

Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes

Von KARLHEINZ NUSSER (München)

Einleitung

Die Offenbarung der Tiefe des Universums, des absoluten Begriffes ist das Ziel von Hegels Phänomenologie des Geistes, zu dem der sich als Geist wissende Geist gelangt. Die „Französische Revolution“ ist auf diesem Wege eine Phase, deren Gehalt vom menschlichen Selbstbewußtsein und vom Subjekt der Geschichte erfahren und durchlitten werden muß. Joachim Ritter hat in seiner vorzüglichen Studie „Hegel und die Französische Revolution“¹ auf die zentrale Bedeutung der Französischen Revolution für Hegel hingewiesen: „Es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“². Alle romantische Subjektivitätsphilosophie gehe in der Setzung der Diskontinuität der Geschichte mit den abstrakten Theorien, die die „revolutionäre Verneinung der Gegenwart“ wollen, einig. Indem Hegel erkennt, „daß das Geschichtliche der Revolution und des ganzen Zeitalters und aller ihrer Probleme das Aufkommen der modernen industriellen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft ist“, werde ihm auch klar, so meint J. Ritter, daß in der Emanzipation die Gesellschaft sich auf den „Naturbereich des menschlichen Daseins“ beschränke, um so gerade die „wahren Bestimmungen der Freiheit“ freizusetzen³. Die dabei zugrunde liegende Dialektik beruht auf der Zuordnung der geschichtslosen Bedürfnisnatur und deren notwendig implizierten geschichtlichen Existenz, die „die in der Gegenwart vorhandene Vernunft“ in der Form der Entzweigung ermögliche. Demnach beruhe für Hegel die Geschichtlichkeit der modernen Gesellschaft darauf, „daß sie in der Form der Entzweigung die in der Subjektivität bewahrte Substanz freigibt und damit als den lebendigen Inhalt der von ihr gesetzten Freiheit erhält“⁴.

Joachim Ritter hat vollkommen richtig gesehen, daß Hegel die Staatsökonomie seiner Zeit (Locke, Stewart, Smith, Ricardo, Say)⁵ als ökonomisches Gesetz der vorhandenen Wirtschaftsgesellschaft akzeptiert, während er den gleichzeitigen politischen Theorien der französischen Aufklärung kritisch gegenüber-

¹ Erstauflage Köln/Opladen 1957; wir zitieren nach der Ausgabe im Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1965; dasselbe jetzt auch im Sammelband: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, Frankfurt 1969, S. 183–255.

² Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* 18.

³ Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* 52, 65, 66.

⁴ Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* 71.

⁵ John Locke erwähnt J. Ritter in einem anderen Aufsatz: „Person und Eigentum, zu Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘“, in: *Marxismus-Studien*, hrg. v. I. Fetscher, 4. Folge, Tübingen 1962, S. 196–218, bes. 205.

steht⁶. Die unterschiedliche Wertung Hegels bedingt sich jedoch unseres Erachtens wechselseitig durch einen Zusammenhang, der beide Seiten gleichzeitig ebenso umfaßt wie er aus ihnen entspringt. Das metaphysische Sein des Menschen setzt die Erfüllung der Sachzwänge der „materiellen“ Bedürfnisnatur ebenso voraus wie diese ihrerseits ihr Ziel in der Realisation des Daseins der Freiheit haben. In der freien, geschichtlichen Hinnahme dieses Zusammenhangs sieht Hegel die Chance für das Gelingen des politischen Lebens gegeben und nicht in der Interpretation der Wirklichkeit als einer produzierten bzw. durch Arbeit in Besitz zu nehmenden. Revolution als emanzipativer Arbeitsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft⁷, diese Bestimmung hat es J. Ritter ermöglicht, Hegels Billigung der Französischen Revolution mit Nachdruck herauszustellen: „Aber weder die Erfahrung des Terrors noch die kritische Einsicht in die Unfähigkeit der Revolution, zu positiven und stabilen politischen Lösungen zu

⁶ Joachim Ritter, Hegel und die Französische Revolution 53 f.

⁷ So meint J. Ritter: „Diese Revolution der Emanzipation geht so für Hegel in allen ihren Formen zuletzt auf die bürgerliche Gesellschaft zurück; diese ist selbst die Revolution im Grunde . . .“ (Hegel und die Französische Revolution 64). Es scheint uns jedoch, daß nach Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft diese keineswegs der Grund der Ermöglichung der Entzweigung bzw. diese selbst ist. Hegel spricht nirgendwo von der Gesellschaft als dem „eigentlichen und wahrhaften Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat“ (vgl. dagegen J. Ritter, Person und Eigentum in Hegels Rechtsphilosophie 213); vielmehr ist die „bürgerliche Gesellschaft“ als das Wechselspiel der Bedürfnisbefriedigung der Individuen die Phase der „abstrakten“, somit noch sittlich indifferenten „Freiheit“ (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1962, § 208, 181; Zitationsweise: Rph und Paragraphenzahl). Deshalb kommt auch der Persönlichkeit in der Phase des „abstrakten Rechts“ und der „bürgerlichen Gesellschaft“ nur ein anfängliches „ist“ bzw. eine „formelle Befreiung“ zu (Rph § 104 bzw. § 195). Die innerhalb der „bürgerlichen Gesellschaft“ in „ihre Extreme verlorene Sittlichkeit“ (Rph § 184) wird erst mit der Zielsetzung und Aufgabenbestimmung des Staates wiedergewonnen: „Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit . . . Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ausgabe E. Gans, Zusätze zu § 258 und § 260). Revolution als Entzweigung ist somit ein „ganzheitliches“ Phänomen. Sie droht nach Hegel erst dann, wenn dem Individuum in seiner Pflichterfüllung dem Staat gegenüber die daraus erwachsende Befriedigung, sein Recht, entzogen wird. – Wir könnten J. Ritter zustimmen, wenn er in der Bestimmung des Vertragsverhältnisses das sagen würde, was er für die spezifische Bestimmung der Gesellschaft reklamiert: „daher ist das Verhältnis, in dem Personen sich in Sachen das Dasein geben, der Anfang der Freiheit“ (J. Ritter, Person und Eigentum, S. 211). Für die bürgerliche Gesellschaft gilt deshalb in Ritters Auffassung: „die Äußerlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher sie einerseits das Schauspiel der Ausschweifung und des Elends bietet, ist andererseits für Hegel das Dasein der individuellen Freiheit“ (ebenda, S. 214). Hegel dagegen stellt das Moment der Unausweichlichkeit und Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft in den Vordergrund. Das bürgerliche Subjekt soll dadurch zur Anerkennung der „Substantialität der Sittlichkeit“, einer der Wirtschaftsgesellschaft vorausliegenden größeren Gemeinsamkeit geführt werden. Insofern die bürgerliche Gesellschaft sich isoliert und nur auf sich reflektiert, sieht sie diesen Zwang nicht ein: „Das Interesse der Idee hierin, *das nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt*, ist der Prozeß, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Notwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Willens zu erheben“ (Rph § 187, Hervorhebungen vom Verfasser; vgl. auch Rph § 186!)

kommen, haben Hegel zu ihrem Gegner machen können. . . . Hegel hat immer die Französische Revolution bejaht; es gibt nichts Eindeutigeres als diese Bejahung . . .“⁸.

Demgegenüber fragen wir, ob es nicht doch ein ernsthaftes Nein Hegels zur Französischen Revolution gibt, das sie als Einzelheit, insofern sie für sich genommen wird, in Frage stellt und sie nur aufgrund und zur Aufrechterhaltung der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Politik, um nicht in den „Standpunkt der Entzweiung“, in das Absolute als Nacht zurückzufallen⁹, rechtfertigt.

Hegels Bemühen um ein sinnvolles philosophisches Geschichtsverständnis der Französischen Revolution wird von Jürgen Habermas aus dem Ethos einer Verwirklichung der Philosophie heraus kritisiert¹⁰. Hegel fürchte die Revolution und erhebe deshalb „die Revolution zum Prinzip seiner Philosophie um einer Philosophie willen . . ., die die Revolution als solche überwindet“¹¹. Sein ambivalentes Verhältnis zur Französischen Revolution fasse sich in Folgendem zusammen: „Hegel will die Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre“¹². Das Bild des die Revolution mit erhobenem Glas feiernden Hegel, das Habermas seinem Aufsatz voranstellt, ist jedoch ebenso anschaulich wie einseitig¹³. Es will uns vergessen lassen, daß Hegel zeit seines Lebens inmitten der unermeßlichen Verwirrung von Meinungen mit dem Problem einer beständigen, gerechten, politischen Ordnung gerungen hat. J. Habermas selbst entledigt sich des Problems einer auf geistige Anregung hinausgehenden Betrachtung der Hegelschen Position dadurch, daß er zwar den von J. Ritter überbetonten geschichtsphilosophischen Vorgang der Emanzipation – der bei Hegel „bloß“ Aufklärung im allgemeinen, geistesgeschichtlichen Sinne besagt – durch das arbeitende Individuum aufnimmt, dann aber dieses Geschehen im Rahmen des Totalitätsanspruchs einer Gesellschaftstheorie in praktischer Absicht radikalisiert. Unter der doppelten Habermas’schen Voraussetzung, daß die Wesenskräfte des Menschen ökonomisch-gattungsgeschichtliche sind, und der trotzdem behaupteten historistischen Ablösung des antik-christlichen Wesensverständnisses des Menschen innerhalb von Gesellschaft durch den Prozeß der Vergesellschaftung und dessen Reflexion ergibt sich das Unbehagen an Hegels Rettung der einzelnen persönlichen Freiheit von selbst^{13a}. Die Hauptlast seiner Interpreta-

⁸ J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution 21 f.

⁹ Gesammelte Werke, hrg. v. H. Glockner, Stuttgart 1941, S. 49.

¹⁰ „Hegels Kritik der Französischen Revolution“, in: Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied 1963; ²1967, S. 89–107.

¹¹ Ebd. 89–103.

¹² Ebd. 105.

¹³ Ebd. 89.

^{13a} Wenn Habermas (in seinem Buch: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968) behauptet, „daß an die Stelle eines transzendentalen Subjekts eine unter kulturellen Bedingungen sich reproduzierende, und das heißt: in einem Bildungsprozeß sich selber erst konstituierende Gattung tritt“ (240) und die Selbstaufhellung des Individuums zu einem Standpunkt führt, „von dem aus die Identität der Vernunft mit dem Willen zur Vernunft sich zwanglos ergibt“ (243), dann kann man schwerlich der naturalistischen Konsequenz entgehen, daß die eigentliche Bestimmung der Vernunft die Gattung selbst ist.

tion tragen dementsprechend Stellen des jungen Hegel, die der reife Hegel, indem er sie als schwärmerisch und gefährlich erkannte, selbst revidierte.

Unser Rückgriff auf die Phänomenologie des Geistes hat den Vorteil eines gesicherten, durch Hegel selbst edierten Textes¹⁴, der als „dunkelstes und tief-sinnigstes Werk Hegels“¹⁵ hinreichend ein spekulativ-metaphysisches Verständnis der politischen Philosophie Hegels ermöglicht und – wie sich zeigen wird – den wesentlichen Grundgedanken der späteren Rechtsphilosophie vorwegnimmt.

Die in den letzten Jahren geführte Diskussion um das Verhältnis von Phän. und dem Hegelschen Gesamtsystem¹⁶ hat unter anderem zwei spannungreiche Aspekte ergeben, die für unsere Bemühung fest- und zusammenzuhalten sind:

- a) Die Phänomenologie ist Einführung in das System; und sie ist
- b) das System selbst unter phänomenologischem Aspekt.

Während Otto Pöggeler vorschlägt, die Phän. als Denkweg zu nehmen, bei dem sich beide Motive überlagern und auseinander entwickeln¹⁷, räumt Hans Friedrich Fulda immerhin ein, daß „eine auf die Methode der Phänomenologie gerichtete Fragestellung in deren Struktur eine Wahrheit zu suchen“ hat, „die nicht notwendig diejenige des sich denkenden Begriffes ist und vielleicht dennoch ein rationales Verstehen erlaubt“¹⁸. Vom Standpunkt der Phänomenologie des Geistes gilt somit, daß sie selbst Wissenschaft ist, weil sie zum „Geist“ hinführt, der „das sich selbst tragende absolute reale Wesen“ (Phän. 314) ist und der eben deshalb „... das Dasein und (die) Bewegung in diesem Äther seines Lebens (entfaltet) und ... *Wissenschaft* ist“¹⁹. Die Erfahrung, die das Bewußtsein der Phän. kraft eigenen Ausgreifens auf die naturhafte und ge-

¹⁴ Wir zitieren nach der Ausgabe von Joh. Hoffmeister ^o1952, abgekürzt mit: Phän. und Seitenzahl.

¹⁵ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt 1962, S 59 (1951).

¹⁶ Otto Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, in: *Hegel-Studien*, hrsg. v. F. Nicolin und Otto Pöggeler, Bd. 1, Bonn 1961, S. 255–294; Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Metaphysik und Geschichte*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie*, München 1964, S. 292–302; Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt 1965; Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965, S. 26–41; Otto Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 3, hrsg. v. Hans-Georg Gadamer, Bonn 1966, S. 27–74; H. F. Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, ebd. S. 75–101.

¹⁷ O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, bes. S. 288 ff.; ders., *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes* 33–45, 64 f.

¹⁸ H. F. Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie* 84. Behauptet man dieses „rationale Verstehen“, das nicht „der sich denkende Begriff“ sein soll, dann fragt sich allerdings, was gemeint sein kann, wenn Fulda zugleich behauptet, „daß unter der Wahrheit des Geistes das Logische zu verstehen ist“ (ebd. 79). – Gerade diese Tatsache, daß Hegel am Ende der Einleitung der Phänomenologie des Geistes von der Erfahrung spricht, die „das ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ begreife (Phän. 75), deutet darauf hin, daß ein Sich-selbst-Inhaltsein des Geistes durch den Begriff der „Logischen“ nicht adäquat formulierbar ist. – Im übrigen konstituiert das „Logische“ nur die allgemeine Bestimmtheit, den Bereich des Begriffes am Geist.

¹⁹ Phän. 562; obige Textumstellung von uns, ebenso wie alle Klammerzusätze hier und im folgenden; alle Hervorhebungen innerhalb von Hegel-Zitaten stammen von Hegel selbst.

schichtliche Welt macht, ist von vornherein nicht nur „vom Ganzen und damit immer stärker vom Resultat des Erfahrens her begriffen“²⁰, sondern sogar durch die Notwendigkeit der Entäußerung des Geistes, der selbst die Wissenschaft ist, *bestimmt*²¹. Nicht die Geschichte in ihrem Wechselverhältnis von Kontinuität und Veränderung schafft die Bedingung für das Auftreten eines „absoluten Wissens“, sondern der in der geschichtlichen Erfahrung des Bewußtseins beschlossene Zusammenhang, daß die Wahrheit nur dort sein kann, wo sie sich selbst zu ihrem Resultat macht; d. h. das „absolute Wissen“ ist die alleinige Bedingung seines Auftretens. Die Notwendigkeit der phänomenologischen Rückkehr des Subjektes in sich ist somit gebunden an das Maß, mit dem es seine geschichtliche Entäußerung einzuholen versteht. Die Forderung der Erkenntnis der nach Hegels Auffassung wesentlichen „Momente“ der europäischen Geschichte, Griechentum, Geburt, Tod und Auferstehung Christi, römisches Imperium, Mittelalter, Absolutismus und Französische Revolution, entspricht der *ursprünglichen* Situation der Hegelschen Philosophie. Der besonderen Bedeutung Christi hat Hegel dadurch gerecht zu werden versucht, daß dieser keine „Gestalt“ darstellt, sondern in einem besonderen Ansatz über die Geschichte der Religionen als der Gründer der „absoluten Religion“ eingeführt wird.

Wie gestaltet sich nun das Warum und das Wie der Entwicklung dieser der Französischen Revolution vorausgehenden „Gestalten“? Gibt es einen übergreifenden Zusammenhang, kraft dessen sie zur Revolution führen? Schließlich fragen wir nach dem unmittelbaren Grund der dialektischen Struktur und etwachen sich ergebenden geschichtlichen und metaphysischen Folgen der Französischen Revolution.

1. Herr und Knecht als Einzelereignis der Bildung

Die Revolution ist in der Phänomenologie eine Gestalt des Geistes. Sie bildet den Abschluß des Abschnittes: „Der sich entfremdete Geist der Bildung“. Hegel behandelt sie unter dem Titel: Die absolute Freiheit und der Schrecken²². Einem ersten Anblick bieten sich vor allem Worte, die auf eine Schilderung des Terrors der Französischen Revolution hinauszulaufen scheinen: „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod; . . . er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts (eine Anspielung auf die Guillotine) oder ein Schluck Wassers“ (Phän. 418 f.). An den Kampf Robespierres gegen die Heuchelei erinnert der Satz: „Verdächtig-

²⁰ O. Pöggeler, Die Komposition der Phänomenologie des Geistes 51.

²¹ „Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern, und den Übergang des Begriffes ins Bewußtsein“ (Phän. 563). – Die oben dargelegte Struktur zeigt sich ebenso in der doppelten Verfaßtheit des „naiven Bewußtseins“, das die Erfahrung der Phän. erst noch zu machen hat. Es „befindet“ sich zwar im „Element“ der „Wissenschaft“, aber dieses ist noch nicht erkannt, es steht ihm fremd gegenüber (vgl. Phän. 24 ff.).

²² Das betreffende Stück umfaßt die Seiten 414–422.

werden tritt daher an die Stelle oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigseins“ (Phän. 419).

Andererseits läßt die Tatsache, daß sich dieser Abschnitt innerhalb des entfremdeten Geistes, der Bildung, befindet, vermuten, daß es sich um mehr handelt als um Erinnerung an „die Gefahren und Fürchterlichkeiten“ der Französischen Revolution²³.

Bevor wir in die Betrachtung derjenigen Abschnitte eintreten, die die Revolution beschließen oder die sie eröffnen, müssen wir den vielbeachteten Abschnitt „Herrschaft – Knechtschaft“ auf Ansatzpunkte einer Revolutionstheorie hin prüfen.

Das Herr-Knecht-Verhältnis konstituiert – auf dieser Stufe der Phänomenologie – in der dialektischen Einheit der gegenseitigen Abhängigkeit seiner Glieder, Herr und Knecht, das Selbstbewußtsein. Es ist das Resultat aus dem Kampf um Leben und Tod, in den das Selbstbewußtsein geraten war, nachdem es vorher den nötigen Widerstand – und damit die Möglichkeit des Anerkanntwerdens – am sachhaften Gegenstand nicht gefunden hat. Sobald es auf dieser Suche nach dem Anerkanntwerden auf ein anderes Selbst trifft, setzt der Kampf auf Leben und Tod ein. Dieser ist nur dann für das philosophische Selbstbewußtsein objektivierbar (vgl. Phän. 145), wenn ein Teil der Kämpfenden aufgibt, wenn der Kampf friedlich ausläuft. Der unterlegene Teil gerät ins Abhängigkeitsverhältnis und muß für den Sieger arbeiten. Die Arbeit formiert und bildet dabei einmal den bearbeiteten Gegenstand, zum anderen aber objektiviert sie das Fürsichsein des Arbeitenden als eines Arbeitenden bzw. Knechtes. Während der Herr sein Fürsichsein als Herr in der ungehemmten Befriedigung seiner Begierde verströmt, gelangt der Knecht zu einem „eigenen Sinn“. Somit ist wohl eine Art Befreiung erreicht: eine innere Unabhängigkeit als Voraussetzung für das sich im Denken auf sich selbst versteifende stoische Selbstbewußtsein.

Die Bildung hat aber hier einen noch sehr begrenzten Sinn: „so wenig ihm (= dem Selbstbewußtsein) die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie (= die reine Form), als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, *allgemeines Bilden, absoluter Begriff*, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die *allgemeine* Macht und das *ganze* gegenständliche Wesen mächtig ist“ (Phän. 150).

Hier auf dieser Stufe ist das Selbst *als* jeweiliges Ganzes noch nicht bei sich. Die Gestalt als ganze reflektiert sich nicht in sich selbst, um aus ihr eine neue zu entlassen. In dem Ganzen ist immer nur ein Teil seiner selbst bewegt, und indem der Teil – wenn auch innerhalb des Ganzen – die Bewegung bestimmt, wird keineswegs eine neue Sichselbstgleichheit des Ganzen erreicht. Und die Frage, ob hier eine „metaphysische“ Revolutionstheorie anknüpfen könnte, wird völlig klar, wenn man hört, was Hegel im späteren Verlauf der Phän. in seiner allgemeinen Bestimmung des Geistes ausführt: „Alle *bisherigen* Ge-

²³ Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe von H. Glockner, Stuttgart 1956, Bd. VI, S. 354 („Über die Verhandlungen der württembergischen Landstände“).

stalten des Bewußtseins sind Abstraktionen (also nur bedingt gültige Formen) desselben (= des Geistes); sie sind dies, daß er sich analysiert, seine Momente unterscheidet und bei *einzelnen* verweilt . . . Sie haben so isoliert *den Schein*, als ob sie als solche (als Momente) wären (weiterbestehen könnten); aber wie sie nur Momente . . . sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und dies Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente^{23a}.

Zugleich liegt aber eine positive Ähnlichkeit zum Bildungskapitel vor. Hier geschieht im Einzelnen und Individuellen – in der Figur des Knechtes –, was dort im Bildungskapitel als Bewegung einer Welt geschieht: die Entäußerung in den Gegenstand als notwendige Bedingung des Zusichselbstkommens.

Bevor wir uns jedoch auf den weiteren Weg der Phän. begeben, sind einige weitere den Zusammenhang und die Aufgabe der Phän. erläuternde Bemerkungen vonnöten. Hegels Phän. entstand aus der Erkenntnis, daß das Absolute vorhanden sei, ohne daß die herrschende Wissenschaft – die von Kant ausgehenden bzw. ihn kritisierenden Systeme von Jacobi und Fichte – dies wahrhaft erkannt hätten. Das Absolute, die durch nichts bedingte Substanz, schließe nicht aus, gewußt zu werden, sei vielmehr immer schon in den Wahrhaft-wissenden übergegangen. Was so als Wissen im Wissen des Selbst vorhanden sei, sei mit dem Selbst des Absoluten versöhnt. Auch wenn das naive Bewußtsein nicht davon weiß – die Phän. vermag ihm die Leiter zum wahren Wissen zu reichen.

Mit dem, was dem naiven Bewußtsein am nächsten liegt – die sinnliche Gewißheit –, beginnt die Phän. Von diesen einfachen Elementen der Erfahrung steigt sie zu immer komplizierteren Bereichen auf, bis eine erste grundsätzliche Gleichheit des wissenden Selbst mit dem Gewußten statt hat. Nicht daß nun die Rollen des Erkennenden und des Erkannten ausgewechselt würden; der Erkennende weiß vielmehr das Erkannte als eine anfängliche Versöhnung des Gegenstandes mit sich selbst als Erkennendem, und dieses Heimholen des Selbst ist das Dasein des Geistes und erst als das Er-innern der Geschichte möglich. Indem der Mensch die Vergangenheit in ihrem Sinn wahrhaft erkennt, erkennt er in der Wahrheit des Gegenstandes auch seine eigene, und in dieser Bewegung ist das zugegen, was Hegel den Geist nennt. Oder in Hegels Worten: „Das an- und fürsichseiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich ist und sich selbst vorstellt, ist der Geist“ (Phän. 314). Im Geschichtsverlauf von der griechischen Welt bis herauf zur Gegenwart, zur Abfassung der Phän., hat sich das Absolute zu erkennen gegeben. Es ist wahrhaft anwesend und dem ‚Mute des Erkennens‘ auch innerhalb der größten Zerrissenheit, wie es z. B. die Französische Revolution ist, erkennbar. Das Tiefste und Höchste, zu dem die Phän. damit führt, ist der Geist als „das sich selbst tragende absolute reale Wesen“ (Phän. 314). Die Bewegung der Wahrheit des Gegenstandes ist deshalb eine Bewegung der Wahrheit selbst und ihrer Geschichte. Indem Hegel den Blick auf die wesentliche Selbstaussage der Geschichte in Antike, Mittel-

^{23a} Phän. 314 f., Hervorhebungen vom Verf.

alter und Neuzeit²⁴ lenkt, vermeidet und überwindet er eine wie immer auch kulturgeschichtlich interessante Einengung des Geschehens unter dem Aspekt der Herstellung und Verdinglichung der neuzeitlichen Subjektivität.

2. Die Harmonie der sittlichen Welt und deren Zerschneiden als unvermittelte Vorstufe der Auflösung

Der Geist beginnt seine Besonderung als Weltgestalt im sittlichen Leben eines Volkes. Seine ihm zugeordnete Kraft sind die Gesetze des Gemeinwesens, die, weil sie von den Bürgern dieser Ordnung – und Hegel hat dabei die griechische Polis im Blick – anerkannt werden, das Selbstbewußtsein dieses Geistes ausmachen. Das Gesetz und das Leben des Gemeinwesens bringen das, was in ihnen angelegt ist, was als überlieferte Ordnung der Väter gilt, die Substanz des Geistes, zur Entfaltung. Die Entfaltung der Ordnung, der Rechtspruch und das Regieren, ist dem Menschen als Mann und Bürger zugeordnet. Seine Haltung verwirklicht, was die vorausgehende Stufe der Phän. – die gesetzprüfende Vernunft – vermissen ließ: „Daß das Rechte mir an und für sich ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz“ (Phän. 312). Von der Seite des Mannes gesehen heißt dies, daß er in der sittlichen Substanz sein Wesen sieht. Sein Selbstbewußtsein ist somit „an sich Einheit seiner und der Substanz“ (Phän. 317). Mit einem zusammenfassenden Satz Hegels gesagt: „Als die wirkliche Substanz ist er (= der Geist) ein Volk, als wirkliches Bewußtsein Bürger des Volkes“ (Phän. 319).

Das Ziel und die Bewegung dieser Gestalt ist nun das Fürsichwerden als Verbindung des allgemeinen Wesens und der vereinzelt Wirklichkeiten. Dieses Fürsichwerden ist aber in einem fundamentalen Sinne problematisch²⁵.

Das Fürsichwerden selbst war nur in einer vorausgehenden Vereinzeltung des Geistes möglich. Eine solche Bewegung entspricht aber dem Auseinander-treten des Beisichselbstseins; dieses hat sich damit in sich unterschieden, und so

²⁴ Vgl. dazu Justus Schwarz, Die Vorbereitung der Phänomenologie des Geistes in Hegels Jenenser Systementwürfen, in: Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie, Bd. 2, 1936, S. 127 bis 159; Raimar Kakuschke, Geschichtlichkeit und Christentum in Hegels Phänomenologie, Diss. Bonn 1955, bes. § 6, Nr. 3 („Der Weg zur Phänomenologie des Geistes“).

²⁵ Die vorausgehenden Stufen haben uns – das philosophische Bewußtsein – bereits zu dem Wissen geführt, daß das Absolute absolut von sich verschieden ist – wovon die geschichtliche Gestalt aber noch nichts weiß. Und dabei ist das Absolute nicht nur die Substanz nach dem Verständnis Spinozas, sondern das Subjekt, das frei sich entäußert und in dieser Entäußerung absolut von sich verschieden ist. Es ist also ohne weiteres möglich, daß das Absolute in einem doppelten Fürsichsein erscheint, wie es in der „Antigone“ des Sophokles der Fall ist. Dabei versucht Hegel, das Moment der Verschiedenheit – im Sinne der Fremdheit und Entfernung von sich – voll zum Austrag kommen zu lassen. Der griechische Mensch wird durch den Gehorsam gegen das einseitig verstanden Absolute – er erkennt nicht das Ansich der Verschiedenheit des Absoluten – gezwungen, die Einheit der Handlung und der daraus folgenden Tragik aufzuspalten in die widersprechende Zweiheit des blind zuschlagenden Schicksals und der nackten Reduktion auf das eigene Tun („weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt“ Phän. 336).

muß dieses Geschehen auch im Fürsichwerden des Geistes seinen Unterschied finden: Die Welt ist entsprechend dem Fürsichsein in ein zweifaches sittliches Wesen gegliedert, das zwar der ganze Geist ist, aber eine offen daliegende und eine verborgene Form hat: das menschliche und das göttliche Gesetz (vgl. dazu Phän. 317 f.). So wie die Staatsmacht in der sittlichen Welt als bewußtes Tun vorhanden ist, so gehört zur Sittlichkeit eine einfache und unmittelbare Seite, die zwar ebenso allgemein wie jene andere Macht ist, aber noch in keinem daseienden Anderen ihr Abbild gefunden hat: die Familie; deshalb nennt sie Hegel den „bewußtlosen, inneren Begriff“ (Phän. 320). Da als sittliche Tätigkeit nur die Arbeit für das öffentliche Wohl gilt und der Mann sich zeit seines Lebens ganz dieser Aufgabe widmet, bleibt dem Familiengeist und seiner zugeordneten Individualität, der Frau, nur die Vorsorge für den Toten. Diese Vorsorge, die Bestattung des Toten, ist insofern eine ebenso allgemeine und sich auf die Substanz der Sittlichkeit beziehende Tätigkeit, als der Tote nicht einfach zerfallen und sich auflösen kann, sondern im verehrenden Andenken der Familie und des Gemeinwesens lebendig bleibt: „Es kommt hiedurch zustande, daß auch das tote, das allgemeine Sein ein in sich zurückgekehrtes, ein Fürsichsein, oder die kraftlose reine Einzelheit zur allgemeinen Individualität erhoben wird“ (Phän. 322). Alle anderen Verhältnisse des göttlichen Gesetzes in der Familie, das der Liebe, der geschwisterlichen Freundschaft, der verehrenden Zuneigung der Kinder zu den Eltern stellen nur jeweils ein mehr oder weniger dem Geiste ähnliches Bild dar (vgl. Phän. 323–328), sind aber nicht im eigentlichen Sinne sittlich.

Wir befassen uns nun mit dem Untergang dieses schönen sittlichen Lebens, ohne dessen Reichtum und das sich ergänzende Spielen des menschlichen und göttlichen Gesetzes, der Person und ihrer Staatlichkeit weiter zu beachten.

Der Untergang dieser Geistgestalt geschieht dadurch, daß ihr wirkliches Fürsichsein, wie es sich in den Trägern des Gemeinwesens – Mann bzw. Regierung und Frau bzw. Familie – verwirklicht, nicht mehr jene Einheit an und in der Entzweiung hat, wie es in ihrem Ursprung der Fall war. Der äußere Anlaß ergibt sich leicht. Hegel wählt Beispiele aus der griechischen Mythologie und Dichtung. Das naturhaft-undifferenzierte Verständnis Gottes durch den Menschen ist die eigentliche Ursache des Zerfalls. Die handelnden Individuen verhalten sich ebenso wie die Natur und halten ihrem Gesetz als dem rechten unmittelbar und unvermittelt fest. Sie werden zum „Charakter“ (Phän. 332) und gleiten in die Unwirklichkeit der Gesinnung, weil das Fürsichsein, das sie erhalten, eben *nur* für sie selbst ist, ohne daß sie für die Seite der öffentlichen Allgemeinheit noch ihr Selbst darböten. Was sich im Bereich der subjektiv-einzelnen Individualität ereignet, gilt allgemein auch für die individuellen Völker, die griechischen Stadtstaaten, die in die „einfache“, „kalte und tote Allgemeinheit“ der römischen Weltherrschaft hineingenommen werden.

Diese neue Verfaßtheit des Individuums und der allgemeinen Ordnung nennt Hegel den „Rechtszustand“. Er ist die einseitige Fortsetzung des „göttlichen Gesetzes“ der Sittlichkeit. Das Individuum hat sein Fürsichsein nur so, daß es in die allgemeine Gleichheit mit allen Mitbürgern gebracht wird. Diesem Zu-

sammenziehen entspricht das Sichauflösen der geistigen Substanz in die spannungsreiche Einheit der einzelnen atomhaften Individualitäten. Hegel nennt diese einzelnen Punkte Personen in Anlehnung an den Gebrauch dieses Wortes in der Jurisprudenz und an den negativen Klang des beim Schimpfen meistens mit einem Beiwort gebrauchten Ausdrucks. Die Einheit der Person ist spannungsreich, weil der einzelne als unmittelbare Einheit mit dem allgemeinen Geist ebenso unmittelbar auf alles außer ihm Seiende zustrebt, zugleich aber dieser Selbstauflösung radikal entgegenstreben muß. In Hegels Worten: „Weil die sittliche Substanz nur der *wahre* (und nicht der seiner selbst gewisse) Geist ist, darum geht er in die Gewißheit seiner selbst zurück; jene ist er als das positive Allgemeine, aber seine Wirklichkeit ist (und sie zeigt sich hier das erstemal in der Phän.), negatives (d. h. nur in der Negation durch Einzelheit bestehend) allgemeines Selbst zu sein“ (Phän. 343).

Dem eben geschilderten substanzhaften Verhältnis des Geistes entspricht auch auf dieser Stufe die Notwendigkeit der Besonderung des ganzen Verhältnisses. Jede Person gilt als solche und verlangt es auch absolut von allen anderen. Deshalb entsteht, weil der Geist als positiv-einigender nicht mehr vorhanden ist und weil die Person in sich selbst ihren Geist unmittelbar als Besitzanspruch auf Boden und andere Naturalgüter versteht (man vergleiche das dialektische Verschwinden des ‚Dieses‘ der sinnlichen Gewißheit in Mein-en), „die allgemeine Verwirrung und gegenseitige Auflösung“ (vgl. Phän. 344 f.).

Dieser Auflösung kann nur gesteuert werden, wenn ein Zentrum gefunden wird, das allen einzelnen ihr Recht garantiert: der Herr der Welt, der nicht säumt, die bedeutungslose und künstliche Wirklichkeit der Personen zu zerstören, sie zu Untertanen zu machen, um dadurch zu gottähnlicher Macht zu gelangen. Im Besitze dieser „Allmacht“ hat er jedoch kein gleichartiges Gegenüber mehr, in dem und durch das er sein Selbstbewußtsein haben könnte. Auf diese Weise maßlos geworden, zerfließt er in Ausschweifung.

Ein zusammenfassender Rückblick auf die Weltbewegung der „Sittlichkeit“ und des Rechtszustandes ergibt insofern eine Möglichkeit revolutionärer Entwicklung, als die heile Gestalt griechischer Sittlichkeit nicht wiedergewonnen werden konnte. Die Vorläufigkeit dieser Gestalten ist durch die Unmittelbarkeit ihrer Einheit mit ihrem Wesen gekennzeichnet. Innerhalb dieser Unmittelbarkeit ist keine Bewegung der Gestalt im Sinne einer sich langsam fortsetzenden Veränderung gegeben. Die Gestalten bestehen, oder sie lösen sich auf.

Ihr rudimentäres, unvermitteltes und ungeistiges Selbstverständnis erfährt jedoch im Untergang des Rechtszustandes eine Vermittlung. Diese besteht darin, daß die Realisation ihres allgemeinen Selbst nicht mehr in der ebenso realen, aber vorstellungs- und dinghaften Außensphäre gesucht wird, sondern in einem objektiven Bereich der Übereinkunft aller, der als die wahre Allgemeinheit und Objektivität die Ebene des Geltens, der Bildung ist. Hier, in dieser fiktiv-realen Dimension, wird sich auch Raum finden für eine Kontinuität im Sichselbstverändern, für Entwicklung, Verschlechterung, revolutionäre Zuspitzung und den Durchbruch der Revolution.

3. Die Entfremdung der Welt und der revolutionäre Bruch

Der Versuch des einzelnen Selbstbewußtseins, eine unmittelbare und dauerhafte Reflexion seiner selbst im Allgemeinen der Substanz zu erlangen, ist gescheitert, und die beiden Welten, des Individuums und des Staates, stehen sich nach wie vor getrennt gegenüber. Aber sie *stehen* sich gegenüber, und die *besondere* Weise ihrer Einheit ist der sich entfremdete Geist. Das Individuum versucht in der allgemein geltenden Macht der Bildung seine Anerkennung zu erreichen.

Das neue Dasein beginnt mit der „unnatürlichen“ Entäußerung an die vorgefundenen Institutionen und Kulturgüter. Diese doppelte wirkliche Welt findet aber ihre Rechtfertigung in einem jenseits der Welt befindlichen pietistischen Gott – und dessen Vertreter auf Erden –, der diese Welt als gespaltene gewollt hat und sie somit in seinem Bewußtsein zusammenhält. Dies ist die Seite des „reinen Bewußtseins“ oder des „Wesens“ (Phän. 348).

Hegel faßt das bisher Beschriebene folgendermaßen: „Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem Jenseits, das ihr Denken und Gedachtsein, so wie dies am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.“ Und: „Dieser Geist bildet sich daher nicht nur *eine* Welt, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte aus“ (Phän. 348).

Hegel beginnt den abenteuerlichen Verlauf dieses Abschnittes mit einer breiten Erläuterung des nun vorhandenen Reichtums an Weltgehalt aus der wirklichen Sicht des von dieser Welt ehrlich durchdrungenen Bewußtseins. Dieses weiß ja das jenseitige Bewußtsein als vorhanden. Seiner Auffassung nach bildet sich das Individuum zu dem, was es an sich ist, zum Allgemeinen.

Hegel benützt einen Vergleich aus der Naturphilosophie Schellings, um die allgemeine Struktur der Bildung zu erläutern. Wie die Natur aus Elementen besteht und sich in sie und in ihnen entfaltet, so auch die Bildung. Dieses der Natur ähnliche Grundbild gilt für *alle* konkreten Gestalten der Bildung, erbringt aber bei näherer Betrachtung keine Aufschlüsse über unser Thema. Zunächst setzt die „reine Einsicht“, d. h. die mittelalterliche Staatsphilosophie, ihre Gedanken in es ein, die wir zusammenfassen.

So wie sich Gut und Schlecht ohne etwas Mittleres entgegengesetzt sind, so stellt sie die Staatsmacht und den Reichtum nebeneinander – entsprechend ihrem „trennenden“ Denken – und findet in beidem gute und schlechte Seiten. Dann besinnt sie sich auf sich selbst und findet, daß sie ebenfalls zwei Seiten, ein Ansich und ein Fürsich, hat; dies ergibt für beide gegenständliche Wirklichkeiten jeweils die zwei entgegengesetzten Prädikate gut und schlecht.

Es hing also vom Bewußtsein ab, welche Seite von sich selbst es zum Maßstab machte, es selbst ist also gut oder schlecht, „und der Unterschied fällt allein in sein Wesen, nämlich in die Beziehung seiner selbst auf das Reale“ (Phän. 358). Das Bewußtsein, das Staatsmacht wie Reichtum gut und mit sich gleich befindet, ist das edle Bewußtsein. Das andere, das in der Herrschergewalt eine Fessel, im Reichtum dessen vergängliche Seite findet, ist das niederträchtige Bewußtsein.

Das edelmütige Bewußtsein gibt alle seine eigenen Interessen auf und widmet sich nur dem Dienste an der Öffentlichkeit. Es entfremdet sich zwar damit sein Ansich, erlangt aber nur Achtung vor sich selbst und vor anderen. Nur das Selbst ist also die wahre Wirklichkeit. Die Staatsmacht wird durch seine Aufopferung zum „Wahren, welches gilt“ (Phän. 360). Sie gelangt somit nicht zur wahren daseienden Macht, sie vermag sich nicht in einem besonderen Willen zu reflektieren; denn das dienende Selbstbewußtsein hat noch nicht seine Jenseitsvorstellungen, sein Ansichsein aufgegeben, um es auf die Staatsmacht zu übertragen. Der stolze Vasall ist durch seinen Rat für das allgemeine Beste zum Wohl der Staatsmacht tätig. Alle anderen Glieder des Volkes, die sich in Ständen vereinigt haben, verlangen aber dieselbe Ehre und sind nicht bereit, „dies Geschwätze vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen“ (Phän. 361). Es behält seinen besonderen Willen gegen die Staatsgewalt und steht „immer auf dem Sprunge zur Empörung“ (Phän. 361). Dieser vorrevolutionäre Zustand, dem sowohl die Stände als auch der Vasall angehören, löst sich – wobei wir uns an den Zustand der Sittlichkeit erinnern – folgendermaßen auf: Der Mann stand als sittlicher ganz im Dienste des „Staates“. Als einzelner Dieser war er für die Allgemeinheit des Familienbewußtseins faßbar in der Form des abgeschiedenen Geistes, als Toter. Gerade darin erfüllte er das göttliche Gesetz und die sittliche Ordnung. – Auch der Vasall und einzelne Stände haben ja ihr Leben für das Wesen des Staates eingesetzt. Es gab Tote bei der Verteidigung des mittelalterlichen Imperiums und der heiligen Grabstätte. Allein der Opfertod, das Sich-Erhalten – und somit Zu-sich-Kommen – des Selbst im allgemeinen Bewußtsein ist hier nicht mehr möglich, denn das Bewußtsein ist entfremdet: „Dieser Widerspruch, den es (= das niederträchtige Bewußtsein) aufzuheben hat, enthält in dieser Form . . . zugleich die Form, daß jene Entäußerung des Daseins, indem sie sich, im Tode nämlich, vollendet, selbst eine seiende, *nicht* eine ins Bewußtsein zurückkehrende ist; – daß dieses sie nicht überlebt und an und für sich ist, sondern nur ins unversöhnte Gegenteil übergeht“ (Phän. 361 f.).

Hegel sieht die in diesem Vorgang mitspielende Ursache – wir greifen hier auf den theologischen Aspekt des Geschehens zurück – des Untergangs dieses Reiches in der Mißdeutung des christlichen Auferstehungsgeheimnisses, dessen *sprachliche Verkündigung inhaltlich* bereits nicht mehr glaubend angenommen und denkend bewältigt wird. Es wird nur noch nominalistisch geredet und gepredigt. „Die wahre Aufopferung des Fürsichseins (= Christi) ist daher allein die, worin es sich so vollkommen *als* im Tode (es wird nicht mehr an den wirklichen Tod und die tatsächliche Auferstehung geglaubt), aber in dieser Entäußerung sich ebenso erhält.“

Die politisch-substantielle Ursache des Untergangs ist der Eigensinn und der Egoismus der partikularen Gewalten der Fürsten, Stände und Städte. Der eigentliche Charakter der Sprache, die Lüge und das Heucheln zu ermöglichen, schafft dafür die Voraussetzung. Die gerade dem heutigen Betrachter überraschend tief vorkommenden Äußerungen Hegels über die Sprache meinen deren Fähigkeit, das Individuum ganz zu enthalten und wiederzugeben. Im Sprechen

verspricht die Allgemeinheit der politisch Handelnden dieser Zeit ihre Hingabe für die Ziele des Reichs, ohne diese aber zu vollziehen. Die Sprache, die Kunst des Sprechens und Verstellens wird so die neue Macht; dabei „erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte und gilt als Sprache; es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welches das ausführt, was auszuführen ist“ (Phän. 362).

Die Sprache ist so die Frucht der fortschreitenden Entfremdung und das neue Medium der sich steigernden revolutionären Kraft, die nur in den „Hinterhalt“ gedrängt wurde. Die weitere Entwicklung der Sprache steigert sich wieder zu einem Versuch der Aufgabe des Selbst. Der Dienst an der Staatsmacht wird zum „Heroismus der Schmeichelei“. Das „edle Bewußtsein“ verzichtet auf sein persönliches Selbst und erhebt die Staatsmacht zum absoluten Selbst. Der Reichtum, die Belohnung, die man dafür erhält, ist aber das einzig Bewegende. Der Staat wird zum *Schein* und seine Macht ein leeres Wort: „Der Reichtum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseins. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht“ (Phän. 367).

Diese verdorbene Welt des französischen Absolutismus schafft Abhängigkeiten, die den Menschen weit mehr entwürdigend als die Diktatur der römischen Welt. „Das „edelmütige Bewußtsein“, bewundertes Vorbild einer Epoche, sieht seinen Lebenszweck in etwas völlig Äußerlichem, im Erlangen von Reichtum, und entäußert sich dadurch an den Willen seines Souveräns, in dessen Belieben es steht, was der Höfling erhalten soll. „Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewußtsein abstrahieren und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine solche betrifft, sein Anerkanntsein und *Ansichgelten* als für sich seiendes Wesen. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten Wirklichkeit oder seines Ichs außer sich und einem Andern angehörig, sieht seine *Persönlichkeit* als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Andern, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder sonst des gleichgültigsten Umstandes“ (Phän. 368). Die Herrschaft des niederträchtigen Reichtums bringt alle gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse in ein ähnlich gespanntes Verhältnis, wie es schon zwischen dem König und seinen Edlen bestand. Sie verleitet zu jenem Übermut, der meint, wegen einer milden Gabe Anrecht auf die Person des Empfangenden zu haben. Die berechtigte Reaktion dieser zutiefst verletzten Personen illustriert Hegel an Rameaus Neffen bei Diderot. Der Neffe kann nicht umhin, zuzugeben, daß er gleichermaßen verworfen ist wie sein Gönner und die übrige Gesellschaft. Wütend und doch erfreut über seinen Wortschwall, versucht der Neffe diesen Zustand zu charakterisieren. Sein Sprechen formt jedoch kein gültiges Urteil mehr, da ihm alle Dinge sowohl schlecht als auch gut erscheinen. Diese „Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung“ (Phän. 370). Das Ziel dieser Rede, des geistreichen Kritisierens der französischen Moralisten, ist jedoch nicht positive Kritik, sondern die eitle Freude an der Artistik des Kritisierens. „Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Andern und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu

sagen, ist ebendarum die größte Wahrheit“ (Phän. 372). Unberührt vom Scheitern dieser eitlen Interesselosigkeit übernehmen Aufklärung und religiöse Welt die Probleme dieser Zeit und versuchen sie jede auf ihre Weise zu lösen.

Das gemeinsame Interesse von Aufklärung und Glauben²⁶ an der Änderung des Zustandes dieser verkehrten Welt führt zunächst, da beide verschiedene „Heilmethoden“ im Auge haben, zur geistigen Auseinandersetzung zwischen ihnen²⁷. Die Aufklärung ist dieser Art von Glauben von vornherein überlegen. Wie wir bereits sahen, ist der Glaube einem denkenden Geistverständnis des Auferstehungsgeheimnisses ausgewichen und hat Christus den Auferstandenen und somit Gegenwärtigen in einen jenseitigen Himmel versetzt. Das empirische Jetzt des Glaubens wird dadurch kraftlos und sich selbst entfremdet. Die Aufklärung leugnet jedes Jenseits mit der Behauptung, es sei die Hypostasierung des Unterschieds von Gegenstand und Selbstbewußtsein, und es gelingt ihr, den Glauben zu überzeugen, daß man nur an sich selbst festhalten, nur die eigene Wirklichkeit für Wahrheit halten müsse. „Diese reine Einsicht ist also der Geist, der allem Bewußtsein zuruft: *seid für euch selbst, was ihr Alle an euch selbst seid, – vernünftig*“ (Phän. 383).

Was aber soll im einzelnen der Glaube annehmen, damit er vernünftig ist? Zunächst muß er erkennen, daß sein Gegenstand, das „absolute Wesen“, von ihm selbst hervorgebracht ist²⁸. Das Vertrauen und das Gefühl der Geborgenheit im „Absoluten“ sei nichts, so behauptet die Aufklärung, als die Wirkung des gewohnten Gehorsams und Dienstes dem „absoluten Wesen“ gegenüber (Phän. 402 f.). Die sinnhaften Kultgegenstände und Kultfeiern des Glaubens veranlassen die Aufklärung lediglich, auf die materielle Beschaffenheit des „verehrten Gegenstandes“ hinzuweisen. Die Aufklärung behauptet die Wirklichkeit als geistlos, was der Glaube schließlich zugestehen muß, da sein Kultgegenstand nur das Dasein einer jenseitigen Wirklichkeit auszudrücken vermag. Ebenso verfährt die Aufklärung mit der Begründung der schriftlichen Überlieferung und der Askese des Glaubens. Alles Äußerliche, an das sich der Glaube heftet, wird von der unwiderstehlichen Sophisterei der Aufklärung verunreinigt und

²⁶ J. Hyppolite bemerkt richtig, daß Hegel nirgends explizit in der Phän. von der weltgeschichtlichen Bedeutung der Reformation spricht (J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946, Bd. 2, S. 411). Mit dem „Glauben“ ist in unserem Zusammenhang der französische Katholizismus gemeint. Das relative Recht, das die Aufklärung im Widerlegen dieser veräußerlichten Religion besitzt, formuliert die Positionen der lutherischen Religion, wie Hegel sie verstand. Insofern findet sich bereits hier Hegels spätere Behauptung seiner geschichtsphilosophischen Vorlesungen, daß in Deutschland „in Ansehung der Weltlichkeit schon alles durch die Reformation gebessert worden“ war, so daß die Wirkung der Aufklärung auf Staat und Kirche in Deutschland nicht mehr so groß sein konnte wie in Frankreich (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. IV, hrg. v. Gg. Lasson, 1923, S. 915 ff.).

²⁷ Vgl. Phän. 376–385.

²⁸ Jean Hyppolite (*Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946, Bd. 2, S. 425) hat bereits auf die Vorwegnahme der Feuerbachschen anthropologischen Reduktion durch Hegel hingewiesen. Zugleich hat Hegel den wesentlichen Mangel der aufklärerischen Argumentation aufgezeigt, auf den wir im Verlaufe unserer Interpretation noch stoßen werden.

der Glaube selbst seiner Dynamik beraubt. „Der Glaube hat hiedurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen“ (Phän. 406).

Die Befriedigung der Aufklärung über ihren Sieg hält nicht lange an. Sie übernimmt zwar die geistige Führung der gebildeten Welt, aber damit auch das unbefriedigte Sehnen einer unerfüllten Religiosität. In der Auseinandersetzung mit dem Glauben hat die Aufklärung ihrerseits eine Radikalisierung erfahren: Ihre „idealistischen“ Behauptungen, daß alles an sich Geltende nur Wesen des Selbstbewußtseins sei, werden auf ihren wahren, materialistischen Kern reduziert. Kein Gegenstand hat mehr eine eigene Bestimmung, sondern alles bedeutet nur noch seinen Gebrauchswert. Die materielle Welt ist als „Andersein“ jetzt am aufklärerischen Bewußtsein selbst gesetzt. Dieses Bewußtsein nimmt in seinem Ausgriff auf Welt nur das wahr, was ihm gehört, und der Gegenstand, d. h. die Staatsmacht und der Reichtum des ancien régime, scheint unter dem Anspruch dieser plausiblen Argumentation nicht mehr und nichts weiter zu sein als dies. Die Aufklärung ist, „als absoluter Begriff, ein Unterscheiden von Unterschieden, die keine mehr sind, von Abstraktionen oder reinen Begriffen, die sich selbst nicht mehr tragen, sondern nur durch *das Ganze der Bewegung* Halt und Unterscheidung haben“ (Phän. 407).

Das „Ganze der Bewegung“, das durch die Aufklärung konstituiert wird und in das sie sich zugleich verstrickt hat, ist das Prinzip der Nützlichkeit. Das Nützliche erweckt jederzeit die Begierde nach sich. Es ist ganz und gar nicht ein leeres Ding oder ein Jenseits wie das Objekt des Glaubens. Der Verbrauch des Nützlichen weist jedoch eine der Aufklärung nicht bekannte Struktur auf: Während es zuvor den Gegenstand der Hoffnung und des Unterschiedes bildet, ist im Moment der Erfüllung, etwa des Verzehrs, aller Unterschied zum verzehrenden Bewußtsein verschwunden, und die einzige Art dumpfer Sehnsucht, die im aufklärerischen Bewußtsein noch vorhanden ist, zerbricht mit der Möglichkeit einer Rückkehr des Subjekts in sich selbst; denn das „*Ansichsein*“ der Aufklärung und ihres Gegenstandes „ist daher nicht bleibendes Sein, sondern hört unmittelbar auf, in seinem Unterschiede etwas zu sein; ein solches Sein aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht *an sich*, sondern wesentlich *für ein anderes*, das die Macht ist, die es absorbiert“ (Phän. 411).

Solange die Aufklärung jedoch nicht alle Güter in ihrem Besitz hat, kann sie sich nicht voll entfalten. Das Ungenügen, das der Gebrauch einer einzelnen Sache hervorruft, ist immer dann leicht erklärlich, wenn weitere Güter existieren, die der Aufklärung zwar aufgrund ihres prinzipiellen Anspruchs gehören, sich aber faktisch doch in den Händen anderer befinden. Das Wirklichkeitsmodell der Aufklärung kann seinen eigenen Voraussetzungen gemäß erst dann verifiziert werden, wenn alles unter ihrer Herrschaft steht. Dieses Experiment wird mit der Französischen Revolution durchgeführt.

Alles bisherige „Weltmaterial“, alles Entwickeln und Bilden bedeutete eine zunehmende Subjektivierung und Zuspitzung der Situation, ohne daß das Individuum sich in der Allgemeinheit reflektieren konnte; denn dies hätte das wahre Beisichsein des Individuums bedeutet. Als Ausweg bleibt in dieser geschichtlich-

konkreten Lage allein das Sprengen der zu engen Bande, die Revolution. Die Revolution ist Endphase der Bildung, also des sich entfremdeten Geistes. Das Denken dieser Stufe hat seine Voraussetzung in der Nützlichkeit; denn aufgrund dieses Prinzips macht die Aufklärung sich alles zu eigenem Besitz und Genuß und ist wirkliches Bewußtsein (vgl. Phän. 413). Zugleich ist dieses Prinzip die Auflösung seiner selbst, es hat die Entfremdung unmittelbar an sich selbst und hebt sich auf.

Ein Überblick über die formale Struktur der Revolutionsinterpretation Hegels wird auch hier den Ablauf der drei Stufen des Bewußtseins feststellen können. Die erste Stufe ist das aufnehmende Hineinnehmen des unmittelbaren Bewußtseins. Die zweite Stufe ist das Reflektieren des Bewußtseins in der Andersheit seiner selbst, die so aufhört, eine fremde Andersheit zu bleiben. Weil jedoch die Andersheit innerhalb einer geschichtlichen Phase der Entfremdung steht, ist zwar das Einswerden des Bewußtseins mit ihr keine dies-hafte, subjektivistische Verkapselung, wohl aber ein Werden und Wachsen des Selbst in sein Gegenteil, in seine Negation. Die dritte Stufe führt als das sammelnde Auflösen der ersten und zweiten Stufe unmittelbar zu einem neuen Ausgangspunkt.

Die Revolution beginnt lautlos – in der Vorstellung. Noch ist ein Schein von Gegenständlichkeit vorhanden – d. h. es bestehen noch die ständestaatlichen Unterschiede und die diesen entsprechenden Privilegien –, der das Selbstbewußtsein der Egalité von seinem Besitz trennt. Sobald dieser Schein von Gegenständlichkeit verschwunden ist, bewegt sich das Selbstbewußtsein nur noch in sich selbst, und die „Sach“- und Interessenbezogenheit, die im Prinzip der Nützlichkeit noch vorhanden war, weicht einem blinden Dogmatismus. Die Bewegung dieses Geistes schildert Hegel in der Gestalt des allgemeinen Willens Rousseaus und des Terrors Robespierres. Die Einheit dieser Bewegung ist der „Geist der absoluten Freiheit“ (Phän. 415). Das Wort Geist ist hier nicht anders zu verstehen als im bisherigen Verlauf unserer Betrachtung, als reales und ideales Reflektieren eines Ganzen in sich selbst, das eine je weitere, umfassendere Einheit anstrebt. Auf die für ihn in dieser Phase noch verborgene Einheit werden wir noch zurückkommen.

Aller besondere Einzelwille muß unter den allgemeinen Willen gebracht werden. Indem dieser wirklich wird, wird es auch jeder Einzelwille. Keine Macht hindert mehr „diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit“ zu herrschen. Der allgemeine Wille ist ja das Selbstverständnis des in sich zerfallenden Ständestaates: „Denn indem in Wahrheit des Bewußtsein allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Teilung in Massen organisierte und erhielt, zusammengefallen“ (Phän. 415). Die Welt, insbesondere die Ordnung des Staates, verliert die Bedeutung des Fremdseins für das Bewußtsein, und das Bewußtsein „durchschaut“ – auch im Sinne des Weg-Schauens und Übersehens – den noch bestehenden Gegensatz von Einzel- und Allgemeinwille²⁹. Hegel spricht

²⁹ Hegel meint mit diesem fiktiven Schauen tatsächlich die republikanische Regierungsform, die eine vollkommene Gerechtigkeit in Form der Gleichheit erstreben möchte. Erhärtet wird diese Annahme dadurch, daß das Nützliche noch „Gegenstand für das Wissen war“ (Phän. 415),

deshalb auch von einem „Schauen des Selbsts in das Selbst“ – wobei das Schauen im Sinne des Hineinprojizierens gemeint ist – und vom „absoluten sich selbst doppelt Sehen“ (Phän. 414 f.). Das Bewußtsein *ist* dieses „Schauen“ und damit einzelner Wille. Seine im „Schauen“ gesehene Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit vermag nur solche Werke hervorzubringen, die ebenso abstrakt-allgemein sind: Gesetze und Staatsaktionen. „Diese Bewegung ist hiedurch die Wechselwirkung des Bewußtseins mit sich selbst (d. h. es ist nur seine Besonderheit), worin es nichts in der Gestalt eines *freien*, ihm gegenüber tretenden *Gegenstandes* entläßt. Es folgt daraus, daß es zu keinem positiven Werk“ . . . nicht „zu Taten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann“³⁰. Der Ausweg wäre die Besonderung, wie sie Montesquieu vorgeschlagen hatte: „Dies Anderssein wäre der Unterschied an ihr, wonach sie sich in bestehende geistige Massen und in die Glieder verschiedener Gewalten teilte“ (Phän. 417). Das aufgeklärte Selbstbewußtsein kann jedoch nichts Mittleres in der Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit dulden: „denn wobei das Selbst nur repräsentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht“ (Phän. 417). Der Ausweg der neuen Staatlichkeit ist – noch nicht – möglich. Es bleibt nur die Möglichkeit, daß es selbst als Einzelnes handelt. Die eigene Tat selbst wird zur Besonderung, an der alle anderen Individuen gar keinen oder nur einen beschränkten Anteil haben. Die bereits erwähnte fanatisch intendierte

weil es sich hier um ein vom Menschen verschiedenes materielles Objekt handelt, während dort das Objekt gänzlich vom revolutionären Bewußtsein gesetzt wird. Das emanzipatorische Moment, das J. Ritter am Hegelschen Verständnis der Französischen Revolution überbetont, ist also für Hegel eine Selbsttäuschung der Revolutionäre. Revolutionäres Tun ist deshalb nicht nur ein Entwicklungsprozeß im Sinne des zur Geltung-kommens eines geschichtlichen Prinzips, sondern auch – und in der Phase der Französischen Revolution einzig und allein – spontane „Freisetzung“ individueller Subjekte und Konstituierung eines *fiktiven*, *künstlichen* Naturverhältnisses, das sich gerade nicht auf eine sach- und ökonomiebezogene Politik beschränkt, sondern verstrickt ist in die Aporien der Subjektivität. Hegel rechtfertigt die Französische Revolution im ganzen gesehen nur dadurch, daß er sie als dialektische Entwicklungsstufe der Geschichte akzeptiert. Ihre positive Wirkung besteht darin, daß sie die Ungerechtigkeit, die das ganze Staatssystem darstellte, abschaffte (vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. IV, a. a. O., S. 925). J. Ritter stellt seine Grundthese, daß die Französische Revolution für Hegel im wesentlichen das Heraufkommen der bürgerlichen Gesellschaft bedeute und jene durch diese gerechtfertigt sei, insofern selbst in Frage, als die damit gegebene Entzweiung nicht mehr theoretisch gelöst werden kann und soll (J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, a. a. O., S. 70 f.). Wenn schon Hegel über die Form der innerlichen, romantisch-subjektiven Versöhnung durch die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft hinausgeführt wird (J. Ritter a. a. O., S. 61), hätte gezeigt werden müssen, daß nach Hegel die Entzweiung ihre Negation bereits an sich hat. Wenn J. Ritter mit Hegel voraussetzt, daß das ganze geschichtliche Dasein, die wechselseitige Verwiesenheit von Subjektivität und Objektivität die subjektive Freiheit in der Gesellschaft garantiert (a. a. O., S. 49), dann ist die Möglichkeit einer bleibenden Entzweiung in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht denkbar.

³⁰ Phän. 417; die „Wechselwirkung des Bewußtseins mit sich selbst“ erinnert an die Bewegung der Gestirnumwälzung, die dem deutschen Wortsinn von Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert innewohnte; vgl. dazu Franz Wilhelm Seidler, Die Geschichte des Wortes Revolution. Ein Beitrag zur Revolutionsforschung, Diss. München 1955; Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung, Weimar 1955; eine 2. Auflage erschien 1969 in Frankfurt/Main.

Einheit der Welt als Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit wäre in Gefahr: „es bleibt . . . nur das negative Tun“, „die Furie des Verschwindens“. „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod“, den sie anderen Individuen – aber auch sich – notwendig bereitet. Der allgemeine Wille muß einmal zur Einsicht in die wahre Wirklichkeit der Tat der Regierung, die eine Besonderheit ist, kommen und die Regierung als diese Einzelne für ihre Schuldigkeit bestrafen. Die Wirklichkeit des allgemeinen Willens läßt sich nicht von dieser „abstrakten“ Allgemeinheit um ihren Anspruch einer „konkreten“ Allgemeinheit betrügen. Die „abstrakte“ Allgemeinheit übersieht im Wahne ihres reinen Tugendstaats die eigene, drohende Liquidation so lange, bis es diese, machtlos geworden, erleidet. „Der allgemeine Wille, als absolut *positives*³¹ wirkliches Selbstbewußtsein, schlägt, weil es diese zum *reinen Denken* oder zur *abstrakten Materie*³² gesteigerte selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das *negative* Wesen um, und erweist sich ebenso *Aufheben des Sichselbstdenkens* oder des Selbstbewußtseins zu sein“ (Phän. 420). Der Untergang der Diktatur Robespierres, nach Hegels Interpretation also eine Folge seines eigenen politischen Prinzips, hat welt- und geistesgeschichtliche Bedeutung. Hegel sieht in ihm den Untergang zweier Prinzipien realisiert, die sich selbst nicht tragen können, weil sie – isoliert existierend – nicht wahr sind: der Vernunftkult des „*être suprême*“ und der Materialismus: „hier ist für es (= das diese Zeit erkennende Bewußtsein oder der Geist dieser Epoche als das wahre Selbstbewußtsein), das als reine Einsicht sein positives und negatives Wesen, – das prädikatslose Absolute als reines Denken und als reine Materie schlechthin trennt, – der absolute Übergang von dem einen in das andere, in seiner Wirklichkeit vorhanden“ (Phän. 420). Der Umschlag des „reinen Denkens“ in seinen Untergang bedeutet das Scheitern der philosophisch fundierten, gezielten Aktion der Revolutionäre im Bereich dessen, was sie sein will: Verwirklichung der Theorie als Theorie. Wirkliche Erkenntnis hat aus ihr selbst jene gesellschaftsverändernde Wirkung, deren „ontologische“ Ermöglichung das berühmte Diktum von Hegels Vorrede bedeutet: „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“³³.

Der Geist, die absolute Freiheit – und damit kommen wir auf die vorhin erwähnte andere Seite der absoluten Freiheit zu sprechen –, erkennt in der Betrachtung dieses Ereignisses die Negation als zugehörig zur reinen Sichselbstgleichheit. Die Einheit beider ist für ihn jetzt der Sinn der Bildung. Bildung reift nicht ohne Entäußerung, und einfaches Beisichbleiben ist der Tod. In dieser Erkenntnis war der Geist auf seine absolute Gestalt zurück- und vorgelaufen, welches Tun die Ermöglichung der Besonderung ist. Der Geist als absolute Freiheit hat zwei geschichtsmächtige Formen, deren „logischen“ Aspekt Hegel in der Nürnberger Logik als erste und zweite Negativität analysiert hat: als revolu-

³¹ Das Wort „positiv“ hat hier ganz die Bedeutung einer nicht mehr legitimierten, überfälligen Wirklichkeit, also den Sinn von „Positivität“ beim jungen Hegel.

³² Die Revolutionsideologie existiert nur als wirklichkeitsfremde Proklamation bzw. als Regierungspraxis, die jeden Dissidenten tötet.

³³ Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. J. Hoffmeister, Vorrede S. 14.

tionäre Negation ist er abstrakt und negiert dadurch das Bestehende; dieses Tun bringt aber die tiefere Seite der Wirklichkeit zum Vorschein, die die erste Negation ihrerseits negiert und Raum gibt für das Besondere, Konkrete³⁴.

Dies ist die Grundlage der scheinbar rückläufigen Bewegung in der äußeren Welt: „(es) bildet sich also wieder die Organisation der geistigen Massen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtseine zugeteilt wird. Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfinden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und“ – der nun folgende Satz enthält die definitive Aussage Hegels in der Phän. zur Staatlichkeit und arbeitsteiligen Gesellschaft, des „neuen“ Menschen – „und kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zur substantiellen Wirklichkeit zurück“ (Phän. 420). Im Unterschied von Kojève³⁵ nehmen wir an, daß hiermit von Hegel eine allgemeine Grundlegung des Ständewesens und der Repräsentation intendiert wird. Politisch betrachtet, handelt es sich um die Interimsregierungen des Direktoriums – Napoleon ist also kein unmittelbares Resultat, sondern ein „Ausläufer“ der Revolution. Hegels Text legt nämlich die neue Regierungsform nicht ausdrücklich fest. Daß es sich um die konstitutionelle Monarchie handelt, wie Rosenzweig meint, ist nirgends aus dem Text zu eruieren³⁶. Napoleon selbst ist jedenfalls nicht gemeint. Von ihm ist erst nach dem Zu-Ende-Denken aller Ergebnisse der ‚Bildung‘ die Rede, und dort ist er eindeutig als kurze vorübergehende Erscheinung aufgefaßt. Im Unterschied zur späteren Rechtsphilosophie hält Hegel in der Phän. keine fixierende Begründung der Staatsspitze für nötig und möglich. Er wagt ohne weiteres die Frage nach der Notwendigkeit eines erneuten Durchlaufens dieses „Bildungsweges“, die er im Hinblick auf die Gründlichkeit der Durchdringung von Einzelheit und Allgemeinheit verneint (vgl. Phän. 420 f.). Ein gutes Jahrzehnt nach der Französischen Revolution hält Hegel also dafür, daß die von ihr er-

³⁴ Robespierre ist also keineswegs der Weltgeist, wie Habermas (Hegels Kritik der Französischen Revolution a. a. O., S. 104) meint, sondern nur ein sich selbst negierendes Moment an ihm.

³⁵ Mit seiner nicht belegbaren Behauptung, daß Napoleon der Vollender der Französischen Revolution sei, schafft sich Kojève die politische Grundlage für seine Lehre vom Endstaat. Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, hrg. v. I. Fetscher, Stuttgart 1958, S. 37, 45 f., 65. – Der „integrale Mensch“ dieses von Napoleon geschaffenen Endzustandes ist dann doch wieder so vorläufig, daß er „durch eine dritte, übrigens sehr kurze Geschichtsperiode vervollständigt werden“ muß (ebd. 68). – Eine ausführliche Analyse von Kojèves Buch gibt Reinhart Klemens Maurer, Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur ‚Phänomenologie des Geistes‘, Stuttgart 1965, S. 139–156, ferner: Günter Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, Gütersloh 1961, S. 102–105.

³⁶ Vgl. Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat, München und Berlin 1920, Neudruck Aalen 1962, Bd. I, S. 217. Im Unterschied zu Jean Hyppolite, der in diesem Zusammenhang von M. Busse abhängt (vgl. Jean Hyppolite, a. a. O., Bd. 1, S. 75; Bd. 2, S. 316 ff., 446 f.; Martin Busse, Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat, Berlin 1931), sieht Rosenzweig zwar richtig, daß es Hegel in der Phän. weniger auf die staatliche Form des Sittlichen ankommt (Rosenzweig, a. a. O., S. 218). Dagegen reduziert er die von Hegel prinzipiell gemeinte nachrevolutionäre Erneuerung der Gesellschaft allzu sehr auf einen profangeschichtlichen – und hiermit bereits restaurativ getönten – Aspekt, indem er von der „Monarchie Napoléons“ spricht und der damit gegebenen gesellschaftlichen „Restauration“ (Rosenzweig, a. a. O., S. 219).

reichten Staats- und Gesellschaftsformen tragfähig sind und eine gewisse Überzeitlichkeit besitzen. Was aber als unbedingte Voraussetzung für eine jede Staatsform auf alle Fälle zum Bleibenden gehören soll, ist die Gegliedertheit von Gesellschaft. Der „Äußerlichkeit“ der absolut geltenden ständischen Ordnung entspricht – metaphysisch betrachtet – die Sicherung der echten Innerlichkeit und Freiheit des auf dieser Stufe der Phän. erreichten Selbstbewußtseins.

Nach den gesellschaftlich-politischen Wirkungen der Revolution (und vor dem Andeuten der politischen Herrschaft Napoleons!) kommt Hegel im Zusammenhang mit dem größeren Aspekt des Bildungskapitels und dessen Verlauf auf die Früchte der Revolution zu sprechen. Er weist auf den spezifisch neuen Charakter des Umschwungs hin, der gegenüber früheren Umformungen des Bildungsgeistes die Krönung darstelle: „Die Bildung, die es in Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen“ (Phän. 421). Indem die realitäts-reine, revolutionäre Vernunft sich an sich selbst negiert, hebt sie ebenso die Fiktion einer in unbeschränkte Praxis des Menschenwesens übergehende Theorie auf, wie sie deren wirklichkeitsbezogene Reinheit in die Einheit von Beschränkung und Offenheit des allgemeinen Willens setzt. Jene „Wechselwirkung“ des Selbstbewußtseins und der Substanz ist als Rücklauf der Geschichte in sich selbst ein Weg zurück zur Vernunft und deshalb weder die „erfüllte Negation“ der „Ehre“ oder des „Reichtums“ noch die Sprache des „zerrissenen Bewußtseins“ und der alles zersetzenden „Aufklärung“. Indem das geschichtliche Bewußtsein in der Vernunft ist, hat es, weil außer der Vernunft nichts ist, alle Bedingungen zur Gestaltung seiner politischen und staatlichen Zukunft bei sich und ist „reines Wissen“ und insofern legitimer, „allgemeiner Wille“. „Es (das Selbstbewußtsein) ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine Wissen als Wesen ist der allgemeine Wille“ (Phän. 422)³⁷.

Den Abschluß unseres Kapitels bildet als kurzlebige Erscheinung Napoleon („der bestimmte“, „substanzlose Punkt“ „im allgemeinen Willen“ [vgl. Phän. 421 f.]), der die Wirklichkeit der absolut-inneren Freiheit des „neuen“ Menschen nicht anzutasten vermag, sondern eine Stufe weiterbringt. Im Auf und Ab durch die Antinomien der Wirklichkeit und der Pflicht wird diese Innerlichkeit in der Versöhnung der Gewissen auch für das Selbst als Selbst: „Es ist das wirkliche Ich, das allgemeine sich selbst Wissen in seinem absoluten Gegenteile, in dem in sich seienden Wissen; das um der Reinheit seines abgesonderten Inseins willen selbst das vollkommen Allgemeine ist“ (Phän. 472).

Das reflektierende und reflektierte Selbst tritt damit in den Bereich des alles abschließenden Wissens ein. In der *Wiedererinnerung* seiner Gestalten als des geschichtlichen Weltverlaufs, der wesentlich zeithaft, aber unvollkommen ist, findet es den Inhalt für seine als Begriff zu aktualisierende Form: „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte

³⁷ Das hier erreichte Ergebnis ist der staatsphilosophische Kern der Rechtsphilosophie. Der weitere Verlauf der Phän. gilt der Grundlegung der menschlichen Freiheit.

zugleich die Form des Selbst gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen“ (Phän. 556).

Der in der Zeit geschehene Verlauf war für sein Sichselbstwissen notwendig: „Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist“ (Phän. 558), und er ist nur in der Differenz dieses Verlaufes bei sich selbst: „als der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht“ (Phän. 559).

Rückblickend fassen wir zusammen, daß die Französische Revolution sowohl die politische Freiheit als Emanzipation des Individuums von der alten Ordnung des *ancien régime* bedeutet, daß sie aber auch zugleich die Vorhandenheit des Geistes als absolute Freiheit ist. Diese Freiheit verblieb jedoch nicht im Formellen des bloßen und beliebigen Wählen-könnens, sondern öffnete sich – wie der weitere Verlauf der Phän. zeigte – in die Dimensionen moralischer, religiöser und philosophischer Innerlichkeit. Hegel beendet die Interpretation der Profangeschichte nur deshalb mit dem „Phänomen“ Napoleon, weil zur Zeit der Abfassung der Phän. – 1807 – die Ereignisse noch nicht weiter fortgeschritten waren. Der weitere Verlauf der Phän. intendiert keine Endgestalt der Geschichte, sondern vollendet, ohne auf die Idee einer technologischen Perfektion oder eines polizeistaatlichen Reglements zu verfallen, die absolute und persönliche Freiheit in ihrer Inhaltlichkeit.

Entgegen allen Mißverständnissen, Hegel binde den Fortschritt letztlich an die philosophische Reflexion, hat Hegel wirklich erkannt, daß jeglicher Fortschritt – auch der sozialpolitische – nur unter Voraussetzung der arbeitsteiligen Gesellschaft und vorhandener Institutionen möglich ist. Die Behauptung von Habermas, Hegel widerspreche sich, weil er die Revolution rechtfertige und die Revolutionäre verurteile³⁸, ist dahingehend zu korrigieren, daß Hegel die geschichts-philosophische Rechtfertigung der Revolution gar nicht anders möglich ist als durch die Kritik der Revolutionäre; denn diese schaffen, nach dem jahrtausendelangen Auseinanderklaffen von Staat, Gesellschaft und Individuum seit dem Zerfall der griechischen Sittlichkeit, die Einsicht, daß die Negation des Konkret-Allgemeinen im politischen Bereich *eo ipso* Untergang bedeutet. Weil sie selbst diesen vollziehen und erleiden, dokumentieren sie gleichsam die Notwendigkeit des Besonderen, des Kompromisses in der Politik und sind welt-historisch ebenso gerechtfertigt wie die Französische Revolution.

³⁸ J. Habermas, *Hegels Kritik der Französischen Revolution*, S. 89, 94, 103, 105.