringen und so diese in den Alterswerken erstarrte und dialektisch verbräunte, in ihrer grandiosen Architektonik und systematischen Geschlossenheit erstaunliche Gedankenfülle aus den noch jugendfrischen, sprachlich flüssigen und lebendigen Konzeptionen der Frühzeit verstehbar und für die Gegenwartsprobleme nutzbar zu machen. Hinsichtlich der Tübinger, Berner und Frankfurter Fragmente gilt immer noch das Wort Diltheys: „Hegel hat nichts Schöneres geschrieben“, und man darf hinzufügen: nichts Klareres, Eindrucksvolleres und Tiefsinnigeres. Nur wer sie kennt, weiß, aus welchen Quellen die Hegelsche Philosophie, insbesondere seine Dialektik, ihre Kräfte gezogen hat.

Die beiden geistigen Mächte, die Hegels Jugendentwicklung entscheidend bestimmt haben, sind G r i e c h e n t u m u n d C h r i s t e n t u m. Und wenn auch zum Unterschied von der vorwiegend neuhumanistisch gerichteten Erziehung der Stuttgarter Gymnasialzeit im Tübinger Stift auf Grund des theologischen Studiums das positive Christentum in den Vordergrund tritt und, bereichert durch die Kantische Erkenntniskritik, auf den jungen Hegel wirkt, so darf doch daneben nicht der pietistisch-mystische Einschlag des ihm von Jugend auf vermittelten Bildungsgutes hinsichtlich der Bedeutung für die spätere Formung seines Weltbildes verkannt werden.

Für die Anfänge eigenen Philosophierens im Gegensatz zu einer Periode vorwiegend rezeptiver geistiger Tätigkeit ist der erste Beleg das sogenannte T ü b i n g e r F r a g m e n t, d. h. der größte Teil der

von Hermann Nohl unter dem von ihm gewählten Titel „Volksreligion und Christentum“ veröffentlichten Manuskripte Hegels<sup>6</sup>. Deutlich zeigt dieses Konvolut, wie das religiöse und das politische Problem in den Vordergrund des Interesses rücken, beiden gemeinsam der Gedanke der sozialen Verbundenheit. Insbesondere ist es das Christentum, mit dem sich Hegel von nun an in wachsendem Maße kritisch auseinandersetzt. Er stellt sich zunächst konkret die Frage, wie in seinem Raum und in seiner Zeit, d. h. auf protestantischem Boden und im Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus, Religion als gesellschaftliche Erscheinung möglich sei. Der gedankliche Ansatz seines Philosophierens ist also ein ausgesprochen religionssoziologischer und sozialphilosophischer, wie er ja überhaupt in dieser ganzen Frühzeit, wenn wir neben den Fragmenten auch die erhaltenen Aufsätze berücksichtigen, zu einer ausgesprochen soziologischen Auffassung der Kulturprobleme neigt.

Die Kernfrage lautet: „Wie ist Religion als Angelegenheit der Gemeinschaft möglich?“ Wahre Religion ist für ihn nicht Sache des Individuums, sondern wesentlich ein soziales Phänomen. Die Spaltung in Privatreligion und Staatskirche, wie er sie vorfand, soziologisch gesehen: die Trennung in eine gebildete, bürgerliche Schicht mit individualistisch-rationalistischem Einschlag, die ihre geistige Selbstständigkeit gegen den Staat des Absolutismus zu schützen hatte und die diesem Staat, insbesondere der Staatskirche feindlich gegenüberstand, daneben die Menge der übrigen Menschen, die gleichgültig Staat und Staatsreligion hinnahmen oder – ebenfalls in Opposition – sich sektiererisch in kleineren Gruppen, meistens dem Pietismus huldigend, gefühlsmäßig abriegelten, und – allen gegenüberstehend – der Staat, verkörpert im Fürsten, in der Regierung, im Beamtentum und Militär, diese Atmosphäre der inneren Diskrepanz, des gesellschaftlichen Gegensatzes war für ihn der Anstoß und die Erfahrungsgrundlage zur Entdeckung des für sein ganzes System maßgebenden Begriffs der Entgegensetzung. Die mit unsäglicher Mühe in immer neuen Ansätzen sich vollziehende Denkanstrengung dieses langsam, aber zäh sich entwickelnden Philosophierens gilt schon hier wie später der Überwindung des so erlebten Zwiespalts durch Synthese, durch Aufnahme der Entgegensetzung in die Einheit. **E n t g e g e n s e t z u n g u n d E i n h e i t**: das sind die begrifflichen Mittel, die Hegel hier entdeckt und die zeit seines Lebens diejenigen bleiben, deren er sich zum Begreifen des Lebens, der Geschichte, der Wirtschaft, des Rechts bedient und die die logischen Wurzeln seiner dialektischen Methode bilden.

<sup>6</sup> Nohl, S. 3—29 und S. 355—359.

Die der Staatsreligion, der „Objektivität“, gegenüberstehende Privatreligion umfaßt die aufgeklärte Verstandesreligion und die pietistische Gefühlsreligion, beide bei ihm zusammengefaßt durch den gemeinsamen Begriff der „Subjektivität“: eine synthetische Zusammenschau, deren soziologisches Substrat hier an der Quelle des Hegelschen Denkens deutlich erkennbar ist.

Von der Welt des Zwiespalts, des unversöhnten Widerspruchs nimmt diese Philosophie ihren Ausgang. Das Leben als Synthese, als Vereinigung, als versöhnter Widerspruch ist schon jetzt ihr Ziel. Alle Begriffe, die Hegel entwickelt, hängen mit dieser Ursprungssituation der Entzweiung zusammen. Aber der Gegensatz ist nicht nur der seines Denkens, sondern der seiner Existenz, seiner religiösen und seiner politischen. Seine Philosophie geht konkret von religiös und politisch bestimmter Existenz, von den Daseinsnöten aus, wie er sie in seiner ureigenen Lage erlebt. Es ist ein bestimmtes Sein, dem sein Fragen entstammt.

Die ganze Aufklärung kann im Hegelschen Sinne als Entgegensetzung gedeutet werden; denn sie ist Opposition eines Subjektiven gegen ein Objektives, wie sie uns am vollendetsten in der Philosophie Kants entgegentritt. Ihr Hauptgegner ist das herrschende religiöse und politische System, vor allem die Verbindung von Staatskirche und absolutem Staat. Mit den Prinzipien der Kantschen Philosophie und den Ideen der Französischen Revolution im Bunde wird der Kampf geführt.

Hatte die Aufklärung im Zeichen der Leibnizschen Idee der prästabilierten Harmonie gestanden, war sie der religiös fundierte und renaissancehaft-kosmisch erlebte Einheitsgedanke dieser Epoche gewesen und hatte in diesem Sinne auch Adam Smith die Wirtschaftstheorie des heraufkommenden Liberalismus konzipiert, indem er Egoismus des Einzelnen und Wohl des Ganzen harmonisch zusammenfügte, so vollzieht Hegel die konkrete Wendung, indem er auf Grund einer entwicklungsgeschichtlichen Schau die Harmonie nicht abstrakt voraussetzt, sondern sie konkret als Einheit aus der Überwindung des Widerspruchs zu gewinnen sucht, mit anderen Worten: nicht statisch, sondern dynamisch, nicht analytisch, sondern synthetisch verfährt. Der Begriff der Entgegensetzung und daraus folgend die Negierung des Gegensatzes, wie er ihn bis zum System hin mit verbissener Energie in alle Bereiche verfolgt, ist der Funke, an dem sich das dialektische Denken Hegels – ausgehend von der aufklärerisch-kantischen Gegenüberstellung eines Objektiven und eines Subjektiven – entzündet.

Hatten ihm das religiöse und das politische Problem objektiv in der realen Wirklichkeit das Prinzip der Entgegensetzung nahegebracht, so erlebt er es innerlich-subjektiv in dem Gegensatz von Gefühl und Verstand, von Herz und Vernunft, von Rousseaus und Schillers

Appell an das Gefühl einerseits und von Kants Verstandeswelt andererseits. Gefühl, Herz, Liebe auf der einen, Verstand, Vernunft auf der anderen Seite werden die beiden geistigen Pole, die es miteinander zu verbinden, die es zu versöhnen, die es in einem Höheren „aufzuheben“ gilt.

In dieser Frühzeit ringen bei ihm Gefühl und Verstand miteinander. Er sucht ihren Zwiespalt zu überwinden, aber er scheitert einstweilen, und es bedarf eines langen Weges, um zum Ziele, zu einer Synthese zu gelangen. Das Gefühl spricht für eine Religion des Herzens, der Verstand für eine der Vernunft. Kants sittlich-religiöse Grundsätze, wie er sie aus seiner praktischen Philosophie und seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) kennenlernt, imponieren ihm gewaltig. Aber Herz und Verstand stehen noch gegeneinander. Rousseau ist weiterhin sein Lieblingsschriftsteller, Hölderlin sein Freund und Schiller gilt seine Begeisterung. Immer mehr jedoch gewinnt in dieser Zeit Kant Raum in Hegels Weltanschauung. Das Vernunftprinzip (Verstand und Vernunft werden noch nicht begrifflich voneinander geschieden) droht über das des Herzens, des Gefühls zu siegen. Die Berner Zeit steht bereits ganz im Zeichen Kants. Was ihm an dem großen Königsberger imponiert, das ist die Klarheit der Vernunft, die Überlegenheit des Denkens und nicht zuletzt das tiefe sittliche Pathos. Aber seinem Dualismus und ethischen Rigorismus begegnet er von vornherein skeptisch-ablehnend. Die Abneigung gegenüber jeder Art von trennender Entgegensetzung ist der Gärstoff, der seine gedankliche Entwicklung weitertreibt.

Mit Schiller ist Hegel anthropologisch der Ansicht, daß der Mensch ein aus Sinnlichkeit und Vernunft, aus Gefühl und Verstand zusammengesetztes Wesen ist. Die Trennung der menschlichen Natur in ein intelligibles und ein empirisches Ich, wie sie Kant vornimmt, will er überwinden. Und diese Grundtendenz bestimmt auch sein sozialphilosophisches Bild.

Reine Vernunftreligion – das steht für ihn fest – ist keine Volksreligion. In ihr sollen auch Phantasie, Herz und Sinnlichkeit zu ihrem Rechte kommen. Religion muß zudem auf die Gemeinschaft gerichtet sein, als soziales Phänomen gewertet werden. Hegel denkt von Anfang an psychologisch-anthropologisch. Er will im Gegensatz zu jeder Art Aufspaltung der Menschennatur den ganzen Menschen in den Griff bekommen. Schon hier beginnt der Kampf gegen die Einseitigkeit des reflektierenden Verstandes.

Bei diesem Ringen um eine einheitliche Auffassung des Menschen taucht bereits in dem Tübinger Fragment der für die spätere Frankfurter Zeit so wichtige Begriff der Liebe auf. Er schreibt: „Der Grundbegriff des empirischen Charakters ist die Liebe“ und fügt hin-



zu: „die etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern – als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet, oder vielmehr sich selbst vergessend – sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und tätig ist . . .“ „Liebe, wenn es schon ein pathologisches Prinzip des Handelns ist, ist uneigennützig, sie handelt nicht darum gut, weil sie berechnet hat, daß Freuden, die aus ihren Handlungen entspringen, unvermischter und länger dauernd sind als die der Sinnlichkeit oder die aus der Befriedigung irgendeiner Leidenschaft entspringen – es ist also nicht das Prinzip der verfeinerten Selbstliebe, wo das Ich am Ende immer der letzte Zweck ist –<sup>7</sup>.“ Man merkt: Hegel denkt zwar mit Kant, aber er fühlt mit Rousseau. Diese innere Dialektik gilt es zu bewältigen, zur Synthese zu bringen, in einem höheren Prinzip „aufzuheben“.

Worauf es ihm jedoch in erster Linie ankommt, ist nicht das anthropologische Problem im individuellen Sinne, sondern der soziale Zusammenhang. Wie ist menschliche Gesellschaft, wie ist Gemeinschaft möglich, und welche Rolle spielen hierbei Religion und Politik? Das darauf sich erhebende allgemeinere Problem lautet: Wie wird das geistige Leben in einem Volke zu einem wahrhaft lebendigen Faktor? An die Stelle der bloßen „Aufklärung“ im Stile des 18. Jahrhunderts ist bei ihm die Verlebendigung getreten.

Insbesondere ist es, wie bereits angedeutet, der Begriff „Liebe“, der gesteigerte Bedeutung gewinnt. Schon bei Schiller war ja Liebe der Ausdruck lebendiger Gemeinschaft. Auch Spinoza hatte ihm kosmische Bedeutung beigemessen. Platon und der Neuplatonismus klingen an. Das Johannesevangelium leuchtet auf. Auch Shaftesbury und nicht zuletzt die Mystiker, insbesondere Jakob Böhme, konnten Anregungen vermitteln. Entscheidend aber bleibt die eigene innere Entwicklung.

Mit seiner Betonung des Prinzips der Liebe als eines Analogons der Vernunft will Hegel, was für seine geistige Weiterentwicklung von richtunggebender Bedeutung werden sollte, grundsätzlich zweierlei zum Ausdruck bringen, nämlich erstens die Wesensverwandtschaft von sinnlicher und vernünftiger Seite des Menschen und zweitens die Tatsache, daß kein Mensch als Einzelwesen leben kann; denn er ist a priori in überindividuelle Zusammenhänge, in ein soziales Ganzes hineingestellt. Wenn man den geistigen Raum, den Hegel bis zum vollendeten System durchmessen hat, berücksichtigt, wird so recht klar, daß von dieser, mit der gefühlsmäßigen Verbundenheit der Liebe analogen, ja wesentlich und lebendig mit ihr verwandten Vernunft, die alle Menschen wie ein gemeinsames Medium durchflutet, ein direkter Weg zur späteren „absoluten Vernunft“ führt.

<sup>7</sup> Nohl, S. 18.

Hegels Ausführungen an dieser Stelle des Tübinger Fragments, in denen er die Liebe als das Grundprinzip der menschlichen Natur verkündet, bilden die Keimzelle seiner späteren Philosophie. Noch steht allerdings die Vernunft dem reflektierenden Verstande nahe, beide werden noch nicht voneinander unterschieden, aber schon begreift er die Liebe als etwas der Vernunft Analoges. Er ahnt das Wesen der sozialen Gemeinschaft, das nicht vom Verstande allein her begriffen werden kann. Er bahnt der Vernunft als Synthese von Gefühl und Verstand den logischen Weg und sieht in ihr bereits ein höheres Prinzip als das der bloßen ratio.

Der Kampf gegen die Einseitigkeit des Verstandesprinzips setzt in dem Tübinger Fragment mit aller Schärfe ein. Auch und vor allem die Religion kann – wie Hegel betont – „durch den Verstand wenig gewinnen“<sup>8</sup>. Was bedeuten rationale Argumente gegenüber „dem zarten Gewebe der menschlichen Empfindung“? Die auflösende und zersetzende Wirkung einseitiger Verstandesreflexion wird in bewegten Worten geschildert und angeklagt.

An mehreren Stellen des Fragments ist vom *Volksgeiste* die Rede, als dessen Taufpaten im Sinne einer lebendigen Einheit aller Seiten des Volkslebens Montesquieu, Herder und Rousseau in gleicher Weise zu gelten haben. Wenn Theodor Haering behauptet, Hegels Volksgeistbegriff sei „eine rein geistige Größe“ und diese Auffassung unterscheide ihn von der aller Vorgänger, so muß dem entgegengehalten werden, daß er in dem Tübinger Fragment<sup>9</sup> die verschiedenen Seiten des Volksgeistes veranschaulichen und dabei offenbar die Gebundenheit des Volksgeists nicht nur an die Naturbedingungen, sondern auch an die Wirtschaft zum Ausdruck bringen will.

Erstmalig taucht der Begriff „*Bedürfnisse*“ auf, der dann später in der Jenenser Zeit als „System der Bedürfnisse“ im „System der Sittlichkeit“ und in den „Behandlungsarten des Naturrechts“ das Wirtschaftsleben als einen Komplex von natürlich-sinnlichen Interessen unter dem Gesetz der Notwendigkeit stehend kennzeichnet. Es heißt an dieser Stelle: „Dieses Band, dessen grobe Grundlagen die Bedürfnisse sind, ist aus tausendfachen Fäden der Natur zusammengewebt; ...“<sup>10</sup> Und mit Bezug auf den griechischen Volksgeist, den er in so schönen Worten zu idealisieren weiß, heißt es: „Auch ihn fesselte das eherner Band der Bedürfnisse an die Muttererde, aber er hat es durch seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, mit Hilfe der Grazien mit Rosen umwunden, daß er sich in

<sup>8</sup> Nohl, S. 10.

<sup>9</sup> Nohl, S. 27–28 Anm.

<sup>10</sup> Nohl, S. 27–28 Anm.

diesen Fesseln als in seinem Werke, als einem Teil seiner selbst gefällt<sup>11</sup>.“

So wie Hegel anthropologisch im Gegensatz zu Kant die Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft, von Natur und Sittlichkeit und als Religionssoziologie in der Volksreligion sozial die Einheit aller Lebensäußerungen anstrebt, so hebt er als Sozialphilosoph die Verbundenheit der natürlichen und wirtschaftlichen Grundlagen des Volkslebens mit den höchsten Offenbarungen seines schöpferischen Genius hervor. Sein Volksgeistbegriff ist also tief im Sinnlichen und Naturhaften verankert, so sehr er andererseits in neuhumanistisch verklärter Idealisierung des Griechentums die geistige, die der Welt der Kunst zugewandte Seite in den Vordergrund rückt, ja sogar mit schmerzlicher Resignation dem „jugendlichen Genius eines Volkes<sup>12</sup>“, der „von der Erde entflohen“ ist, den „alternden“ des Abendlandes, wie er ihn am Ende des 18. Jahrhunderts erlebt, gegenüberstellt<sup>13</sup>.

Fesselnd und höchst charakteristisch für Hegel ist die Art, wie er nicht nur die Synthese von rationalen und irrationalen Seiten der ersehnten Volksreligion ins Auge faßt und dabei dasjenige Motiv der Trennung anklingen läßt, das ihn von nun ab nicht mehr ruhen läßt und das er dann später in der „Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie“ (1801) selbst als die Ursprungssituation seiner Philosophie gekennzeichnet hat: „Sobald eine Scheidewand zwischen Leben und Lehre – oder nur Trennung und weite Entfernung beider voneinander ist – so entsteht der Verdacht, daß die Form der Religion einen Fehler habe – entweder daß sie zuviel mit Wortkrämerei umgeht, oder an die Menschen zu große frömmelnde Forderungen macht – ihren natürlichen Bedürfnissen, den Trieben einer wohlgeordneten Sinnlichkeit – zuwider ist . . .<sup>14</sup>“

In demselben Sinne heißt es 1801: „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. Es ist insofern eine Zufälligkeit, aber unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Sein als Produkte, als ein Produzieren zu begreifen<sup>15</sup>“, nur mit dem Unterschied, daß jetzt an die Stelle der Religion die Philosophie getreten ist. Beide Male aber

<sup>11</sup> Nohl, S. 28.

<sup>12</sup> Nohl, S. 6.

<sup>13</sup> Nohl, S. 29.

<sup>14</sup> Nohl, S. 26.

<sup>15</sup> Hegel: Erste Druckschriften, herausg. v. Georg Lasson, S. 14.

ist es die Entzweiung, die Trennung, der schmerzliche Riß in der erlebten Wirklichkeit, der die philosophische Aufgabe auf den Plan ruft, nämlich die Wiederherstellung der Einheit. Wenn es sich auch in der Tübinger Zeit vor allem um das Problem der Religion handelt, so steht doch politisch im höchsten Sinne bereits das der Verlebendigung des gesamten Volkslebens im Hintergrunde. Hauptziel ist, mitzuwirken an der Aktivierung der erstarrten geistigen Situation der Zeit.

In der Berner Periode (Herbst 1793 bis Ende 1796) wird zunächst die Arbeit an der Problemgruppe „Volksreligion und Christentum“ fortgesetzt. Erneute Kantlektüre (und zwar der praktischen Philosophie) und verschärfte Kritik am Christentum gibt dieser Periode die charakteristische Profilierung. Immer mehr spitzt sich sein philosophisches Ringen zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem positiven Christentum und dem ethischen Rigorismus Kants zu. Das vordringliche Ziel ist darauf gerichtet, das Christentum im Kantischen Sinne zu interpretieren, es auf seine Eignetheit für eine wahre Volksreligion hin zu prüfen und so das religiös-ethische mit dem politisch-soziologischen Problem zu verbinden, wie es Hegels Grundhaltung entsprach. Dabei bleibt zu beachten: Hegel hat weiterhin ein feines Gefühl dafür, daß Religion mehr als Moral ist und daß Kants Ethik den Prototyp einer dualistisch fundierten Moral der „Zerrissenheit“ darstellt, d. h. einer solchen, in der Sinnlichkeit und Vernunft einander entgegenstehen, das Sittengesetz dem empirischen Menschen fremd und feindlich gegenübersteht.

Was neu hinzutritt, das ist das Hineinspielen des historischen Moments, wie es am Ende dieses Fragments mit aller Deutlichkeit durchbricht, aber auch schon vorher die rein rationalen Erwägungen durchkreuzt und zu höchst interessanten, für das Hegelsche Denken charakteristischen, für die Folgezeit entscheidenden Einsichten führt. Ist schon sozialphilosophisch die Bemerkung bedeutsam: „Ein Staat, der heutzutage die Gebote Christi unter sich einführen würde ... würde sich bald selbst auflösen<sup>16</sup>“, so erhärtet sich im Laufe der Ausführungen bei ihm die Überzeugung, daß Gütergemeinschaft und Feindesliebe als politische Grundsätze, wie die Geschichte lehrt, überhaupt nicht tragbar sind. Es geht ihm die unheimliche Diskrepanz zwischen ethischer Idealität und politischer Realität, zwischen religiöser Forderung und staatlicher Notwendigkeit auf<sup>17</sup>. Wachsend wird ihm klar, daß die ethischen Grundsätze Jesu – soziologisch gesehen – nur für kleine Gruppen, für echte Gemeinschaften, für Sekten geeignet waren. Mit anderen Worten: das Christentum war der Idee nach eine

<sup>16</sup> Nohl, S. 41.

<sup>17</sup> Nohl, S. 44.

Privatreligion und konnte daher auch keine eigentliche Volksreligion werden, sondern wurde, je mehr es sich ausbreitete, den „Sophistereien des Verstandes“ ausgeliefert.

Die geschichtliche Entwicklung lehrt: Aus der religiösen Sekte wurde die Kirche, und aus der Kirche Staat. Diese gedankliche Linie steckt Hegel schon hier ab. Von der Idealität zur Positivität, diese Erkenntnis von der „Tragödie im Sittlichen“, von der Geschichte als Schicksal des Geistes leuchtet bereits hier auf und verleiht den Hegelschen Konzeptionen über ihren religiös-ethischen Gehalt hinaus geschichtsphilosophisches Gepräge. Dafür sind die Ausführungen in der „Theologischen Jugendschriften“<sup>18</sup> der eindrucksvollste Beleg. Sie verraten Wort für Wort die Lektüre des berühmten 15. Kapitels aus Gibbons „Geschichte des Untergangs des römischen Reiches“ mit ihren dem Denker gewaltig anregenden, geradezu dialektisch anmutenden Aspekten. Hier offenbart das Hegelsche Philosophieren erstmalig seine konkret-historische Gerichtetheit, wenn es fern aller abstrakt-rationalen Versteigkeiten die geschichtliche Situation ins Auge faßt, die politischen und sozialen Voraussetzungen prüft, in deren Zeichen das Christentum aufkommen konnte. Auch bei der Darstellung der Lehre Jesu betont Hegel in überraschendem Maße das Moment der historischen Existenz.

Das große weltgeschichtliche Rätsel ist für ihn die Tatsache, daß das Christentum als Privatreligion in dem Augenblick zum Siege gelangte, als die öffentliche Tugend der Römer verschwunden war<sup>19</sup>. Und wenn er auch bei dieser Schilderung – durch Gibbons Darstellung angeregt – ganz im Banne des ästhetischen Reizes dieser pessimistischen Schau des historischen Aufeinanderstoßens von Untergang der Antike und Wiederaufkommen des Christentums steht, so gibt er doch andererseits der Hoffnung Raum, daß nach Jahrhunderten eine Erneuerung im Sinne wahrhaft politischer Gesinnung, wie sie das Griechentum in ewiger Schönheit vorgelebt hat, wiedererstehen könne und dann auch die Religion den ihr gebührenden Platz wieder einnehmen könne.

Hegels sozialphilosophische These lautet: Der Individualismus im Sinne der egoistischen Interessenstandpunktes ist der Feind und Zerstörer politischer Größe und sozialer Ganzheit. Nur in einem organischen Ineinander von Sittlichkeit, Staat und Religion bei Wahrung der Freiheit des Einzelnen sieht er eine Entfaltungsmöglichkeit für wirklich lebendiges Volksleben.

Wie konkret und historisch sachgerecht er in dieser Zeit zu denken vermag, dafür ist das „Leben Jesu“ der eindrucksvollste Beleg. Es

<sup>18</sup> Nohl, S. 0—71.

<sup>19</sup> Nohl, S. 7—71.

ist zweifelsohne die sachlich und stilistisch geschlossenste Leistung der Berner Zeit und stellt eine streng ethische Interpretation der Existenz Jesu und des Gehalts des Evangeliums dar. Die einleitenden Zeilen umschreiben den Anfang des Johannesevangeliums und deuten in ihrer gedanklichen Fassung auf das spätere System, insbesondere den Anfang der Nürnberger Logik hin.

Wie stark Hegel schon jetzt soziologisch in Richtung auf seine spätere Systemkonzeption denkt, dafür sei eine Stelle angeführt, die vor allem den Nationalökonomem interessieren muß, stellt sie doch die Keimzelle seiner späteren Theorie der bürgerlichen Gesellschaft dar. Da, wo Kant „über das radikale Böse in der menschlichen Natur und insbesondere von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“ handelt, heißt es: „Die Anlage für die Tierheit im Menschen kann man unter den allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft<sup>20</sup>.“ Offenbar hat diese Stelle, obgleich sie bei Kant nur eine untergeordnete Rolle spielt, bei Hegel nachgewirkt und zwar in dem Naturrechtsaufsatz aus Anlaß der Darstellung der Hobbesschen Staatslehre, dann in der „Phänomenologie des Geistes“ in dem Abschnitt über „Das geistige Tierreich“ und vor allem in der Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft, wie er sie in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und in der „Enzyklopädie“ entwickelt. Was bei Kant durchaus Nebensache ist, das wird bei Hegel wichtig und in ganz andere, der eigenen Entwicklung des Denker entsprechende Beleuchtung gerückt. Auch hier zeigt sich, wie es ihm in erster Linie auf die überindividuellen Gesichtspunkte, auf das soziale Moment ankommt.

Die weitere Entwicklung der Hegelschen Gedanken lehrt, wie stark das praktische Interesse im Vordergrund bleibt. Auch die juristischen Fragen interessieren ihn in dieser Zeit weit stärker als Fichte und Schelling. Der Grund hierfür liegt wiederum darin, daß er hinter solchen Rechtsfragen stets das allgemeine Problem, die Verbundenheit mit den ihm vor allem am Herzen liegenden Fragen sieht und so z. B. das Eigentum dialektisch sowohl positiv als auch negativ, nämlich als Ausdruck der Persönlichkeitssphäre einerseits und des Besitzgeistes und einseitig selbstbezogenen Interesses andererseits wertet.

<sup>20</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*. Verlag von Felix Meiner, vierter Band, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, S. 26.

Im Mittelpunkt der Ausführungen steht anthropologisch die Analyse des durch das Sittengesetz beherrschten Willens. Mit deutlicher Ablehnung des dualistischen Standpunkts Kants und in Übereinstimmung mit Schiller betont er: Nicht in Freiheit von den sinnlichen Trieben, sondern in Verbundenheit mit der Sinnlichkeit besteht das Wesen der Sittlichkeit.

Immer wieder zeigt sich, daß Hegel seine eigenen Gedanken weiter-spinnt, sich kritisch auseinandersetzt und nur hier und da Anregungen aufnimmt. Unter dem Eindruck der Lektüre Gibbons ist das Problem, das ihn fesselt, weiterhin der Untergang Roms und das Heraufkommen des Christentums<sup>21</sup>. Der Sinn für das Wachsen, Blühen und Vergehen überindividueller geistiger Gebilde und Gestalten geht ihm an Hand der Gibbonschen Aspekte so recht auf. Immer mehr lenkt er entgegen starr rationaler Gegenüberstellung und dualistischer Transzendierung in eine entwicklungsmäßige Betrachtung ein. Das Gegen- und Nebeneinander löst sich in ein historisches Nacheinander auf. Die für die spätere Dialektik entscheidende Entwicklung in Gegensätzen taucht hier aus Anlaß der Konfrontierung von Antike und Christentum auf in der Form geschichtlicher Übergänge von einer Gestalt zur anderen, und zwar zunächst als historische Verbindung schroff aufeinanderstoßender Phänomene. Während Gibbon aber als Historiker schreibt, denkt Hegel als Sozialphilosoph. Überall blickt das eigene Weiterdenken, der werdende Geschichtsphilosoph durch.

Zeitlich folgt die Schrift über „Die Positivität der christlichen Religion“, deren Fragestellung lautet: Wie konnte aus der Vernunftreligion ethischer Prägung Jesu ein positiver Glaube werden? Wie vollzog sich der Abstieg vom Absoluten zum Historischen im Christentum, von der Idealität zur Positivität? Eine eminent wichtige geschichtliche und darauf sich gründende sozialphilosophische Einsicht geht ihm auf: Sobald eine religiöse Gemeinschaft nach Art der Jünger Jesu durch Ausbreitung Macht gewinnt, Kirche und dann Staat wird, verwandelt sich im Laufe der Zeit die ursprüngliche Idealität in realpolitische Positivität. Der geistige Gehalt verblaßt, der soziale Sinn geht verloren. Da aber das Prinzip trotzdem festgehalten werden muß, so verwandelt es sich in eine Ideologie, die in der Predigt als „frommer Wunsch“ erscheint und deren Verwirklichung auf den Himmel ver-schoben wird.

Mit erstaunlicher Eindringlichkeit schildert Hegel den geschichtlichen Prozeß, wie das Christentum die heidnische Religion verdrängt, wie die Lehre Jesu Glaube, wie der Glaube Kirche und die Kirche Staat wird. Zwei Forderungen stehen im Dienste einer Belebung des sozialen

---

<sup>21</sup> Nohl, S. 364—661.

Daseins weiterhin im Vordergrund, nämlich Freiheit des Individuums, wie sie in gleicher Weise Christentum und Französische Revolution erheben, und Eingliederung in das soziale Ganze, wie sie das ideal gesehene Griechentum repräsentiert.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß in dieser ganzen Zeit drei weltanschauliche Mächte in Hegels Seele miteinander ringen und nach Synthese verlangen: Griechentum, Christentum und Französische Revolution.

Geschichtsphilosophisch geradezu frappierend ist die Art, wie er in Gegenüberstellung mit der Antike (hier Griechentum und Römerium zusammenschauend) das Christentum als Dekadenzerscheinung der spätrömischen Zeit wertet. Man wird unwillkürlich an Nietzsches Kritik des Christentums erinnert, wenn Hegel mit der christlichen Tugend der Demut im Gegensatz zur stolzen und heldenhaften Gesinnung der Antike abrechnet, die christliche Religion als „traurig und melancholisch“ bezeichnet und das ganze Leben der Christen als eine einzige Vorbereitung auf den Tod, auf das Jenseits betrachtet mit der Hoffnung auf persönlich-individuelle Unsterblichkeit<sup>22</sup>. Als sich alle Zwecke auf das Individuelle konzentrierten und nicht mehr für das Ganze, für eine Idee gelebt wurde, da erschien der Tod als etwas Schreckliches, und der Gedanke an die Ewigkeit der Seele wurde als Erlösung empfunden.

Erstmalig<sup>23</sup> taucht in diesem Zusammenhang der Name derjenigen Gestalt auf, welche Hegel, die gleichnamige Tragödie von Sophokles vor Augen, zeit seines Lebens als Sinnbild des geradezu klassischen soziologischen Zwiespalts zwischen dem aus den unbewußten Tiefen individuellen Gewissens aufsteigenden sittlichen Gebot einerseits und dem in erhabener, furchtbarer Majestät thronenden Staatsgesetz andererseits verehrt hat, nämlich Antigone, der, wie Hegel später sie preist, „herrlichsten Gestalt, die je auf Erden erschien“: das klassische Symbol des soziologischen Gegensatzes von Familie und Staat, von Gefühl und Verstand, von Frau und Mann, von unbewußtem und bewußtem Handeln, von göttlichem und menschlichem Gesetz, die Hüterin der Penaten, die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes.

Was das Verhältnis von Christentum und Staat anbelangt, so ringt sich Hegel zu der Überzeugung durch, daß Jesu Lehre sittliche Forderung an den einzelnen sei, jedoch nicht Gesetz für einen Staat sein könne. Die christliche Lehre will im höchsten Sinne das Problem menschliche Gesellschaft durch die Liebe lösen. Der Christ glaubt, die zwischenmenschlichen Beziehungen durch die alle Menschen ver-

<sup>22</sup> Vgl. Nohl, S. 45 ff.: „Über den Unterschied der Szene des Todes“.

<sup>23</sup> Nohl, S. 222.



bindende Liebe regeln zu können. Dieses Ideal ist aber nicht realisierbar. Hegel denkt viel zu wirklichkeitsnah, als daß er einem Idealstaat, ausgerichtet auf die Idee der Liebe, oder einer reinen Vernunftmoral das Wort redet. Gesellschaft und Staat können nicht lediglich auf Liebe aufgebaut sein. Liebe und Staat sind unvereinbare Gegensätze.

Was die Religion insbesondere betrifft, so ist wahre Religiosität nur in einer lebendigen Gemeinschaft möglich, echte Religion nur auf Subjektivität zu errichten. Jede Verobjektivierung dagegen (Jesus selbst hatte in seinen Abschiedsworten nur vom Handeln gesprochen, nach der Auferstehung jedoch vom Glauben und von der Taufe als äußerem Zeichen) birgt die Gefahr der Positivierung, der Verflachung und der gegensätzlichen Entwicklung in sich. Alle fanatische und intolerante Ausbreitungssucht eines noch so hochgestellten Ideals führt zu Widersprüchen, erzeugt Legalität statt Moralität. Mit anderen Worten: Als im Christentum aus der Gemeinde eine Kirche und aus der Kirche ein Staat wurde, da ergaben sich schreiende Diskrepanzen. Kirche und Staat können sich nur auf Legalität, nicht auf Moralität gründen. Gesinnungen entziehen sich der öffentlichen Kontrolle. Beugen unter ein Gesetz ist Knechtschaft, nicht Freiheit. Wahre Freiheit kann nur auf Gesinnung gegründet sein. Daher ist das Christentum im tiefsten Sinne eine Privatreligion.

Neben der religiösen und ethischen Sphäre werden in den Berner Schriften *Recht und Wirtschaft* wenn auch nicht behandelt, so doch in charakteristischer Weise berührt. *Recht* ist für Hegel schon hier im Gegensatz zu Kant keine äußere Regelung menschlicher Lebensverhältnisse im Sinne bloßer Legalität, sondern muß auf Sittlichkeit gegründet sein. Was er in geradezu dialektischer Form über Eigensinn und Eigentum als Prototypen egoistisch-spießhaften Geistes einerseits und durchaus berechtigter Entfaltung gesunden individuellen Lebens andererseits ausführt, das beweist, daß er sozialphilosophisch, aber auch wirtschaftlich gesehen zwischen berechtigtem Individualismus als Persönlichkeitsentfaltung und Egoismus als besitzgebundener, dem eigenen Selbst verhafteter Gesinnung zu unterscheiden weiß. Jedenfalls kennt er schon hier ungeachtet aller Kritik einen guten Begriff des Eigentums und verteidigt es im Sinne der aristotelischen Privateigentumsauffassung. Das Ideal wirtschaftlicher Gleichheit, so berechtigt es in einem kleinen Kreise sein mag, handelt er, angewandt auf staatliche Verhältnisse, mit überlegener Ironie ab. Von einem eigenständigen Begreifen der *Wirtschaft* und damit der bürgerlichen Gesellschaft kann in dieser Zeit schon deswegen bei Hegel nicht die Rede sein, weil er beide entweder vom religiös-kirchlichen Standpunkt aus wertet, der sie verachten lehrt, oder aber als spät-

römische Dekadenzerscheinung in schroffem Gegensatz zum Ideal des Griechentums betrachtet. Noch wird die Welt des Bürgers nicht modern, sondern ganz von der Antike, insbesondere vom späten Rom aus im Rampenlicht der welthistorischen Schau Gibbons gesehen. Wenn Hegel die mittelalterlichen Zünfte als Staat im Staate betrachtet, um damit ihre Selbständigkeit zu kennzeichnen, so liegt darin der Keim zu dem, was er später „bürgerliche Gesellschaft“ nennt.

Durch das ganze Manuskript zieht sich der Kampf gegen jede Art von Zerrissenheit und Entgegensetzung. Höchstes Ziel ist weiterhin lebendige Einheit, in der alle Gegensätze aufgehoben sind. Kein Zweifel: Hegel ist der dialektischen Struktur aller Wirklichkeit auf der Spur, aber die eigentliche Lösung des Problems der Entgegensetzung steht noch aus. Eins ist für ihn sicher: Rationalismus im Sinne des bloßen Verstandesdenkens ist Auseinanderreißen der Wirklichkeit. Auch der Verstand muß in einem Höheren aufgehoben werden, will er dem lebendigen Charakter der Wirklichkeit gerecht werden und sie nicht aufspalten. Das ist der rote Faden, der sich durch alle Betrachtungen hindurchzieht.

Die in Frankfurt von Anfang 1797 bis Januar 1801 verbrachten Jahre sind die entscheidende Periode der geistigen Entwicklung Hegels; denn sie bedeuten den Durchbruch zur geschichtlichen und dialektischen Betrachtungsweise der Wirklichkeit. Hatte er sich in Bern mit der Welt des Verstandes auseinandergesetzt und den Rationalismus in seiner einseitigen Form überwunden, so vertraut er sich jetzt den Bereichen des Gefühls an. Er schwelgt im Irrationalen. Liebe, Leben und Schicksal werden, stark von ästhetischem Erleben getragen, die Stichworte seines Philosophierens. Zwar steht noch immer das Christentum im Brennpunkt des Interesses, aber Hegel kritisiert es nicht mehr negativ, sondern stellt es, in großen Entwicklungslinien denkend, in die geschichtlichen Zusammenhänge hinein. Er geht seinem Schicksal nach.

Das Ergebnis ist eins der schönsten und tiefstinnigsten Werke Hegels, dem Hermann Nohl den Titel „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ gegeben hat. Nunmehr tritt der Schicksalsbegriff, der ihm aus der griechischen Tragödie vertraut war, in den Mittelpunkt seines Denkens. Er überträgt ihn auf das weltgeschichtliche Geschehen, um so dem Christentum gerecht zu werden. Mit dem Schicksal, das er als „das Bewußtsein seiner selbst, aber als eines Feindlichen“, definiert, wird er logisch fertig, ohne sich allerdings einstweilen dessen bewußt zu werden.

Bisher hatte Hegel sein Denken am religiösen und am politischen Ideal geschult, beide aber noch nicht getrennt. Die politischen Studien,

die er unterdessen in Angriff genommen hat<sup>24</sup>, lehren ihn, realpolitisch zu denken, ohne daß er dabei das Ideal einer Volksreligion aus dem Auge verliert.

Will man nun das genannte Konvolut sowie die dazugehörigen „Entwürfe“ im Hinblick auf die vorliegende Problematik auswerten, so ist es lehrreich, vorher einen Blick auf das von Karl Rosenkranz<sup>25</sup> veröffentlichte Fragment „Geist der Orientalen“ zu werfen. Nach Hegel gibt es einen besonderen Geist des Ostens. Es ist den Orientalen unmöglich, Entgegengesetztes in sich aufzunehmen und sich damit zu versöhnen. Es liegt in ihrem Wesen, daß sie unter einem mit Notwendigkeit herrschenden Gesetze stehen. Der orientalische Charakter vereinigt zwei einander scheinbar widersprechende Züge: „Herrschaft über alles und willige Ergebung in jede Sklaverei.“ In beiden regiert das gleiche Gesetz der Gewalt: „Herrschaft und Knechtschaft“. Dieses unfreie Verhältnis wird von Hegel schon hier als „abstrakt“ gekennzeichnet, da es auf einer bloßen Beziehung beruht. Es fehlt die Gestalt des reinen Lebens: die Liebe, die alle Gegensätze und Widersprüche zu versöhnen vermag.

Nichts widerstrebt Hegel in dieser Zeit so stark wie rationale, kalte und tote Gegenüberstellung. Daher hebt er auch bei der Behandlung des Geistes des Judentums<sup>26</sup>, den er in betonter Antithese zum Christentum betrachtet, die Starrheit und schroffe Gegensätzlichkeit, wie sie sich sowohl in der Gottesvorstellung wie dem Gesetzescharakter der jüdischen Religion und ihrer politischen Verfassung offenbaren. Sinnbild dieses Geistes ist nach Hegel *Abraham*. Mit ihm eröffnet er die Reihe jener klassischen Beispiele, die für ihn von nun ab Symbole bestimmter geistiger Gestalten sowie historischer Stufen und typische Repräsentanten bestimmter sozialer Phänomene werden, eine Methode, die dann später in der „Phänomenologie des Geistes“ mit ihrer Parallelisierung von Bewußtseinsstufen und historischen Gestalten grundsätzliche Bedeutung gewinnt.

Abraham ist so gesehen der Typus der Lieblosigkeit und der Entfremdung von der Natur, d. h. des sich von der heimatlichen Natur und allem väterlichen Besitz losreißenden Menschen, dessen Gott daher auch kein mit der Natur verbundener mehr sein konnte. Er zerriß die Bande der Liebe. Die einzige Liebe, die ihm geblieben war, tötete er ab, indem er seinen Sohn opferte. Um sich den Raum als eine unermeßliche Ebene, über sich den Himmel als ein unendliches Gewölbe, schweifte er umher. Sein Leben trieb ihn zur Reflexion. Sein Gott war

---

<sup>24</sup> Vgl. die Carlsche Schrift und „Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs“ (1798).

<sup>25</sup> „Hegels Leben“, 1844, S. 515 ff.

<sup>26</sup> Nohl, S. 243—260 und 368—374.

ein mächtiger Herr, dem die Menschen als Knechte, als Sklaven gegenüber treten. Wieder ist es das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, auf das hier abgezielt wird.

Jes u s ist für Hegel der erhabenste Versuch, das Judentum aus seiner geistigen Sklaverei zu befreien. Wenn er so das Christentum aus dem Judentum wie früher aus der Antike hervorgehen läßt, also historisch schroff aufeinanderstoßende Gegensätze miteinander verbindet, so ist dies ein Beleg dafür, daß er anfängt, dialektische Entwicklungslinien abzustecken, historische Gestalten und soziale Phänomene als Momente und Stufen einer geschichtlichen Entwicklung und damit als Glieder eines einheitlichen Werdens zu begreifen.

Auch die spätere dialektische Ausdrucksweise Hegels wird hier bereits in ihrer charakteristischen Form an Hand eines konkreten historischen Beispiels entwickelt. Wendungen wie „an sich“, „für sich“, „an und für sich“, Begriffe wie Reflexion, Ganzheit, Einheit, Mannigfaltigkeit usw. können in ihrer typischen Sinnggebung an Hand der Ausführungen über den Geist des Judentums an der Quelle, aus der sie entsprungen sind, studiert werden und verlieren so für den heutigen Leser ihre Fremdheit.

Einstweilen ist der Haupterfolg seiner historischen Bemühungen der, daß er universale Aspekte von bisher nicht gekanntem Ausmaß gewinnt. Die logische Auswertung der dialektischen Methode erfolgt erst in Jena. Trennung, Entzweiung ist Unglück, Vereinigung ist Glück, und im Glück herrscht die Liebe<sup>27</sup>. Während der Verstand Zerrissenheit bedeutet, ist Liebe Vereinigung. Die Rolle der Liebe als Inbegriff der Einheit, der Unendlichkeitsbezogenheit und letztlich logisch der Synthese wird immer mehr in den Vordergrund gerückt. Langsam keimt auch der Begriff des Ideals als eines lebendigen Zusammenhanges zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Gott auf. Nach Hegel muß das wahre Ideal ein solches sein, das in uns, nicht außer uns, aber doch auch wieder nicht in uns allein, sondern in uns und in anderen, d. h. in einer Gemeinschaft lebt. Auch dieser Begriff wird so durchaus soziologisch gefaßt und an Hand bestimmter historischer Gestalten durch phänomenologische Wesensanalyse gewonnen<sup>28</sup>.

Liebe ist für Hegel in dieser Frankfurter Zeit Ausdruck des persönlichsten geistigen Verhältnisses von Mensch zu Mensch und von Mensch zu Gott. Dilthey hat Hegels Entwicklung in dieser Periode als „mystischen Pantheismus“ gekennzeichnet. Richtig ist daran, daß für ihn Liebe ein „Gefühl des Lebendigen“ ist. Nicht richtig dagegen ist es, im Sinne der Mystik das Gefühlsmoment als solches einseitig zu be-

<sup>27</sup> Nohl, S. 373.

<sup>28</sup> Nohl, Entwürfe 9 „Liebe und Religion“, S. 377.

tonen; denn der mystische Zug tritt bei Hegel durchaus zurück. Die Liebe als Gefühl des Lebendigen ist ein geistig-seelisches Phänomen, in dem „das Leben sich selbst findet“<sup>29</sup>. Gefühl ist eine der Grundlagen des Geistes, ist höchste Quelle der Gewißheit. Aber es bleibt nicht alleinige Quelle der Wahrheit, ist für sich allein kein idealer Geisteszustand. In Bern hatte Hegel gelernt: Der Verstand, einseitig angewandt, zerstört das Leben. In Frankfurt lernt er: Das Gefühl in seiner Einseitigkeit wirkt nicht minder lebenauflösend, indem es 'das Dasein sich im Unendlichen verlieren läßt.

Eins der schönsten Dokumente Hegelschen Geistes ist zweifelsohne das Fragment „Die Liebe“<sup>30</sup>. Es ist zwar poetisch gesehen, wie Dilthey schreibt, „ein Hymnus“, sozialphilosophisch dagegen stellt es das zähe Ringen mit einem schwierigen Problem dar, nämlich der Überwindung der Entgegensetzung: Liebe ist für Hegel die Idee der Vereinigung, die jegliche Trennung aufhebt. Das ist der rote Faden, der sich durch das ganze Fragment hindurchzieht.

Im Zuge enthusiastischer Begeisterung läßt Hegel sich dazu fortreißen, den Verstand vollkommen auszuschalten. Liebe ist hier für ihn schlechthin Gefühl, aber als solches höchste Quelle der Gewißheit. Jedenfalls darf Liebe nicht durch den Verstand analysiert werden, dessen Wesen in Entgegensetzung, in Unterscheidung liegt. Liebe ist demgegenüber nichts Begrenzendes, nichts Begrenztens; sie ist die Idee der Vereinigung.

Was Hegel sozialphilosophisch vor allem erreichen will, ist die Ausschließung des dualistischen Herrschaft-Knechtschafts-Verhältnisses. Er will soziale Ganzheit, Einheit, innere Geschlossenheit. Liebe ist für ihn innerster Ausdruck echten Lebens und wahrer Lebendigkeit. Und doch (hier setzt die den Verstand rettende und einbeziehende Gegenbewegung ein), Verstand und Liebe schließen sich nicht aus. Jesus hat das Gesetz nicht aufgelöst; er hat es erfüllt. Auch die Reflexion soll in der Liebe zu ihrem Rechte kommen. „Diese Einigkeit ist darum vollendetes Leben, weil in ihr auch der Reflexion Genüge geleistet worden ist ... In der Liebe also sind alle Aufgaben, die sich selbst zerstörende Einseitigkeit der Reflexion und die unendliche Entgegensetzung des bewußtlosen, unentwickelten Einigen gelöst“<sup>31</sup>. So korrigiert Hegel sich hier selbst.

Der letzte Abschnitt des Fragments kehrt zur Auseinandersetzung über das Eigentum zurück. Wo wahre Liebe fehlt, sondern bloße Beziehungen bestehen, tritt das Eigentum in seine Rechte. „Die Liebenden stehen mit vielem Toten in Verbindung.“ Auch die Liebenden

<sup>29</sup> Nohl, S. 379.

<sup>30</sup> Nohl, Anhang Nr. 10, S. 376—382.

<sup>31</sup> Nohl, S. 379, Anm. b.

sind, ob sie wollen oder nicht, in die Sphäre des Rechts und der Wirtschaft einbezogen und müssen sich mit ihr abfinden. Allerdings können Liebende schenken, aber das Geschenkte bleibt Objekt. Auch eheliche Gütergemeinschaft täuscht den Schein der völligen Aufhebung individueller Rechte nur vor.

Hegel macht schon hier wie später geltend: Ehe kann und darf nicht zu einem bloßen Rechtsphänomen degradiert werden. Sie ist eine Erscheinung lebendiger Sittlichkeit, ist kein Vertrag, wie Kant behauptet. Liebe ist eben eine besondere „Modifikation des Lebens“. Erstmals taucht in diesem Zusammenhang der Begriff der Entwicklung auf<sup>32</sup>. Der strikte Gegensatz von Trennung und lebendiger Verbundenheit wird evolutionistisch gesehen. Es wird Hegel so möglich, was bereits vorbereitet ist, entgegengesetzte Erscheinungen als Momente und Stufen einer einheitlichen Aufeinanderfolge aufzufassen und anzuerkennen. Die hierher gehörenden Ausführungen<sup>33</sup> sind die Keimzelle von geistesgeschichtlichen Stadien, wie sie Hegel dann später in der „Phänomenologie des Geistes“ abgesteckt hat. Auch der berühmte Umschlag von der Quantität in die Qualität (der spätere „qualitative Sprung“) klingt hier schon an. Noch überwiegen in der Darstellung die anthropologische und die historische Seite. Was fehlt und erst in Jena hinzukommt, ist die Logifizierung.

Beachtenswert im Hinblick auf die spätere Dialektik ist die Art, wie Hegel im Verhältnis der Liebenden zueinander die Verlebendigung des Toten an Hand des Eigentums demonstriert und so eine Vergeistigung des Materiellen vornimmt, indem er es als dialektisches Moment einbezieht. Die lebendige Liebesbeziehung bedarf einer konkret-objektiven Sphäre, um sich realisieren zu können. Das bisher Negative, das Tote und Starre, wird so als integrierender Bestandteil einer dialektischen Wirklichkeit erfaßt.

Das eigentliche Thema des Hauptfragments ist das durch Liebe veröhrnte Schicksal, letztlich eine Abhandlung über den christlichen Geist der Liebe und das Schicksal. Es ist der johanneische Liebesgedanke, den der Philosoph dialektisch durchdenkt und mit der griechischen Schicksalsidee verbindet.

Die entscheidenden Betrachtungen<sup>34</sup> eröffnet Hegel, indem er ausführt, daß das Gesetz nicht versöhnt werden kann, sondern „immer in seiner furchtbaren Majestät beharrt“. Mit eherner Notwendigkeit folgt die Strafe der Tat. Welches Schicksal aber trifft den Verbrecher? Was hier entwickelt wird, das ist die Grundlage zu Hegels Philosophie

<sup>32</sup> Nohl, S. 379.

<sup>33</sup> Nohl, S. 379.

<sup>34</sup> Nohl, S. 276 ff.

der Strafe, wie er sie später in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ in ihrer endgültigen Form niedergelegt hat. Für die vorliegende Problematik ist entscheidend, daß alle Argumente aufs engste mit dem bisherigen Kernproblem, der Verlebendigung alles Daseins, zusammenhängen und daher auch von ihm aus verstanden sein wollen. Alles zielt auf die lebendige Versöhnung des Verbrechers, auf seine Wiederaufnahme in die menschliche Gemeinschaft ab. Hegel will dartun, daß Strafe ihrem ganzen Wesen nach immer Trennung, eine Welt der Zerrissenheit, bloßer Objektivität voraussetzt. Wahre Versöhnung kann in ihr nicht erfolgen. Sie beruht ihrem Wesen nach auf dem Bewußtsein einer fremden Macht, eines Feindseligen. Ziel muß auch bei der Strafe Rückgewinnung des lebendigen Ganzen sein.

Daher stellt Hegel dem Gesetz und der Strafe als Zeugen einer Welt der Entzweiung und Zerrissenheit die Versöhnung des Schicksals als durch die Liebe gegenüber, wobei Schicksal das Bewußtsein seiner selbst als eines Ganzen ist und zwar: dieses Bewußtsein des Ganzen reflektiert, objektiviert, sich gegenüberstellt. Wenn das Schicksal aber nichts anderes als ein objektiver Begriff für die Gesamtheit alles dessen ist, was ich bin und was ich habe, so liegt eine Größe vor, die nicht mehr eine unvereinbare Trennung bedeutet, mir entgegengesetzt ist wie ein Gesetz oder wie die Strafe, sondern mit der ich wirklich ungetrennt eins werden kann in der lebendigen Gesamtheit meiner Lebensbeziehungen. Schicksal ist das Gesetz selbst, das ich in meiner Handlung aufgestellt habe, in seiner Rückwirkung auf mich, während die Strafe nur die Folge eines fremden Gesetzes auf mich ist. Das Schicksal kann aufgehoben werden; denn ein Gesetz, das ich selbst aufgestellt habe, kann ich auch selbst vernichten. Das Schicksal kann versöhnt werden, weil es selbst Glied eines Ganzen ist. Der Tat steht nicht das Gesetz, sondern die gesamte Lebenseinheit gegenüber, von dem das handelnde Individuum selbst ein dialektisches Moment ist. Der Täter hat sich nicht mit dem Gesetz, sondern mit dem lebendigen Leben als solchem entzweit. „Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden“<sup>35</sup>. Die Aufgabe der Versöhnung durch die Liebe ist daher auch hier die Wiedervereinigung mit dem Leben.

So spinnt sich Hegel tief in sozialphilosophische Gedanken ein. Seine Philosophie ist in dieser Jugendzeit säkularisierte Theologie, in Sozialphilosophie überführte Religion, an theologischen Beispielen demonstrierte Soziologie. Immer deutlicher schält sich das Schema der dialektischen Einheit alles Lebendigen heraus. Leitidee ist dabei einstweilen noch die Liebe, aber es blickt bereits der logische Gehalt durch. Wir

<sup>35</sup> Nohl, S. 280

stehen hier an der Quelle des Hegelschen dialektischen Denkens, sehen, wie in die lebendige Einheit das Negative als notwendiges Moment hineingenommen und so „aufgehoben“ wird. Die logische Auswertung, wie sie dann in Jena vollzogen wird, ist sorgfältig vorbereitet.

Der Trennungszustand wie alle Zerrissenheit wird von nun an sowohl individuell, wie historisch als notwendige Phase der Entwicklung des Lebens begriffen. Es wird als das notwendige Gesetz, als das Schicksal erkannt, daß das Leben widerspruchsvoll sein muß. Hegel kleidet diese Einsicht in die tief sinnigen Worte, die als Motto seiner Dialektik dienen könnten: „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens“<sup>36</sup>. Er spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „Gesetz der Menschheit“<sup>37</sup>. Die Unstimmigkeiten und vielerlei Unzulänglichkeiten sind nicht Abirrungen vom Ideal, sondern das notwendige Gesetz alles Lebens. Zwischen Ideal und Wirklichkeit klafft immer ein Widerspruch.

Für das Studium des Herauskristallisierens der dialektischen Methode ist diese ganze Fragmentengruppe eine wahre Fundgrube. Die dialektische Struktur alles wahrhaft lebendigen Seins ist erkannt und harret nur noch der logischen Formung. Hegels Dialektik – das lehren diese Anfangsstadien – ist aus einem Kampf gegen zwei Fronten hervorgegangen, nämlich aus der Antithese zur rein rationalistischen und dualistischen Geisteshaltung einerseits und aus der Überwindung des Irrationalen in einer höheren Synthese andererseits. Was er in dieser Zeit anstrebt, ist: „reines Leben zu denken“<sup>38</sup>. Mit seiner Dialektik glaubt er das Gesetz des Lebens erfaßt zu haben. War er in seiner geistigen Entwicklung von der Antinomie zwischen Erstarrem, Totem einerseits und Lebendigem andererseits ausgegangen, so sieht er jetzt die historische Notwendigkeit alles Erstarren und Toten ein. Das schlechthin Negative wird zur Antithese und „positiv“ gewandt. Hegel überwindet das Negative, den Gegensatz dialektisch, d. h. er nimmt ihn als Moment in die Entwicklung auf. Alle Widersprüche und Gegensätze werden positiv in den Lebenszusammenhang hineingestellt, werden „aufgehoben“. Was er so bietet, ist im Grunde eine Kritik der historischen Vernunft, Philosophie der Geschichtlichkeit mit dialektischen Mitteln. Und dies besagt: Wenn Leben begreiflich gemacht werden soll, so müssen die Widersprüche und Gegensätze in den Sinn des Lebens mit aufgenommen werden. Daß aber Leben und damit Geschichte verstehbar gemacht werden müssen und nicht ein Rätsel bleiben dürfen, das ist und bleibt seine Grundüberzeugung.

<sup>36</sup> Nohl, S. 308/09.

<sup>37</sup> Nohl, S. 389.

<sup>38</sup> Nohl, S. 302.



Im einzelnen weist die Schrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ herrliche Partien des Ringens um Vertiefung der sozialphilosophischen Erkenntnis auf. Die Philosophie der Strafe wird weitergeführt bis zu der Behauptung, die dann in der „Rechtsphilosophie“ wiederkehrt, der Verbrecher habe ein Recht auf Bestrafung. „Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden . . . in seinem Übermut hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt. . . . Jetzt erst tritt das verletzte Leben als eine feindselige Macht gegen den Verbrecher auf, und mißhandelt ihn, wie er mißhandelt hat; . . .“<sup>39</sup>.

Ihren Höhepunkt erreicht die sozialphilosophische Problematik da, wo es um die bereits früher berührte Frage geht, ob menschliche Gesellschaft auf Liebe aufgebaut werden kann, ob Liebe ein gesellschaftsbildendes Prinzip im Großen ist. Hier stoßen Idealität und Positivität, Ideal und Wirklichkeit, Idee und Realisierung am härtesten aufeinander.

Wieder betont Hegel die soziologische Beschränkung des Liebesprinzips auf einen kleinen Kreis und die Ablehnung für den Staat. Jesus selbst habe die Liebessphäre von der Rechtssphäre scharf getrennt und damit seine Liebesgemeinschaft außerhalb des staatlichen Zusammenhanges gestellt. Das Recht seinerseits regle die subalternen Beziehungen der Menschen. Es wurzelt in der niederen Schicht der wirtschaftlichen Bedürfnisse. Jesus dagegen predigt eine Erhebung über die wirtschaftliche Sphäre, wie sie durch das Recht geregelt wird. Er hat das sozialökonomische Problem, das Leben der Menschen in der Gesellschaft und im Staate, nicht gesehen, nichtachtend beiseite gelassen. Seine Lehre ist staatsgleichgültig.

Wie stark Hegel jetzt in die realistisch-historische Betrachtung einlenkt, dafür ist ein Hinweis die Art, wie er sich gegen Jesu Verachtung von Reichtum und Eigentum wendet. Der Unterschied von Arm und Reich und die Tatsache des Eigentums wird von ihm als notwendiges Moment lebendiger Wirklichkeit erkannt. Auch in der „Phänomenologie des Geistes“ hat er später „Staatsmacht und Reichtum“ als notwendige soziologische Faktoren, als Momente wahrhaft lebendiger Daseinsgestaltung gewertet.

Alles Wirkliche ist Geschichte. Alles Geistige will daher auch historisch betrachtet sein. In diesem Sinne läuft das Manuskript über den „Geist des Christentums und sein Schicksal“ ausgesprochen geschichtsphilosophisch aus. Die Kritik am Christentum und die Verfolgung seines historischen Schicksals hat Hegel zum Lebens- und Geschichtsphilosophen und darüber hinaus zum dialektischen Logiker ge-

<sup>39</sup> Nohl, S. 280/81.

macht. Die große Leistung, die er hier vollbracht hat, ist die konkret-realistische Art, mit der die tragischen Konflikte des Menschentums und der Geschichte zur Gegebenheit gebracht und dialektisch geformt werden. Die Gegenwirkung der Welt, des Zeitlichen gegen die ideale Lehre Jesu, der „Gegenstoß“ der Wirklichkeit ist meisterhaft herausgearbeitet, ein wahres Sinnbild Hegelscher Dialektik, ein Symbol seiner Methode. Nie ist, wie Theodor Haering betont<sup>40</sup>, der Realismus auf geistesgeschichtlichem Gebiete höhergetrieben worden. Mit einer Unerbittlichkeit ohnegleichen setzt er sich mit den Übeln der Welt auseinander, jedem billigen metaphysischen Optimismus ausweichend, den ganzen Tiefsinn der durch das Schicksal bestimmten Tragik hineinnehmend.

Den Abschluß der Frankfurter Zeit bildet das sogenannte „Systemfragment von 1800“, das auf zwei Bogen zwar kein System, wohl aber eine konzentrierte Zusammenfassung alles Bisherigen und eine Überführung der gewonnenen Einsichten in streng philosophische Formen darstellt. Den Ausgang bildet eine Philosophie der Individualität, in der es heißt: „Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich“<sup>41</sup>. Höchst charakteristisch ist die Art, wie Hegel auch hier dialektisch alle Unterschiede als Entgegensetzungen auffaßt und so alles Zusammen und Nebeneinander als Entgegensetzung und Widerspruch betrachtet, also bereits ausgesprochen antithetisch denkt<sup>42</sup>.

Eine Rechtfertigung seiner Methode sucht er zu geben, wenn er sagt „Das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet werden.“<sup>43</sup>. Er deckt so den aus einer Zeit der Zerrissenheit und des Zwiespals gewonnenen sozialen Sinn seines Lebensbegriffs und damit die Ursprungssituation seines Philosophierens auf, wie sie sich nunmehr logisch voll und ganz auswirken beginnt. Kein Zweifel: Die Wurzel der Hegelschen Dialektik ist die Welt der sozialen Widersprüche und Zwiespältigkeiten. Dialektik ist – wissenssoziologisch gesehen – die Logik, mit deren Hilfe der soziale Prozeß, die Welt der nichtstabilen Verhältnisse im Sinne des historischen Widerstreits menschlicher Beziehungen und Institutionen im Zeitalter heraufkommender sozialer Nöte begriffen wird. Man braucht sich, um dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel nachzugehen, nur vor Augen zu halten, daß das Erfahrungssubstrat seines Philosophierens Entgegensetzungen gewesen sind in Bereichen, wo sie – wie in den religiösen und politischen – als

<sup>40</sup> Haering, Theodor: Hegel. 1. Bd. 1929, S. 520.

<sup>41</sup> Nohl, S. 346.

<sup>42</sup> Nohl, S. 345 f.

<sup>43</sup> Nohl, S. 348.

schmerzliche Trennungen in Erscheinung treten. Der Lebensbegriff Hegels ist vom sozialen Widerspruch her gewonnen und im Zeichen des Schicksalsgedankens tragisch konzipiert.

Der Leitbegriff in diesem Zusammenhang wird immer mehr der des Geistes, der von nun ab in den Mittelpunkt seines Denkens rückt. Liebe, Leben, Geist sind die Begriffe, die Hegel in Frankfurt nahezu synonym verwendet. Er spricht von Geist, wenn er insbesondere die Lebendigkeit und Subjektivität aller Wirklichkeit zum Ausdruck bringen will. Alles Wirkliche ist für ihn Geist, und alle Wirklichkeit weist dialektische Struktur auf. So löst der Begriff des Geistes in wachsendem Maße den der Liebe ab und wird – selbst dialektisch gefaßt – der charakteristische und dominierende des werdenden Systems. Das Systemfragment enthält auch Hegels erste Geistdefinition. Es heißt dort: „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen . . .“<sup>44</sup>, eine Formulierung, die durchaus johanneisch anmutet. Und er fährt fort: „Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist.“<sup>45</sup> Im lebendigen Ganzen aber ist zugleich der Tod gesetzt. Leben heißt: sich behaupten gegenüber einem Negativen, gegenüber dem Tode. „Im lebendigen Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig ist und als Lebendiges sich als ein Ganzes setzen kann, wodurch es zugleich ein Teil ist, d. h. für welches es Totes gibt und welches selbst für anderes tot ist.“<sup>46</sup>

Das Todesproblem wird hier vom lebendigen Ganzen her gesehen und dialektisch bewältigt. Zum Leben, zur Einheit gehört das Mannigfaltige, das als solches „tot“ ist. Das Tote wird aber in die lebendige Ganzheit einbezogen. Die absolute Entgegensetzung muß aufgehoben, der Tod in das Leben, das Tote in die lebendige Ganzheit aufgenommen werden. Das kann aber nicht durch den Verstand, die bloße Reflexion, sondern muß dialektisch geschehen, d. h. durch eine höhere Form der Logik, wobei zu beachten bleibt, daß im Gegensatz zur ersten Frankfurter Periode nunmehr der Verstand, die Reflexionsform nicht ausgeschaltet, sondern in einer höheren Synthese zusammen mit dem Gefühl „aufgehoben“ wird. Subjektives Gefühl und objektive Reflexion sind die beiden dialektischen Momente, die es zur Synthese zu bringen gilt. Schon hier deutet Hegel mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit an, daß Gefühl und Verstand allererst gemeinsam das Wesen der Vernunft ausmachen.

<sup>44</sup> Nohl, S. 347.

<sup>45</sup> Nohl, S. 347.

<sup>46</sup> Nohl, S. 348.

Wie stark er auf eine ontologische Begründung der Wirklichkeit lossteuert, dafür sind ein guter Beleg die tiefsinnigen Worte: „... Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet werden; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und eingewendet werden, daß sie der Nichtverbindung entgegenstünde; ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, dasjenige zum Beispiel, was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde, sei nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist.“<sup>47</sup> Damit ist *Leben als Sein* begriffen, der Sprung von der Bewußtseins- zur Seinsphilosophie vollzogen. An die Stelle der rationalen Unterscheidung von Subjekt und Objekt tritt die vom Lebensgehalt erfüllte Entgegensetzung.

Am Schluß des Systemfragments bricht mit Macht der *geschichtliche Aspekt* durch. Auf welche Weise die Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen geschieht, ist dem Zufall der Geschichte anheimgegeben. Warum die einen Völker glücklich leben, die anderen nicht, diese Frage wagt der Denker noch nicht zu beantworten, aber das Geschichtliche ist in sein philosophisches Bewußtsein aufgenommen.

Die Notwendigkeit der Einbeziehung des Toten in die lebendige Ganzheit wird wiederum ähnlich wie früher beim Liebesverhältnis am Beispiel des Eigentums erhärtet. Durch den Besitz, durch das *Eigentum* ist der Mensch mit der Objektivität verflochten, im guten und im schlechten Sinne. Eigentum haben, heißt von einer Menge toter Sachen abhängig sein. Es gehört mit zur Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen, Eigentum zu opfern, aber nicht alles Eigentum; denn es liegt im Wesen des Menschen begründet, daß er Eigentum habe. Dieses Schicksal „kann nicht aufgehoben werden“<sup>48</sup>. Die Abhängigkeit von äußeren Bedingungen bringt durch die Ungleichheit Gefahren für das politische Leben mit sich, die den Verlust der „Freiheit der Verarmten“ und ihre „politische Vernichtung“ nach sich ziehen können<sup>49</sup>. Diesen

<sup>47</sup> Nohl, S. 348.

<sup>48</sup> Nohl, S. 349/50.

<sup>49</sup> Nohl, S. 255.

sozialen Problemen, wie sie durch die Dialektik der Armut und des Reichtums heraufbeschworen werden, kann aber nicht durch „die Schicksallosigkeit durch die Flucht in unerfülltes Leben“ ausgewichen werden. Eigentum darf zwar nicht Selbstzweck werden, wohl aber Moment des gestaltenden Lebens in einem höheren Sinne sein.

Verstärktes Interesse bringt Hegel in dieser Zeit den Phänomenen der Wirtschaft entgegen. Aufmerksam verfolgt er die englischen Parlamentsverhandlungen über die Armentaxe. Er sah darin ein trostloses Surrogat der Beschwichtigung des sozialen Gewissens einer skrupellosen Geldaristokratie. Vom 19. Februar bis 16. Mai 1799 schrieb er – Zeichen des Einsetzens seiner nationalökonomischen Studien – einen glossierenden Kommentar zu James Steuarts „An inquiry into the principles of political economy“<sup>50</sup>, der leider verlorengegangen ist, so daß wir auf den Bericht von Rosenkranz, der ihn noch gekannt hat, angewiesen sind. Wenn er schreibt: „Mit edlem Pathos, mit einer Fülle interessanter Beispiele bekämpfte Hegel das Tote desselben, indem er inmitten der Konkurrenz und im Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs das Gemüt des Menschen zu retten strebte“<sup>51</sup>, so erkennen wir darin deutlich den ökonomischen Reflex der allgemeinen Grundtendenz seines Denken, die er offenbar nunmehr auch auf die Wirtschaft anzuwenden versucht.

Das Bindeglied zwischen Frankfurt und Jena stellt die Schrift über „Die Verfassung Deutschlands“ dar, die uns im vorliegenden Zusammenhang lediglich vom sozialphilosophischen Standpunkt aus interessiert. Die Anknüpfung an Frankfurt ist gegeben durch ein zuerst bei Rosenkranz mitgeteiltes Fragment „Freiheit und Schicksal“, das als Entwurf zu einer Einleitung für die Verfassungsschrift gedacht war und das im Hinblick auf das Freiheitsproblem und die werdende Geschichtsphilosophie Hegels stärker als üblich beachtet werden sollte, weil es einerseits zu den in Frankfurt gewonnenen Einsichten in enger Beziehung steht und andererseits das Problem der Freiheit im historisch-politischen Sinne aufrollt; denn wenn Hegels Jugendarbeiten auch von Anfang an in erster Linie auf die Idee der Freiheit ausgerichtet sind, so fehlt doch nicht nur eine konkrete Fassung des Freiheitsproblems, sondern auch ein Begriff der Freiheit.

In dem Fragment werden zwei Verhaltensweisen zur Welt, die dem Menschen als widerspruchsvoll und fremd entgegentritt, einander gegenübergestellt. Beiden gemeinsam ist „das Gefühl des Widerspruchs der Natur mit dem bestehenden Leben“, verschieden jedoch die Art, wie beide darauf reagieren. Der eine Typus will den Widerspruch

<sup>50</sup> 2 Bde., London 1767, in deutscher Übersetzung Tübingen 1769 bis 1772.

<sup>51</sup> Rosenkranz: Hegels Leben, 1844, S. 86.

„durch Gewalt“ aufheben, will das Leben umgestalten, das Seiende durch das Seinsollende meistern. Dabei zeigt sich jedoch ein neuer Widerspruch; denn „fremde Gewalt ist Besonderes gegen Besonderes“. Der andere Typus geht darauf aus, sich selbst umzugestalten; er will „die Natur zur Idee in sich hervorarbeiten“. Aber auch in dieser Haltung liegt ein Widerspruch, nämlich „die Sehnsucht nach Leben“ als „das Bedürfnis, ins Leben aus der Idee überzugehen“, „d. h. das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr finden und genießen, um leben zu können“. Er tut dies, indem er zu der Allgemeinheit des Denkens seine Zuflucht nimmt.

Diese zwei Typen repräsentieren im Grunde zwei Arten der Freiheit; denn entweder kann der Mensch, wenn er frei sein will, die Bestimmtheit der ihm entgegenstehenden Wirklichkeit durch eine andere ersetzen wollen, oder aber er ist bemüht, sich selbst über jede Bestimmtheit zu erheben, indem er zur Allgemeinheit und Notwendigkeit des Denkens aufsteigt. Die erstere ist jene bloß subjektiv-empirische Freiheit, die Hegel sein Leben lang verworfen und negiert hat<sup>52</sup>, die letztere dagegen die wahre, absolute Freiheit, die jedoch in dieser Form ebenfalls ihr Ziel verfehlt; denn das Sichinsichzurückziehen, wie es Hegel klassisch in der „schönen Seele“ verkörpert sieht, dieses „Hervorarbeiten der Natur zur Idee in sich“ bedeutet Trennung von der Wirklichkeit, Entfremdung vom Leben. Der Mensch will und soll im Leben wirken, sich mit der bestehenden Welt auseinandersetzen. Das aber – sagt Hegel – fehlt in dieser Zeit. Sie hat den Menschen „in eine innere Welt vertrieben“, „alle Erscheinungen dieser Zeit zeigen, daß die Befriedigung im alten Leben sich nicht mehr findet“. Schon hier wird von ihm die geistig-politische Linie abgesteckt, die zur Verwirklichung der wahren Freiheit, zur absoluten Sittlichkeit, zur Idee der Volksgemeinschaft im griechischen Stile und schließlich zur Konzeption des Staates als der Wirklichkeit der sittlichen Idee in der „Rechtsphilosophie“ führt.

Es bleibt aber das Problem: Was wird aus der empirischen Freiheit, was aus der Subjektivität? Ist die Idee konzipiert, so bedarf sie zu ihrer Verwirklichung der Zeit. Diese jedoch bedeutet Geschichte, und Geschichte ist Veränderung, ist die Erinnye der verletzten, unterdrückten Subjektivität.

In der Schrift über „Die Verfassung Deutschlands“ wendet sich Hegel gegen das Subjektive. Er sieht in dem Geltendmachen des bloß Besonderen sogar einen bezeichnenden Zug des deutschen Charakters. Einstweilen ist sein Blick (die Losung lautet: „Vereinigung mit der

<sup>52</sup> Vgl. hierzu vor allem: Hegel, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, herausg. von Georg Lasson, zweite Aufl., Leipzig 1923, S. 364 f.

Zeit“) auf die Geschichte gerichtet. Die Hoffnung auf die Gestaltung nach der Idee in der Zukunft leuchtet auf. Sein Ziel ist positive Verwirklichung der Freiheit in einer sozialen Ganzheit, die er zunächst als Volk und später als Staat bezeichnet.

Was wird jedoch aus der Subjektivität, was aus „Verstand und Einsicht“ im Verhältnis zu „blinder Gewalt“? Die Antwort auf diese Frage, die an die Problematik des demokratischen Gedankens bei Hegel rührt, gibt das in Jena 1802 niedergeschriebene „System der Sittlichkeit“, in dem das Volk als die absolute sittliche Totalität erscheint und die absolute Sittlichkeit – logisch gesehen – die verwirklichte Identität des Allgemeinen und des Besonderen ist, dialektisch die Synthese aus der Stufe der Natürlichkeit („die Sittlichkeit nach dem Verhältnis“) und der Stufe, der Hegel die Bezeichnung „Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen“ gegeben hat. Das Prinzip der dritten Stufe, des Volkes als absoluter Sittlichkeit, ist die wahre Freiheit, deren Verwirklichung auf der Vernichtung der empirischen Freiheit, der Selbstnegierung des Subjektiven beruht.

„Alle Beziehung auf Bedürfnis und Vernichten ist (in der absoluten Sittlichkeit) aufgehoben, und das Praktische, welches mit dem Vernichten des Objekts anfangt, ist in sein Gegenteil, in Vernichtung des Subjektiven übergegangen, so daß das Objektive die absolute Identität von beidem ist“<sup>53</sup>. „Der Begriff der Sittlichkeit ist in ihre Objektivität, die Aufhebung der Einzelheit gelegt worden“<sup>54</sup>. Deutlicher und grundsätzlicher kann das Untertauchen, das Aufgehen des Subjektiven im Objektiven, das absolute Aufgenommensein des Besonderen im Allgemeinen und damit die Negierung des Eigenwertes des Individuellen nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Wenn nun aber die wahre Freiheit die des Denkens ist und Denken das Wesen des Individuums ausmacht, so muß die Individualität eine höhere Wirklichkeit erringen, wenn sie in der absoluten Sittlichkeit, im Volke aufgeht, und so ihr wahres eigenes Wesen realisiert, indem ihr Tun ein schlechthin Allgemeines wird.

Indem Hegel die Verwirklichung wahrer Freiheit schildert, zeigt sich ein ihm selbst erst langsam zu Bewußtsein kommender Widerspruch. So schön er nämlich – die Idee der griechischen Polis vor Augen – das Volk als Ganzes darzustellen weiß, er ist gezwungen, es sozial in zwei Schichten aufzuspalten, von denen der Charakter absoluter Sittlichkeit nur der einen, nämlich dem ersten, absoluten Stand, zugesprochen wird, während die andere Hälfte des Volkes in relativer Sittlichkeit, in den Niederungen des Lebens verharret, wo keine wahre

<sup>53</sup> Lasson, S. 463.

<sup>54</sup> Lasson, S. 464.

Freiheit herrscht, sondern die empirische Freiheit zu Hause ist. Entsprechend hat er in dem Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ den zweiten Stand als das Schicksal der Sittlichkeit und den aus alledem sich ergebenden sozialen Prozeß, wie er ihn höchst plastisch am Beispiel der Antike, insbesondere Roms zu schildern weiß, als „die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, die das Absolute ewig mit sich selbst spielt“, gekennzeichnet und mit den Eumeniden des Äschylos verglichen, das Tragische darin erblickend, daß „die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickle, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüberstellt ...“<sup>55</sup>

Dies alles ist rein aus dem Geiste konzipiert und entsprungen wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus. Jedes Volk aber ist eine geschichtliche Wirklichkeit, die in der Zeit entsteht, blüht und vergeht. Die entscheidende Frage lautet nunmehr: Was ist die Zeit? Ist sie ein Prinzip des Vernünftigen oder des Unvernünftigen? In der Frühperiode ist sie für Hegel, wie die Schrift über „Die Verfassung Deutschlands“ beweist, das „alles Besiegende“ und so die Geschichte das Schicksal des Geistes, soziologisch gesehen: die Erinnye des unterdrückten, von der politischen Gestaltung ausgeschlossenen Subjektiven, aus dessen Sphäre sich geschichtlich diejenigen Kräfte erheben, die auf Änderung, Befreiung und Erneuerung hindrängen.

Mit der Idee des Griechentums im Hintergrunde und einer ausgesprochen platonisierenden Tendenz entwickelt er in den Jenenser Schriften eine Ständelehre, deren soziologischer Gehalt darin beschlossen liegt, daß nur die Glieder des ersten Standes Träger der absoluten Sittlichkeit sind. Daneben sinken der Stand der Rechtschaffenheit (das Bürgertum) und der Stand der rohen Sittlichkeit (das Bauerntum) zu politischer Bedeutungslosigkeit herab. Der Bürgerstand insbesondere wird in ausgesprochenem Maße relativ und subaltern gewertet, sein Lebenssubstrat, die Wirtschaft, „das System der Realität“ ganz vom Politischen, vom Absoluten her gesehen. Und doch kündigt sich in dem „System der Bedürfnisse“ zusammen mit dem, was über Bedürfnis, Arbeit, Genuß, Werkzeug usw. in triadisch-dialektischem Aufbau mit bohrendem Tiefsinn entwickelt wird, bereits jene Peripetie des Hegelschen Denkens an, die mit der Behandlung der „bürgerlichen Gesellschaft“ und damit der Wirtschaft in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ ihren Höhepunkt erreicht und rein philosophisch einer verstärkten Berücksichtigung aristotelischer Denkmotive parallel geht. Auch hier ist – in Fortführung früherer Gedanken – von jener „Ungleichheit des Reichtums“ die Rede, die an und für sich

<sup>55</sup> Lasson, S. 381.



notwendig sei, die aber die Gefahr in sich berge, daß der „Erwerbsstand“ („der einzelne ungeheuer Reiche wird eine Macht“) das soziale Gefüge des Ganzen sprengt.

Man sieht: die dialektische Methode hat Hegel aus der idealistisch-platonisierenden Darstellung mitten in eine soziologische Betrachtung höchst realistischer Prägung hineingedrängt. An die Stelle einer qualitativ gedachten Ständegliederung mit antikem Vorbild ist im Zeichen einer quantitativ durch Reichumsunterschiede bestimmten sozialen Schichtung Klassenbildung getreten. „Das absolute Band des Volks, das Sittliche, ist verschwunden, und das Volk aufgelöst“<sup>56</sup>. Damit ist zugegeben, daß das ursprünglich statisch gedachte ideale System der absoluten Sittlichkeit sich, wie Hegel selbst sagt, in ein solches der „absoluten Bewegung“ oder des „Prozesses des sittlichen Lebens“ verwandelt hat<sup>57</sup> und die Frage auftaucht, wer Hüter der Idealität, seiner Erhaltung sein soll. Man erinnere sich hierbei daran, daß auch P l a t o n für seinen Idealstaat nichts mehr fürchtete als die Veränderung in der Zeit und daher bei ihm alles – zeit- und geschichtslos gedacht – auf Erhaltung im Hinblick auf die Idee als das ewige und unwandelbare Sein abgestellt ist.

In der Schrift „Die Verfassung Deutschlands“ hatte Hegel gegenüber dem „uranfänglichen Schicksal und der alles besiegenden Zeit“ den großen Mann, „einen Theseus“ auf den Plan gerufen. An seine Stelle ist im „System der Sittlichkeit“ „die absolute Regierung“, eine absolut höchste Instanz getreten.

Immer mehr drängt es ihn, sich auch in diesem Bereiche mit dem Problem der Geschichte, der Zeit, mit der Frage, wer Geschichte macht, welche Rolle in ihr die Vernunft, welche die blinde Gewalt spielen usw. auseinanderzusetzen.

Unterdessen hatte er in Jena seine dialektische Methode logisch unter Dach und Fach gebracht. Die „Logik, Metaphysik und Naturphilosophie“ (1802) ist die dialektisch geschlossenste Leistung des Denkers, dasjenige Werk, in dem er am strengsten in der ihm eigentümlichen Denkform gedacht und geschrieben hat. Die Gliederung nach dem Grade der Allgemeinheit fördert bei der Stufung sozialer und wirtschaftlicher Phänomene höchst wertvolle sozialphilosophische Einsichten zutage, wofür das „System der Sittlichkeit“ mit seiner geradezu fanatisch durchgeführten triadischen Reihung die besten Belege liefert. Wenn es dort – um nur ein Beispiel zu geben – heißt, daß das Individuum die absolute Sittlichkeit unter sich subsumiert<sup>58</sup>, so ist

<sup>56</sup> Lasson, S. 492.

<sup>57</sup> Lasson, S. 476.

<sup>58</sup> Lasson, S. 464/65.

damit die im Dienste der Allgemeinheit handelnde Persönlichkeit gemeint. Dieses Subsumieren bedeutet nicht etwa Willkür, sondern ist „ganz allein die äußere Form der Subjektivität, unter welcher die Sittlichkeit erscheint, ohne daß ihr Wesen dadurch affiziert wird“<sup>59</sup>. Was Hegel hier in dieser durch das Gliederungsprinzip höchst umständlich erscheinenden Form zum Ausdruck bringen will, ist dies, daß einander polar gegenüberstehen: das im sozialen Ganzen aufgehende Subjekt (Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine) und das im Dienste oder im Namen des sozialen Ganzen handelnde Individuum (Subsumtion des Allgemeinen unter das Besondere).

Zwei absolute Prinzipien stehen einander gegenüber: einmal das Volk als die sittliche Totalität und zum andern die absolute Regierung. Der Riß, der hier klappt, ist letztlich der zwischen Geist und Geschichte, Idee und Wirklichkeit, zwischen dem späteren absoluten Geist und dem Weltgeist. Der absoluten Regierung und damit der absoluten Macht muß irgendwie, das ahnt Hegel, der Charakter der Vernünftigkeit garantiert werden. Daher sagt er: „Sie ist das unmittelbare Priestertum des Allerhöchsten, in dessen Heiligtum sie mit ihm Rat pflegt und seine Offenbarungen erhält“<sup>60</sup>. Diese höchste Instanz (er begründet ausführlich, daß ihr nur die Alten angehören dürfen) ist geschichtsphilosophisch gesehen nichts anderes als der spätere Weltgeist.

Die Schrift „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ zeigt, daß Hegel sich der angedeuteten Widersprüche in seiner Auffassung der absoluten Sittlichkeit durchaus bewußt ist. Er begreift das Subjektive als das Schicksal der Sittlichkeit, indem er darlegt, daß die sittliche Totalität denjenigen Teil ihrer selbst, der das bürgerliche Leben, die Wirtschaft umfaßt, sich selbst überläßt, sich von ihm als ihrer „unorganischen Natur“ trennt, dabei jedoch auf ihren Charakter als Totalität nicht verzichtet; denn wenn sie dieses Getrennte auch als ein Fremdes anschauen muß, so schaut sie es doch an. Es bleibt ein Teil ihrer selbst. Die Totalität – so könnte man hegelisch sagen – ist die übergreifende Einheit ihrer selbst und ihres Gegensatzes. Im Keime entwickelt Hegel hier bereits die Realdialektik von Staat einerseits und Gesellschaft bzw. Wirtschaft andererseits.

Es ist die Geschichte, die als Testamentsvollstreckerin der verletzten Subjektivität und damit als Träger des sozialen Prozesses auftritt, woraus sich letztlich die Konsequenz ergibt, daß Vernunft und Geschichte eins sind. In diesem Sinne hat die moderne Zeit das Prinzip der Subjektivität im Gegensatz zur Sittlichkeit der Polis zur Anerkennung gebracht, was Hegel dann später – sich selbst weitgehend

<sup>59</sup> Lasson, S. 465.

<sup>60</sup> Lasson, S. 483.

korrigierend – in dem berühmten sechsten Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes“ so eindrucksvoll dargestellt und auch in der Staatsidee der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ zur Geltung gebracht hat.

**Geschichte** ist die Selbstbewegung der sittlichen Totalität, „in welcher sie in der Zeit, fest in ihrem absoluten Gleichgewicht, sowohl zwischen den Entgegengesetzten auf und nieder schwankt . . . als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbstorganisieren dadurch zerstört, daß sie sie in einzelnen Momenten mit einemmal alle konfundiert . . .“<sup>61</sup>

Es wird leider oft nicht genügend gewürdigt, daß der Schluß des Naturrechtsaufsatzes den Durchbruch zu einer historischen Anschauungsweise bringt, in der die Zweiheit der beiden absoluten Prinzipien überwunden wird, und zwar dadurch, daß der Geist der absoluten Sittlichkeit mit dem der Geschichte gleichgesetzt wird. Was Hegel hier über die historische Methode und darüber hinaus über das Wesen der Geschichtlichkeit schreibt, das ist auch heute noch höchst eindrucksvoll und zeigt, wie schwer er mit dem Problem des Geschichtlichen im Verhältnis zum Systematischen gerade in dieser Zeit gerungen hat.

Das Ergebnis lautet, daß die absolute Sittlichkeit als Geschichte der **Weltgeist** ist, der „in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen und seiner selbst genossen hat“<sup>62</sup>. In wachsendem Maße erhärtet sich bei ihm die Erkenntnis, daß die Geschichte das Schicksal des Geistes, der an die Zeit entäußerte Geist ist.

Mit geradezu dramatischer Spannung vollzieht sich nunmehr die Entplatonisierung des Hegelschen Denkens, die Annäherung an Aristoteles und damit die Überwindung des Dualismus von Vernunft und Geschichte, von Freiheit und Notwendigkeit im Sinne der Überzeugung, daß alles Wirkliche auch vernünftig ist. Es gibt für Hegel von nun an keine andere Vernunft und Wahrheit mehr als die historische. Er hat die Einsicht erreicht, „daß die Vernunft und der Menschenverstand und die Erfahrung, aus welchen die bestimmten Gesetze herkommen, keine Vernunft und Menschenverstand a priori . . ., sondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeinen Notwendigkeit zu begreifen sind“<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Lasson, S. 402.

<sup>62</sup> Lasson, S. 404.

<sup>63</sup> Lasson, S. 406, 407

Durch diese historische Wendung, wie sie bei Hegel seit langem vorbereitet ist und besonders deutlich bei der Schilderung der sozialen Verhältnisse in der Antike in Erscheinung trat, gelingt es ihm auch, die bisherige dualistische Aufspaltung des sozialen Ganzen dialektisch zu überwinden und die Sphäre der Willkür, der empirischen Freiheit als „das Andere“, das Entgegengesetzte antithetisch zu begreifen und in die Synthese aufzunehmen. Das soziale Ganze ist auf diese Weise voll und ganz in die lebendige Bewegung und die geschichtliche Entwicklung hineingestellt. Die Welt der empirischen Freiheit wird zum Gegenspieler des „Absoluten“, der Spielraum der Willkür zur Bedingung der Freiheit. Der bisher reichlich abstrakt gedachte Widerstreit von Gesellschaft und Staat nimmt konkret-historische Form an. Und was geschichtsphilosophisch am wichtigsten ist: der Sinn des Zeitlichen wird ein anderer. Die Zeit als Inbegriff des Auflösenden, Zerstörenden und Vernichtenden wird durch den Begriff der Zeit als des Erfüllenden, Schöpferischen und Aufbauenden ersetzt.

Historische Methode und Dialektik lassen so eine Geschichtsphilosophie heranreifen, die neben dem Politischen auch dem Sozialen und dem Wirtschaftlichen gerecht zu werden versucht. Dies war aber nur möglich, indem in den Begriff des Geistes, der in seiner Wahrheit die lebendige sittliche Welt ist und sich als objektiver Geist in den Gebilden der Kultur realisiert, die Geschichtlichkeit einbezogen ist, die Geschichte als Schicksal des Geistes erscheint, das Sein der Wirklichkeit als Bewegtheit gefaßt wird.

In der Wirtschaft, im Recht, in der Sittlichkeit, im Staate handelt es sich, das steht für Hegel von nun ab fest, weder um Willkür und zufälliges Menschenwerk noch um unwandelbare ewige Wahrheiten, sondern um Leben, das sich in der Geschichte realisiert und daher einem Gestaltwandel unterliegt, den es vernünftig zu begreifen gilt.