

Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel*

Von Emerich CORETH S. J. (Innsbruck)

„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (VG 63)¹. Dieser Satz steht programmatisch in Hegels Einleitung zu den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Für Hegel ist die Geschichte der Raum, in dem die Vernunft zu sich selbst kommt, dasjenige, was sie an sich ist, auch für sich wird. Vernunft aber ist Freiheit. So ist die Geschichte der Entwicklungsgang der Vernunft, die zum Bewußtsein ihrer Freiheit gelangt und damit die Verwirklichung ihrer Freiheit zu vollbringen hat. Geschichte ist „das wissende, sich vermittelnde Werden – der an die Zeit entäußerte Geist“ (PhG 563). Diese Vermittlung geschieht notwendig und soll in ihrer Notwendigkeit erkannt werden, denn es „ist die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Notwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtsein . . . und damit zur Wirklichkeit zu bringen: sie ist der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes“ (VG 63 f.). Das ist für Hegel Sinn und Inhalt der Geschichte; das, was in der Geschichte geschieht und geschehen muß. Die Geschichte ist für Hegel, so können wir sagen, die notwendige Selbstvermittlung der Vernunft zu ihrer Freiheit.

Der Anspruch Hegels, das vermittelnde Geschehen der Geschichte in seiner Notwendigkeit einzuholen, aus einer absoluten Gesetzlichkeit, dem dialektischen Entfaltungsgesetz des Absoluten, zu begreifen, also der Anspruch auf „begriffene Geschichte“ (PhG 564), wie ihn Hegel am Ende der Phänomenologie erhebt, mag uns längst fragwürdig geworden sein. Aber der Grundgedanke Hegels, daß die Geschichte ein Geschehen der Vermittlung sei, daher alles in ihr und durch sie vermittelt ist, hat wie kaum ein anderer Gedanke Hegels in der Nachwelt fortgewirkt: bei Marx und Engels, bei Dilthey, Husserl und Heidegger bis in die Problematik der Gegenwart.

Wir wissen heute ausdrücklicher denn je um die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. Wir wissen, daß alles menschliche Erkennen und Verstehen, alle

* Der folgende Artikel enthält den wenig erweiterten und überarbeiteten Text eines Vortrags, der anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Innsbruck am 5. Oktober 1970 gehalten wurde.

¹ Texte aus Hegels Werken werden nach der kritischen Ausgabe von G. Lasson und J. Hoffmeister wie folgt zitiert: PhG = Phänomenologie des Geistes, Hamburg ¹⁹⁶⁶. WL = Wissenschaft der Logik I u. II, Hamburg 1966/67. RPh = Grundlinien der Philosophie des Rechts, Leipzig ¹⁹³⁰. VG = Die Vernunft in der Geschichte (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I.), Hamburg ¹⁹⁵⁵. BR = Begriff der Religion (Vorlesungen über die Philosophie der Religion I.), Hamburg ¹⁹⁶⁶. AR = Die absolute Religion (Vorlesungen über die Philosophie der Religion III.), Leipzig 1929. GB = Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Hamburg 1966. Sonstige Texte werden angeführt nach der Jubiläumsausgabe von H. Glockner (mit Band- und Seitenzahl).

menschlichen Verhältnisse und Einrichtungen geschichtlich vermittelt und daher auch geschichtlich bedingt und überholbar sind, daß auch philosophisch nicht nur jede gegenständliche Erkenntnis, sondern auch jede transzendente Reflexion auf den vorgängigen Grund ihrer Möglichkeit immer schon die Ganzheit unserer geschichtlich vermittelten und sprachlich ausgelegten Welt voraussetzt als den Verständnishorizont, in dem wir uns bewegen, in dem wir denken und reden; daß es also niemals eine reine Unmittelbarkeit gibt, sondern immer und überall eine Vermittlung am Werk ist, in die wir selbst hineingenommen sind.

Hegel hat als erster, schon lange vor der modernen Phänomenologie und Hermeneutik, dieses Phänomen gesehen und zum Problem gemacht. Aber es ist sehr aufschlußreich, auch für die Problemstellung heutigen Denkens, wie Hegel das Problem ansetzt und zu bewältigen sucht. Um dies zumindest mit knappen Hinweisen zu zeigen, will ich im folgenden zuerst bei Hegels Grundbegriff der Vermittlung ansetzen (I.), um sodann von da her seine Sicht der Geschichte als eines Vermittlungsgeschehens deutlich zu machen (II.).

1. Der Begriff der Vermittlung

1. Der Begriff der Vermittlung hat ohne Zweifel fundamentale Bedeutung für das ganze Hegelsche Denken. Die Frage ist aber, wie er die Vermittlung versteht und näher bestimmt. Fast immer, wenn Hegel grundsätzliche Aussagen über das Vermittlungsproblem macht, tritt uns eine grundlegende Einsicht entgegen, die sein ganzes Denken durchzieht und in zahlreichen Formulierungen wiederkehrt: daß es keine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung, aber auch keine Vermittlung ohne Unmittelbarkeit gibt; beide sind von gleichem Gewicht. So heißt es schon zu Beginn der „Wissenschaft der Logik“, wo nach dem Anfang gefragt wird, daß der Anfang „entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares“ sein muß, aber „weder das Eine noch das Andere sein kann“ (WL I, 51). Das Entweder-Oder hebt sich auf, weil „es nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt“ (WL I, 52). Der Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, nicht in dialektischer Einheit verstanden, fällt also geradezu in Nichtigkeit zurück.

Abgesehen von anderen Stellen, an denen Hegel die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung betont (in der Logik², der Enzyklopädie³ usw.), kehrt

² „Es muß dasselbe, was eben von der Unmittelbarkeit und Vermittlung . . . von Sein und Nichts gesagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte“ (WL I, 69). Vgl. dazu WL I, 75–79; bes. das Schlußkapitel der Logik: WL II, 487 ff.

³ „Die Unmittelbarkeit des Wissens schließt nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist“ (VIII, 172). „Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die

dieser Gedanke noch in der Religionsphilosophie des späten Hegel ausdrücklich wieder: „Es gehört nur geringe Erfahrung dazu, um zu sehen, daß, wo unmittelbares Wissen ist, auch vermitteltes ist und umgekehrt. Das unmittelbare Wissen ist wie das vermittelte für sich vollkommen einseitig; das Wahre ist ihre Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt – ein vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist“ (BR 61). „Unmittelbarkeit und Vermittlung des Wissens (sind) eines wie das andere einseitige Abstraktionen“ (BR 85). Hegel lehnt die Meinung ab, daß „dem einen oder dem anderen für sich isoliert die Richtigkeit, Wahrheit zugesprochen werden sollte“ (ebd.).

Noch in Hegels letztem Werk, über dessen Ausarbeitung er gestorben ist, den „Beweisen vom Dasein Gottes“, kehrt dieser Gedanke wieder, bis in den Wortlaut der Formulierung in der Logik folgend, „daß es kein Wissen gibt, ebensowenig als ein Empfinden, Vorstellen, Wollen . . . was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, so wie kein sonstiger Gegenstand der Natur und des Geistes, was es sei, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der Vermittlung, ebenso wie die der Unmittelbarkeit in sich schliesse“ (GB 26). Das ist ein leitender Grundgedanke Hegels, der für das rechte Verständnis seiner gesamten Vermittlungsproblematik entscheidend ist: alles ist unmittelbar und vermittelt zugleich.

2. Damit lehnt Hegel – auf der einen Seite – jede Form einer reinen, d. h. unvermittelten Unmittelbarkeit ab: „Es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist das Wissen, bei dem wir das Bewußtsein der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber ist es“ (BR 92). Daher richtet sich Hegels Kritik gegen die Unmittelbarkeit des „cogito ergo sum“, erst recht die „ideae innatae“ bei Descartes, weil sie, um bewußt zu werden, schon der Vermittlung bedürfen; ebenso gegen die Unmittelbarkeit einer „Vernunftanschauung“ Gottes bei Jacobi, nicht minder gegen die Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls und Glaubens bei Schleiermacher, mit dem er sich in der Religionsphilosophie immer wieder sehr kritisch auseinandersetzt.

In systematischer Hinsicht noch wichtiger ist Hegels Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling, die, um einen absoluten Ansatz zu gewinnen, gegen Kant die Unmittelbarkeit einer intellektuellen Anschauung beanspruchen. Bei Fichte ist es die intellektuelle Selbstanschauung des sich selbst setzenden, sich selbst vollziehenden Ich, das sich zwar als „absolutes Ich“, als „absolutes Subjekt“ begreift, aber doch nur als letzten Reflexionspunkt des denkenden Bewußtseins, über den nicht hinausgegangen werden kann. Dagegen steigert Schelling den Anspruch der intellektuellen Anschauung zur unmittelbaren Anschauung des absoluten, ewigen und unendlichen Prinzips, also zu einer geradezu mystischen Anschauung Gottes, die er in den Ansatz bringt. Von daher

Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt und an ihnen etwas Festes von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen; – eine Schwierigkeit, welche eben so sehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist als sie im spekulativen Begriffe verschwindet“ (VIII, 176). Vgl. VIII, 57 f., u. a.

will er nicht nur wie Fichte die Zweiheit des Theoretischen und des Praktischen, die bei Kant auseinandergebrochen war, durch ein vorgängiges Prinzip der Einheit „vermitteln“, sondern darüber hinaus auch die Zweiheit von Subjektivität und Objektivität, die bei Fichte unbewältigt geblieben war, vom übergeordneten Prinzip der absoluten Identität und Indifferenz her vermittelnd begreifen.

Es ist genügend bekannt, wie scharf Hegel diesen Ansatz in der reinen Unmittelbarkeit einer geistigen Anschauung ablehnt und überdies gegen Schelling den Einwand erhebt, daß aus der absoluten Identität, welche noch keine Differenz in sich birgt, auch keine Differenz abgeleitet, nichts differenziert begriffen werden kann⁴.

Weil aber das absolute Prinzip nicht wie bei Fichte und Schelling der Unmittelbarkeit einer intellektuellen Anschauung zugänglich ist, stellt sich für Hegel die Aufgabe, den „absoluten Standpunkt“ erst durch eine vermittelnde Denkbewegung zu erreichen. Das Anliegen der „Phänomenologie des Geistes“ versteht sich einzig und allein aus dem Vermittlungsproblem. Weil es keinen unmittelbaren Ansatzpunkt gibt, der in reiner Unmittelbarkeit gegeben wäre, sondern alles vermittelt ist, muß die Vermittlung eingeholt werden. Die Gesamtheit der Erfahrungen des Geistes, des theoretischen und des praktischen Bewußtseins, des subjektiven Geistes auf allen Stufen seines Bewußtseins und des objektiven Geistes im Entwicklungsgang der Geschichte, muß in ihrer inneren Verkettung, der notwendigen Gesetzlichkeit des Geschehens, begriffen werden. Erst dann ist „absolutes Wissen“ möglich. Erst dann ist der „absolute Standpunkt“ erreicht, auf dem in der reinen, jetzt aber absoluten Denkbewegung dasjenige zu erstellen möglich wird, was Hegel die „absolute Wissenschaft“ nennt. Erst wenn das gesamte Vermittlungsgeschehen eingeholt ist, kann ein Wissen um Einzelinhalte im Ganzen und aus dem Ganzen vollzogen werden, nämlich aus der Ganzheit des dialektisch bewegten Beziehungs- und Vermittlungsgeschehens, in dem jedes Einzelne seinen Ort und seinen Sinn, daher auch erst seine volle Wahrheit hat.

Nun könnte es scheinen, als würde dadurch alles in einem grenzenlosen Vermittlungsgeschehen aufgelöst, in dem der Einzelinhalt jeden Eigenbestand und jede Eigengeltung verliert. Dieses Bedenken wiegt um so schwerer, als wir uns – gegen Hegel – der Unmöglichkeit bewußt sind, den ganzen Vermittlungsprozeß reflex einzuholen und adäquat zu begreifen. Schon die Ganzheit unserer Erfahrungswelt, sowohl der Eigenerfahrung wie der geschichtlichen Erfahrung, die unser Dasein entscheidend bestimmt, können wir in all ihren Ursprüngen und Einflüssen reflex nie vollkommen erfassen. Das ist erst recht nicht möglich, wenn es sich, dem Anspruch Hegels gemäß, um die absolute Ganzheit handelt, um die unendliche Vermittlung, in deren Nachvollzug die endlichen Inhalte begriffen werden müßten. Weil dies nicht möglich ist, fällt der Anspruch einer absoluten Vermittlung in „schlechte Unendlichkeit“ zurück, d. h. es wird ein „progressus in infinitum“, ein grenzenloser, ewig uneinholbarer Vermittlungs-

⁴ Vgl. bes. PhG 18–20.

prozeß, in dem sich aber, weil alles vermittelt ist, alles bodenlos relativiert, alles sich auflöst, seine Bestimmtheit und Gültigkeit verliert.

3. Zwar legt sich von Hegel her dieses Bedenken nahe, aber es ist ein einseitig verstandener, darum mißverständener Hegel, mißverstanden in dem, was er unter Vermittlung versteht. Denn diese ist nie „reine Vermittlung“, sondern wesentlich „Vermittlung der Unmittelbarkeit“ und darum in untrennbarer Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit zu begreifen. Es ist bezeichnend für Hegels vermittelndes Denken, daß er in der geschichtlichen Problemlage seiner Zeit zwischen Kant auf der einen, Fichte und Schelling auf der anderen Seite, d. h. sachlich: zwischen reiner Vermittlung und reiner Unmittelbarkeit⁵, selbst wieder vermittelt durch die „Vermittlung der Unmittelbarkeit“. Es gibt für Hegel nichts, „was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung“ (WL I 52). Immer und überall besteht eine „ungetrennte und untrennbare“ (ebd.) Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, „das Wahre ist ihre Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt – ein vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist“ (BR 61). Der Gedanke Hegels wäre grundsätzlich verfehlt, wollte man die Vermittlung in „einseitiger Abstraktion“ (BR 85), losgelöst von der Unmittelbarkeit, betrachten. Beide Bestimmungen gehören zusammen und bedingen einander. Wenn Hegel ein „unmittelbares Wissen“ negiert, so meint er damit nur eine reine Unmittelbarkeit, welche die Vermittlung ausschließt, nicht aber eine Unmittelbarkeit, die sich selbst als vermittelt und vermittelnd begreift: „nur vermitteltes Wissen ist ebenso leere Abstraktion“ (BR 93).

Das heißt – wenn wir die Einzelmomente des Vermittlungsgeschehens betrachten – erstens, daß jede Vermittlung eine Unmittelbarkeit voraussetzt. Hegel kennt und anerkennt durchaus, wenn wir so sagen dürfen, das Phänomen der Unmittelbarkeit auf jeder Stufe des Bewußtseins: unmittelbares Wahrnehmen und Erleben, unmittelbares Gefühl, unmittelbares Einsehen und Wissen. Dies bleibt immer und überall, vorausgesetzt, wenn sich die Unmittelbarkeit auch als bedingt und vermittelt erweist, wenn sich also die Aufgabe stellt, die Vermittlung im Nachvollzug des Denkens einzuholen, die Vermittlung also, die an sich besteht, durch Reflexion bewußt zu machen.

In dieser Denkbewegung ist aber – zweitens – wieder notwendig eine unmittelbare Einsicht am Werk. Dieser Aspekt kann hier nur angedeutet, nicht weiter ausgeführt werden. Der Fortgang dialektischen Denkens bei Hegel folgt durchaus nicht rein logisch, weil aus der Bestimmung der antithetischen Glieder die inhaltliche Bestimmung des synthetischen Elements, in dem sich der Widerspruch aufhebt, nicht formal logisch im Sinne des Verstandesdenkens abgeleitet werden kann⁶. Vielmehr ist es jeweils eine neu zu vollziehende Einsicht, daß

⁵ Inwiefern Kants Denken durch „reine Vermittlung“ gegenüber dem Ansatz in „reiner Unmittelbarkeit“ bei Fichte und Schelling gekennzeichnet werden kann, habe ich zu zeigen versucht in: Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg 1969, 46–48.

⁶ Schon seit der Hegelkritik des späten Schelling, bes.: Zur Geschichte der neueren Philosophie (WW X, 196–234) sowie bei A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig 1870, kehrt dieser Einwand immer wieder, daß aus dem logischen Widerspruch keine neue Bestim-

sich der dialektische Gegensatz in diesem neuen Inhalt löst, eine Einsicht, die unmittelbar ist, insofern sie nicht rational logisch erschlossen wird, zugleich aber eine Vermittlung voraussetzt, insofern sich die Einsicht auf dem Hintergrund der gesamten Erfahrung vollzieht – die Phänomenologie des Geistes bleibt im Fortgang der Logik und des Gesamtsystems vorausgesetzt. So ist der reine Vollzug dialektischen Denkens selbst die „vermittelte Unmittelbarkeit“ einer Vernunft Einsicht. Dies zeigt, daß bei Hegel das Vermittlungsgeschehen selbst nicht ohne Unmittelbarkeit auskommt.

Die Vermittlung führt – drittens – zu einer jeweils neu „vermittelten Unmittelbarkeit“. Das heißt nicht nur, daß die Unmittelbarkeit des Anfangs jetzt voller und differenzierter begriffen ist durch das Einholen der Vermittlung. Es heißt auch, daß die vermittelnde Reflexion zu einer echten Unmittelbarkeit der Einsicht, des Wissens zurückgekehrt ist, einem wissenden, verstehenden Innenwerden oder Innegewordensein des Inhalts, der sich selbst dem Denken erschließt. Dieses Wissen ist zwar durch die Vermittlung ermöglicht, in ihm ist jedoch die Vermittlung „aufgehoben“, ausgeschaltet, gleichsam zurückgelassen von der einfachen Einsicht, der „unmittelbaren Beziehung auf sich“.

4. Im einzelnen kann jedoch die „Vermittlung der Unmittelbarkeit“ bei Hegel je nach der Art und Weise der Vermittlung einen sehr verschiedenen Sinn haben. Hegel selbst unterscheidet, besonders in der Logik, sorgfältig die Stufen der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Daraus ergibt sich, daß „Unmittelbarkeit“ bei Hegel nicht eine endgültig festgelegte Größe meint. Vielmehr ist es ein vermittelter, beständig sich selbst weiter vermittelnder und fortbestimmender Begriff, der auf jeder Stufe des Vermittlungsgeschehens einen jeweils tieferen und reicheren Sinn erhält. Dem liegt jedoch ein Unterschied, wenn auch ein im Sinne Hegels noch aufzuhebender Unterschied zugrunde, der, wenn wir so sagen dürfen, zwischen einer Vermittlung der Sache und einer Vermittlung des Denkens besteht.

Jeder unmittelbare Inhalt oder Gegenstand ist an sich vermittelt, insofern er Gründe und Bedingungen hat, in einem umgreifenden Bedingungs Zusammenhang steht, aus dem allein er möglich und wirklich ist. Diese Vermittlung muß eingeholt werden, sie muß zu sich kommen durch die vermittelnde Reflexion des Denkens, welche die vorgängige Vermittlung der Sache nachvollzieht und dadurch den Einzelinhalt erst voll begreift. Sicher ist dies für Hegel kein letzter Gegensatz, weil die Subjekt-Objekt-Zweiheit aufgehoben ist in die absolute Vermittlung, welche jeden Gegenstand konstituiert und sich selbst im denkenden Bewußtsein reflektiert. Das Absolute bringt sich in allen endlichen Momenten zur Erscheinung und zur Entfaltung, bis es im endlichen Geist Selbstbewußtsein gewinnt, zu sich selbst kommt. Insofern kommen beide Formen der Vermittlung zur Einheit, da die Vermittlung der Sache, die Vermittlung der Welt, selbst schon ein absoluter Vernunftprozeß, in der Vermittlung des Den-

mung „folge“, weil die Negation von A (non-A) noch kein bestimmtes B setzt. Dies ist richtig, trifft aber, wie uns scheint, nicht den spekulativen Gedanken Hegelscher Dialektik. Es ist hier nicht der Ort, dies aus den Texten zu erweisen.

kens sich ihrer selbst bewußt wird. Das aber ist erst Resultat einer Vermittlung, Produkt einer Entwicklung, d. h. es ist Sinn und Ziel der Geschichte, die sich als absolute Vermittlung der Vernunft erweist.

II. Die Vermittlung in der Geschichte

1. Die Geschichte als Vermittlungsgeschehen muß auf dem Hintergrund und im Zusammenhang der gesamten Vermittlungsproblematik bei Hegel verstanden werden. Erst dann kommt die Hegelsche Sicht der Geschichte voll in den Blick. Auch davon gilt, daß es ebensowenig eine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung wie eine Vermittlung ohne Unmittelbarkeit gibt. Beide Bestimmungen gehören zusammen, sie verweisen aufeinander und bedingen einander. Auch die Geschichte ist – als ein Geschehen, eine Bewegung und Entwicklung – eine sich selbst vermittelnde Unmittelbarkeit.

Das heißt wieder – auf der einen Seite –, daß es auch in der Geschichte keine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung gibt, kein geschichtliches Dasein oder Ereignis, das nicht durch die Geschichte vermittelt wäre. Alles, was in der Geschichte geschieht, ist durch seine geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart bedingt. Nur aus diesem Zusammenhang kann es verstanden und nach Hegel in seiner Notwendigkeit begriffen werden. Insofern gibt es auch für menschliches Erkennen niemals einen reinen und unmittelbaren, nicht geschichtlich vermittelten Wahrheitsbezug, sondern immer nur die Vermittlung durch die Geschichte, aus der uns bestimmte Anschauungs- und Vorstellungsweisen, Denkformen und Verhaltensweisen überkommen sind, eine geschichtlich bedingte und begrenzte Verständnisswelt, in die wir hineinwachsen und die wir übernehmen, die uns konkrete Möglichkeiten vorgibt und Begrenzungen auferlegt. Wenn aber eine geschichtlich bedingte und begrenzte Stufe des Bewußtseins sich selbst absolut setzt, verstrickt sie sich in Selbstwiderspruch, weist dadurch über sich hinaus und fordert den Fortgang der Geschichte heraus, in dem diese Stufe geschichtlichen Daseins in eine höhere Stufe aufgehoben wird.

Hier scheint bei Hegel eine objektive Geschichtsbetrachtung schon grundsätzlich überstiegen zu werden durch etwas, das wir heute als transzendental-hermeneutische Geschichtsauffassung bezeichnen würden, d. h. daß nicht nur der objektive Gang der Weltgeschichte betrachtet und in seinem Zusammenhang verstanden wird, sondern daß sich das Subjekt des Geschichtsverständnisses selbst seiner geschichtlichen Bedingtheit bewußt wird, sich selbst in einem geschichtlichen Horizont erfährt, der als transzendente Bedingung in den Vollzug eigenen Erkennens und Verstehens eingeht. Aus der Problemlage der Gegenwart ist die Frage berechtigt, ob und auf welche Weise sich schon bei Hegel dieses Problem stellt.

Die Antwort darauf muß zwiespältig bleiben. Sicher versteht sich der Standpunkt des Hegelschen Systems aus seiner gesamten, auch geschichtlichen Vermittlung, welche die Phänomenologie des Geistes einzuholen sucht, gerade um den Standort zu gewinnen, auf dem das System möglich wird. Insofern ist sich

Hegel der geschichtlichen Bedingtheit und Vermitteltheit seines eigenen Denkens voll bewußt.

Zugleich aber will er die bedingende Vermittlung „aufheben“ (im vollen Sinn dieses Begriffes bei Hegel) in das „absolute Wissen“, in dem der Akt des Wissens den letzten „Gegensatz des Bewußtseins“ (WL I 30), die Zweiheit von Subjekt und Objekt überwindet, sich selbst als absolut begreift. Insofern nimmt Hegel einen absoluten, die geschichtliche Bedingtheit übersteigenden Standort in Anspruch, von dem erst, weil es der absolute Standpunkt ist, sich die Weltgeschichte in ihrer absoluten Wahrheit, ihrer notwendigen Sinn- und Zweckhaftigkeit erschließt. Auf diesem absoluten Standpunkt will nun Hegel die gesamte Geschichte, im besonderen die Geschichte des Denkens „aufheben“ (wieder im Vollsinn dieses Wortes), also gewissermaßen einschmelzen in die absolute Wissenschaft, in der die Geschichte überwunden und aufbewahrt, zu ihrer vollen Wahrheit gebracht werden soll.

2. Dieser Prozeß der Vermittlung und Aufhebung ist aber nur möglich, wenn er sich auf dem Boden und im Medium der Unmittelbarkeit vollzieht. Das ist nun der andere, nicht minder wichtige Aspekt, der Beachtung verlangt. Jede Vermittlung ist zurückgebunden an die Unmittelbarkeit. Auch die geschichtliche Vermittlung ist als Vermittlung nur möglich, wenn in ihr Unmittelbarkeit waltet. Sie kann die Aufhebung in die absolute Wahrheit nur leisten, wenn immer schon, in allen geschichtlichen Stufen und Gestalten eine, wenn auch unentfaltete Unmittelbarkeit des Seins, der Wahrheit, des Absoluten gegeben ist, die sich jedoch im Vermittlungsgeschehen schrittweise fortbestimmt.

Wenn jede Geschichtsepoche nach dem berühmten Wort von Ranke „unmittelbar zu Gott“ ist, so könnte dieses Wort auch schon von Hegel stammen, aber nur im Sinne einer Unmittelbarkeit, welche die Vermittlung nicht ausschließt, sondern in dieser anweist und sie ermöglicht. Dieser Aspekt ist von großer Bedeutung für die hermeneutische Problematik der Gegenwart, in der man alles aus seiner geschichtlichen Vermittlung verstehen will, vielfach aber auf die Unmittelbarkeit vergißt: die Unmittelbarkeit der Erfahrung, der Einsicht und Gewißheit, des Wahren und Guten, die immer und überall wirksam ist. Hier hat Hegel tiefer und richtiger gesehen.

Was ist aber für Hegel genauer die Unmittelbarkeit, die in der Geschichte vorausgesetzt ist und sich in der Geschichte vermittelt? Die Antwort Hegels ist ebenso einfach wie folgenschwer: es ist die Vernunft, d. h. das An-sich-Sein der Vernunft. Diesen Grundgedanken entfaltet Hegel ausführlich, besonders in der Einleitung zur Philosophie der Geschichte, daß in der gesamten Geschichte die Vernunft in dem, was sie an sich ist, zu sich kommen, sich bewußt werden, sich selbst verwirklichen muß.

Vernunft bedeutet zunächst, in ihrem An-sich-Sein, objektive Vernunft, Weltvernunft im Sinne des Nous bei Anaxagoras (vgl. VG 37). Die ganze Natur ist nach Vernunftgesetzen geordnet, „Vernunft regiert die Welt“, wie Hegel immer wieder betont (vgl. VG 28, 37, 40 f. u. a.). Schon die Natur ist ein „System der Vernunft“ (VG 50). Aber die Vernunft kommt erst im Geiste zu sich, sie kehrt sich wissend zu sich selbst zurück. „Der Geist ist dies, daß er sich hervor-

bringt, sich zu dem macht, was er ist“ (VG 74). Er ist „in der Weltgeschichte in seiner konkretesten Wirklichkeit“ (VG 53), hier verwirklicht und entfaltet er sein eigenes Wesen. Daher „kann von der Weltgeschichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er zum Wissen dessen sich erarbeitet, was er an sich ist“ (VG 61 f.). „Wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte“ (VG 61). Die Geschichte ist ein einziger Entwicklungs- und Vermittlungsgang des Geistes. Geist aber ist Beisich-Sein und das heißt Freiheit: „Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin“ (VG 55). Geist ist Freiheit, die aber zuvor nur an sich ist, mit dem Wesen des Geistes gesetzt, noch nicht bewußt, noch nicht entfaltet, noch nicht voll als Freiheit verwirklicht ist. Das geschieht, wie Hegel zu zeigen versucht, im Fortgang der Geschichte. Sie ist ihrem Wesen nach Selbstentfaltung, Selbstvermittlung freier Vernunft oder vernünftiger Freiheit. Das setzt jedoch voraus, daß der Geist dies zuvor schon an sich selbst ist in der Unmittelbarkeit seines Wesens, das sich in der Geschichte durchhält und sich in wachsender Freiheit verwirklichen muß. Das ist für Hegel der Sinn und das Ziel, die innere Notwendigkeit der Geschichte.

3. Es ist sicher eine wahrhaft große Schau der Geschichte, die Hegel entwirft. Aber entspricht sie auch der geschichtlichen Wirklichkeit? Und genügt sie zur Bestimmung und sinngebenden Begründung geschichtlichen Daseins? Ist die Geschichte wirklich ein Siegeszug der Vernunft, eine machtvolle Entfaltung der Freiheit? Gibt es nur Fortschritt, nicht auch Rückfall und Niedergang? Gibt es nicht auch Schuld, Versagen und Verbrechen, Unrecht und Unterdrückung, Leid und Tod? Hegel leugnet es nicht. Er sieht darin das notwendig negative Moment der dialektischen Entwicklung, die den Fortgang der Geschichte vorantreibt, Hegel geht jedoch sehr großzügig darüber hinweg. Es kommt im letzten nicht darauf an, wenn nur der „Endzweck der Welt, das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit“ (VG 63) verwirklicht wird. Die Geschichte gleicht einer „Schlachtbank . . .“, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht wurden“ (VG 80) – dem Endzweck der Geschichte müssen „diese ungeheuersten Opfer“ (ebd.) gebracht werden. Das Einzelne wird dem Allgemeinen geopfert. Denn „das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben“ (VG 105). Es ist die berühmte „List der Vernunft“ (VG 105), daß sie über alle Sonderziele, Interessen und Leidenschaften menschlichen Handelns hinweg, diese für sich wirken lassend, ihren Endzweck erreicht.

Das ganze System Hegels ist ein großer spekulativer Versuch, das Einzelne mit dem Allgemeinen zu vermitteln, indem er das Allgemeine nicht als „abstrakt Allgemeines“ versteht, das in einem Gegensatz zur Konkretheit des Einzelnen verbleibt, sondern als „konkret Allgemeines“, das in seinem Anderen, dem Einzelnen, sich selbst verwirklicht und zur Darstellung bringt; das Einzelne wird zugleich überwunden und bewahrt, in das Allgemeine „aufgehoben“. Dieser Ansatz muß jedoch in der Deutung und Bewertung der konkreten

Geschichte seine Bewährungsprobe bestehen. Hier zeigt sich aber, daß die Vermittlung zwischen Einzelem und Allgemeinen doch nicht voll gelingt. Der allgemeine Gang der Weltgeschichte, in dem die Vernunft ihren Endzweck zu erreichen hat, gewinnt die Übermacht gegenüber der Schuld und dem Schicksal, dem Leid und Tod des Einzelnen. Die Aufhebung des Einzelnen in das Allgemeine bedeutet konkret doch, daß das Einzelne dem Allgemeinen „zum Opfer gebracht“ werden muß.

Trotz dieser Opfer geht es in der Weltgeschichte vernünftig zu. Auch hiervon gilt das berühmte Wort aus Hegels Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (RPh 14). Auch seine Philosophie der Geschichte ist von dem Gedanken getragen und beseelt, daß die wirkliche Welt, weil sie vernünftig ist, ganz so ist, wie sie sein soll; daß auch die geschichtliche Wirklichkeit, den Plänen der göttlichen Vernunft gemäß, genauso ist, wie sie sein soll – eine Auffassung, der Marx so leidenschaftlich widersprochen hat mit seiner Forderung, die Welt nicht nur zu erkennen, sondern zu verändern, weil sie gerade nicht so ist, wie sie sein soll.

Hegel, wenigstens der spätere Hegel, ist durchaus kein Revolutionär. Er ist zufrieden mit der Wirklichkeit, weil sie notwendig vernünftig ist – so notwendig, daß die Freiheit geschichtlichen Handelns hineinvermittelt wird in eine allgemeine Notwendigkeit, dadurch aber jede Norm für das, was geschichtlich zu tun ist, vom Gesamtgeschehen überspielt wird und ihre Geltung verliert. Denn „das Recht des Weltgeistes geht über alle besondern Berechtigungen“ (VG 109). „Die Weltgeschichte bewegt sich auf einem höheren Boden als der ist, auf dem die Moralität ihre eigentliche Stätte hat“ (VG 171). Auf diesem höheren Boden steht jedoch die große geschichtliche Persönlichkeit, wie Hegel sagt, das „welt-historische Individuum“, das den „Willen des Weltgeistes“ vollstreckt und immer im Recht ist, auch wenn es manch unschuldige Blume zertritt und auf seinem Wege manches zertrümmert (vgl. VG 105). Aus geschichtlicher Erfahrung sind wir mißtrauisch geworden gegen solche „Geschäftsführer“ des Weltgeistes (vgl. VG 99). Wodurch sind sie ausgewiesen und in ihr Recht gesetzt? Ist etwas schon dadurch, daß es breite geschichtliche Wirkungen vollbringt, erwiesen als das, was in der Geschichte zu geschehen hat?

Ist hier allein eine geschichtliche Notwendigkeit am Werk, welche die Freiheit und Verantwortung aufhebt? Aber ist es nicht gerade die Freiheit, die sich nach Hegel in der Geschichte entfalten soll? Und Hegel meint damit, das scheint nicht in Frage zu stehen, echte Freiheit, die mit dem Wesen des Geistes gesetzt ist und seine Selbstbestimmung bedeutet⁷. Doch will er zwischen Freiheit und Notwendigkeit so vermitteln, daß sie einander nicht ausschließen, sondern konkret zur Einheit kommen⁸. Diese Vermittlung zwischen Freiheit und Notwen-

⁷ Dies kann aus dem Ganzen Hegelschen Denkens gezeigt werden; vgl. etwa die Aussage: Der Geist ist „rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein“ (VIII, 87).

⁸ Hegel betont dies an zahlreichen Stellen. Er will zwischen Freiheit und Notwendigkeit, einem „System der Freiheit“ und einem „System der Notwendigkeit“, d. h. geschichtlich zwi-

digkeit liegt Hegels Philosophie der Geschichte entscheidend zugrunde (vgl. VG 87 ff.). Doch bleibt die Frage, ob diese Vermittlung unter Wahrung echter Freiheit gelingen kann. Wenn sich Hegel immer wieder auf christliche Glaubensinhalte beruft, auf die Vernunft und Vorsehung Gottes, auf die Allmacht seiner Weltregierung usw. (vgl. VG 39 ff., 45 ff.), so steht hier deutlich das theologische Problem von Freiheit und Gnade im Hintergrund, aber so, daß Gottes Wirken die menschliche Freiheit nicht aufhebt oder einschränkt, sondern vielmehr in ihr Wesen freigibt, menschliches Handeln in die Freiheit entläßt und zur Freiheit ermächtigt, zugleich aber durch unsere freien Taten hindurch seine eigenen Heilspläne verwirklicht. Weil wir aber das Geheimnis Gottes nicht durchschauen, können wir auch das Zusammenspiel von Gnade und Freiheit, von göttlichem und menschlichem Wirken nicht – Hegels Anspruch gemäß – begreifend einholen; eine absolute Vermittlung in diesem Sinne muß scheitern.

Hegels Sicht der Geschichte, seine Vermittlung des Einzelnen und des Allgemeinen, der Freiheit und der Notwendigkeit, stellt uns jedoch nochmals die Frage nach dem Vermittlungsgeschehen selbst. Wird Hegels Grundeinsicht, daß alles ebenso unmittelbar wie vermittelt ist, hier nicht doch wieder durchbrochen? Gewinnt nicht gegenüber der Unmittelbarkeit der Geschichte die notwendige Vermittlung des Ganzen eine erdrückende Übermacht? Wird nicht schließlich die Unmittelbarkeit aufgehoben, aufgeopfert in einem Vermittlungsprozeß? Man könnte es so sehen, daß Hegel hier nicht folgerichtig festhält an seinem eigenen Prinzip. Doch scheint es, tiefer und richtiger gesehen, nicht eine Inkongruenz zu sein, sondern an der Bestimmung der Unmittelbarkeit selbst zu liegen. Denn diese versteht Hegel nicht als die Unmittelbarkeit der geschichtlichen Wirklichkeit, in der wir Menschen als freie Einzelwesen leben und handeln, leiden und sterben in dieser konkreten Welt, sondern es ist für ihn von Anfang an die Unmittelbarkeit der Vernunft, d. h. der allgemeinen und notwendigen Weltvernunft, welche im Medium der konkreten Geschichte sich selbst vermitteln und verwirklichen muß. Schon im ersten, unmittelbarsten Ansatz der Geschichtsauslegung Hegels ist die Entscheidung gefallen. Es geht um die Vermittlung des Ganzen, der alles Einzelne, auch die Freiheit des Einzelnen als Mittel zu dienen hat – zu welchem Ende?

4. Der „Endzweck“ der Welt und der Geschichte ist für Hegel eindeutig: das Bewußtsein und die Verwirklichung der Freiheit. Aber wie und wann wird dieser Endzweck erreicht? Wo ist das Ende und die Vollendung der Geschichte? Man hat schon oft an Hegel die Frage gestellt, ob es seiner Philosophie zufolge überhaupt noch einen Fortgang der Geschichte geben könne, ob nicht in seinem „absoluten Wissen“ der Vermittlungskreis der Geschichte sich endgültig schließt, alle bisherigen Erscheinungen des Geistes in der Geschichte überwunden und be-

schen Kant und Fichte auf der einen, Spinoza und Schelling auf der anderen Seite, vermitteln (vgl. I, 136 f.). „Freiheit und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, und eine bloße Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich notwendig“ (VIII, 110 f.).

wahrt, „aufgehoben“ und hineinvermittelt sind in das System der „absoluten Wissenschaft“. Dies wäre die letzte Vollendung der Geschichte, die einem weiteren Fortgang keinen Raum und keine Aufgabe mehr offenhielte.

Zwar legt Hegels System mit seinem absoluten Anspruch diese Frage nahe, doch ist es sicher nicht Hegels Absicht, der Geschichte ein Ende zu setzen. In seiner Zeit sieht Hegel „eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode“ (PhG 15). Nach dem Zerbröckeln des Alten kommt es zu einem plötzlichen Aufgang des Neuen, „der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt“ (PhG 16). „Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. Sowenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst“ (ebd.). Von dem neuen Geist, der neuen Einsicht her muß das Ganze neu gestaltet werden; der Geist muß sich verwirklichen. Hegel bemüht sich, im Bereich der Wissenschaft diese Verwirklichung durchzuführen. Konnte er meinen, sie endgültig vollendet zu haben? Erst recht aber muß der Geist sich in der Wirklichkeit der Welt und der Geschichte verwirklichen; er muß sich durchsetzen und die Welt umgestalten. So bleibt auch in Hegels Philosophie der Geschichte ohne Zweifel Raum für weitere Entfaltung des Bewußtseins und der Verwirklichung der Freiheit. Daß diese zu seiner Zeit schon vollendet geschehen sei, hat Hegel niemals behauptet; es wäre absurd. Hegel hat nicht das Ende als Vollendung der Geschichte proklamiert, vielmehr soll sich auch im weiteren Fortgang der Geschichte die Freiheit der Vernunft noch voller entfalten und verwirklichen; dies bleibt der Sinn auch der weiteren Geschichte.

Hier stellt sich aber die Frage, ob die Freiheit der gesamten Menschheit jemals innerweltlich, innergeschichtlich so zur Vollendung reifen kann, daß sich darin das Ziel der Geschichte endgültig erfüllt. Man wird daran wohl zweifeln müssen, erst recht, wenn man die Freiheit nicht als vage Willkür, sondern als vernünftige Freiheit, als freie Verwirklichung einer vollendeten Vernunftordnung der Welt versteht. Mag nun dieses Ziel der Geschichte erreichbar sein oder nicht, mag es ein Ideal oder eine Illusion sein, jedenfalls erhebt sich die weitere Frage, ob dieser Zweck der Geschichte dem menschlichen Dasein in der Geschichte eine tragfähig sinngebende Begründung bieten kann. Es ist die Frage, ob der Einzelmensch, der doch – schon nach Kant – als Person „Zweck an sich selbst“ ist und „nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf“ (WW IV, 429 ff.), schon so sehr in das Allgemeine aufgehoben, seine Freiheit in die Notwendigkeit des Ganzen aufgehoben ist, daß er zum bloßen Moment in der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft herabgesetzt, daher als „bloßes Mittel“ gebraucht wird, wenn auch als Mittel, in dem die Vernunft sich vermittelt⁹. Aber sie vermittelt sich über alle einzelnen hinweg, indem die „List der Vernunft“ sie überlistet und um ihre Eigenziele, auch ihren Eigenwert und ihre Eigenwürde betrügt.

⁹ Für Hegel sind die individuellen „Interessen und Tätigkeiten die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen . . . Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist alles andere untergeordnet, ihm dienend und Mittel für dasselbe“ (VG 87).

Es ist dieselbe Frage, die wir überall stellen müssen, wo der Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte in einer fernen, aber innerweltlich und innergeschichtlich gedachten Zukunft angesetzt wird, sei es bei Hegel, der die Verwirklichung voller Freiheit als Ziel der Geschichte sieht, sei es bei Marx, der eine ideale Gesellschaftsordnung der Zukunft fordert, welcher in der Gegenwart alle Opfer gebracht werden müssen. In beiden Fällen und in jeder anderen Utopie geschichtlicher Zukunft bleibt die Frage, ob dieses Ziel dem Menschen, der jetzt lebt und stirbt, der jetzt, mit Hegel zu sprechen, auf der „Schlachtbank“ der Geschichte als bloßes Mittel jenem fernen Ziel geopfert wird, Sinn und Erfüllung seines Daseins geben kann.

Dies aber führt zur letzten Frage, ob Sinn und Wert des Menschen, sein personaler und darum absoluter Wert, nicht nur Mittel, sondern Zweck an sich zu sein, überhaupt gewahrt werden kann, wenn die Geschichte nicht über sich hinausweist auf übergeschichtliche Vollendung, d. h. konkreter und christlicher gesagt: wenn nicht unser geschichtliches Dasein aufgehoben wird in eine ewige Vollendung bei Gott, in der wir individuell und personal unendliche Erfüllung finden.

Wie steht das bei Hegel? Vermittelt sich in der Geschichte eine übergeschichtliche Vollendung, in der die Geschichte erst ihren vollen Sinn erreicht? Die Frage ist nicht einfach zu beantworten, denn in der Philosophie der Geschichte kommt dieser Gedanke nicht zur Geltung. Eine Andeutung findet sich aber in der Philosophie der Religion, wo Hegel die absolute Religion behandelt und auf die christliche Lehre von der Unsterblichkeit zu sprechen kommt. Da heißt es in Hegels eigenem Manuskript: „Die Seele, die einzelne Subjektivität hat eine unendliche, ewige Bestimmung, Bürger im Reiche Gottes zu sein. Dies ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, für sich, und in dem es ihr (der Zeit und Vergänglichkeit) zugleich entgegen ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung als eine Zukunft der Unsterblichkeit“ (AR 178). Und wenige Seiten danach: „Alle Menschen sind zur Seligkeit berufen. Dies ist das Höchste und einzig Höchste“ (AR 181). Vielleicht – wer könnte es mit Sicherheit entscheiden? – ist das auch für Hegel der letzte und höchste Sinn der Geschichte, daß sie nicht unmittelbar, sondern durch absolute Vermittlung „unendlichen Wert“ gewinnt in ewiger Vollendung (vgl. AR 178).