

Jenseits aller Versöhnung : zur Geschichtsphilosophie in Hegels Phänomenologie des Geistes als negativer Theodizee der absoluten Freiheit

Autor(en): **Dellavalle, Sergio**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue
philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e
teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of
Fribourg**

Band (Jahr): **42 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761424>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SERGIO DELLAVALLE

Jenseits aller Versöhnung

Zur Geschichtsphilosophie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* als negativer Theodizee der absoluten Freiheit¹

Die Frage, ob die *Phänomenologie* eine Geschichtsphilosophie enthalte, wurde von der Hegel-Forschung bislang widersprüchlich und meistens zu voreilig beantwortet: Die einen Hegel-Forscher haben nämlich für selbstverständlich erklärt, daß die *Phänomenologie* eine geschichtsphilosophische Dimension besitze;² die anderen haben das Problem einfach ignoriert oder mit genauso großer Selbstverständlichkeit behauptet, dieses Jenaer Werk habe mit einer Philosophie der Geschichte nichts zu tun. Beide haben aber versäumt, die Frage einer spezifischen Analyse zu unterziehen, was in erster Linie einen Vergleich zwischen der *Phänomenologie* und den Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* miteinschließen und sogar

¹ Ich möchte hier der «Fondazione Luigi Einaudi» in Turin für die Verleihung des Stipendiums danken, das mir ermöglicht hat, diesen Aufsatz zu schreiben.

² Unter «geschichtsphilosophischer Dimension» oder «Geschichtlichkeit» der *Phänomenologie* verstehe ich in diesem Kontext weder die unbestreitbare Tatsache, daß sie in einer bestimmten historischen Epoche geschrieben wurde, noch jene «Historisierung des Seins» und der klassischen Logik und Metaphysik, die Hegel gerade in den Jenaer Jahren begann und die einen sehr bedeutenden Einfluß auf seine ganze Philosophie haben sollte; vgl. dazu MAURER, R.K., Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1965. Im Kontext meiner Untersuchung wird hingegen ausschließlich die These erörtert, daß die *Phänomenologie* eine *ausgearbeitete philosophische Interpretation des historischen Ganges der Menschheit* enthält, nämlich eine erste Form jener Philosophie der Weltgeschichte, die wir sonst durch die Berliner Vorlesungen kennen. Hegels Texte werden unter Anwendung folgender Abkürzungen zitiert: HGW: Gesammelte Werke, Hamburg 1975ff.; HW: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a. M. 1970f.; HPhWG: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1917ff.; HRPh: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, hrsg. von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Bad Cannstatt 1974; HVorl: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Hamburg 1983ff.; HRPh19/20: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. von Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1983. HJSchr: Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907; HSchrPR: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1923 (1. Aufl., 1913); HDok: Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, Bad Cannstatt 1974 (1. Aufl., 1936).

voraussetzen sollte. Es ist deswegen angebracht, das Problem neu aufzurollen, wobei im wesentlichen zwei Ziele angestrebt werden:

a) die Erstellung eines Entsprechungsschemas zwischen den Gestalten der *Phänomenologie* und den Stufen der Entwicklung des Weltgeistes nach der späteren Berliner Auffassung, so daß es möglich wird zu bestimmen, erstens, ob die *Phänomenologie* eine Geschichtsphilosophie überhaupt beinhaltet, und zweitens, welchen Gestalten eine geschichtsphilosophische Dimension zugesprochen werden darf;

b) die Herausarbeitung des Spezifikums der spätjenaer bzw. phänomenologischen Geschichtsphilosophie.

Dabei wird sich zeigen, daß die Geschichtsphilosophie, die aus der *Phänomenologie des Geistes* herausgearbeitet werden kann, sich von den früheren und späteren Auffassungen des Autors durch ihre Radikalität abhebt. In ihr wird nämlich die Freiheit als «absolut» definiert, und der Anspruch des Subjekts nach uneingeschränkter Selbstverwirklichung ist so kompromißlos, daß der Philosoph sich nicht bemüht, die Vernunftmäßigkeit einer zwar «relativen», aber wirklichen sozio-politischen Freiheit zu schildern. Somit ist die *Phänomenologie* Hegels einziges Werk mit systematischem Anspruch, in dem die absolute Subjektivität keine adäquate Entsprechung in der wirklichen Welt hat. In den späteren Werken hat der Philosoph versucht, die Kluft zwischen der Subjektivität und der sozio-politischen Wirklichkeit erneut zu schließen, jedoch müssen wir gerade diese Suche nach einem konkret-historischen Pendant für das absolute Wissen als eine der Ursachen – wenn nicht die wichtigste überhaupt – für die in den Werken der letzten Jahre offensichtliche Einschränkung der politischen und kulturellen Freiheit und für den Verzicht auf den kritischen Anspruch von Seiten der Philosophie betrachten.

I. Das Problem der «Geschichtlichkeit» der Phänomenologie des Geistes

In den letzten Jahren hat die Suche nach der geschichtsphilosophischen Dimension der *Phänomenologie* kaum eine Rolle in der Hegel-Forschung gespielt. Meistens sind die Autoren einen anderen Weg gegangen: Sie haben eher die erkenntnistheoretischen Aspekte des Werkes hervorgehoben³, oder sie haben es als eine Art besonderen Bildungsroman interpretiert, der die

³ In diese Richtung ist vor allem die westdeutsche *Phänomenologie*-Forschung gegangen; vgl. den Kommentar von SCHEIER, C.-A., *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Die Architektonik des erscheinenden Wissens, Freiburg, München 1980, und darüber hinaus: MARX, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1971; FINK, E., *Hegel. Phänomenologische Interpretation der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1977; KRAHL, H.-J., *Erfahrung des Bewußtseins*, Frankfurt a. M. 1979; CLAESGES, U., *Darstellung des erscheinenden Wissens*, Hegel-Studien, Beiheft 21, Bonn 1981; PASCHOTTA, H., *Analyse und Kritik der Dialektik des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins in Hegels Phänomenologie des Geistes 1807*, Diss. FU Berlin 1988.

Etappen der Entwicklung der *individuellen* Subjektivität untersucht und darstellt.⁴ Somit wurde das Thema der Geschichtlichkeit der *Phänomenologie* eher umgangen, als daß man sie explizit verneint hätte.⁵ Sucht man daher eine tiefergehende Auseinandersetzung und konzeptuelle Thematisierung dieser Frage, dann ist es unumgänglich, bis in die dreißiger und vierziger Jahre zurückzugehen, als Jean Hyppolite und György Lukács zwei Interpretationen der *Phänomenologie* entwarfen, welche unübersehbare Gemeinsamkeiten aufweisen.⁶ Wichtig ist in unserem Zusammenhang vor allem die Dreiteilung des Jenaer Werkes; für beide Autoren besteht nämlich die *Phänomenologie* aus drei in ihrem Objekt und dementsprechend auch in ihren kategorialen Grundlagen verschiedenen und genau getrennten Teilen:

a) Der erste Teil – von der «sinnlichen Gewißheit» bis zur «Vernunft» – handelt von der Entwicklung des *individuellen* Bewußtseins, d. h. von der Subjektivität, die sich nur ihrer Individualität bewußt ist.

b) Der zweite – das Kapitel über den «Geist» – enthält diejenigen Gestalten, die Hegel selbst «Gestalten einer Welt» nennt (HGW, IX 240).

c) Der dritte und letzte Teil beinhaltet «Religion» und «absolutes Wissen» – wobei im Kapitel über die «Religion» auch von der Kunst die Rede ist –, so daß dieser abschließende Teil als eine Vorwegnahme des späteren «absoluten Geistes» anzusehen ist.⁷

Für unsere Untersuchung ist somit vor allem der zweite Teil von Interesse: Hier geht nämlich das *individuelle* zum *kollektiven* Bewußtsein über, was zumindest *eine* der Voraussetzungen für das Entstehen einer historischen Erfahrung erfüllt. Zwei neue Elemente erscheinen auf dieser Stufe der phänomenologischen Entwicklung zum ersten Mal: Erstens wird nun das Objekt selbst als Selbstbewußtsein anerkannt, was den Weg für eine bewußte Inter-subjektivität freimacht. Zweitens erhält der Gegenstand des Bewußtseins die Merkmale der *Substanz*, denn er existiert nicht mehr bloß in der

⁴ Beispiele dieser Interpretation kann man vor allem in der angelsächsischen Literatur finden: vgl. LOEWENBERG, J., *Hegel's Phenomenology: Dialogues on The Life of Mind*, La Salle (Illinois) 1965; SOLOMON, R.C., *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford Univ. Press 1983.

⁵ Für eine explizite Verneinung der Geschichtlichkeit der *Phänomenologie* vgl. BECKER, W., *Idealistische und materialistische Dialektik*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970; DERS., *Hegels Phänomenologie: Eine Interpretation*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971.

⁶ Vgl. HYPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946; LUKACS, G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Zürich, Wien 1948. Von Jean HYPOLITE vgl. auch: «L'état du Droit (la condition juridique)», in: *Hegel-Studien*, Beiheft 3, Bonn 1966, 181–185; *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1968.

⁷ Eine ähnliche Interpretation der *Phänomenologie*, in mehr oder weniger direkter Anlehnung an die Arbeiten von Hyppolite und Lukács, haben später auch Sergio Landucci und Bernard Cullen entworfen. Vgl. LANDUCCI, S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1976; CULLEN, B., «Hegel's Historical Phenomenology and Social Analysis», in: D. Lamb (ed.), *Hegel and Modern Philosophy*, London, New York, Sydney 1987, 1–29.

erkenntnistheoretischen Aktivität des Subjekts, sondern auch außerhalb und unabhängig von ihm als eine bleibende Realität. Aus der Tatsache, daß die Kategorien *Intersubjektivität* und *Substantialität* die Gestalten des «Geistes» grundlegend charakterisieren, darf man schließen, daß in diesem Kapitel sozio-politische Modelle untersucht werden. Die Subjektivität hat nämlich ihren Solipsismus aufgegeben und sich in eine für sie bisher neue Welt von zwischenmenschlichen Beziehungen und Institutionen begeben. Hyppolite und Lukács gehen aber weiter und interpretieren den «Geist» als eine besondere Art geschichtsphilosophischer Abhandlung⁸: Nach ihrer Auffassung enthält die *Phänomenologie* eine philosophische Interpretation zumindest eines Teiles des historischen Ganges der Menschheit, nämlich eine Geschichtsphilosophie im echten Sinne. Obwohl Hegel im ganzen «Geist»-Kapitel die Grundkategorie der Geschichte, d. h. die *Zeit*, kein einziges Mal erwähnt, läßt sich die These von Hyppolite und Lukács auf Grund der Parallelität zwischen den Gestalten der *Phänomenologie* und allen wichtigen Stufen der Entwicklung des Weltgeistes von der altgriechischen Sittlichkeit bis zur Französischen Revolution in der Berliner Geschichtsphilosophie weitestgehend bestätigen.⁹ Blicke es dabei, dürften wir aber lediglich von einer teilweisen Präsenz der Weltgeschichte in der *Phänomenologie* sprechen, denn es fehlten die vor der antiken Sittlichkeit angesiedelten Etappen ihrer Entwicklung. Wenn wir aber den Blick über die Gestalten des «Geistes» hinaus erweitern, läßt sich auch dieser Mangel beseitigen: Nicht nur für die Stufen der Geschichte ab dem alten Griechenland, sondern auch für den Naturzustand und den orientalischen Despotismus ist es nämlich möglich, entsprechende Gestalten in der *Phänomenologie* festzustellen.

Als erster wies Victor Goldschmidt in einem 1964 veröffentlichten Aufsatz auf die Gemeinsamkeiten zwischen dem «reinen Selbstbewußtsein» der *Phänomenologie* und dem Naturzustand-Begriff der Berliner *Zeit* hin.¹⁰ Dies läßt sich in erster Linie aus einigen Stellen schließen, die einen direkten Zusammenhang zwischen dem «Kampf um Anerkennung» und den Auseinandersetzungen herstellen, welche den Übergang vom Naturzustand zur ersten stabilen Staatsform begleiten (HW, VII 507, X 221 u. 223). Neben den philologischen Beweisen läßt sich ein anderes Argument zugunsten von Goldschmidts Theorie einführen, nämlich die *konzeptuelle Verwandtschaft* zwischen dem phänomenologischen Begriff des reinen Selbstbewußtseins und

⁸ Somit beschränkt sich die historische Dimension der *Phänomenologie* laut Hyppolite und Lukács nur auf das «Geist»-Kapitel. Dagegen hat Jan Beaufort versucht, ohne allerdings wirklich überzeugende Argumente dafür bieten zu können, die gesamte *Phänomenologie* als eine Geschichtsphilosophie zu interpretieren. Vgl. BEAUFORT, J., *Die drei Schlüsse. Untersuchungen zur Stellung der Phänomenologie in Hegels System der Wissenschaft*, Würzburg 1983, 143ff.

⁹ Für eine umfangreiche Analyse dieser Parallelität verweise ich auf meine Untersuchung: *Il bisogno di una libertà assoluta*, Milano 1992.

¹⁰ GOLDSCHMIDT, V., «État de nature et pacte de soumission chez Hegel», in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* LXXXIX (1964) 45–65.

Hegels Auffassung der Subjektivität im Naturzustand, welche im Kapitel der Berliner Geschichtsphilosophie über Afrika als den einzigen Kontinent, der sich nach Hegels Überzeugung noch auf einer vorgeschichtlichen Entwicklungsstufe befindet, dargestellt wird (HPhWG, 203ff.; HW, XII 120ff.). Nicht anders als das phänomenologische Selbstbewußtsein ist sich auch der Afrikaner – oder der Naturmensch, was für Hegel dasselbe ist – nur seiner selbst bewußt, d. h. seiner Instinkte und seiner «Begierde», während er allem anderen einen Wert «an und für sich» abstreitet. Aus einer solchen Konstellation kann sich nur ein zügelloser Drang nach Vernichtung, schließlich der Kampf aller gegen alle entwickeln. Ähnlich wie die Lage des durch die Begierde unablässig geplagten reinen Selbstbewußtseins der *Phänomenologie* ist auch der Naturzustand in der Geschichtsphilosophie durch Unsicherheit, Instabilität und letztendlich auch Unglück geprägt, «ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist» (HW, X 312); diesen Schritt zu vollbringen ist eben Aufgabe des «Kampfes um Anerkennung».

Auch die Suche nach einer phänomenologischen Entsprechung für den orientalischen Despotismus stützt sich auf die Pionierarbeit eines Hegel-Forschers, in diesem Fall von Sergio Landucci¹¹. Ähnlich wie Goldschmidt führt Landucci zugunsten seiner These, die Entsprechung zum orientalischen Despotismus sei in der Gestalt Herrschaft-Knechtschaft auszumachen, hauptsächlich philologische Argumente an.¹² Darüber hinaus sind aber auch hier konzeptuelle Analogien festzustellen: Erstens handelt es sich in beiden Fällen um einen Zustand, in dem das Individuum zum ersten Mal seine Selbstbezogenheit aufgibt, um in einer stabilen sozio-politischen Beziehung zu verankern; dadurch wird der Übergang vom «Ich» zum «Wir» eingeleitet. Zweitens verändert sich auch das Verhältnis zum Objekt, das nicht mehr als bloß zu vertilgende Wirklichkeit zwecks Befriedigung der Instinkte gilt, sondern als «Wert an und für sich» anerkannt wird, nämlich als *Substanz*, die durch die Arbeit zu erhalten und auszubauen ist. Schließlich treffen wir sowohl im Herr-Knecht-Verhältnis als auch im orientalischen Despotismus auf die gleichen Formen der Subjektivität: einerseits auf Individuen, die auf ihre Freiheit verzichtet haben und daher der Substanz völlig unterworfen sind (die Knechte als Untertanen eines despotischen Herrschers); andererseits auf den einzelnen, der sich als solcher mit der substantiellen Macht identifiziert (den Herrn als Despoten).

¹¹ LANDUCCI, Hegel: la coscienza e la storia (Anm. 7), 100ff.

¹² Insbesondere hebt Landucci jene Passagen hervor, in denen Hegel einen direkten Zusammenhang zwischen dem Orient und dem Herr-Knecht-Verhältnis herstellt. Vgl.: HGW, IX 376/HPhWG, 320ff. und 419ff.; HW, XVIII 118. Zu den von Landucci erwähnten Passagen ist noch eine weitere hinzuzufügen: In einer kurzen, in der Zeit zwischen dem Berner und dem Frankfurter Aufenthalt verfaßten Schrift lesen wir unmißverständlich, daß «im orientalischen Charakter die zwei anscheinend widersprechenden Bestimmungen: *Herrsucht über alles und willige Ergebung in jede Sklaverei*, so innig verbunden [sind]» (HW, I 428).

Angesichts dieser Hinweise auf die Geschichtlichkeit der bisher erwähnten phänomenologischen Gestalten stellt sich nun die Frage, warum Hegel sie nicht gleich ins Kapitel über den «Geist», d. h. in den eigentlich historischen Teil der *Phänomenologie*, aufgenommen hat. Darauf antwortet Landucci, daß die Tatsache, «daß die Sektion über den «Geist» mit diesem Entstehen der Freiheit [im alten Griechenland] beginnt, impliziert, daß der orientalische Despotismus, obwohl unentbehrliches propädeutisches Moment im Verhältnis zur primitiven Zügellosigkeit des Menschentieres, irgendwie noch als vorgeistig zu betrachten ist»¹³. Diese These wird übrigens von Hegel selbst bestätigt, der in der *Geschichte der Philosophie* behauptet, im Orient «finde(t) mithin ein geistloses Verhältnis statt, insofern das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit» sei (HW, XVIII 120). In der Tat, um von einer angemessenen Verwirklichung des Geistesbegriffs sprechen zu dürfen, benötigt man eine *bewußte* Synthese zwischen Subjektivität und Substanz, die im orientalischen Despotismus allerdings noch nicht möglich ist, denn hier fehlt eine ihrer unentbehrlichen Komponenten, nämlich die nach dem Kampf um Anerkennung aufgegebene subjektive Freiheit. Der Geist ist sowohl im phänomenologischen Herr-Knecht-Verhältnis als auch in der Darstellung des Orients innerhalb der Berliner Geschichtsphilosophie zwar *an sich*, aber nicht *für sich* vorhanden: In beiden Fällen lebt das Subjekt schon innerhalb objektiv existierender sozialer Verhältnisse, ist sich dessen allerdings nicht richtig bewußt und verhält sich weiter als reines Selbstbewußtsein (der Herrscher) oder als bloßes willenloses «Leben» (die Untertanen). Da es sich um den Übergang von einem Zustand der «Bewußtlosigkeit» zu einem der Freiheit handelt, ist der konzeptuelle «Sprung» vom Orient ins Abendland auch in der Berliner Geschichtsphilosophie, obwohl die verschiedenen Stufen des Weltgeistes in diesem Werk nacheinander aufgeführt werden, längst der weiteste und schwierigste aller hier geschilderten Übergänge, genauso weit und schwierig wie der vom reinen Selbstbewußtsein zum bewußten Geist in der *Phänomenologie*.

Fassen wir die vergleichende Untersuchung von *Phänomenologie* und Berliner Geschichtsphilosophie zusammen, dann entsteht folgendes Entsprechungsschema:

¹³ LANDUCCI, Hegel: la coscienza e la storia (Anm. 7), 104f.

<i>Phänomenologie</i>	<i>Berliner Geschichtsphilosophie</i>
1) Reines Selbstbewußtsein	Naturzustand
2) Herrschaft – Knechtschaft	Orientalischer Despotismus (insbesondere China)
3) Natürliche Sittlichkeit	Griechisches Reich
4) Rechtszustand	Römisches Reich
5) Die Bildung als Welt des sich entfremdeten Geistes	Mittelalter und frühe Moderne
6) Der Glaube	Mittelalterliche Kirche und Katholizismus
7) Die reine Einsicht und die Auf- klärung	Entwicklung der Wissenschaft zwischen spätem Mittelalter und 18. Jahrhundert
8) Die absolute Freiheit	Die Französische Revolution

Gewiß enthalten die Gestalten der *Phänomenologie* mehr als nur eine Geschichtsphilosophie. Genauso unumstritten ist, daß Hegel hier etwas anderes beabsichtigt hat als eine bloße Rekonstruktion der Geschichte der Menschheit. Tatsache ist aber auch, daß viele phänomenologische Gestalten ihren Inhalt ausgerechnet aus der Weltgeschichte entnehmen, wobei sie eine Reihenfolge bilden, die der späteren schon weitestgehend entspricht. Geht man nun von diesen Voraussetzungen aus, ist es unumgänglich, der *Phänomenologie* eine geschichtsphilosophische Dimension zuzuschreiben. Nichtsdestotrotz muß, bevor wir von einer phänomenologischen Geschichtsphilosophie ohne jegliche Vorbehalte sprechen dürfen, noch ein weiteres Problem ausgeräumt werden.

II. Die Phänomenologie als Wendepunkt in der Entwicklung der geschichtsphilosophischen Auffassungen Hegels

Der These, in der *Phänomenologie* sei eine Geschichtsphilosophie vorhanden, könnte man entgegenhalten, daß Hegel in der spätjenaer Zeit noch keine zusammenhängende Interpretation der Weltgeschichte besessen hätte. In der Tat sind Zahl und Umfang der geschichtsphilosophischen Hinweise in den frühen Schriften eher bescheiden. Über die vielen wichtigen, aber nicht zusammenhängenden Bemerkungen geschichtsphilosophischer Relevanz in den verschiedenen Arbeiten zwischen Bern und Jena hinaus, sind den Hegel-Forschern bisher nur zwei kurze Schriften bekannt, die als Skizzen einer Geschichtsphilosophie interpretiert werden können (HGW, I 163f., 359ff.). Andererseits hielt Hegel seinen ersten Vorlesungskurs über die Philosophie der Weltgeschichte erst im Wintersemester 1822/23, und, obwohl er schon einige Jahre früher, d. h. zwischen 1817 und 1818, eine in ihren wesentlichen Zügen beinahe endgültige Fassung seiner Philosophie der Weltgeschichte

veröffentlicht und vorgetragen hatte¹⁴, klafft trotzdem eine erhebliche Lücke zwischen der Jenaer und der Heidelberger Zeit, in der sich vom vermeintlich schon fortgeschrittenen geschichtsphilosophischen Entwurf der *Phänomenologie* kaum Spuren wiederfinden lassen.

Gewiß sind diese Einwände nicht leicht abzutun; doch läßt sich bei genauerer Betrachtung selbst aus diesem Blickwinkel feststellen, daß die *Phänomenologie* tatsächlich als eine Art Pionierarbeit auch in der Entwicklung von Hegels geschichtsphilosophischen Auffassungen anzusehen ist. Im wesentlichen sprechen zwei Argumente dafür.

1. Eine systematische Einbindung der Weltgeschichte erscheint nicht erst in der Heidelberger Zeit, sondern fast ein Jahrzehnt früher, nämlich in der *Nürnberger Enzyklopädie* (1808), unter dem Namen «philosophische Geschichte» (HW, IV 64f.). Zwar umfaßt die Abhandlung hier nur einen Paragraphen, trotzdem sind diese wenigen Zeilen in unserem Zusammenhang von großem Interesse. Ihre Bedeutung wird vor allem bei einem Vergleich mit den vorphänomenologischen Jenaer Systementwürfen deutlich: Wie vor allem das *System der Sittlichkeit* und dessen *Fortsetzung* beweisen (HSchrPR, 460ff.; HDok, 314ff.), dient der Krieg in den systematischen Versuchen aus der frühjenaer Zeit nur zur Stärkung der innerstaatlichen Einheit: Der Staat wird als ein *einzelner* betrachtet, und seine Auseinandersetzungen mit anderen sozio-politischen Gemeinwesen werden ausschließlich auf seine innere Struktur zurückgeführt. Auch später – im unmittelbar vorphänomenologischen System von 1805/06 – wird der Übergang zu der Sphäre der absoluten Subjektivität, d. h. zu Kunst, Religion und Philosophie, noch von der Dialektik eingeleitet, die sich zwischen den einzelnen Subsystemen des Staates entwickelt (HGW, VIII 276f.). In der *Nürnberger Enzyklopädie* hat die Weltgeschichte dagegen schon ihren Platz als Bindeglied zwischen Realphilosophie und absolutem Geist eingenommen: So bilden hier «die Schicksale der getrennt erscheinenden Nationen die verschiedenen Stufen der Bildung des allgemeinen Geistes» (HW, IV 64); darüber hinaus «zählen nicht alle Völker in der Weltgeschichte. Jedes hat nach seinem Prinzip seinen Punkt, Moment. Dann tritt es, wie es scheint, für immer ab. Nicht zufällig kommt eine Reihe» (ebd., 64f.).

Aus diesen bedeutenden Unterschieden zwischen den unmittelbar vor und nach der *Phänomenologie* verfaßten Arbeiten ergibt sich die These, daß eben das spätjenaer Werk beim geschilderten Übergang eine entscheidende Rolle gespielt haben soll. Und in der Tat ist die *Phänomenologie* das erste Werk

¹⁴ Die wesentlichen Merkmale des Begriffs der «Weltgeschichte» sind schon in der *Heidelberger Enzyklopädie* vorhanden (HRPh, I 204ff.). Die «klassische» hegelsche Vierteilung der Geschichte wird dagegen zum ersten Mal während des Vorlesungskurses über die Rechtsphilosophie im Wintersemester 1817/18 vorgetragen (HVorl, I 256ff.).

Hegels mit systematischem Anspruch¹⁵, in dem die verschiedenen sozio-politischen Modelle zur Bildung der notwendigen Stufen der Entwicklung des «weltlichen» Geistes hintereinander eingereiht werden; dadurch werden ihre Konflikte und die daraus folgende gegenseitige Ablösung zum entscheidenden Teil seines Ganges. Geht man davon aus, daß Hegel im späten System unter «Weltgeschichte» in erster Linie den Konflikt zwischen verschiedenen Staatsformen versteht, wodurch sie zum entscheidenden Moment des Übergangs vom objektiven zum absoluten Geist erhoben wird, dann tritt diese Auffassung zum ersten Mal in der *Phänomenologie* auf.

2. Bisher wurde der Stellenwert der *Phänomenologie* in bezug auf die Entwicklung der wichtigen Aspekte des Begriffs der «Weltgeschichte» und deren Einbindung ins System untersucht. Das Jenaer Werk ist aber von kaum zu überschätzender Bedeutung auch in Hinsicht auf das zweite Element einer geschichtsphilosophischen Theorie, d. h. auf deren Einteilung. In der Berner und Frankfurter Zeit war Hegel zwei verschiedenen geschichtsphilosophischen Linien gefolgt: Einerseits hatte er in den beiden schon erwähnten Schriften die Entwicklung der Menschheitsgeschichte vom klassischen Griechenland bis zur Gegenwart skizzenhaft dargestellt (HGW, 163f., 359ff.); andererseits hatte er vor allem in den Fragmenten zum *Geist des Christentums* das Problem des Übergangs von der orientalischen zu der abendländischen Welt untersucht (HJSchr, 368–374). In der *Phänomenologie* versucht er zum ersten Mal beide Linien zusammenzubringen, um dadurch ein gesamtes Bild der Einteilung der Weltgeschichte zu entwerfen. Die erste Interpretationslinie läßt sich – freilich in einer bei weitem umfangreicheren und teilweise auch inhaltlich veränderten Form¹⁶ – im Kapitel über den «Geist» wiederfinden; die Frage nach der Natur der ersten Form des strukturierten zwischenmenschlichen Zusammenlebens, nach ihren Mängeln und nach dem Übergang zum «wahren» Geist prägt dagegen den Abschnitt über das «reine Selbstbewußtsein» und das Verhältnis Herrschaft-Knechtschaft. Gewiß ist die Zusammenführung beider Fragestellungen noch nicht perfekt, so daß zwischen ihnen noch eine Lücke klafft. Diese wird jedoch durch Hegels Behauptung teilweise geschlossen, mit der Entzweiung des Selbstbewußtseins sei der Geist schon an sich entstanden (HGW, IX 108): So bildet sich ein roter Faden quer durch die *Phänomenologie*, der beide geschichtsphilosophischen Abschnitte des Textes faktisch verbindet und auf dessen Spur die nach Hegels Auffassung wichtigsten Etappen der Weltgeschichte wiederzufinden sind.

¹⁵ Gewiß ist die *Phänomenologie* kein System im echten Sinne; unumstritten ist aber auch, daß sie beinahe alle Elemente des Systems beinhaltet, die hier allerdings anders geordnet sind als in den späteren systematischen Werken.

¹⁶ In den frühen Entwürfen hat der Gang der Geschichte sozusagen die Form eines «Sattels», mit den beiden Momenten der höchsten Perfektion am Anfang und am Ende und mit einem Tiefpunkt der Korruption und des Zerfalls dazwischen. Dagegen erinnert die Struktur der «reifen» Einteilung der Weltgeschichte eher an eine «Leiter», wo jede wichtige Stufe insgesamt einen Fortschritt im Vergleich zur vorherigen darstellt.

Faßt man zusammen, dann ist die historische Dimension der *Phänomenologie* unabstreitbar. Zwar ist sie keine «reine» Geschichtsphilosophie, und gleichzeitig ist einzusehen, daß Hegel von Jena bis Berlin seine geschichtsphilosophischen Auffassungen teilweise ergänzt und geändert hat, jedoch stellt das spätjenaer Werk auch in geschichtsphilosophischer Hinsicht einen klaren Wendepunkt dar. Hier kommen nämlich der Weltgeschichte zum ersten Mal Merkmale und Funktionen in der gesamten Entwicklung des Geistes zu, die denjenigen des späteren Heidelberger und Berliner Systems nicht nur nahekommen, sondern sie teilweise sogar schon ausdrücklich einführen. Auch in bezug auf die Einteilung des historischen Ganges der Menschheit ist die *Phänomenologie* für das spätere Werk Hegels wegweisend: Hier fügt der Philosoph seine bruchhaften Skizzen der früheren Perioden zu einem Tableau zusammen, dessen heuristische Ansprüche nicht niedriger liegen als die der Berliner Vorlesungen.

III. Unterschiede in den geschichtsphilosophischen Auffassungen Hegels in der Phänomenologie und in den Berliner Vorlesungen

Bisher wurden ausschließlich die Ähnlichkeiten zwischen der Geschichtsphilosophie in der *Phänomenologie* und den Berliner Vorlesungen thematisiert; nun können wir uns auf die Unterschiede konzentrieren. Diese lassen sich im allgemeinen auf folgende Faktoren zurückführen:

1. die unterschiedliche konzeptuelle Struktur und Finalität der beiden Werke. Hier ist noch einmal zwischen zwei Elementen zu unterscheiden.

a) Die Gestalten – mitunter auch die «historischen» – werden in der *Phänomenologie* auf der Grundlage ihres *reinen Begriffs* dargestellt, ohne auf die faktischen Geschehnisse der Weltgeschichte in ihren präzisen Gründen und den Verlauf spezifisch einzugehen. Diese rücken dagegen ins Zentrum der Analyse der eigentlichen geschichtsphilosophischen Werke. Obwohl diese Besonderheit alle phänomenologischen Gestalten betrifft, wird sie besonders deutlich in den Kapiteln über das Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis und über die «Bildung». Darüber hinaus, da in der *Phänomenologie* lediglich das *Wesen* einer historischen Epoche dargestellt werden soll, handelte Hegel hier wesentlich freier in der Auswahl des für die Untersuchung notwendigen Materials; daraus ergibt sich beispielsweise die Verwendung literarischer Texte, insbesondere bei der Darstellung der altgriechischen Sittlichkeit und der modernen Welt.

b) In der *Phänomenologie* wird die Entfaltung des Geistes aus dem Blickwinkel der *Subjektivität* dargestellt. Auch in den «geschichtsphilosophischen» Gestalten werden deswegen in erster Linie die Eigenschaften des Subjekts sowie seine Reaktionen auf die sich verändernde Wirklichkeit analysiert. Die objektiven Aspekte dieses Prozesses – d. h. die Entwicklung der sozio-ökonomischen, politischen und juristischen Strukturen sowie, in zweiter

Instanz, der kulturellen Sphäre (Kunst, Religion und Philosophie) –, die im Jenaer Werk meistens ausgeblendet bleiben, sind dagegen das primäre Objekt der Untersuchungen in den Vorlesungen über die *Philosophie der Weltgeschichte*. Der Grund dieses Unterschiedes besteht darin, daß die *Phänomenologie* in Hegels Plänen eine Art Einleitung zum philosophischen Denken sein sollte. Sie wendet sich deshalb an das Individuum, dessen wichtigste sowohl «ontogenetische» als auch «phylogenetische» Entwicklungsstadien hier noch einmal Revue passieren. Dies geschieht allerdings in einer den subjektiven Kategorien näher liegenden Form, so daß man sagen kann, die *Phänomenologie* gehe noch einmal die ganze Weltgeschichte durch, aber *für das Individuum und aus seiner Sicht*. Daraus entsteht notwendigerweise die Folge, daß äußere historische Veränderungen, wie z. B. der Übergang von einem «Reich» zum nächsten, hier auf die Einheit des Bewußtseins zurückgeführt werden; dadurch können sie nämlich als Stufen der Entwicklung eines einzelnen Ichs dargestellt werden – eines Ichs, das gleichzeitig das sich bildende Individuum und die sich entfaltende Menschheit als Ganzes ist.

2. Der zweite Faktor ist *das Heranreifen bzw. die Veränderung von Hegels geschichtsphilosophischen Auffassungen*. Auch in diesem Fall ist es angebracht, genauer zu differenzieren.

a) Manchmal scheinen die in den Berliner Vorlesungen eingeführten Änderungen aus Hegels Wunsch entstanden zu sein, seinem Denken eine höhere Einheit zu geben: Um einer in spezifisch geschichtsphilosophischen Vorlesungen schwer vermeidbaren Erwartung auf Vollständigkeit gerecht zu werden, hat er daher versucht, unter einem in der *Phänomenologie* eigentlich schon formulierten Begriff auch historische Phänomene zu subsumieren, die dort nicht berücksichtigt wurden. Diesbezüglich liefert die Analyse der römischen Geschichte das beste Beispiel: Der Begriff bleibt nämlich derselbe; er wird aber von der Kaiserzeit auch auf die angeblich ursprüngliche Räubergemeinde (HPhWG, 665ff.), auf die Zeit der Könige (ebd., 686ff.) und auf die Republik (ebd., 694ff.) ausgedehnt, nämlich auf die Epochen der römischen Geschichte, die in der *Phänomenologie* außer acht gelassen wurden. Daraus ergibt sich ein präziseres Bild der Geschichte Roms, ohne daß es dadurch zu echten begrifflichen Verschiebungen gekommen wäre.

In anderen Fällen geht es um eine meistens sehr geringfügige Akzentverlagerung, die sich durch Hegels Versuch erklären läßt, die philosophische Analyse an die neuesten historisch-politischen Ereignisse zu binden. So versteht man die Verwendung der gleichen Kategorien zur Kritik des Jakobinismus in der *Phänomenologie* und der liberal-demokratischen Ideologien überhaupt in den Berliner Vorlesungen (HPhWG, 927ff., 932f.): Die jakobinische Diktatur gehörte nämlich inzwischen zur Vergangenheit, nicht so aber die liberalen und demokratischen Ideen in ihrer Gesamtheit, die dagegen Anfang der zwanziger Jahre mit erneuter Kraft wieder aufgetaucht waren. Angesichts der sich noch einmal nähernden Destabilisierungsfahr fügt Hegel eine weitere Überlegung hinzu, die in der *Phänomenologie* fehlte: Zur

genauerer Einschränkung der Möglichkeiten einer Wiederbelebung der Demokratie nimmt er die klassische These über die unüberschreitbare Größe eines demokratisch regierten Landes wieder auf (HPhWG, 608).

b) Es bleiben nun einige bedeutende Unterschiede, die den bisher erwähnten Faktoren nicht zugeschrieben werden können und deshalb nur durch *eine echte und tiefgreifende Veränderung der historisch-politischen Konzeption des Autors* zu erklären sind. Bevor wir auf diese konzeptuelle Verschiebung zu sprechen kommen, seien kurz die Unterschiede erwähnt, die nur dadurch verstanden werden können:

– Um das Ende der altgriechischen Welt zu erklären, verwendet Hegel in der *Phänomenologie* die Antinomie *Familie-Staat bzw. Regierung* (HGW, IX 242ff.), während in den Berliner Vorlesungen der Widerspruch sich zwischen dem *Individuum* und dem *sittlichen Staat* entfaltet (HPhWG, 640). Darüber hinaus zeigt sich die Abhandlung im späteren Werk optimistischer in bezug auf die Rolle jener Individualität, die als neue historische und philosophische Erscheinung aus den Trümmern der alten Sittlichkeit entsteht; dieser Optimismus kommt vor allem da zutage, wo Hegel die Entwicklung der sophistischen und sokratischen Philosophie mit großem Interesse verfolgt (HPhWG, 643ff.; HW, XVIII 512ff.).

– Dem Christentum und der Reformation kommt in der *Philosophie der Weltgeschichte* eine unmittelbare und explizite historische Relevanz zu. Sie gelten hier als entscheidende Faktoren innerhalb wichtiger historischer Prozesse, nämlich beim Übergang von der römischen Zeit zum Mittelalter bzw. von diesem zur Moderne (HPhWG, 720ff., 877ff.). Eine vergleichbare Rolle der christlichen Religion ist in der *Phänomenologie* dagegen nicht festzustellen.

– In den Berliner Vorlesungen wird der Begriff «Entfremdung» nur in bezug auf das Mittelalter verwendet;¹⁷ dagegen dehnt sich seine Anwendung in der *Phänomenologie* auf die ganze Neuzeit bis zur Französischen Revolution aus. Dementsprechend charakterisieren die phänomenologischen Kategorien des «Glaubens» in der *Philosophie der Weltgeschichte* nicht die religiöse Erfahrung der Moderne insgesamt – wie im Jenaer Werk –, sondern nur die mittelalterliche Kirche und den Katholizismus.

– In bezug auf die Einstellung zur Aufklärung und zur Französischen Revolution unterscheidet Hegel in den Berliner Vorlesungen, aber nicht in der *Phänomenologie*, zwischen protestantischen und katholischen Ländern (HPhWG, 917, 923ff., 931; HW, XII, 526f., 535; HW, XX 296ff.).

– In der *Philosophie der Weltgeschichte* wird der Gang der Geschichte mit der Entstehung einer politischen Struktur, d. h. des modernen postrevolutionären Staates, abgeschlossen und gekrönt (HPhWG, 937f.). Der

¹⁷ Der Begriff «Entfremdung» erscheint hier explizit nur einmal (HPhWG, 840f.; HW, XII 460); jedoch ist die ganze Analyse des Mittelalters in der *Philosophie der Weltgeschichte* durch die Entzweiung zwischen der «Wahrheit» und der Realität, dem Geist und der wirklichen Welt geprägt.

«vernünftige» Staat sollte nämlich nach Hegels Auffassung in der Lage sein, eine zwar nicht perfekte, jedoch in solcher Vollendung in der bisherigen Geschichte unbekannte Versöhnung zwischen den Interessen des Individuums und denjenigen des Gemeinwesens zustandezubringen. Nach dem Scheitern der Französischen Revolution – oder, besser gesagt, nach deren Aufhebung¹⁸ – bleibt der Subjektivität in der *Phänomenologie* dagegen keine andere Chance, um sich wirklich weiter zu entwickeln, als in die reine Innerlichkeit zu flüchten.¹⁹

Angesichts dieser letzten, besonders bedeutenden Unterschiede stellt sich nun die Frage, ob es möglich ist, eine Perspektive zu entwerfen, die sie insgesamt deutet.

IV. Protestantismus und «neue Sittlichkeit»

Daß für Hegel die Geschichte der «Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit» ist, kann zweifelsohne als allgemeines Prinzip für alle Etappen der Entwicklung seines geschichtsphilosophischen Denkens gelten. Trotzdem – wie schon am Anfang der Arbeit erwähnt wurde – kommt der *Phänomenologie* wegen ihrer anspruchsvollen Definition der Freiheit und wegen der kompromißlosen Schilderung der subjektiven Suche nach Selbstverwirklichung eine besondere Rolle in diesem Entfaltungsprozeß zu.

In der spätjenaer Zeit glaubte Hegel nicht mehr an die Möglichkeit der Wiederbelebung einer Sittlichkeit nach dem «klassischen» Muster. Schon in den Vorlesungen des Semesters 1805/06 hatte er die Überlegenheit des modernen Prinzips der individuellen Freiheit explizit anerkannt (HGW, VIII 262ff.); konsequenterweise beschrieb er die klassische Sittlichkeit in der *Phänomenologie*, die kurz darauf entstanden war, als die für immer verlorene Welt einer letztendlich ziemlich trügerischen Harmonie. Der Konflikt, der diese Welt spaltet, ist nach der Auffassung der *Phänomenologie* endgültig, und keine der Parteien trägt in sich die «Keime» einer neuen und höheren Versöhnung. So ist das Individuum von der Substanz zunächst getrennt. Danach entwickelt sich bei der Entstehung der Moderne eine Verflechtung zwischen den Individuen untereinander und zwischen diesen und der politisch-ökonomischen Substanz. Auch diese Annäherung bedeutet jedoch keineswegs eine angemessene Überwindung der Trennung, denn das Subjekt

¹⁸ Diesbezüglich vgl. DELLAVALLE, S., «Hegel e la rivoluzione», in: *Teoria politica* V (1989) Nr. 2–3, 167–188.

¹⁹ Damit folge ich hier der Theorie der «phänomenologischen Krise des Systems». Vgl. dazu: ROSENKRANZ, K., *Hegels Leben*, Berlin 1844, 201ff.; ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, München 1920, I 218ff.; BOVERO, M., *Hegel e il problema politico moderno*, Milano 1985, 23ff. Andere Autoren haben dagegen behauptet, selbst in der *Phänomenologie* – nämlich in den Kategorien der «Moralität» als subjektiver «Verklärung» der politischen Strukturen – könne man die Spuren einer Analyse des modernen Staates wiederfinden; vgl. BUSSE, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin 1931, 83ff.; HYPOLITE, *Genèse et structure* (Anm. 6), 320.

gehört zwar jetzt zur Substanz, jedoch diese nicht zu ihm. Aus der Verflechtung erwächst damit vielmehr Entfremdung statt Versöhnung, was zwingend dazu führt, daß die Subjektivität, um ihrer unbefriedigenden Situation zu entkommen, ihr bisher nicht anerkanntes Recht auf Selbstverwirklichung und Freiheit geltend zu machen versucht. Angesichts der Voraussetzungen ist das Scheitern eines solchen Anspruchs dennoch genauso notwendig wie der Versuch selbst: Die moderne Subjektivität ist nämlich durch den Widerspruch zwischen ihrer immer weiter gehenden Fähigkeit, in universellen Kategorien zu denken, und ihrem seit dem Ende der Sittlichkeit eigentlich nur vertieften Solipsismus bestimmt. Daraus ergibt sich für das moderne, universelle Subjekt einerseits die Notwendigkeit, die Freiheit genauso «absolut» wie sich selbst zu definieren, d. h. ohne jegliche Grenzen, die sie einengen könnten, andererseits die Unmöglichkeit, eine solche Freiheit in die Wirklichkeit umzusetzen: Die wirkliche Freiheit einer «absoluten» Subjektivität ist nämlich in letzter Instanz selbstzerstörerisch, denn, da sie keine Einschränkung ihrer Tätigkeit anerkennt, vernichtet sie die Vielfalt der realen Individualitäten, und schließlich auch sich selbst.

Da Hegel die Französische Revolution als endgültig mißlungenen Versuch interpretiert, die absolute Freiheit zu verwirklichen, schließt er von diesem Moment an jede Möglichkeit einer radikalen politischen Veränderung aus.²⁰ Somit erhalten die revolutionären Ereignisse, die in der *Phänomenologie* die Krönung der Moderne darstellen, ihre «metaphysische» Bedeutung in dem durch die Revolution erlangten Bewußtsein, die absolute Freiheit könne nicht in die sozio-politische Wirklichkeit umgesetzt werden.²¹ Dadurch entsteht ein gravierender Widerspruch zwischen sozio-politischer Wirklichkeit und subjektiven Ansprüchen. Trotzdem verzichtet das phänomenologische Subjekt nicht auf die absolute Freiheit: Da der Weg ihrer Umsetzung in die Wirklichkeit versperrt ist, sucht es sie zuerst in der Innerlichkeit der Moralität und dann in den Dimensionen des absoluten Geistes (Religion und absolutes Wissen). Aus dieser Kompromißlosigkeit der modernen, absoluten Subjektivität entsteht in der *Phänomenologie* ein offener Konflikt zwischen ihren Ansprüchen und den gegebenen Grenzen der sozio-politischen Welt. Die Deutlichkeit, mit der Hegel hier diesen Widerspruch und damit die Tragödie der Moderne überhaupt darstellt, gehört zu den größten Verdiensten des Jenaer Werkes.

Fassen wir den Begriff der phänomenologischen Geschichtsphilosophie zusammen, dann läßt sich folgendes sagen: Wie in allen Werken Hegels wird die Geschichtsphilosophie auch in der *Phänomenologie* als Darstellung der werdenden Freiheit interpretiert, sozusagen als ihre «Theodizee», wobei Gott in einem beinahe laizistischen Sinne für die Freiheit des Geistes steht. Auch

²⁰ Dazu vgl.: BODEI, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987; DELLAVALLE, «Hegel e la rivoluzione» (Anm. 18) 176ff.

²¹ So VER ECKE, W., «Hegel's Dialectic Analysis of the French Revolution», in: *Hegel-Jahrbuch* 1975, 561–566.

aus diesem Blickwinkel weist jedoch die *Phänomenologie* besondere Merkmale auf, denn die Freiheit, deren Werdegang hier geschildert wird, ist grenzen- und kompromißloser als irgendwo sonst bei Hegel. Darüber hinaus, da keine gelungene Vermittlung zwischen der absoluten Subjektivität und der sozio-politischen Welt vorhanden ist, erhält die phänomenologische Theodizee eine *negative* Färbung: Die Freiheit verwirklicht sich nicht und ihr einziges Reich bleibt die zu sich selbst zurückgekehrte Innerlichkeit.

Ganz anders sieht die Entwicklung in den Berliner Vorlesungen aus: Inzwischen hat Hegel genau das ausgearbeitet, was in der *Phänomenologie* noch fehlte, d. h. die Idee einer «neuen Sittlichkeit» als politisch-historisches Pendant zum absoluten Geist, welche in der Form des neuzeitlichen postrevolutionären Staates die Realisierung einer den Ansprüchen der Moderne angemessenen Freiheit – allerdings nicht einer «absoluten» und auch nicht einer «subjektiven», sondern lediglich einer «objektiven»²² – gewährleisten sollte. Dadurch läßt sich leicht erklären, warum Hinweise auf den Staat in der *Philosophie der Weltgeschichte* vorhanden sind und in der *Phänomenologie* dagegen fehlen. Das ist jedoch nur einer der mehreren Unterschiede zwischen den beiden Werken, die im vorigen Paragraphen erwähnt wurden: Damit auch die anderen erklärt werden können, ist es aber zuerst notwendig, auf die Frage einzugehen, worauf die «neue Sittlichkeit» basiert.

Nach Hegels Auffassung ist die moderne Sittlichkeit im wesentlichen auf drei Faktoren gegründet:

- die *bürgerliche Gesellschaft*, deren Aufgabe darin besteht, einerseits die Entfaltung des einzelnen und andererseits seine Miteinbeziehung ins allgemeine sozio-ökonomische Geflecht zu ermöglichen;
- *privat- und verfassungsrechtliche Gesetze*, die ein ausgewogenes Verhältnis zwischen den Ansprüchen des Individuums und der Einheit des Ganzen gewährleisten;
- eine *subjektive Gesinnung*, auf deren Grundlage sich das Individuum gleichzeitig als freie Person und als Teil des gesamten Gemeinwesens fühlen kann.

Der zweite Faktor findet sich in einer ziemlich ausformulierten Fassung zum ersten Mal in der *Heidelberger Enzyklopädie* wieder; der erste erscheint in seiner endgültigen Benennung als «bürgerliche Gesellschaft» kurz darauf, in den Vorlesungen über Rechtsphilosophie des Semesters 1817/18. Der dritte Faktor entsteht dagegen erst später, ist aber für den geschichtsphilosophischen Zusammenhang der wichtigste. Dabei ist zunächst zu bemerken, daß diese «sittliche Gesinnung» in der *Philosophie der Weltgeschichte* in einen direkten Zusammenhang mit einer religiösen Haltung gebracht wird, nämlich mit dem lutherischen Protestantismus, der alleine – wie

²² Zum Unterschied zwischen «subjektiver» und «objektiver» Freiheit vgl. HPhWG, 927ff.; MARINI, G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana*, Napoli 1978.

Reinhard Maurer schreibt –, «indem er den Willen schon innerhalb der Subjektivität an eine umfassende Vernunft verweist, vernünftige politische Allgemeinheit [ermöglicht]»²³. Der lutherische Protestantismus bekommt also im späten Werk Hegels die entscheidende Funktion, eine Individualität auszubilden, die sich ihrer persönlichen Freiheit und gleichzeitig ihrer Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen bewußt ist, dessen Ziele sie teilt und für das sie arbeitet. Damit läßt sich die zentrale Bedeutung der Reformation in den Berliner Vorlesungen erklären, und darüber hinaus auch, warum Hegel hier den Begriff der «Entfremdung» auf das Mittelalter und die Kategorien des korrupten «Glaubens» auf die mittelalterliche Kirche und auf den Katholizismus einschränkt. Dadurch können wir auch verstehen, weshalb der Philosoph zwischen katholischen und protestantischen Ländern in bezug auf die Französische Revolution und die Aufklärung unterscheidet. Die zentrale Rolle des Protestantismus im historischen Prozeß beeinflußt allerdings nicht nur die Interpretation der Moderne, denn Hegel sucht in den vorherigen Epochen die «Keime», die dann zur Reformation geführt haben sollten: Dazu gehört das frühe Christentum, dessen Prinzip der Versöhnung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit schon die begrifflichen Grundlagen der späteren «neuen Sittlichkeit» in sich trägt, aber auch die Philosophie von Sokrates, deren Vorreiterrolle in bezug auf das Christentum von Hegel explizit betont wird.²⁴

V. Die notwendige Utopie einer absoluten Freiheit

Angesichts dieser beiden Auffassungen – einerseits derjenigen der *Phänomenologie*, in der die Reformation keine historische Funktion erhält, andererseits derjenigen der *Philosophie der Weltgeschichte*, wo sie der echte Wendepunkt der Geschichte ist²⁵ – stellt sich die Frage, welche Folgen für Hegels

²³ MAURER, R.K., «Hegels politischer Protestantismus», in: Hegel-Studien, Beiheft 11, 1974, 385–413, hier 398. Zu der Bedeutung des Protestantismus im späten Werk Hegels vgl. auch JAESCHKE, W., «Hegel's Last Year in Berlin», in: STEPELEVICH, L.S./LAMB, D. (ed.), Hegel's Philosophy of Action, Atlantic Highlands (USA) 1983, 31–48.

²⁴ Hegel sagt z. B., daß mit der Philosophie von Sokrates «der Geist der Welt hier eine Umkehr anfängt, die er später vollständig ausgeführt hat» (HW, XVIII 468), wobei angesichts des konzeptuellen Charakters dieser Philosophie, d. h. ihrer angestrebten Vermittlung zwischen individueller Entscheidungsfreiheit und allgemeinen Werten, auszuschließen ist, daß Hegel sich hier auf das römische Prinzip der reinen Individualität bezogen hat.

²⁵ Diesbezüglich ist allerdings die These von Lukács übertrieben, der schreibt, daß «in den späteren Vorlesungen über Philosophie der Geschichte die Reformation jene zentrale Stelle in der Geschichte der Neuzeit einnimmt, die Hegel in Jena der Französischen Revolution und Napoleon zugeschrieben hat» (Der junge Hegel, Anm. 6, 580). Das geht insofern zu weit, als Lukács unterstellt, Hegel habe in Berlin die Französische Revolution mit der Reformation ersetzt. Das kann aber in dieser Form nicht stimmen, denn Hegel hat auch in dieser Phase seiner philosophischen Entwicklung stets behauptet, die Französische Revolution sei eine unentbehrliche Etappe der Weltgeschichte gewesen. Ohne die Französische Revolution wäre also keine «moderne Sittlichkeit» denkbar. Es muß trotzdem eingeräumt werden, daß die Revolution sich in den späteren Werken immer mehr zur bloßen Vollstreckerin von Prinzipien

Philosophie der Übergang von einer Auffassung zu der anderen mit sich gebracht hat. Dabei ist es noch zu beachten, daß auch die Heidelberger und Berliner Zeit in zwei verschiedene Phasen getrennt werden sollte²⁶: Zunächst ist nämlich das Verhältnis zwischen Staat und Religion durch die strikte Respektierung der gegenseitigen Selbständigkeit gekennzeichnet.²⁷ Die politische und religiöse Entwicklung verläuft zwar parallel, ohne daß jedoch die beiden Instanzen sich gegenseitig direkt beeinflussen²⁸: Der Staat darf sich nämlich in religiöse Angelegenheiten nicht einmischen, und genauso wenig darf die Religion zum unmittelbaren politischen Faktor werden. Obwohl der moderne Staat sich auf der gleichen Stufe der Entfaltung des Geistes wie der Protestantismus oder die spekulative Philosophie befindet, muß er, um deren vernünftigen Inhalt in die politische Sphäre umzusetzen, diesen mit seinen spezifischen Kategorien auffassen, die eben politisch-juristisch und nicht religiös oder philosophisch sind. In dieser Hinsicht geht Hegel soweit, daß er behauptet: «Der Staat ist erst als Staat konstituiert, der sich so von der Kirche losgerissen hat, daß verschiedene Konfessionen in ihm bestehen. Das Vernünftige im Staate ist erst in den Zeiten aufgekommen, wo eine Trennung in der Kirche geschehen ist» (HRPh19/20, 225). Es ist also der religiöse Pluralismus – und nicht die Vorherrschaft einer bestimmten Konfession –, der als Garant für die Entstehung einer vernünftigen modernen Verfassung steht.

Die gleiche Selbständigkeit von Staat und Religion finden wir auch in den geschichtsphilosophischen Grundrissen am Ende der *Rechtsphilosophie* wieder. Der mittelalterliche Kampf zwischen Staat und Kirche sowie dessen Überwindung werden beispielsweise so dargestellt, daß sich Politik und Religion von sich selbst aus entwickeln: Der Staat wird erst dank der Entfaltung eigener Kategorien «vernünftig», während der Entstehung des Protestantismus eine lediglich religiöse Bedeutung zukommt (HVorl, I 265; HRPh, I 351; HRPh19/20, 290) – eine eindeutig andere Einstellung als in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

Der Übergang zur zweiten Phase des Berliner Sittlichkeitsmodells wird durch die Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte aus den Jahren 1822/23 eingeleitet, in denen die ersten Hinweise auf eine politische und

entwickelte, die aus anderen Denkrichtungen entstanden waren, wodurch ihre Rolle zwar nicht annulliert, jedoch auf jeden Fall vermindert wurde.

²⁶ Dazu vgl.: DELLAVALLE, Il bisogno di una libertà assoluta (Anm. 9), 192–215; DERS., «Hegels dreieinhalb Modelle zum Bürger-Staat-Verhältnis», in: Hegel-Jahrbuch 1993/94, 191–203.

²⁷ Das läßt sich sowohl aus den *Grundlinien* (HW, VII 420) als auch aus den Vorlesungen (HRPh19/20, 214ff.; HRPh, III 729ff.) herauslesen.

²⁸ Zur «Parallelität» von Staat und Religion bei Hegel vgl. BÖCKENFÖRDE, E.-W., «Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel», in: *Der Staat* 21 (1982. 481–503. Zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel vgl. auch: SCHMIDT, G., «Die Religion in Hegels Staat», in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/67) 294–309; SCHEIDT, H., *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, München, Salzburg 1973.

historische Rolle des Protestantismus zu finden sind.²⁹ Kurz darauf – nämlich in den Vorlesungen aus dem Semester 1824/25 – wurde auch der Paragraph 270 der Rechtsphilosophie neu ausgelegt, indem die Einheit von Staat und Religion so betont wurde wie nie zuvor:

Das Wahrhafte ist also daß die Prinzipie des Staats und der Religion in Einheit sind, *dieß ist in protestantischen Staaten der Fall*. [...] Dieß Prinzip macht *den innersten Zusammenhang zwischen protestantischer Kirche und Staat* aus, der protestantische Staat ist weltlich, aber dieß weltliche Prinzip d. h. daß die wirkliche Freiheit sei, ist ebenso Prinzip der evangelischen Religion. (HRPh, IV 650, Hervorhebung des Verf.)

Von einer lockeren Parallelität zwischen politischer und religiöser Entwicklung sind wir damit zu einer festen Entsprechung zwischen einer besonderen Staatsform (dem modernen, «vernünftigen» Staat) und einer religiösen Konfession (dem Protestantismus) übergegangen: *Der vernünftige Staat ist und kann nur ein protestantischer sein*. Folgerichtig werden nun alle Verdienste der modernen politischen Kultur dem Protestantismus und nicht mehr – wie noch wenige Jahre früher – dem fortschreitenden Laizismus zugerechnet; so kann jetzt nur der protestantische Staat tolerant sein oder die Wissenschaft fordern (HRPh, IV 651).

Die gleiche Auffassung kommt in einer teilweise noch deutlicheren Form auch in den beiden späteren Ausgaben der *Enzyklopädie* aus den Jahren 1827 und 1830 zum Ausdruck. Somit gipfelt Hegels Philosophie des Rechts und der Weltgeschichte in einer «modernen Sittlichkeit», in welcher «Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen» (HW, X 364). Das ermöglicht zwar eine gründliche Aufhebung des phänomenologischen Widerspruchs zwischen absoluter Subjektivität und sozio-politischer Welt, zeitigt jedoch zwei gravierende Mängel:

1. In der letzten Fassung der *Enzyklopädie* schreibt Hegel: «Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Ruhe und Harmonie in sich haben und durch äußere Garantien [...] den Gesetzen Stabilität verschafft werden» (HW, X 360f.). Hier geht es nicht nur darum, die Sinnlosigkeit einer «erzwungenen», ausschließlich politischen Veränderung zu betonen. Vielmehr verurteilt Hegel im voraus jeden Rationalisierungsversuch nicht-protestantischer Länder zum Scheitern, womit aber die politischen Kategorien von den religiösen weitgehend abhängig

²⁹ Vgl. HEGEL, G.W.F., Die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vorlesung von 1822/23 aufgrund der Nachschriften Griesheim, Hotho und Kehler, in Verbindung mit K. Brehmer und H.N. Seelmann, hrsg. u. eingeleitet v. K.-H. Ilting (im Druck), 780f.; BECCHI, P., Le filosofie del diritto di Hegel, Milano 1990, 235ff.

gemacht werden und ihre Eigenständigkeit dadurch erheblich eingeschränkt wird.

2. Innerhalb einer Konzeption der «modernen Sittlichkeit», in welcher Politik, Religion und Philosophie zusammengehören, gerät das Denken zur Stütze der existierenden sozio-politischen Verhältnisse und büßt damit einen Großteil seiner «negativen Kraft» ein.

Diese fragwürdigen Entwicklungen erscheinen zwar in aller Deutlichkeit erst in den letzten Jahren, sie sind jedoch schon in der früheren Phase der bloßen «Parallelität» zwischen Staat und Denken angelegt. Denn, wenn man beansprucht, die Kluft zwischen Denken und Wirklichkeit zu beseitigen und in einer bestimmten Form der Realität die angemessene Verwirklichung der höchsten Sphären des Geistes zu sehen, hat man dadurch dem subjektiven Element einen großen Teil seiner negativen und kritischen Kraft schon abgenommen. Durch die Betonung der Parallelität zwischen dem Gang des absoluten Geistes und jenem des objektiven Geistes wird das Subjekt im geistigen Bereich zur Reproduktion der gleichen Inhalte gezwungen, wenngleich in einer adäquateren Form, welche die bestehenden Verhältnisse charakterisieren. Ausgehend von diesen Voraussetzungen, ist es verständlich, daß Hegel angesichts des erneuten Aufflammens des individualistischen Liberalismus in den Revolutionen der Jahre 1820/21 versucht hat, seinen ins Wanken geratenen politischen Entwurf durch jene kulturellen und religiösen Faktoren zu untermauern, die dem modernen Staat auch schon nach seinen früheren Überzeugungen restlos entsprachen (HRPh, IV 650f.).

Will man die Mängel von Hegels spätem Sittlichkeitsbegriff überwinden, reicht es also nicht, sich auf die frühere Berliner Phase zu beziehen. Vielmehr muß man gerade zu jenen Elementen der *Phänomenologie* zurückgehen, die der Philosoph später beseitigt hatte, nämlich zum kompromißlosen Anspruch nach absoluter Freiheit und zur unüberwundenen Spannung zwischen Wirklichkeit und absolutem Geist: Erst wenn das Denken dem Dasein in jeder Hinsicht überlegen bleibt, kann nämlich die Kraft des Negativen ihre ganze kritische und erneuernde Wirkung behalten. Damit wird auch der praktische Sinn einer politischen und geschichtsphilosophischen Interpretation der *Phänomenologie* deutlich: Sie führt uns klar vor Augen, daß die Existenz einer Sphäre der absoluten Freiheit als Gipfel des philosophischen Systems einerseits und eine deutliche Trennung zwischen realem und idealem Bereich der menschlichen Erfahrung andererseits die besten Garantien dafür sind, daß die Philosophie ihre kritische Berufung weiterhin wahrnehmen und zum Ausdruck bringen kann.