

# Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik

Von KARL-HEINZ ILTING (Kiel)

Carl Schmitt zum 75. Geburtstag

Eine große und reine Anschauung vermag in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Notwendigkeit und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der auseinandergeworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre.

Hegel (I 339 = 343 L.<sup>1</sup>)

Im Naturrechtsaufsatz spricht Hegel „den früheren Behandlungsarten des Naturrechts“ alle Bedeutung für das Wesen der Wissenschaft ab (I 326 = 332 L.), und doch räumt er ein, wie aus dem vorangestellten Zitat hervorgeht, daß in der Vergangenheit „eine große und reine Anschauung“ längst das Wesen der politischen Gemeinschaft auszudrücken vermocht habe. Der Widerspruch, der zwischen beiden Urteilen zu bestehen scheint, löst sich dadurch, daß Hegel in den beiden früheren Behandlungsarten des Naturrechts, der „empirischen“ und der transzendentalphilosophischen, eine Differenz zwischen Gehalt und Form zu beobachten glaubte und lediglich für sich in Anspruch nimmt, beides in Übereinstimmung gebracht und so das Wesen dieser Wissenschaft vollendet zu haben. Wendet man diese Darstellung auf die Frage nach der Entstehungsgeschichte der Hegelschen Staatslehre an, so bedeutet das nichts anderes, als daß Hegel den Gehalt seiner Lehre von der politischen Gemeinschaft vor allem der älteren, „empirischen“ Behandlungsart des Naturrechts verdankt. Geht man dieser Herkunft einmal nach, so könnte es sich freilich ergeben, daß auch von der Staatsphilosophie Hegels zu sagen wäre, sie drücke den Geist ihres Urhebers am reinsten in dem Architektonischen ihrer Darstellung aus. In der folgenden Abhandlung soll daher ihre Entstehungsgeschichte in Hinblick auf Hegels Auseinandersetzung mit der Tradition der europäischen Staatsphilosophie untersucht werden.

---

<sup>1</sup> Zitierweise: Band und Seitenzahl = Hegels Werke nach der Ausgabe des „Vereins der Freunde des Verewigten“; H. = Dokumente zu Hegels Entwicklung, hgg. von J. Hoffmeister; J. L. = Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hgg. von G. Lasson; J. R. = Jenenser Realphilosophie, hgg. von J. Hoffmeister; N. = Hegels theologische Jugendschriften, hgg. von H. Nohl; R. = Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz, Berlin 1844; L. = Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hgg. von G. Lasson.

## 1. Staatslehre und Naturrecht

Seit der Begründung einer Staatsphilosophie durch die Griechen erblicken wir das Philosophische in der Lehre vom Staat darin, daß der Zusammenhang von Natur und Recht einer Untersuchung unterzogen wird. Für den philosophischen Charakter dieser Untersuchung ist es ganz gleichgültig, wie der Zusammenhang von Natur und Recht bestimmt wird, etwa dadurch, daß das Recht in irgendeiner Weise auf Natur zurückgeführt oder umgekehrt gerade die Zurückführbarkeit des Rechts auf Natur bestritten wird; philosophisch ist eine solche Untersuchung genau in dem Maße, wie es in ihr um die begriffliche Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Recht geht.

Ein Positivist könnte sich angesichts dieser voraufgeschickten Behauptung versucht sehen, nunmehr unverzüglich an die exakte Feststellung der tatsächlichen Beziehungen zwischen „Natur“ und Recht zu gehen; ein Kritiker des philosophischen Sprachgebrauchs könnte den Verdacht schöpfen, allein die über mehr als zwei Jahrtausende sich erstreckende Diskussion über jenen Zusammenhang beweise schon, daß die dabei verwendeten Begriffe nicht klar und alle diese Erörterungen daher sinnlos seien. Aber der eine müßte sich darüber belehren lassen, daß die „Natur“, von der da die Rede ist, nicht in das Gebiet irgendeiner feststellenden Wissenschaft fällt; und der andere müßte zur Kenntnis nehmen, daß der Sinn jener Diskussion gerade in der Klärung der dabei verwendeten Grundbegriffe und ihrer wechselseitigen Beziehungen liegt. Denn seitdem gegen Ende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts Gesetz (*νόμος*) und Natur (*φύσις*) gegenüber gestellt wurden, hat es nie einen Zweifel darüber gegeben, daß mit „Natur“ die Wirklichkeit des Wirklichen gemeint sei. Solange dieser Begriff nicht durch den Gegenbegriff einer übernatürlichen Offenbarung relativiert war, ging es daher in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Recht darum, die Grundlage des Rechts in der Wirklichkeit des Wirklichen aufzusuchen und also vor allem zu bestimmen, worin diese Wirklichkeit überhaupt bestehe. Erst aus der Möglichkeit, Natur durch Offenbarung zu relativieren, sind alle späteren Versuche, Recht aus der Entgegensetzung von Recht und Natur zu begründen, verständlich. Aber offenkundig handelt es sich auch in diesen Fällen darum, gleichzeitig mit der Frage nach den Grundlagen des Rechts die Grundverfassung des Wirklichen zu erörtern. Die verschiedenen Lehren über die Grundlagen des Rechts unterscheiden sich nicht dadurch, daß das Recht in einigen von ihnen in Beziehung steht zur Natur oder Wirklichkeit und in anderen nicht, sondern dadurch, ob und wie in ihnen diese Begründungsproblematik erkannt und ausdrücklich gemacht ist.

Natur und Recht werden, um ein Beispiel zu nennen, entgegengesetzt in der Unterscheidung des Faktischen und des Normativen. Natur ist in dieser Unterscheidung als wertindifferenter Sachverhalt interpretiert, der gegebenenfalls unter Wert-Gesichtspunkte subsumiert werden kann<sup>2</sup>. Das an sich Seiende

<sup>2</sup> Vgl. die Kritik des Normativismus bei Carl Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934, bes. S. 18 f.; ders., Estudios jurídico-sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra, Universidad de Santiago de Compostela 1960, S. 165–178;

wird hier als ungeordnet und regellos verstanden, die Norm als Prinzip der Ordnung, die nicht ist, sondern gilt. Sein und Gelten bilden, wie der nächste Urheber dieser Unterscheidung, Lotze, noch wußte<sup>3</sup>, einen Unterschied der Wirklichkeit des Wirklichen. Ihn als schlechthin gegeben vorauszusetzen, bedeutet nichts anderes als eine bestimmte Interpretation der Natur oder der Wirklichkeit zur Grundlage des Rechts zu machen und damit andere Interpretationen abzulehnen, – etwa diejenige des Aristoteles, nach der das Faktische (τὸ ὄντι ἔσται) zwar das Erste ist, aber nicht „der Natur nach“ (φύσει), sondern nur „für uns“ (πρὸς ἡμᾶς). Es ist also nicht naiv oder unwissenschaftlich, die Begründungsproblematik des Rechts im Zusammenhang von Natur und Recht zu erörtern, sondern zu meinen, die Interpretation der Wirklichkeit als Realität des Faktischen bedürfe keiner weiteren Begründung. Die großen Rechtsdenker waren von dieser Naivität weit entfernt, mögen sie auch Tragweite und Voraussetzungen ihrer Begründungsversuche nicht immer ganz überschaut haben.

Die Frage nach der Wirklichkeit des Wirklichen ist aber die zentrale Frage der Philosophie überhaupt. Als Thema der Philosophie betrachtet ist die Begründungsproblematik des Rechts daher die Erörterung, durch die die Stellung des Rechts im Ganzen der Wirklichkeit bestimmt wird. In der traditionellen Einteilung der metaphysischen Systeme, die auf die Grundunterscheidung von Theorie und Praxis zurückgeht, wird diese Erörterung in die praktische Philosophie verwiesen. Das könnte den Anschein erwecken, als sei damit die Frage nach den Grundlagen des Rechts von der Frage nach der Wirklichkeit überhaupt, die im theoretischen Teil der metaphysischen Systeme erörtert wird, abgeschnitten und zu einer auf das menschliche Handeln beschränkten Angelegenheit herabgesetzt. Jedoch als Teil eines philosophischen Systems ist die praktische Philosophie ohnehin im Zusammenhang des Ganzen, und die Architektonik eines philosophischen Systems ergibt sich vielmehr daraus, *wie* das Verhältnis von Theorie und Praxis im Hinblick auf die zentrale Frage der Philosophie nach der Wirklichkeit des Wirklichen überhaupt bestimmt worden ist.

Es ist eine Auszeichnung der großen Systeme der europäischen Metaphysik, daß in ihnen die innere Einheit dieser Grundunterscheidungen begriffen und „in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung“ ausgedrückt ist<sup>4</sup>. In ihr ist es begründet, daß die Frage nach den Grundlagen des Rechts unter dem Titel „Naturrecht“ erörtert wird. Auf diesem Hintergrund betrachtet erweist sich die Geschichte des Naturrechts daher als eine Diskussion über den Zusammenhang von Recht und Wirklichkeit, die nur darum bisweilen gegenstandslos zu werden drohte, weil der philosophische Horizont der ganzen Fragestellung nicht immer im Blick stand.

Der Zusammenhang von Wirklichkeit und Recht ist auch der Horizont,

ders., *Revista de estudios políticos* 115, 1961, S. 65–79; ders., *Die Tyrannei der Werte*, Privatdruck, Stuttgart 1960. – Eine ausgezeichnete Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie, deren Grundlage und Ausrichtung die hier vorgelegte Arbeit in mancher Hinsicht ergänzt, hat Ulrich Hommes, diese Zeitschrift 70, Halbband II 1963, Seite 311–343 gegeben.

<sup>3</sup> Vgl. H. Lotze, *Logik* (1874), § 317 ff.

<sup>4</sup> Vgl. J. Ritter, „Naturrecht“ bei Aristoteles, *Res publica* 6, Stuttgart 1961.

innerhalb dessen die Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Staat philosophischen Charakter erhält. Das wird sofort klar, wenn man dieses Verhältnis im Hinblick auf die „Natur“ des Menschen zu bestimmen sucht oder etwa davon ausgeht, daß der Mensch als Individuum begriffen werden müsse. Zweifellos erscheinen solche Untersuchungen als bare Mystifikationen, so lange der philosophische Horizont, in dem sie geführt werden, nicht erfaßt ist; aber im Ernst läßt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Mensch, Staat und Recht gar nicht beantworten, ohne daß dazu Stellung genommen wäre, was der Mensch „eigentlich“ oder „in Wirklichkeit“ sei. Die Staatslehren unterscheiden sich nicht dadurch von einander, ob zu der Frage nach dem Wesen oder der Natur des Menschen Stellung genommen ist oder nicht, sondern dadurch, ob dies aufgrund bloßer Vormeinungen oder aufgrund einer eigenen Reflexion geschieht.

Hegels Auseinandersetzung mit der Tradition der europäischen Staatsphilosophie vollzieht sich im Horizont dieser Fragestellung und ist in ihm allein verständlich<sup>5</sup>. Wo dies übersehen wird, erscheint sie auf das oberflächliche Schema von Beeinflussungen und Entlehnungen verkürzt, als ob ein „Denker von Gewerbe“ (Kant<sup>6</sup>) um gute Gedanken verlegen wäre. In dem Satz, der dieser Abhandlung vorangestellt ist, formuliert Hegel ein Prinzip seiner Interpretation der Philosophiegeschichte und gibt damit zu erkennen, auf welchem Boden er sich mit der Überlieferung auseinandersetzt. Wie der Zusammenhang lehrt, ist Hegels Ziel in dieser Auseinandersetzung aber gerade, „die absolute Idee der Sittlichkeit“ als „die absolute sittliche *Natur*“ zu begreifen (I 338 = 342 L.). Was die ungewöhnliche Schwierigkeit seiner Darlegungen rechtfertigt und sogar notwendig macht, das ist Hegels Anspruch und ernsthafte Anstrengung, sich eines absoluten Horizonts für diese Auseinandersetzung mit der Tradition zu versichern.

Es ist weder erforderlich, Belege dafür zu häufen, wie groß die Spannweite dessen ist, was in der Geschichte der europäischen Staatsphilosophie unter „Natur“ verstanden wurde, – es genügt, an Hobbes und seine Polemik gegen die aristotelische Auffassung der „Natur des Menschen“ und an die von ihr ausgehenden Diskussionen darüber, ob der Mensch „von Natur aus“ gut oder böse sei, zu erinnern. Noch bedarf es eines umständlichen Nachweises, daß sich bei Hegel scheinbar miteinander unvereinbare Positionen, die vor ihm eingenommen waren, wiederfinden. Das eine wie das andere läßt sich einem einzigen Zitat aus Hegels Naturrechtsaufsatz entnehmen: „Die Sittlichkeit kann sich nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist; und sie ist nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative; oder, wie Aristoteles es sagt: ‚Das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne.‘“ (I 396 = 393 L.)

<sup>5</sup> J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, Arb.-Gem. f. Forschg. d. Ls. Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. 63, 1951, hat das Verdienst, die Interpretation der Hegelschen Staatsphilosophie auf diesen Boden zurückgeführt zu haben.

<sup>6</sup> KrV B 871, A 843.

Auf vierfache Weise nennt Hegel hier die politische Gemeinschaft als den eigentlichen Ort der Sittlichkeit: zunächst als das Allgemeine, was auf Rousseau und seine Lehre von der *volonté générale* verweist; sodann als Geist eines Volkes, was auf Montesquieu zurückgeht; ferner als das Positive, womit er an Spinozas Substanzlehre erinnert; und schließlich mit ausdrücklichem Hinweis auf Aristoteles als „Volk“ (πόλις)<sup>7</sup>. Spinozas Substanzlehre wird scheinbar bedenkenlos der aristotelischen Lehre von der politischen Gemeinschaft gleichgesetzt, so daß nach Hegel der Vorgang des Positiven oder des Volkes nun darauf beruht, daß es gegenüber dem Negativen oder dem Einzelnen „der *Natur* nach eher“ ist. Nun ist die Substanz bei Spinoza und die politische Gemeinschaft bei Aristoteles zwar in der Tat auf diese Weise ausgezeichnet; aber von vielen anderen Bedenklichkeiten ganz zu schweigen, – was zuvor der Klärung bedürfte, wäre die Verwendungsweise des Wortes „Natur“ bei Spinoza und Aristoteles im Hinblick auf die Möglichkeit, jene Formel eindeutig zu gebrauchen<sup>8</sup>. Es ist freilich von vornherein unwahrscheinlich, daß Hegel, der in jenem Aufsatz selbst erklärt, Prinzip seiner Interpretation sei die Erkenntnis der inneren, nicht ausdrücklich herausgehobenen Einheit eines Werkes (I 339 ff = 343 ff. L.), sich mit äußerlichen Übereinstimmungen des Naturbegriffs bei Spinoza und Aristoteles begnügt hätte. Dann wäre also damit zu rechnen, daß Hegel Metaphysik und Staatslehre des Spinoza wie des Aristoteles, in der der Naturbegriff jeweils eine zentrale Stellung einnimmt, im Hinblick auf ihre innere Einheit durchdacht und zum Gegenstand seiner Auseinandersetzung gemacht hätte.

Jene Gleichsetzung des Spinoza und des Aristoteles ist in der Tat das Ergebnis einer solchen Auseinandersetzung und stellt etwa die Mitte jenes Weges dar, den Hegel in Jena von der anfänglichen Orientierung an Spinoza<sup>9</sup> bis zur Hinwendung zu Aristoteles<sup>10</sup> zurückzulegen hatte. Am Ende der Jenaer Zeit

<sup>7</sup> Hegel übersetzt πόλις gewöhnlich mit „Volk“: „Diesem Stande weist Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύειν hatten, was in und mit und für sein Volk leben . . . ausdrückt“ (I 381 = 379 L.). Hegel bezieht sich hier auf Arist. Pol. A 7, 1255 b37.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>9</sup> Vgl. die häufige Nennung Spinozas in Hegels Schriften und Briefen der ersten Jenaer Jahre: I 162. 170. 190. 262; XVI 86. 108. 109. 121; I 44. 45. 60. 64–66. 69–73. 75. 77. 84. 95. 132; Briefe I 64–66 Hoffm. – Hegel hatte an der Spinoza-Ausgabe seines Jenaer Kollegen Paulus (1802) „auch Anteil durch Vergleichung von französischen Übersetzungen“ (XV 336). Der hübsche Aphorismus „Wie der Bauersfrau ihr verstorbener Bruder und Ohm, so dem Philosophen Plato, Spinoza usw.“ (539 R. = 355 H.) dürfte aus der ersten Jenaer Zeit stammen.

<sup>10</sup> Hegels Aristoteles-Zitate beginnen in den Schriften des Jahres 1802 (vgl. XVI 44). Daß der Schwerpunkt seines Aristoteles-Studiums in die Zeit vor der philosophiegeschichtlichen Vorlesung des Jahres 1805/1806 fallen muß, hat W. Kern SJ, Scholastik 32, 1957, 321–345 und Hegel-Studien 1, 1961, 56–88 nachgewiesen. In einem vermutlich an das Ende der Jenaer Zeit gehörenden Aphorismus nennt Hegel als Vorbild eines philosophischen Stils Platon und Aristoteles (551 R. = 370 H.; vgl. Phänom. II 56 f. = 57 Hoffm.). Zweifellos sind auch die politischen Schriften Platons für die Entstehung der Hegelschen Staatsphilosophie von sehr großer Bedeutung gewesen, doch hat sie Rosenkranz überschätzt (vgl. 100. 104. 124. 159. 194 R.; Haym 160 ff., dagegen Fr. Rosenzweig, Hegel und der Staat, München-Berlin 1920, I 142 ff.). Allein um der Übersichtlichkeit der Darstellung willen ist von Hegels Auseinandersetzung mit Platon in dieser Abhandlung kaum die Rede.

bezeichnet es Hegel als das Resultat seiner philosophischen Einsicht, es komme darauf an, „das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (II 14 = 19 Hoffmeister), wobei die Lehre, das Wahre sei die Substanz, auf den Gedanken Spinozas, „Gott als die Eine Substanz zu fassen“, abzielt und die Deutung der Substanz („Natur“) als Subjekt („Zweck“, d. h. τέλος) mit der Lehre des Aristoteles identifiziert wird (II 17 = 22 Hoffmeister). Dieselbe Entwicklung läßt sich in der Entstehungsgeschichte der Hegelschen Staatslehre verfolgen, wenn man sie auf die ihr zugrunde liegende Auseinandersetzung mit der philosophischen Überlieferung hin untersucht.

Ein vermutlich für Hegel sehr wichtiger Grund, sich der Aristotelischen Staatslehre zuzuwenden, ist bereits aus jenem Satz des Naturrechtsaufsatzes, in dem Spinozas Substanzlehre und die Aristotelische Lehre von der politischen Gemeinschaft gleichgestellt werden, zu entnehmen: In seiner an Hobbes orientierten Naturrechtslehre betrachtet Spinoza den Staat bekanntlich keineswegs, wie Aristoteles, als etwas in höherem Maße Wirkliches gegenüber den Individuen; nur gegen Spinozas eigene Intentionen hatte Hegel dessen Bestimmung des Verhältnisses von Substanz und Modifikationen auf das von Staat und Individuen übertragen. Bei Aristoteles dagegen konnte Hegel die Lehre vom Vorrang der politischen Gemeinschaft vor den Individuen bereits systematisch entwickelt und begründet finden.

Natur ist bei Aristoteles, ebenso wie bei Spinoza, die Grundlage, auf die Staats- und Rechtslehre begründet sind; der innere Zusammenhang von Sein und Tätigkeit charakterisiert den Naturbegriff hier wie dort. Aber sobald Hegel tiefer in die Aristotelische Philosophie eindrang, mußte ihm die strukturelle Verschiedenheit dieses Systems gerade im Hinblick auf die für den Naturbegriff entscheidende Prinzipienlehre offenkundig werden. Als Dokumente dieser Einsicht sind die beiden staatsphilosophischen Schriften des Jahres 1802, das „System der Sittlichkeit“ (SdS) und der bereits mehrfach erwähnte Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ (NA), zu interpretieren. Sie lehren, daß Hegel, nach der spinozistischen Ausrichtung seiner Schrift über die Verfassung Deutschlands (v. a. 1801, vgl. 468 ff. H.)<sup>11</sup>, die Naturrechtslehre Spinozas und die Aristotelische Politik in einem System zu vereinigen sucht.

## 2. Hegels Lehre von der „natürlichen Sittlichkeit“ und die Ökonomie des Aristoteles

Allen Unterscheidungen zum Trotz, die auffällig genug sind und von denen noch zu reden sein wird, weist Hegels erstes System der politischen Philosophie eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der politischen Wissenschaft des Aristoteles auf. Sie erst legitimiert die häufigen Berufungen auf die Aristoteli-

<sup>11</sup> Vgl. 3. Abschn. dies. Aufs.

sche These, die politische Gemeinschaft sei der Natur nach eher als das Individuum<sup>12</sup>.

Die Erläuterung dieser These in der Einleitung der Aristotelischen Politik ist sowohl im Zusammenhang der ganzen Aristotelischen Metaphysik wie auch auf dem Hintergrund ihrer Herkunft aus den Anfängen der Platonischen Philosophie, wie sie uns in den Dialogen „Thrasymachos“ (= Resp. I), Lysis und Gorgias vorliegt, zu verstehen. Die politische Gemeinschaft gehört zur Natur des Menschen, sofern der Mensch weder Tier noch Gott ist (Arist. Pol. A 2, 1253a 27–29<sup>13</sup>): das Tier ist zur Gemeinschaft nicht fähig, und Gott bedarf ihrer nicht, da er sich selbst genügt<sup>14</sup>. Gemeinschaft entspringt also dem Bedürfnis<sup>15</sup>, das in der Natur des Menschen angelegt ist; das Tier, auch das Herdentier (a 6–14), ist noch nicht bis zu dieser eigentümlichen Bedürftigkeit des Menschen gelangt, und Gott ist ihr wesentlich enthoben (a 4). Durch einen ihm innewohnenden Mangel ist der Mensch auf anderes angewiesen; in der Gemeinschaft mit anderem wird diesem Mangel Genüge getan; durch die politische Gemeinschaft gelangt der Mensch zu einer Selbst-Genügsamkeit (αὐτάρκεια), wie sie Gott an sich eigen ist (1252b 27 – 1253a 1<sup>16</sup>). Insofern die Bewegung, die aus der menschlichen Bedürftigkeit entspringt und zur Bildung von Gemeinschaft führt, in der Natur des Menschen gründet, gehört auch das Ende und Ziel (τέλος) dieser Bewegung, die autarke politische Gemeinschaft, zur Natur des Menschen (1253a 1–3). Nun gilt, nach der Aristotelischen Bestimmung des Seienden (Met. Z 1, 1028a 23–24<sup>17</sup>), als wirklich im eigentlichen Sinne nur dasjenige, was getrennt für sich Bestand hat<sup>18</sup>. Der Mensch als Mensch kann aber nur bestehen durch Teilnahme an einer autarken, d. h. politischen Gemeinschaft; diese ist also in höherem Maße wirklich oder (was nach dem Sprachgebrauch des Aristoteles dasselbe besagt) „von Natur aus früher“ (πρότερον τῆ φύσει) als ein menschliches Individuum oder eine nicht autarke Form der Gemeinschaft (Pol. A 2, 1253a 19).

<sup>12</sup> Vgl. 474 f. L.; I 396 = 393 L.; J. R. II 245<sup>1</sup>; XIV 353 f. – Zum folgenden vgl. Max Müller in der Festschrift f. E. Wolf, Existenz und Ordnung, Frankfurt 1962, 287 ff.

<sup>13</sup> L. Strauß, Naturrecht und Geschichte, Stuttgart 1956, 167<sup>38</sup>, hebt, ohne es zu ahnen, die Grundlage der Aristotelischen Staats- und Naturrechtslehre auf, indem er diese Stelle, in Verbindung mit a 4, so interpretiert, als könne nach Aristoteles „ein Mensch, der nicht in der Lage ist, Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, ... ein höherstehender Mensch sein“; denn damit hätte Aristoteles die These preisgegeben, die politische Gemeinschaft gehöre zur Natur des Menschen. *κρείττων ἢ ἄνθρωπος* ist nicht „ein höherstehender Mensch“, sondern Gott.

<sup>14</sup> Grundlegend für diese Lehre des Aristoteles ist Plat. Lys. 215 b 3–7.

<sup>15</sup> Vgl. Arist. Pol. A 2, 1252 b 16; 1253 a 28. Die Grundlegung der Staatslehre aus dem Strukturzusammenhang von Bedürftigkeit, Gemeinschaft und Autarkie findet sich Plat. Resp. II 369 b 5–d 2.

<sup>16</sup> Zum Zusammenhang von Gemeinschaft, Welt und Gott vgl. Met. A 10, 1075 a 11–25; Plat. Gorg. 507 e 3–508 a 4; Men. 81 c 9–d 1 u. ö.

<sup>17</sup> Vgl. Verf., Philos. Rundschau 10, 1962, 43 f.

<sup>18</sup> In der Aristotelischen Bestimmung des Seienden gründet Spinozas Lehre von der unendlichen Substanz (Eth. I Def. 3), die „der Natur nach eher“ (natura prior) als ihre Affektionen ist (Eth. I, prop. 1). Diese Gemeinsamkeit zwischen Spinoza und Aristoteles berechtigt Hegel (I 396 = 393 L.), bis zu einer bestimmten Grenze der Substanzlehre Spinozas mit der Staatslehre des Aristoteles gleichzusetzen.

„Natur“ ist in den bisher dargestellten Gedanken des Aristoteles in doppelter Weise aufgetreten: Der Mensch ist seiner Natur nach (*φύσει*) ein politisches Lebewesen (a 2–3); die Polis ist der Natur nach eher als jeder einzelne von uns (a 19). Wie der Zusammenhang lehrt, sollten zwei Mißverständnisse vermieden werden: Von der „Natur“ des Menschen spricht Aristoteles insofern der Mensch gerade nicht dem „Naturreich“ der Pflanzen und Tiere angehört, sondern insofern er weder Tier noch Gott ist; und „früher“ ist die Polis nicht in dem Sinne, als ob es eine politische Gemeinschaft eher als menschliche Individuen gegeben hätte<sup>19</sup>. Obgleich Aristoteles in diesem Zusammenhang von Ende und Ziel (*τέλος*) spricht, ist die Teleologie der „Natur“ nicht die Grundlage seiner Staatslehre<sup>20</sup>. „Natur“ des Menschen ist einmal die menschliche Grundverfassung der Bedürftigkeit und einmal das Ziel, in dem sich die aus ihr entspringende Bewegung zur Gemeinschaftsbildung vollendet: die politische Gemeinschaft. Aristoteles spricht also von „Natur“ im Hinblick auf Ursprung und Ziel einer Bewegung, in der sich eine Form, nämlich Gemeinschaft, ausbildet, d. h. im Hinblick auf seine Prinzipienlehre<sup>21</sup>, die den wichtigsten Teil seiner Antwort auf die Frage nach dem *ὄν ἢ ὄν*, also seiner Lehre von der Wirklichkeit des Wirklichen, darstellt.

Die Bewegung aus einem Ursprung auf ein Ziel hin stellt sich einmal als die Geschichte der Entstehung menschlicher Gemeinschaftsformen im zeitlichen Nacheinander dar<sup>22</sup>; aber zugleich und vor allem ist sie mit ihren verschiedenen Stadien als eine die Gesamtheit des Wirklichen gliedernde Fundierungsordnung zu verstehen. Diese Fundierungsordnung ist im Hinblick auf die Aristotelische Lehre von der politischen Gemeinschaft (und Hegels Auseinandersetzung mit ihr) unter drei verschiedenen, einander ergänzenden Aspekten zu betrachten:

a) Grundlegend ist der Strukturzusammenhang zwischen der Grundverfassung des Menschen und dem ihr entsprechenden Guten. Die Analyse dieses Zusammenhangs ist die wesentliche Aufgabe der praktischen Philosophie des Aristoteles. Die menschliche Bedürftigkeit ist demnach der Ursprung allen Strebens und aller Tätigkeit um eines Guten willen, in dem sie sich erfüllt (vgl. Pol. A 1, 1252 a 2–3; N. E. A 1, 1094 a 3). Aus diesem Strukturzusammenhang

<sup>19</sup> Zutreffend erklärt Hegel: „Der Natur nach (d. h. seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) eher“ (XIV 353); „das, was seinem Wesen nach höher ist“ (XIV 353 f.); „das prius, das Substantielle, die Hauptsache“ (XIV 354). Diese Stellen stammen vermutlich aus der philosophiegeschichtlichen Vorlesung des Jahres 1805/1806.

<sup>20</sup> Hegel verteidigt die Aristotelische Teleologie gegen unzureichende Deutungen: „Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt . . .“ (Phänom. Vorrede II 17 = 22 Hoffmeister). – Zur Teleologie in der Staatslehre des Aristoteles vgl. vor allem (außer der schon genannten Arbeit J. Ritters) H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962<sup>4</sup>, 28 ff.

<sup>21</sup> Vgl. Arist. Phys. B 1; Met A 4.

<sup>22</sup> Dies ist der Kern der Aristotelischen Geschichts-idee (vgl. Pol. A 2, 1252 b 19–27; Met A 3, 984 a 18–19, b 10; A 5, 986 b 30); Aristoteles rechnet mit der allmählichen Entfaltung des Vernünftigen in der Geschichte, aber nicht mit der Einmaligkeit dieses Prozesses.

ergibt sich eine Ordnung der menschlichen Tätigkeiten, nach der Handeln (*πράξις*) der Arbeit (*ποιήσις*) übergeordnet ist<sup>23</sup> und sich politische Tätigkeit (*πολιτεύεσθαι*)<sup>24</sup> und Philosophieren als höchste Vollendung des Handelns erweisen<sup>25</sup>. Systematisch ausgeführt würde sich diese Ordnung als eine Hierarchie von Tätigkeiten und Zwecken entfalten.

b) Der Zusammenhang von Streben und ihm entsprechendem Guten enthält als drittes Moment die Welt, in der die Tätigkeit zur Ausführung gelangt; die Bewegung des Strebens und Begehrens auf das Gute hin führt durch die Welt, in der wir leben. Verwirklichung ist nur möglich, indem wir mit anderem in Gemeinschaft treten<sup>26</sup>. So entspringt aus jener Hierarchie der Zwecke und Tätigkeiten eine Ordnung der Gemeinschaftsformen (Pol. A 1, 1252 a 1–2), deren Anfang, Wachstum und Vollendung Aristoteles, „wie bei anderen Untersuchungen“ (A 2, 1252 a 25<sup>27</sup>), aufzeigt: Aus der Gemeinschaft von Mann und Weib entsteht die Familie, die sich zu einer Hausgemeinschaft differenziert; aus dieser gehen Dorfgemeinschaften hervor, die ihrerseits die Herausbildung einer politischen Gemeinschaft ermöglichen (1252 a 24 – 1253 a 1). Dies ist der systematische Zusammenhang, der Aristoteles veranlaßt, eine (philosophische) Lehre von der Hausgemeinschaft (Ökonomie) in seine Staatslehre aufzunehmen (Pol. A 3–13).

c) Da jede Gemeinschaft um eines Guten willen entsteht und Bestand hat (Pol. A 1, 1252 a 2), ist die politische Gemeinschaft an sich sittlich (A 2, 1252 b 29–30). Der Mensch unterscheidet sich vom Tier, weil er der sittlichen Einsicht fähig ist, und diese Fähigkeit ermöglicht es dem Menschen, als einziges Lebewesen Gemeinschaft hervorzubringen (1253 a 7–17). Ähnlich wie Aristoteles anderswo (Met. A 1–2; Anal. Post. B 19) eine Fundierungsordnung der theoretischen Erkenntnis aufgezeigt hat, deutet er hier eine Fundierungsordnung der praktischen Einsicht an, die bei der Unmittelbarkeit von Lust und Schmerz anhebt und über das Wissen von Nutzen und Schaden zur Erkenntnis des Gerechten und Ungerechten führt<sup>28</sup>. In dieser praktischen Erkenntnis erblickt

<sup>23</sup> Pol. A 4, 1254 a 7; vgl. Plat. Euthyd. 289 c 2; Krat. 390 b 1–3; Resp. X 601 c 10–13; Pol. 258 c 5.

<sup>24</sup> Pol. A 7, 1255 b 37; auf diese Stelle bezieht sich Hegel I 381 = 379 L. (s. o. Anm. 7.).

<sup>25</sup> Der junge Hegel erörtert vielfach die wechselseitige Ergänzung von politischer Tätigkeit und Philosophie (138 f. L.; Briefe I 59 f. Hoffmeister; 132 f. R. = 314 H.), besonders in Beziehung auf das Verhältnis des Aristoteles zu Alexander dem Großen (XVI 45; 189 f. R. = 345 f. H.; XIV 267 ff.), aber auch auf sein eigenes Verhältnis zu Napoleon (Phänom. II 506 ff. = 471 f. Hoffm.).

<sup>26</sup> *χρησιθαι* bedeutet, ebenso wie lat. *uti*, zugleich ‚verkehren mit‘ und ‚gebrauchen‘, entspricht also der Doppelbedeutung von ‚umgehen mit‘. Die darin liegende Zusammengehörigkeit von Gemeinschaft und Tätigkeit findet sich auch bei *κοινωνία* (vgl. Plat. Hipp. II 374 e3 *κοινωνία ὀργάνων* ‚Gebrauch von Werkzeugen‘); sie wird von Platon bei seinen Darlegungen über Gerechtigkeit (vgl. Resp. I 333 a 10–b 9; 351 d 4–352 d 3) und Arbeitsteilung (Resp. II 369 c 3) vorausgesetzt.

<sup>27</sup> Ausgeführte Beispiele einer solchen *γένεσις εἰς οὐσίαν* sind die Darlegungen über Aufbau und Entwicklung der Erkenntnisvermögen (s. u.) und die Rekonstruktion der Philosophiegeschichte (Met A 3–7).

<sup>28</sup> Vorbild ist hier der Platonische Theaitetos (186 a 8–c 5).

Aristoteles den Ursprung der Sprache: Als politisches Lebewesen hat der Mensch Sprache (Pol. A 2, 1253 a 10).

Hegel erklärt sich in seinen zahlreichen Zitaten mit allen wesentlichen Zügen dieser Aristotelischen Staatslehre einverstanden. In der Tat stimmt seine eigene Lehre, die er im Jahre 1802 entworfen hat, verglichen mit Hegels früheren Äußerungen über den Staat und seine Grundlagen, in auffallender Weise mit der Aristotelischen überein. Daß das „System der Sittlichkeit“ nach dem Vorbild der Aristotelischen Politik entworfen wurde, kann darum kaum bezweifelt werden. Die Übereinstimmung geht so weit, daß sie weder als „antikisierende Manier“ bagatellisiert, noch als Fortwirken alter Traditionen erklärt werden sollte<sup>29</sup>. Erwachsen aus Hegels neuer, höchst unzeitgemäßen Hinwendung zu Aristoteles bedeutet sie nicht so sehr, daß Hegel an seiner jugendlichen Idealisierung des griechischen Volksgeistes festhält, als vielmehr, daß er sie überwindet, indem er sich einer Grundlegung der Staatslehre zuwendet.

Dies ist zuerst und vor allem am ersten Teil des SdS zu betrachten, der von der „natürlichen Sittlichkeit“ handelt und der Aristotelischen Ökonomie im ersten Buch der Politik entspricht. Die Aufgabe dieses Teils im Zusammenhang des Systems ist, jeweils aufzuzeigen, wie aus der ursprünglichen, noch ganz naturhaften Bedingtheit des Menschen jene Vielfalt von Tätigkeiten und Gemeinschaftsformen hervorgeht, die sich in der politischen Gemeinschaft vollendet. Dieser systematische Gesichtspunkt enthält die innere Einheit und die Auswahl der behandelten Themen: Bedürfnis (422 L.), Arbeit (423 L.), Werkzeug (431 L.), Geschlechtsgemeinschaft (429 L.), Eltern-Kind (430 L.), Sprache (432 L.), Arbeitsteilung (437 L.), Handel (442 L.), Herrschaft und Knechtschaft (445 L.), Familie (447 L.). Ihre Bedeutung in der Behandlung Hegels, die darin liegt, daß sie sich als Stadien auf dem Wege zur keiner weiteren Ergänzung bedürftigen absoluten Sittlichkeit darstellen, ist dieselbe wie in der Aristotelischen Politik. Den Charakter dieser im System nachzuzeichnenden Bewegung bezeichnet Hegel als „Rekonstruktion“<sup>30</sup>: Trennung, also Verlust der Einheit, steht am Anfang; was die Bewegung hervorruft, ist das Streben nach Wiederherstellung der Einheit; und was sie zur Ruhe kommen läßt, ist der Übergang in die umfassende Ganzheit einer politischen Gemeinschaft, in der alle Möglichkeiten des Handelns verwirklicht sind.

Noch in der Differenzschrift (1801) hatte Hegel der Staatsphilosophie Fichtes wenig mehr als das Ideal einer „ächtfreien Gemeinschaft lebendiger Beziehungen“ entgegenzuhalten gewußt (I 238); in der Lehre von der natürlichen Sittlichkeit bekommt dieses Ideal eine reale Grundlage. Bekanntlich hat Hegel bereits in Frankfurt Stewarts Staatswissenschaft studiert (86 R. = 280 H.); aber

<sup>29</sup> Vgl. außer der Anm. 10 erwähnten Diskussion zwischen Rosenkranz, Haym und Rosenzweig vor allem die weiterführenden Analysen von M. Riedel, Zeitschr. f. philos. Forschg. 16, 1962, 203–230, bei denen freilich nicht genügend beachtet scheint, daß Hegel nicht Fortsetzer „alteuropäischer Tradition“ ist.

<sup>30</sup> „Das Sittliche ist an und für sich, seinem Wesen nach, ein Zurücknehmen der Differenz in sich, die Rekonstruktion.“ (422 L.).

daß ihm das bloße Zusammentragen von Realien noch keine konkrete Theorie des Staates ersetzte, läßt sich an der materialreichen Verfassungsschrift ablesen. Erst nachdem Hegel durch die Beschäftigung mit Aristoteles zu einem konkreten Begriff vom Staat gekommen war, konnte er beginnen, die Materialien in seine systematische Darstellung einzuarbeiten<sup>31</sup>. Die Ökonomie des Aristoteles gab Hegel das philosophische Fundament für seine Aneignung der neueren englischen Nationalökonomie, und sie bestimmt bis in die Berliner Vorlesungen über die Rechtsphilosophie den Horizont seiner Darlegungen. Daher muß es nicht heißen: „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie“<sup>32</sup>, sondern: Hegel ist durch die Ökonomie und Politik des Aristoteles dazu gelangt, die Ergebnisse nationalökonomischer Untersuchungen in sein philosophisches System aufzunehmen. Daß System und Realien bei Hegel zunächst noch einigermaßen auseinanderfallen<sup>33</sup>, hat seinen Grund nicht darin, daß die philosophische Grundlage, die Aristoteles zu bieten vermochte, den sozialen und politischen Verhältnissen der Neuzeit nicht angemessen gewesen wäre: die Entstehung der modernen Industrie ist für die Beurteilung der Aristotelischen Lehre über das Verhältnis von Arbeit und Handeln (s. o.) belanglos: wohl aber ist diese Lehre die Grundlage, auf der Hegels Bestimmung der modernen bürgerlichen Gesellschaft beruht.

Erst auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen systematischen Übereinstimmung läßt sich nun aber auch die tiefgreifende Verschiedenheit der Hegelschen und der Aristotelischen Staatslehre bestimmen. Was zunächst am auffälligsten ist, dürfte dabei die geringste Bedeutung haben: Hegels Anlehnung an den Sprachgebrauch Schellings, die im SdS besonders stark ist, aber bald wieder zurücktritt, und sein Bestreben, die Identitätsphilosophie als Rahmen für die Darstellung seiner Staatslehre zu benutzen. Denn diese Form der Darstellung ist für seine Lehre selbst etwas Äußerliches geblieben<sup>34</sup>. Eine wirkliche Verschiedenheit verbirgt sich jedoch gerade dort, wo scheinbare Übereinstimmung besteht: im Begriff des Bedürfnisses, aus dem Hegel, ebenso wie Platon und Aristoteles, die Entstehung der politischen Gemeinschaft entwickelt.

Am Anfang dieser Entwicklung steht Trennung und Mangel, also etwas Negatives. Aber während in der Platonischen und Aristotelischen Philosophie die aus dem Negativen entspringende Bewegung auf das reine Sein gerichtet ist, breitet sich bei Hegel die ursprüngliche Negativität immer weiter aus, um schließlich alles „fixierte Bestehen“ in sich zu verschlingen. In der griechischen Metaphysik ist das Negative ein Mangel des Seins, bei Hegel Negation des Vorhandenen. Am deutlichsten tritt dieser Unterschied in den Grundbegriffen an der

<sup>31</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich-Wien 1948, hat den ökonomischen Studien Hegels verständliche Aufmerksamkeit gewidmet und verschafft, ohne doch das philosophische Fundament, durch das sie in Hegels System erst zur Bedeutung gelangen konnten, genügend zu würdigen.

<sup>32</sup> Marx, *Frühschriften* 269 (Landshut), vgl. Lukács 426.

<sup>33</sup> Vgl. Riedel a.a.O. 216 f.

<sup>34</sup> Vgl. H. Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Monogr. z. philos. Forschg. XX, Meisenheim/Glan 1957, S. 130.

Bestimmung der Arbeit hervor: Platon bestimmt die Arbeit (*ποίησις*) als die Tätigkeit, durch die etwas auf den Weg aus dem Nichtseienden ins Sein gebracht wird (Symp. 205 b 9); Hegel dagegen begreift die Arbeit im SdS als doppelte Negativität, die einmal gegen den zu bearbeitenden Gegenstand und zum anderen gegen die Begierde, ihn zu verzehren, gerichtet ist (424 L.). Offenkundig ergänzen sich beide Bestimmungen wechselseitig; denn ob man nun mit Platon das unmittelbar vorgefundene Material im Hinblick auf die hervorzubringende Form als das Negative und die hervorbringende Tätigkeit als das Positive begreift oder ob man mit Hegel die Aufhebung der Unmittelbarkeit als Negativität bestimmt, in beiden Fällen handelt es sich darum, über das unmittelbar Gegebene und Vorgefundene hinauszugehen, um die Wesensmöglichkeiten des Menschen zu verwirklichen.

Die sich ausbreitende Negativität ist bei Hegel jene Bewegung, in der alles jeweils Vorgegebene überschritten wird; die Richtung, nach der hin dies geschieht, entnimmt Hegel im SdS jedoch diesem selbst, und zwar in der Weise, daß die negative Tätigkeit freilegt, was im jeweils Gegebenen als „Inneres“ oder „Ideelles“ schon mitgegeben war. Daher erweist sie sich als ein fortwährendes Hervorbringen dessen, was vorher nur als Möglichkeit gegeben war. Die für das Verhältnis Hegels zur griechischen Metaphysik entscheidende Frage ist nun, woher diese Möglichkeiten, die durch die negative Tätigkeit freigelegt werden, stammen. Da sie nicht aus der Negation selbst entspringen können, so bleibt nur die Auskunft, daß sie in der ersten, ursprünglichen Unmittelbarkeit schon enthalten waren. Diese wäre dann nach dem Muster der unendlichen Substanz Spinozas, aus der alles Bestimmte durch Negation hervorgeht<sup>35</sup>, vorzustellen, und dies ist im SdS zweifellos der metaphysische Horizont der Darlegungen Hegels.

Zugleich läßt sich aber auch angeben, wie Hegel von hier aus den Übergang zur Aristotelischen Metaphysik vollziehen konnte: denn jene erste, ursprüngliche Unmittelbarkeit ist nichts anderes als das, was Aristoteles das „für uns Frühere“ (*τὸ πρότερον πρὸς ἡμᾶς*) im Unterschied zum „von Natur aus Früheren“ (*τὸ φύσει πρότερον*) nennt (vgl. Phys. A 1), und die Bewegung vom für uns Ersten zum an sich Ersten ist das, was oben als Fundierungsordnung der theoretischen und praktischen Erkenntnis erläutert wurde. Wenige Jahre nach dem SdS hatte Hegel seine Idee des Absoluten als der unendlichen Substanz bereits mit dem unbewegten Bewegten des Aristoteles identifiziert (Phänom. II 17 = 22 Hoffm.) und das metaphysische System Spinozas zu einer unausgebildeten Vorform desselben erklärt (vgl. XV 337). Aber daß er schon im SdS die Übereinstimmung seines Systementwurfs mit der Aristotelischen Metaphysik durchdachte, beweist der Schluß des ersten Teils über die „natürliche Sittlichkeit“, der direkt auf Aristoteles verweist. Dieser Schluß enthält jedoch die Überleitung zum zweiten Teil des SdS und soll daher im Zusammenhang mit diesem interpretiert werden<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Determinatio negatio est: Spinoza, ep. L., 173 van Vloten/Land, vgl. Hegel WW XV 347.

<sup>36</sup> Vgl. 4. Abschn.

### 3. Die Einbeziehung der Naturrechtslehre Spinozas

Die wichtigste Einschränkung der These, daß die Aristotelische Politik Hegels Vorbild beim Entwurf seines ersten staatsphilosophischen Systems gewesen sei, ergibt sich daraus, daß Hegel die politische Gemeinschaft, von der er als „absoluter Sittlichkeit“ im dritten Teil des SdS handelt, nicht unmittelbar aus der „natürlichen Sittlichkeit“ hervorgehen läßt, sondern zwischen beide Darlegungen, die sich bei Aristoteles zu einem Ganzen fügen, einen Teil mit dem seltsamen Titel „Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen“ einschleibt. Es ist nun zu untersuchen, welche Bedeutung dieser Einfügung zukommt.

Während Hegel unter dem Titel „natürliche Sittlichkeit“ die organische Entfaltung der Sittlichkeit aus dem ursprünglichen Bedürfnis aufzeigt und sich dabei in vollkommener Übereinstimmung mit Aristoteles befindet, wird im zweiten Teil gleichsam dieses natürliche Wachstum unterbrochen. Die Themen sind jetzt: Verwüstung (454 L.), Raub (456 L.), Bezwingung (457 L.), Kampf (459 L.), Mord (460 L.), Blutrache (461 L.), Krieg (463 L.), Friedensschluß (464 L.). Die reine Negativität dieser Handlungen macht es bei Platon und Aristoteles unnötig und unmöglich, sie in ihre Lehre von der Entstehung der politischen Gemeinschaft aus dem Nichtseienden oder Möglichen einzubeziehen<sup>37</sup>; Hegel dagegen weist ihr eine wichtige Stelle im Aufbau seines ersten staatsphilosophischen Systems<sup>38</sup> an. Eine mögliche Deutung, der Grund dieser Erweiterung liege nicht primär in Hegels Staatslehre, sondern in seiner damaligen Systemidee<sup>39</sup>, ist m. E. unzureichend, da sich zeigen läßt, daß das Naturrecht auch der Horizont dieses zweiten Teils ist. Dies lehrt etwa folgender Satz Hegels: „Sowie der Kampf als solcher eintritt, ist die Gerechtigkeit auf beiden Seiten“ (459 L.).

Hegel bleibt bei dieser auf dem Boden der Platonischen und Aristotelischen Staatslehre unmöglichen These nicht stehen, sondern erklärt den Kampf zum Gottesurteil (462 L.): nicht die Gerechtigkeit urteilt über den Kampf, sondern der Kampf urteilt über die Gerechtigkeit. „Diese Gleichheit, vor welcher die Seite des Rechts und des notwendigen Subsumierens verschwindet, ist der Krieg“ (463 L.). Dieser Satz hat seine Entsprechung in der Verfassungsschrift: „Krieg hat gerade darum zu entscheiden, weil beide sich widersprechende Rechte gleich wahr sind, also ein Drittes, und dies ist der Krieg, sie ungleich machen muß, damit sie vereinigt werden können, was dadurch geschieht, daß eins dem anderen weicht“ (101 L.). Hegel geht schließlich so weit, „die Wahrheit, die in der Macht liegt“, zu feiern, wo Platon und Aristoteles von der Macht der Wahrheit gesprochen haben; und so setzt er gegen diese metaphysische Lehre, es gebe eine Gerechtigkeit, den Gedanken einer „höheren Gerechtigkeit der Natur und der Wahrheit“ (89 L.), die sich in der Macht enthüllt.

<sup>37</sup> Vgl. Plat. Euthyphr. 7 b2–8 e8; Arist. Pol. A 6, 1255 a 13–15 handelt nicht von der Wahrheit der Macht, sondern von der Macht der Wahrheit (s. u.).

<sup>38</sup> Über die Verwandlungen dieses Systemteils s. u.

<sup>39</sup> Dies ist die Methode der Interpretation Th. Haerings (Hegel II 351 ff.; 368 f.), die schwerlich der Bedeutung dieses Systemteils gerecht wird.

Wenn Hegel die Macht als Natur begreift, so kann er die Manifestation der Natur „Wahrheit“ nennen und, sofern die Natur sich als Macht manifestiert, sie mit der „Gerechtigkeit“ identifizieren. Mag er auch eine Grundlehre der griechischen Metaphysik dabei umkehren, dieser Zusammenhang zeigt, daß die Grundlage dieses Gedankens eine Metaphysik der Natur als der Wirklichkeit des Wirklichen ist. Dies erlaubt es, die Herkunft dieser Lehren Hegels zu bestimmen.

Drei neuzeitliche Theoretiker haben ähnliche Auffassungen wie Hegel vertreten: Macchiavelli, Hobbes und Spinoza. Mit allen hat sich Hegel in seiner ersten Jenaer Zeit beschäftigt. Offenkundig ist dies jedoch allein bei Macchiavelli, den er in der Verfassungsschrift rühmt und zitiert<sup>40</sup> und dessen Schrift vom Fürsten das Vorbild dieser Schrift Hegels ist, insofern nicht nur die Beurteilung der Lage Deutschlands, sondern auch das vorgeschlagene Remedium, ein neuer Theseus<sup>41</sup>, bis in viele Einzelheiten auf Macchiavelli zurückzuführen sind. Aber Macchiavelli ist ein pragmatischer Politiker, der über die Grenzen politischer Klugheit nirgends hinausgeht. Philosophie wird die Politik Macchiavellis erst durch Hobbes, zu dessen „verrufenen“ Schriften und „verabscheuter Lehre“ sich Hegel in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie nur vorsichtig bekennt (XV 395); und aus Hobbes<sup>42</sup> hat er eine seiner 12 Habilitationsthesen entnommen. Aber dem Satz „Autoritas, non Veritas facit legem“<sup>43</sup> steht Hegels Ausdruck von der *Wahrheit* die in der Macht liegt, entgegen. Erst Spinoza hat der Naturrechtslehre des Hobbes ein metaphysisches Fundament gegeben, indem er Sein als Tätigkeit und ihre Einheit als Macht bestimmte, die jeweils ein beschränkter Ausdruck der unendlichen Macht der Natur oder Gottes ist<sup>44</sup>. Hegels Gedanken über das Verhältnis von Macht und Wahrheit sind eine Weiterbildung der Naturrechtslehre Spinozas.

Ganz im Gegensatz zu neueren Deutungen hat Spinoza, ebenso wie Aristoteles<sup>45</sup>, nicht die Vorhandenheit der Dinge, sondern Tätigkeit zur Grundbestimmung des Wirklichen gemacht<sup>46</sup>. Während jedoch die Tätigkeit, um die es sich bei Platon und Aristoteles handelt, einem Seinsmangel entspringt, begreift Spinoza sie als den Ausdruck eines Triebes (conatus); und aus dieser Verschiedenheit ergibt es sich, daß bei Platon und Aristoteles aus Bedürfnissen Werke und Handlungen hervorgehen, bei Spinoza dagegen der Trieb nichts aus sich entläßt, sondern (als ein Wille, der sich selbst will) nur Selbstbehauptung und Machtsteigerung (sum esse conservare) zum Ziel hat<sup>47</sup>. Kampf und Macht

<sup>40</sup> Vgl. 111 ff. L.; 135 L.; J. R. II 146.

<sup>41</sup> Vgl. Macchiav. Princ. Kap. 6 und 26.

<sup>42</sup> 159 R. (dazu XV 397), vgl. Hobbes, De Cive 1, 13. – Vgl. Heidelberger Enzykl. § 415 (= 3. Aufl. § 502), Rechtsphilos. § 187.

<sup>43</sup> Leviath. 26, vgl. Carl Schmitt, Die Diktatur, München-Leipzig 1921, 22.

<sup>44</sup> Vgl. Tract. Theol.-pol. 16; Tract. Pol. 2. – Lukàcs 416. 533 führt Hegels entsprechenden Lehren auf Hobbes zurück.

<sup>45</sup> Vgl. Arist. Pol. A 2, 1253 a 23.

<sup>46</sup> Vgl. Spin. Tract. Pol. 2, 2: rerum naturalium potentiam, qua existunt, et consequenter qua operantur.

<sup>47</sup> Philosophiegeschichtlich ist in dieser Formel Spinozas eine Verkürzung der stoischen Oikeiosis-Lehre zu erblicken.

haben daher in der Staatslehre Spinozas etwa dieselbe Stellung wie Arbeit und Handeln in der Platonisch-Aristotelischen Politik.

Das wichtigste Anwendungsgebiet der Naturrechtslehre Spinozas ist für Hegel das Völkerrecht: Wenn die Völker sich untereinander im Naturzustande befinden<sup>48</sup> und die Macht des Wirklichen Ausdruck der unendlichen Substanz (Natura sive Deus) ist, dann ist die Geschichte eine Manifestation des Absoluten<sup>49</sup>. Wenn aber die unendliche Substanz, deren Ausdruck alles Wirkliche ist, zugleich als Natur und als Gott begriffen wird, dann gründet auch alles, das die Macht hat, sich zur Wirklichkeit zu bringen, in Gott. Daher schreibt Hegel auf dem Höhepunkt seiner Aneignung Spinozas: „Nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll; erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll. Es ist aber schwer für die Menschen, überhaupt sich zu der Gewohnheit zu erheben, daß sie die Notwendigkeit zu erkennen und zu denken suchen.“ (5 L.), In diesem geschichtsphilosophischen Horizont findet sich Hegels erste Formulierung des Gedankens, daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich ist: „Was nicht mehr begriffen werden kann, ist nicht mehr“ (3 L.)<sup>50</sup>.

Diese weitreichenden Voraussetzungen bringt Hegel in seinen Systementwurf ein, wenn er im SdS zwischen natürliche und absolute Sittlichkeit seine Darlegungen über „das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen“ einfügt. Damit werden diese aus der neuzeitlichen Naturrechtslehre stammenden Gedanken Teil eines nach dem Vorbild der Aristotelischen Politik konzipierten Systems und erhalten so eine neue Bedeutung. Sie zeigt sich, wenn Hegel im SdS den Krieg zu einem Vorgang erklärt, „worin das Höhere entscheidet: die größere oder geringere Stärke der Totalität, welche durch den Kampf sich in die Gleichheit, und in die Prüfung derselben, welche vorher in der Beziehungslosigkeit des Nebeneinander bloß ideell, ein Gedachtes war, einläßt, und sich der Entscheidung, welches wahrhaft die indifferentere oder stärkere sei, unterwirft“ (463 L.). Die Auseinandersetzung (*κρίσις*) des Krieges bringt ans Licht, was vorher unkenntlich und unbemerkt im Ungeschiedenen enthalten war. (Dies ist wiederum ein echt griechischer Gedanke<sup>51</sup>.) Sie macht das, was vorher als Form („Idee“) nur dem außenstehenden Betrachter kenntlich war, zu etwas für die Beteiligten selbst Wirklichem: Durch den Krieg „gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind“ (NA I 372 = 372 L.), d. h. es wird für ein Volk die ideelle Form zu seinem realen Wesen.

<sup>48</sup> Vgl. Spin. Tract. Pol. 3, 12–16; Hegel, Rechtsphilos. § 330.

<sup>49</sup> „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“: Hegel zitiert Schillers Gedicht „Resignation“ häufig in den Jugendschriften (vgl. 34.54.204 N.).

<sup>50</sup> Dies sind die metaphysischen Grundlagen der zweiten „These über Feuerbach“, von der Marx und die Marxisten nichts wissen: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens, – das von der Praxis isoliert ist –, ist eine rein scholastische Frage.“

<sup>51</sup> Vgl. W. Bröcker, Kant-Studien 42, 1944, 176–188.

Wenn Spinoza gegen Hobbes den Krieg als Austrag einer Entscheidung um Macht und Recht verstanden und Hegel diesen Gedanken zur Grundlage einer Geschichtsdeutung gemacht hatte, so liegt das Neue im SdS in dem Gedanken, daß durch den Kampf nicht nur überhaupt etwas „Wahres“ herausgebracht wird, sondern im Verhältnis der Kämpfenden und für diese Wahrheit und Wirklichkeit hervorgeht. Aber Hegel betrachtet im SdS den Kampf nicht nur als ein Bewegungsmoment in der Realisierung des Ideellen, sondern zugleich als ein Ideell-werden des Realen. Denn im Kampf setzen die Kämpfenden ihr Leben aufs Spiel für etwas Ideelles und beweisen damit durch die Tat, daß ihnen dieses Ideelle für wesentlicher gilt als die Realität ihres eigenen Lebens<sup>52</sup>, und damit ist das Ideelle zur eigentlichen Realität ihres Lebens geworden (vgl. 459, 461, 463 L.). Während Hobbes das Naturrecht letztlich auf Todesfurcht<sup>53</sup>, und Spinoza es ähnlich auf den Selbsterhaltungstrieb begründet hatte, gibt Hegel damit dem neuzeitlichen Naturrecht eine gänzlich andere Wendung und schafft so die Möglichkeit, es in seinem auf dem klassischen Naturrecht basierenden Systementwurf aufzunehmen.

Der Kampf ist so als eine Erscheinungsweise der Freiheit, „nicht an das Leben geknüpft zu sein“<sup>54</sup>, begriffen, und Freiheit erweist sich, im Hinblick auf die Realität alles Bestehenden, als „das absolut Negative“ (I 372 = 371 L.): „Dies negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei und schlechthin über allen Zwang erhaben“ (I 370 = 370 L.). Aber von der Realität des Bestehenden her, das durch die reine Negativität in die Möglichkeit des Nichts hineingehalten ist, muß diese Freiheit als „das Verbrechen“ oder (wie Hegel später sagt) als „das Böse“<sup>55</sup> bestimmt werden. So erklärt sich der Titel des zweiten Teils des SdS „Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen“.

Was dieser Teil für die Konstruktion des Übergangs von der natürlichen Sittlichkeit der Familie zur absoluten Sittlichkeit der politischen Gemeinschaft leisten soll, ist demnach der Aufweis, wie die ideelle Form des Ganzen zum realen Wesen für die Individuen werden kann, und diese Aufgabe ist es, die Hegel am Schluß des ersten Teils des SdS mit deutlichem Hinweis auf Aristoteles erläutert: „Weil in der Familie als der höchsten Totalität, deren die Natur fähig ist, eben die absolute Identität ein Inneres bleibt, nicht in der absoluten Form gesetzt ist, so ist auch die Reproduktion der Totalität eine Erscheinung, die der Kinder“ (449 L.). In Weiterbildung platonischer Gedanken<sup>56</sup> bezeichnet es Aristoteles als ein natürliches Streben alles Lebendigen, ihm Gleichartiges zurückzulassen (Pol. A 2, 1252 a 29–30), da es nur so am Ewigen und Göttlichen

<sup>52</sup> „Durch die absolute Identität des Unendlichen . . . mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituieren sich als Individuen, und stellen sich hiermit als einzelne gegen einzelne Völker“ (I 372 = 372 L.); vgl. Rechtsphilos. § 331.

<sup>53</sup> The Passions that encline men to Peace, are Fears of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them (Leviath. 13).

<sup>54</sup> Phänom. II 143 = 144 Hoffm.

<sup>55</sup> Vgl. J. R. II 241.

<sup>56</sup> Plat. Symp. 207 c8–208 b6; vgl. auch Polit. 294 b2–5 (von Hegel zitiert I 376 = 375 L.).

teilhaben kann (De anim. B 4, 415 a 26 – b 8<sup>57</sup>). Darauf bezieht sich Hegel mit den Worten: „Die Realität übergibt ihre Beharrlichkeit an ein anderes, welches ebenso selbst wieder nur dadurch dauert, daß es wird und sein Sein, welches nicht in ihm bleiben kann, an ein anderes überträgt“ (450 L.). Aber worauf es nach Hegel ankäme, das wäre eine Teilhabe an der Idee, bei der diese nicht „in die Vereinzelung der Momente“ auseinandergezogen, sondern als das Wesen des Realen diesem selbst unmittelbar (im Wissen) gegenwärtig wäre. In diesem Falle, so führt Hegel, weit über Aristoteles hinausgehend, aus, wäre „die Ansicht der Philosophie von der Welt und der Notwendigkeit, nach welcher alle Dinge in Gott sind, und keine Einzelheit ist, für das empirische Bewußtsein vollkommen realisiert“ (465 L.).

Dieser Satz ist bereits dem dritten, von der absoluten Sittlichkeit handelnden Teil des SdS entnommen, in dem die von Aristoteles genannte Teilhabe am Göttlichen als Zugehörigkeit zu einem Volke beschrieben wird<sup>58</sup>. Vermutlich ist Hegels auffällige Vergöttlichung des Volkes, zu der freilich auch die Gleichsetzung der unendlichen Substanz Spinozas mit dem Volksgeist<sup>59</sup> beigetragen hat, vor allem das Ergebnis dieser im SdS durchgeführten Umbildung der Aristotelischen Lehre von der substantiellen Form: „In der Sittlichkeit ist das Individuum auf eine ewige Weise“ (465 L.).

#### 4. Hegels Staatslehre als Synthese modernen und antiken Naturrechts

„Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative; oder, wie Aristoteles es sagt: ‚Das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne‘“. Dieser Satz des NA setzt, wie sich inzwischen gezeigt hat, die unendliche Substanz Spinozas nicht beiläufig mit der politischen Gemeinschaft, von der die Aristotelische Politik handelt, gleich; die doppelte Fassung jenes Gedankens ist Ausdruck der beiden wichtigsten Ursprünge der Hegelschen Staatslehre, die sich im „rein Architektonischen“ des SdS in den beiden Teilen über die natürliche Sittlichkeit und die Freiheit darstellen. Von der natürlichen Sittlichkeit und von der Freiheit sagt Hegel im dritten Teil des SdS: „Die absolute Natur ist in keinem in Geistgestalt, und darum auch nicht als Sittlichkeit vorhanden“ (464 L.). Man wird diesen Satz mit einiger Berechtigung auch als Hegels Meinung über das klassische und das moderne Naturrecht nehmen dürfen. Jedenfalls zeigt er an, daß sich in Hegels Lehre von der absoluten Sittlichkeit beide Ursprünge durchdringen.

Am deutlichsten ist das am Kern seiner Jenaer Staatslehre, den Darlegungen über Adel und Bürgertum. Denn im Bürgertum oder dem „System des Bedürfnisses“ (492 L.) kehrt die natürliche Sittlichkeit des ersten Teils, im Adel

<sup>57</sup> Vgl. Klaus Oehler in der Krüger-Festschrift („Einsichten“), Frankfurt 1962, 260–288.

<sup>58</sup> „Diese Allgemeinheit, welche die Besonderheit schlechthin mit sich vereinigt hat, ist die Göttlichkeit des Volkes, und dieses Allgemeine in der ideellen Form der Besonderheit angeschaut, ist der Gott des Volkes“ (467 L.).

<sup>59</sup> Vgl. Spin. Eth. I prop. 15.

dagegen die Freiheit des zweiten Teils des SdS wieder, und in diese beiden Stände organisiert sich, wie Hegel im NA sagt, „nach der absoluten Notwendigkeit“ (I 380 = 379 L.) die sittliche Idee. So könnte es scheinen, als ob Hegel die Aristotelische Ökonomie als das philosophische Fundament seiner Darlegungen über das Bürgertum und das Naturrecht Spinozas für seine Bestimmung des adligen Standes akzeptiert hätte. Indes läßt der NA keinen Zweifel daran, daß sein Vorbild für die Unterscheidung beider Stände vor allem die Aristotelische Analyse von Herrschaft und Knechtschaft im ersten Buch der Politik<sup>60</sup> mit ihrer Überordnung politischen Handelns über die ökonomische Tätigkeit ist<sup>61</sup>. In Hegels Bestimmung des politischen Handelns jedoch tritt die doppelte Herkunft seiner Staatslehre unverzüglich wieder auf: denn dem „Stand der Freien“ schreibt er den „Selbstgenuß dieses Ganzen“<sup>62</sup> zu (I 380 = 379 L.), und damit gibt er sehr gut wieder, was in der Lehre des Aristoteles die *πραξις* vor der *πολιτις* auszeichnet<sup>63</sup>; aber er weist diesem „edlen Stande“ auch als Aufgabe zu „Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod“ (I 380 = 379 L.), und diese Tätigkeit ist nach seinem Sprachgebrauch nichts anderes als jene Unendlichkeit, deren geschichtliche Herkunft nach seinen eigenen Angaben auf die antisozialistischen Systeme des Naturrechts, also die Staatslehre von Hobbes und Spinoza, und den transzendentalen Idealismus zurückzuführen ist (I 343 = 347 L.).

So kann Hegels Auseinandersetzung mit den beiden großen Traditionen des Naturrechts<sup>64</sup>, des auf Platon und Aristoteles und des auf Hobbes zurückgehenden, nicht so mißdeutet werden, als hätte Hegel sie in äußerlicher Weise vereinigt, sondern es zeigt sich allenthalben, daß in den staatsphilosophischen Schriften des Jahres 1802 Hegels Auffassung vom Wesen des Politischen sie beide enthält. Zwar kann man die Gegenwart des Aristotelischen Naturrechts am deutlichsten in Hegels Darlegungen über die innere Einheit der konstituierten politischen Gemeinschaft, das Weiterwirken spinozistischer Gedanken dagegen in seinen Lehren über Krieg und Völkerrecht am klarsten erkennen, und das wird bis in die Rechtsphilosophie und die Enzyklopädie hinein bei Hegel so bleiben; aber das Charakteristische seiner Lehren von 1802 ist die Durchdringung des Aristotelischen und des spinozistischen Ursprungs im Begriff des Staates selbst.

Dabei zeigt das SdS, daß der Systementwurf als solcher am Vorbild der Aristotelischen Politik orientiert ist; im NA dagegen tritt es unverhüllt zutage, daß die mächtigste Tendenz Hegels darin liegt, alle bestehenden Einzelheiten in die reine Unendlichkeit des Absoluten aufzulösen und also die Herrschaft der unendlichen Substanz Spinozas zur Geltung zu bringen. Die Geschichte wird daher als „die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Abso-

<sup>60</sup> Pol. A 4–6; sehr deutlich sind auch die Beziehungen zu Platons Lehre von den Ständen in den *Politeia*, vgl. XIV 247. 259 f.

<sup>61</sup> Vgl. Hegels Aristoteles-Zitate I 381 f. = 379 f. L.

<sup>62</sup> „Genuß“ bedeutet hier nach heute fast verschollenem Sprachgebrauch „gegenwärtig sein“.

<sup>63</sup> Vgl. Met. © 6, 1048 b 18–36.

<sup>64</sup> Vgl. C. Schmitt, Diktatur 21 ff.

lute mit sich selbst spielt“, begriffen (I 386 ff. = 384 f.). Danach besteht die Wirklichkeit des Wirklichen darin, daß das Absolute „sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt“ (I 386 = 384 L.); nur darum, daß der „edle Stand“ sich aufopfert, sind Arbeit und Bestehen der Einzelheit gesichert und gerechtfertigt. Man sieht Hegel so recht „sich in diesem Äther der Einen Substanz baden, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist“ (XV 337).

Aber daß dieser vorherrschende Spinozismus selbst im Untergang begriffen ist, zeigen die beiden nächsten Systementwürfe, die Geistphilosophie der Vorlesungen von 1803/4 und 1805/6, äußerlich schon darin, wie jener zweite Teil des SdS „Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen“ mehr und mehr zurücktritt: in der ersteren hat er zwar noch dieselbe Funktion wie im SdS, nämlich den Übergang von der Familie zum Volk zu vermitteln (J. R. I 226–232), aber dieser Teil hat jede Selbständigkeit verloren und ist nicht einmal mehr mit einer eigenen Überschrift versehen; in den Vorlesungen von 1805/6 erscheint er vollends zersplittert und an den Rand gedrängt (vgl. J. R. 210–212, 239–241 = „Randzusatz Hegels“ vgl. Anm. Hoffmeisters II 237<sup>8</sup>, 239<sup>1</sup>). In der „Phänomenologie des Geistes“ ist der entsprechende Abschnitt der im dritten System von 1805/6 noch den Übergang vom subjektiven zum wirklichen Geist bildete, im System weiter nach vorn gerückt und stellt nunmehr lediglich den Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein dar: Es handelt sich um den berühmten Abschnitt über Herrschaft und Knechtschaft, dessen Titel bereits seine Herkunft aus der Ökonomie des Aristoteles verrät<sup>65</sup>. Und der Sinn dieses Abschnitts ist nunmehr genau umgekehrt: Hegel stellt nicht mehr den absoluten Vorrang der „Fähigkeit des Todes“ (I 370 = 370 L.) vor der Arbeit und dem Bestehen der Einzelheit heraus, sondern er zeigt, daß das, was vordem das Bewußtsein des „edlen Standes“ ausgemacht hatte, die reine Negativität oder die Unendlichkeit, in Wahrheit vielmehr „das unwesentliche Bewußtsein, und das unwesentliche Tun desselben“ ist (II 147 = 147 Hoffm.).

Nun kann freilich keine Rede davon sein, daß Hegel damit den Begriff der reinen Negativität preisgegeben hätte: noch in der Nürnberger Vorrede zur Logik charakterisiert er mit Ironie die Vorstellung, wo „nach Vertreibung dieser Finsternisse, der farblosen Beschäftigung des in sich gekehrten Geistes mit sich selbst das Dasein in die heitre Welt der Blumen verwandelt zu sein schien, unter denen es bekanntlich keine *schwarze* gibt“ (I 4 Lasson)<sup>66</sup>. Aber

<sup>65</sup> Hegels zahlreiche Äußerungen in den Jugendschriften über Herrn und Knecht (vgl. 187. 207. 237. 244. 266. 271. 282. 293. 374. 376. 390 u. ö. N.) sind für die hier erörterten Gedanken nicht besonders aufschlußreich, trotz der von Schmitz (aaO) bemerkten Nähe von 390 N. zur PhG.

<sup>66</sup> Die Grenze der Philosophie des jungen Marx liegt, von hier aus betrachtet, darin, daß er im Begriff der Arbeit die reine Negativität getilgt und die materielle Produktion als solche absolut gesetzt hat. Vgl. die ausgezeichnete Kritik bei A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947, 573<sup>1</sup>.

daß in der Phänomenologie die spinozistische Grundlage der staatsphilosophischen Schriften des Jahres 1802 preisgegeben ist, dafür ist die jetzt erstmals entwickelte *Dialektik* von Herrschaft und Knechtschaft ein untrügliches Zeichen; denn sie markiert in der Entstehungsgeschichte des Hegelschen Systems endgültig die Rechtfertigung der bestehenden Einzelheit und des „Bleibens“ (vgl. II 148 f. = 149 Hoffm.). Damit hört die Geschichte für Hegel auf, die Aufführung der Tragödie im Sittlichen zu sein, „welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt“. In der Vorrede dieses Werks wendet sich Hegel ausdrücklich gegen die Deutung, nach der das Absolute oder Gott ein Spielen mit sich selbst ist, indem er die Arbeit, durch die das *Bestehen* der Einzelheit hervorgebracht wird, in sie einbezieht<sup>67</sup>.

Dieser Satz steht aber in jenem Abschnitt, in dem Hegel den Übergang von der Systemidee Spinozas zu der des Aristoteles erläutert (II 14–18 = 19–22 Hoffm.), und dies macht es von vornherein unwahrscheinlich, daß sich Hegel mit der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, die die Arbeit als die höchste Tätigkeit überhaupt herausstellt, in Gegensatz zur Aristotelischen Lehre vom Vorrang der *πράξις* vor der *ποιησις* stellt. Mit Recht wendet Hegel nämlich (vermutlich in der philosophiegeschichtlichen Vorlesung des Jahres 1805/6) gegen „die spinozistische Idee“ ein, sie sei „dasselbe, was bei den Eleaten das *ὄν*“ (XV 337): das wahrhaft Seiende, dessen Modifikationen kein eigenes Sein haben und folglich „eigentlich“ nicht sind, also ein Ursprung, dem nichts entspringt. Dies aber ist genau der Einwand, den Aristoteles gegen die Eleaten erhebt: Ein Ursprung (*ἀρχή*) ist kein Prinzip (*ἀρχή*) mehr, wenn es nur eins ist und so als das Eine *ἴσθ*; denn Ursprung ist Ursprung von etwas (Phys. A 2, 185 a 3–5<sup>68</sup>). Dieser Grundgedanke des Aristoteles, daß es weder auf das Wirkliche, noch auf die Wirklichkeit des Wirklichen, noch auf die Differenz zwischen Wirklichkeit und Wirklichem allein ankommt, sondern darauf, die Wirklichkeit als den Grund alles Wirklichen (*πρότερον τῆ φύσει*) im Hinblick auf das durch sie begründete und das Wirkliche (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*) im Hinblick auf seine Begründung in der Wirklichkeit des Ganzen zu begreifen, ist seit der „Phänomenologie des Geistes“ auch der Grundgedanke der Hegelschen Metaphysik. Damit ist der Horizont seiner Staatslehre, in der es seit dem ersten Systementwurf von 1802 um die Interpretation des *φύσει πρότερον* ging, endgültig derjenige der Aristotelischen Politik geworden.

Hegel hatte bereits im SdS und im NA einen absoluten Horizont für die Begründung seiner Staatslehre gesucht. In Spinozas Lehre vom Absoluten als der unendlichen Substanz glaubte er ihn zuerst gefunden zu haben, und dies schien ihm zu erlauben, die Aristotelische Politik einem Gebäude zu vergleichen, „das den Geist seines Urhebers in der auseinander geworfenen Masse stumm darstellt“ (I 339 = 343 L.). Insbesondere schien ihm damals der Mangel der Platonischen und Aristotelischen Philosophie zu sein, daß der „innere“, aber

<sup>67</sup> II. 15 = 20 Hoffmeister.

<sup>68</sup> Vielleicht deutet der Satz „*Contra negantes principia non est disputandum*“ in der Skeptizismus-Abhandlung (XVI 73), d. i. Arist. Phys. A 2, 185 a 1–2, auf eine erste Beschäftigung mit dieser Aristoteles-Stelle hin.

„unsichtbare, vernünftige Geist“ ihres Systems nicht eigens hervortrete (I 340 = 343 L.); in der Phänomenologie (II 17 = 22 Hoffm.) erkennt Hegel dagegen den „inneren, vernünftigen Geist“ in dem Aristotelischen Prinzip des  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  wieder und begreift dieses als das beherrschende Prinzip der Aristotelischen Metaphysik. Damit war sie nicht mehr für ihn nur der Ausdruck „einer großen und reinen Anschauung“. Dieser Vorgang aber zeigt, daß es in der Philosophie mit dem absoluten Horizont allein nicht getan ist. Was Hegel im Naturrechtsaufsatz von der Philosophie des Aristoteles sagte, gilt auch für seine eigene Metaphysik: sie drückt den Geist ihres Urhebers am reinsten in dem Architektonischen ihrer Darstellung aus.