

Hans Friedrich Fulda, Heidelberg

Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel

Einleitung: Fragen, um die es geht

1. Hegel hat in seiner „Rechtsphilosophie“ eine sehr umfassende, systematische Theorie von all demjenigen entwerfen wollen, bezüglich dessen man vernünftigerweise fragen kann, ob es zu existieren berechtigt, und von dem man sagen muß, daß es das ist. Doch er hat nicht nur dies getan; er hat den Gegenstand seiner Theorie auch detailliert mit historischem Material in Verbindung gebracht und von vielen geschichtlichen Gegebenheiten gezeigt, wie sie im Licht der Theorie zu beurteilen sind. Mehr noch als die publizierte „Rechtsphilosophie“ gilt das für die Vorlesungen, die Hegel über den Gegenstand seiner Rechtsphilosophie gehalten hat. Verglichen mit allem, was man aus der rationalistischen Tradition der neuzeitlichen Philosophie kennt, ist der Reichtum an konkreten historischen Bezügen bei Hegel ganz einzigartig. Zudem stellen die zahlreichen Bezugnahmen auf konkretes historisches Material, die Hegels Rechtsphilosophie anmerkungsweise durchziehen, nicht die einzige Verbindung zwischen Gegenständen der Rechtsphilosophie und der Geschichte her; und erst recht nicht die fundamentalste. Bekanntlich hat Hegel seine „Grundlinien einer Philosophie des Rechts“ mit dem Grundriß einer systematischen Philosophie der Weltgeschichte abgeschlossen und diesen wiederum mit einer Lehre von vier aufeinanderfolgenden „welthistorischen Reichen“: dem orientalischen, griechischen, römischen und germanischen Reich. Wenn man den Zusammenhang von Staat und Geschichte — als Gegenständen philosophischer Theoriebildung — zum Thema macht und dabei auf Hegel Bezug nimmt, so kann man an diesem Charakteristikum der „Rechtsphilosophie“ nicht achtlos vorübergehen; und das um so weniger, als das Thema ‚Weltgeschichte‘ bei Hegel sogar als Teilthema einer Lehre von der Idee des Staates auftritt.

Aber dieser Feststellung muß man eine andere gegenüberstellen: Hegel hat — siehe Vorrede der Rechtsphilosophie¹ — die Aufgabe der Philosophie in einer Weise bestimmt, die ein systematisches Interesse der Philosophie an Geschichte nicht zu erlauben scheint. Aufgabe der Philosophie, meint Hegel, sei es, das zu begreifen was ist. Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfaßt: „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*.“

Was hat diese Aufgabe der Philosophie und was hat der Anspruch der Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken zu erfassen*, mit dem Ziel zu tun, die Vergangenheit zu begreifen, die doch in der Relation „früher als“ zu dieser Zeit steht? Wenn schon

Philosophie ihre Zeit — in Gedanken erfaßt — ist, welche Berechtigung hat sie dann, ihre Vorzeit oder irgend etwas an dieser Vorzeit in Gedanken fassen zu wollen? Oder anders pointiert: Hegel hat sich in § 3 A mit der geschichtlichen Betrachtung des positiven Rechts befaßt und schärfstens betont, daß man das philosophische Recht und die absolute Rechtfertigung irgendwelcher Bestimmungen des Rechts nicht verwechseln darf mit der „rein geschichtlichen Bemühung“, „das in der Zeit erscheinende Hervortreten und Entwicklung von Rechtsbestimmungen zu betrachten“ und im Rahmen solcher Betrachtungen Rechtfertigungen aus geschichtlicher Erklärung zu führen (S. 35). Suggestiert das nicht gleichfalls, daß wir die Geschichte gar nicht brauchen, um zu wissen, was Recht sei? Anders gewendet: Was ist der Grund dafür, daß Philosophie sich mit Geschichte zu befassen, sie thematisch zu machen hat: und wie verträgt sich der Grund mit der angegebenen Aufgabe, zu begreifen, was ist, oder die Gegenwart in Gedanken zu erfassen? Welchen Sinn im Rahmen solchen Begreifens hat es, erkennen zu wollen, wie etwas geworden ist und was vergangen ist?

2. Nach Auskunft der Hegelschen „Logik“ ist dasjenige, was Hegel die absolute Idee nennt, „der *einzig* Gegenstand und Inhalt der Philosophie“ (L II 484); und nach der „Encyclopädie“ (Enc § 8 A) hat man es in der Natur- und Geistesphilosophie nicht mit einem Anderen als der Idee zu tun, welches da erkannt würde; sondern mit nichts als mit dieser, der absoluten Idee, selbst, die — im Fall der Natur — in der Form der Entäußerung ist und erkannt wird; im Fall des Geistes hingegen für sich seiend und an und für sich werdend.

Nun hat Hegel in der Naturphilosophie von der Idee als Natur ausdrücklich gesagt, daß ihre vernünftige Betrachtung die Idee zwar als ein System von Stufen erweise, „deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert; aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee“ (Enc § 249). Die Natur wird, wenn sie vernünftig begriffen wird, also nicht beschrieben, wie sie im Prozeß ihrer Evolution begriffen ist — oder wie ausgegrenzte Bereiche von ihr im Prozeß ihrer Evolution begriffen sind. Von der geologischen Natur sagt die „Encyclopädie“ in einem Zusatz zu § 339 ausdrücklich: „Der Prozeß hat keinen anderen Inhalt, als das Produkt. Es ist eine gleichgültige Neugierde, das auch in Form der Succession sehen zu wollen, was im Nebeneinander ist. Über die weiten Zwischenräume solcher Revolutionen, über die höheren Revolutionen durch Veränderung der Erdachse, ferner über die Meeres-Revolution kann man interessante Gedanken haben. Aber es sind auf dem geschichtlichen Felde Hypothesen, und dieser Gesichtspunkt der bloßen Aufeinanderfolge geht die philosophische Betrachtung gar nichts an. ... Die Geschichte der Erde ist ... einerseits empirisch, andererseits ein Schließen aus empirischen Daten. Zu bestimmen, wie es vor Millionen Jahren gewesen ist (und da kann man mit Jahren freigiebig sein), ist nicht das Interessante; sondern das Interessante beschränkt sich auf das,

was da ist, — auf dieses System der unterschiedlichen Gebilde. Es ist eine sehr weitläufige empirische Wissenschaft. Alles kann man nicht begreifen in diesem Leichnam; denn die Zufälligkeit hat ihr Spiel dabei. Ebenso wenig ist es das Interesse der Philosophie, das vernünftige System der Gesetzgebung in seinem trüben Zustande als Chaos kennenzulernen, oder in welcher Zeitfolge und bei welchen äußerlichen Veranlassungen es zur Erscheinung gekommen ist.“

Der Monismus der Idee gibt Hegels Überzeugung nach Gründe an die Hand, die es zwingend erscheinen lassen, die Natur nicht in ihrer diachronen Evolution, also nicht geschichtlich zu betrachten.² Was berechtigt dann zu der Behauptung, daß die Dinge im Fall des Geistes anders liegen als im Fall der Natur? Wenn die Dinge hier anders liegen sollten: was für ein Unterschied zwischen Geist und Natur liegt dem zugrunde? Und was für einen Begriff von Geschichte — speziell im Bereich des Geistigen — begründet dieser Unterschied? Und wenn der so oder anders begründete Begriff von Geschichte, speziell im Bereich des Geistigen, ein Begriff von *Weltgeschichte* ist: kann Hegel den Widerstreit vermeiden, in den die Vernunft mit sich gerät, wenn sie sich in ihrem kosmologischen Gebrauch über die Frage verständigen möchte, ob die Welt einen Anfang in der Zeit habe oder nicht? Schließlich, wenn denn ein solcher Begriff von Weltgeschichte mit zwingenden Gründen einführbar sein soll und sich gegen das Kollabieren in einer Antinomie sichern läßt: läßt dieser Begriff von Weltgeschichte auch eine apriorische Gliederung zu, — deren Teile in der Reihenfolge, in der die Gliederung sie angibt, grosso modo Begebenheiten oder Zuständen entsprechen, die in der Zeit aufeinanderfolgend aufgetreten und als solche von der Empirie zu identifizieren sind?

Man sollte sich von Anfang an darüber im klaren sein, daß die hier aufgeworfene Frage nach der Berechtigung systematischer Geschichtsphilosophie keine triviale Antwort erlaubt. Eine solche triviale Antwort könnte man zu geben versuchen, indem man beispielsweise sagte: Wir wissen doch, daß Menschen eine Geschichte gehabt haben, haben und haben werden, solange es sie gibt; da Menschen uns interessieren, weil wir selber Menschen sind, interessiert uns auch ihre Geschichte. Was soll da die Frage nach einer Berechtigung philosophischer Beschäftigung mit Geschichte? Eine solche Antwort wäre ganz unbefriedigend, denn dem Interesse, von dem hier die Rede ist, könnte man Rechnung tragen außerhalb systematischer Philosophie; und Hegel hat dies auch — wenigstens in bezug auf die Geschichte der Philosophie — ausdrücklich eingeräumt (vgl. Enc § 14). Warum sollte es sich nicht mit anderer Geschichte als derjenigen der Philosophie, z.B. mit derjenigen von Staaten, ebenso verhalten? Warum sollte nicht auch für sie gelten, daß sie nicht in die systematische Philosophie selbst falle; wohl aber die Philosophie des Gegenstandes, um dessen Geschichte es sich in jener historischen Betrachtung handelt? Ganz so einfach wie im Stil der skizzierten Trivialauskunft ist also die Frage nach einer Berechtigung systematischer Philosophie der Geschichte nicht zu beantworten. Wenn die Antwort im Rahmen des Hegelschen Konzepts von Philosophie erfolgen soll, so muß sie uns mindestens auf einen Unterschied zwischen Natur und Geist aufmerk-

sam machen, der die Hindernisse, die für eine systematisch-philosophische Berücksichtigung der Geschichte im Fall der Natur bestehen, für den Geist verschwinden läßt und innerhalb einer systematischen Thematisierung des Geistes dessen geschichtliche Betrachtung sogar erforderlich macht.

3. Aber auch wenn wir von der Natur absehen, ergeben sich Hindernisse; um das zu merken, braucht man nur Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Zeit ins Auge zu fassen. In seinen Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte führte Hegel aus (nach der von Hoffmeister veranstalteten Ausgabe):

„Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich; es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechterdings itzt.“

Ohne Unterbrechung oder Einschub fährt der Text fort:

„So ist hiermit schon gesagt, daß die gegenwärtige Welt, Gestalt des Geistes, sein Selbstbewußtsein, alle in der Geschichte als früher erscheinenden Stufen in sich begreift.“ (ViG 182)

Damit spitzt sich die Frage nach Berechtigung und Sinn einer systematischen Philosophie der Geschichte noch einmal zu: Wenn es so ist, wie in den zitierten Sätzen behauptet, und wenn Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt ist, was soll dann die Geschichte als Thema innerhalb der Philosophie, genauer: was soll sie innerhalb der systematischen Philosophie? Kann man in dem Hegelschen Entwurf einer materialen Geschichtsphilosophie, wie ihn die „Rechtsphilosophie“ — und in knapperer Form auch die „Encyclopädie“ — enthält, und in dem Entwurf einer apriorischen Epochengliederung der Weltgeschichte, den die „Rechtsphilosophie“ und die Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte geben, irgendeinen vernünftigen Sinn erkennen, der uns überzeugt? Wenn ja: welchen? Oder ist Hegels Rechtsphilosophie für uns trotz ihrer mannigfachen geschichtlichen Bezüge heute von keinerlei systematischem geschichtsphilosophischem Interesse mehr? Müssen wir die — schon für die Zeitgenossen Hegels — irritierende systematische Einheit von gegenwartsbezogener und von diachroner Exposition vernünftiger Rechtsformen preisgeben? Müssen wir ihre Erörterung schlicht dahingestellt lassen, weil wir keinerlei Ahnung haben, wie man für oder gegen sie argumentieren könnte? Weil wir *für* sie aus dem Hegelschen Verständnis von Philosophie und ihrer Aufgabe heraus nicht argumentieren können; noch weniger aber von außerhalb; und weil wir *gegen* sie nicht argumentieren können, da wir noch nicht einmal wissen, wie Hegel eigentlich von seinem Philosophieverständnis aus für sie argumentieren wollte, so daß wir uns mit seinen Argumenten auch nicht auseinandersetzen können?

Ich sollte gleich sagen, daß ich die meisten dieser Fragen nicht in rhetorischer Absicht stelle, sondern aus einer Verlegenheit heraus, die mir vor allem zu Beginn dieser Arbeit viel zu schaffen gemacht hat und mit der ich mich vermutlich nicht allein befinde. Wie kann man sich in solcher Verlegenheit helfen? Ich mache dazu den Versuch, meine Fragen in sechs Hauptgruppen einzuteilen: die erste Gruppe von

Fragen betrifft den Hegelschen Begriff von Geschichte überhaupt; die zweite betrifft Hegels Gründe, den Begriff eines Weltgeistes einzuführen; die dritte betrifft die Begründung der These, der Weltgeist habe eine Geschichte. Die vierte Gruppe von Fragen befaßt sich mit der Struktur, die fünfte mit der zeitlichen Gliederung der Weltgeschichte in die sogenannten vier welthistorischen Reiche. Die sechste Gruppe schließlich betrifft die Berechtigung und das Erfordernis, sich in der Philosophie, wie Hegel sie versteht, mit Weltgeschichte zu befassen; in diesem Zusammenhang möchte ich am Ende kurz auf die Frage eingehen, welchen Sinn die systematische Thematisierung der Weltgeschichte hat.

I.

Einige Eigentümlichkeiten des Hegelschen Verständnisses von Geschichte

Ich beginne auch in diesem Abschnitt wieder mit leicht zugänglichen Feststellungen und erwäge, was es mit dem Festgestellten auf sich haben mag. Im Unterschied zum vorhergehenden Abschnitt haben die Erwägungen diesmal jedoch nicht den Sinn, Fragen aufzuwerfen; sie sollen vielmehr herausheben, was mir an Hegels Auffassung von Geschichte auf Anhieb plausibel erscheint.

1. Hegel spricht von Geschichte und entsprechend auch von Weltgeschichte vornehmlich im objektiven Sinn, also von Geschichte, die *res gestae* ergeben, — im Unterschied zu *historia rerum gestarum*. Er spricht so, was wichtiger ist, oftmals ohne dem Ausdruck „Geschichte“ oder entsprechend dem Ausdruck „Weltgeschichte“ ein Genitiv-Subjekt hinzuzufügen, das angibt, von wessen Geschichte, bzw. von der Geschichte der Welt wessen dabei die Rede sein soll. Diese Ausdrucksweise ist bloß elliptisch. Dem Sinn nach ist bei Hegel immer von Geschichte die Rede, die ein angebbares Subjekt hat, das sich in seiner Geschichte identisch durchhält, aber in Bestimmungen, die ihm zukommen, verändert, — jedoch so, daß es im Veränderten etwas vom Früheren bewahrt. Kurz: Geschichte überhaupt ist für Hegel allemal Geschichte, die etwas *hat*. Im Fall der Weltgeschichte kommt hinzu, daß es sich beim Subjekt, das diese Geschichte hat, um eines handelt, das gegenwärtig ist im Zeitpunkt, in dem seine Geschichte zu Ende ist; von dem es daher völlig korrekt ist zu sagen, seine Geschichte sei — vorerst jedenfalls — zu Ende.

2. Im Unterschied zu vielen ungenauen Verwendungen des Ausdrucks „Geschichte“, denen man heute begegnet, machen die Hegelschen Einschränkungen wirklich Sinn. Sie lassen sich mit guten Argumenten verteidigen, was natürlich nicht heißt, daß sie die einzig möglichen seien. Was die Rede von Geschichte im objektiven

Sinn betrifft, wird das wohl niemand bestreiten. Es gilt aber auch für die Einschränkung dieser Rede auf Geschichte, die etwas hat. Denn ohne ein angebbares Subjekt, das Geschichte hat, wäre eine Geschichte bloß ein Zusammenhang von Ereignissen oder gar bloß von Strukturen, die in einer Reihe von Relationen „früher als“, „später als“ geordnet sind. Die Relate solcher Relationen könnten ebensogut künftige wie gegenwärtige oder vergangene sein. Minimalbedingung einer sinnvollen Rede von Geschichte ist aber doch wohl, daß es sich beim Geschichtlichen um Vergangenes handelt. Aber selbst wenn wir hinzunehmen würden, daß jene Relate insgesamt der Vergangenheit angehören, käme nur ein höchst unbestimmter Sinn von Geschichte zustande. Was man darüber hinaus von einem „Geschichte“ zu nennenden Zusammenhang erwartet, dürfte sein, daß die Reihe des in der Relation „früher als“ stehenden einen Anfang hat — denn Geschichten haben einen Anfang — und daß sich an Relaten, die das Spätere im Verhältnis zum Früheren sind, Spuren des Früheren finden, so daß das Spätere im Unterschied zum Früheren sozusagen ein Geschichtetes ist. Es ist nur ein kleiner, jedoch plausibler, weil die Einheit einer Geschichte erhöhender Schritt, über diese Forderungen hinaus auch noch zu verlangen, daß die Spuren des Früheren im Späteren Spuren an ein und demselben sind, an dem sowohl das Frühere wie das Spätere ist, so daß man sagen kann, die Spuren des Früheren fänden sich im Späteren an etwas, an dem sich die Schichten gebildet haben. Diesen Forderungen ist im Hegelschen Geschichtsverständnis Rechnung getragen. Zugleich aber — und das ist für Hegels Begriff von Weltgeschichte wichtig — ist damit auch gewährleistet, daß Geschichten ein Ende haben mögen, das in der Sache und nicht nur in der Gegenwart des Erzählers begründet ist. Für Hegels Auffassung vom philosophisch zu denkenden Begriff ergibt sich dadurch die Chance, eine Geschichte in der subjektiven Tätigkeit eines solchen Begriffs zu begreifen. Wäre nämlich Geschichte nie ein Ganzes, wäre sie in der Reihe des Späteren stets unabgeschlossen (und ohne ein eindeutig identifizierbares Subjekt müßte man sie als solche betrachten), so wäre sie dessen, was Hegel den Begriff nennt, nicht würdig, könnte aber auch nicht von ihm erfaßt werden. Wenn es Hegel hingegen gelingt, ein Subjekt der Weltgeschichte zu identifizieren, dessen Entwicklung in Hegels eigener Zeit abgeschlossen ist, so mag seine Geschichte sich begreifen lassen und die Behauptung, diese Geschichte habe in der Gegenwart der Hegelschen Philosophie ein Ende, wird auf triviale Weise wahr.

3. Damit eröffnet sich eine erste Aussicht, die Frage zu beantworten, wie eine Philosophie, wenn sie darin besteht, ihre Zeit in Gedanken zu erfassen, auch zur Aufgabe haben kann, die Weltgeschichte, also Vergangenes, zu begreifen: der Zusammenhang beider Aufgaben mag — unter anderem — darin bestehen, daß die Philosophie, um ihre Zeit in Gedanken zu erfassen, auch vergangene Zeiten in Gedanken erfassen muß. Es liegt aber wohl auf der Hand, daß dieser Zusammenhang nicht ausreicht, um das oben exponierte Problem zu beseitigen, das mit Hegels Aufgabenbestimmung der Philosophie im Hinblick auf das Begreifen der Vergangenheit gege-

ben ist. Wenn es notwendig ist, x zu begreifen um y zu begreifen, dann kann entweder y nicht der einzige Gegenstand und Inhalt des Begreifens oder y nicht von x verschieden sein. Ich gehe diesem Problem hier noch nicht weiter nach und komme erst einmal auf das Subjekt zu sprechen, an dem sich nach Hegels Auffassung exemplarisch Geschichte und Weltgeschichte vollzieht. Die Frage ist dabei zunächst, welches ist dies Subjekt? Unter der Voraussetzung, daß sich ein Subjekt angeben läßt, stellt sich die weitere Frage, welchen Sinn es im Rahmen einer Philosophie des Rechts hat, das betreffende *als* das Subjekt von Geschichte zu betrachten? Hierzu nun eine zweite Feststellung und eine anschließende Erwägung, die den rechtsphilosophischen Sinn betrifft, den die Hegelschen Festlegungen bezüglich des Geschichtssubjekts haben.

4. Das Subjekt, das seinem von der Philosophie zu exponierenden Begriffe nach für Hegel eine Geschichte hat, ist im allgemeinen der Geist, näher bestimmt aber – zunächst – der Geist eines Volkes; also nicht einfach ein (einzelner) Staat und seine Verfassung, sondern etwas, das sich von einem Staat und seiner Verfassung charakteristisch unterscheidet. Es unterscheidet sich dadurch, daß es nicht erst dort existiert, wo ein Volk seine Sittlichkeit in einem Staat institutionalisiert hat, sondern auch schon im vorstaatlichen sittlichen Leben einer Nation; und daß es sich am staatlich verfaßten sittlichen Leben als ein besonderer Aspekt von allem übrigen abhebt. Der Ausdruck „Volksg Geist“ bezeichnet weder die äußerliche Seite im Leben eines Volkes, noch die Seite, nach der ein Volk – als Staat – Organismus ist, sondern sozusagen die innere Seite des Lebens eines Volkes; oder in Hegels Worten „sein Selbstbewußtsein über seine Wahrheit, sein Wesen, und was ihm selbst als das Wahre überhaupt gilt, die geistigen Mächte, die in einem Volk regieren“. (ViG 114)

Das Allgemeine daran, „das im Staat sich hervortut und gewußt wird“, nennt Hegel auch die Form, und unter ihr versteht er das, was die Bildung einer Nation ausmacht. Von hier aus kann der Geist eines Volkes auch identifiziert werden als „der bestimmte *Inhalt* ...“, der diese Form der Allgemeinheit erhält und in der konkreten Wirklichkeit enthalten ist, die der Staat bildet“ (ebenda).

Element seines Daseins hat ein solcher Geist in der ganzen Mannigfaltigkeit innerer und äußerer Verhältnisse eines Volkes. Dazu gehören beispielsweise außer der politischen Verfassung und der Verfassung im besonderen auch die Religion, die Künste und die Wissenschaften; aber auch Sitten, praktische Verhaltensweisen der Menschen, ihre Taten und deren Wirkung, sowie klimatische und geographische Gegebenheiten und vieles andere.³

5. Stellen wir die Frage zurück, welchen Grund Hegel dafür hat, Volksgeister als Subjekte von Geschichte zu identifizieren, und fragen wir statt dessen zunächst einmal, welchen rechtsphilosophischen und -politischen Sinn diese Identifikation eines Subjekts von Geschichte hat. Ich glaube, man muß dazu folgendes sagen: Die Identifikation hat zunächst einmal den Sinn, den Konservativen und der roman-

tischen Schule in der Rechtswissenschaft darin recht zu geben, daß man in der Formulierung von Gesetzen und Verfassungsgrundsätzen die national-individuelle Eigenart eines Volkes berücksichtigen muß. Man darf z.B. nicht — wie Napoleon es in Spanien erfolglos versuchte — einem Volk a priori eine Verfassung verpassen wollen, zu der sich der Nationalcharakter nicht schickt (Gr 531). Entsprechendes gälte für das interpretierende Rekonstruieren von Grundsätzen, nach denen ein Volk früher einmal gelebt hat. Für beides, für die interpretierende Rekonstruktion wie für den Akt der Gesetzgebung muß die Sittlichkeit eines Volkes in voller Konkretion berücksichtigt werden. Darin ist Hegel — mit Montesquieu, Rousseau, dem Rousseauismus und den Romantikern — einer Meinung, und dies gegen die abstrakten Vernunftforderungen der Aufklärung und des rationalen Naturrechts. Im Gegensatz aber zu Herder, der für die Vorgeschichte des Hegelschen Volksbegriffs und für die Wirkung dieser Vorgeschichte bis zu Karl Friedrich von Savigny wichtig ist, ist der Volksgeist für Hegel kein Naturorganismus; im Unterschied auch zur vernünftigen Verfassung eines Volkes ist der Volksgeist nicht einmal ein geistiger Organismus, sondern eine Weise, in der ein Volk, als natürliches Individuum, das kein Organismus ist, eine bewußtseinsmäßige Identität besitzt. Da Völker aus solchem Bewußtsein ihrer Identität heraus Charakteristisches tun und dementsprechend auch Charakteristisches erleiden, ist es naheliegend, einen Volksgeist in enge Verbindung zu bringen mit einem *Prinzip*, von dem die bewegenden Kräfte im geschichtlichen Handeln und Leiden eines Volkes ausgehen. Dies geschieht bei Hegel in der Tat (z.B. ViG 122). Aber — wieder im Unterschied zu den Romantikern und den Vertretern der historischen Rechtsschule — spricht Hegel einem Volksgeist nicht nur eine Bestimmtheit zu, die in der Vergangenheit ein für allemal fixiert wurde und die es zu bewahren oder als feste Qualität zu unterstellen gilt; sondern auch eine Geschichte *innerhalb* seiner: Jeder bestimmte Volksgeist hat ein besonderes Prinzip und dieses natürlich-geistige Prinzip wird nicht nur dem Volk in den es betreffenden Begebenheiten zum Schicksal, sondern es bestimmt auch die Entwicklung des Bewußtseins und der Wirklichkeit eines Volksgeistes (Enc § 548). In der philosophischen Betrachtung der Geschichte und Gegenwart eines Volkes kommt es vor allem darauf an, das Konkret-Vernünftige an einer solchen Entwicklung und an ihrem Ergebnis aufzudecken. Doch das schließt natürlich ein, daß man am Konkreten auch das Typische zu erfassen vermag. Hegel hat zu typischen Verläufen der Entwicklung sittlicher Totalitäten und zu konkreten Ausgestaltungen solcher Typik in seinen Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte vieles gesagt; ich befasse mich nicht näher damit, da es mir nicht so sehr um Hegels Begriff von Geschichte im allgemeinen und von Geschichte eines Volkes im besonderen geht, sondern um Hegels Begriff von Weltgeschichte.

II.

Zur Einführung und Rechtfertigung des Begriffs ‚Weltgeist‘

1. Von der Theorie des Staates als eines geistigen Individuums, das ein vernünftig — in drei politischen Gewalten und in eine die bürgerliche Gesellschaft strukturierende Verfassung im besonderen — gegliederter Organismus mit den einzelnen Bürgerindividuen als seiner unorganischen Grundlage ist, kommt Hegel zum Weltgeist in zwei Hauptschritten. Zu beider Gunsten lassen sich gute Argumente anführen. Der erste Schritt führt zunächst zu der Feststellung, daß der äußerlichen Seite im Leben eines Volkes, das sich zu einem Staat organisiert, auch eine innerliche Seite korrespondiert: ein Selbstbewußtsein, in welchem das Volk ein Wissen hat von seiner Wahrheit, von seinem Wesen und von dem, was ihm als das Wahre gilt (ViG 114). Ein solches Selbstbewußtsein nennt Hegel, wie gesagt, den Geist eines Volkes; und von diesem Geist nimmt Hegel an, daß er eine Geschichte innerhalb seiner hat.

2. Gründe für die Annahme der Existenz eines so verstandenen Volksgeistes sind in den Ausführungen des vorhergehenden Abschnitts bereits enthalten. Ich wende mich daher gleich der Frage zu, mit welcher Berechtigung Hegel behaupten kann, daß ein Volksgeist eine Geschichte innerhalb seiner hat. Über den funktionalen Sinn, den diese Behauptung in den Auseinandersetzungen um rechts- und verfassungspolitische Grundsatzfragen hat, wurde schon etwas gesagt. Welche Gründe aber besitzt Hegels Geistmetaphysik für die Behauptung? Die Begründungsskizze, die Hegel gibt, läßt sich ungefähr in folgende Sätze fassen:

Völker, die sich in Staaten organisiert haben, sind nicht nur sittliche Einheiten, sondern sind nach einer Seite hin auch Naturwesen, *nationes*; in ihrem Geist haben sie ein Selbstbewußtsein, und da dies ein sittliches Selbstbewußtsein ist, ein Selbstbewußtsein, das Wissen von Freiheit ist. Aber als Geist eines *Volkes* ist der Geist diese Freiheit *als Natur*; er ist darum wie alle Naturwesen *in der Zeit* (Enc § 548). Als Freiheit wird der Geist sich offenbar (Enc § 383 f.). Doch sein Offenbaren ist „*Setzen der Natur als seiner Welt*“, und als solches Setzen ist er nicht nur so in der Zeit wie naturale Gattungen, deren Individuen in der Zeit nacheinander entstehen, wachsen und vergehen; sondern so, daß das Besondere selbst, das der Volksgeist ist, *als Besonderung eines Allgemeinen in der Zeit* sich entwickelt. Da der wesentliche Inhalt des Volksgeistes die Idee der Freiheit ist, so fällt also nun auch die wesentliche Entwicklung des substantiellen Inhalts der Idee (§ 28) in die Zeit. Dabei treffen auf das Subjekt dieser Entwicklung — den Volksgeist — die in I erwähnten Bedingungen der Anwendung des Hegelschen Geschichtskonzepts zu: Das Subjekt hat nicht nur einen Anfang in der Zeit, sondern als Selbstbewußtsein, das *memoria* besitzt, trägt er die Spuren früherer Entwicklungszustände in den späteren an sich; und als Selbstbewußtsein, das sich entwickelt, indem es sich im äußeren Leben Gestalt gibt, kann es auch dahin gelangen, alles in ihm Wesentliche, von dem es innere Gewißheit hat,

zu einer ihm angemessenen Gestaltung zu bringen. Sofern es nur als sich entwickelndes ein Leben hat, ist es damit dann an sein Ende gelangt, mag das Volk als Naturwesen und mögen seine sittlichen Institutionen auch ohne den sie belebenden Geist weiter existieren.

3. Der zweite Schritt zur Einführung und Rechtfertigung des Weltgeistkonzepts sollte behutsam nachvollzogen werden. Vor allem darf man nicht meinen, er führe über den Gedanken, daß zur Geschichte eines Volkes nur Begebenheiten gehören, die dieses eine Volk betreffen, während die Weltgeschichte es mit allen Völkern zu tun hätte. Im Sinn der Hegelschen Rede von Weltgeschichte ist das sogar nicht einmal wahr. Aber Modifikationen, durch die es wahr gemacht werden könnte, sind auch nicht wichtig; denn wesentlich am Unterschied zwischen der Geschichte eines Volkes und der Weltgeschichte ist vielmehr, daß die Weltgeschichte, obwohl sie auch von einigen bestimmten Völkern handelt, nicht deren Geist zum letzten Subjekt hat, sondern den Weltgeist. Der Schritt zur Einführung des Weltgeistbegriffs führt aber auch nicht über den Gedanken, individuelle Volksgeister seien Elemente einer Menge, zu der es eine Allheit gäbe, und dieser Allheit müsse man ein neues Subjekt, den allgemeinen Geist zuordnen; oder daß man dies wenigstens dann tun müsse, wenn es in sittlich lebenden Individuen ein Bewußtsein eines sie alle Verbindenden, eine Art *consciousness of kind* gäbe. Man darf hier nicht gewisse Explikationen des Weltgeistbegriffs, die Hegel gibt, und Gründe seiner Einführung verwechseln.

Eine Erläuterung des Begriffs ‚Weltgeist‘, die uns Hegel gibt, lautet beispielsweise „Der Weltgeist ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert“ (ViG 60).

Wenn wir uns daran erinnern, daß Hegel von der bürgerlichen Gesellschaft gesagt hat, erst in ihr gelte der Mensch, weil er Mensch ist (§ 209 A); und wenn wir hinzunehmen, daß Hegel in einer seiner Rechtsphilosophievorlesungen ausführte, erst indem die bürgerliche Gesellschaft sich (in den Feudalstaaten) ausbildete, habe sich das Allgemeine als solches geltend gemacht, und es sei nun der allgemeine Geist als solcher, der gewußt wird und der sich die Wirklichkeit gibt (He 209), dann dürfen wir vermuten, daß Hegel der Auffassung ist, der Geist der Welt, den er auch den Weltgeist oder den allgemeinen Geist nennt, expliziere sich *als* Weltgeist erst in demjenigen menschlichen Bewußtsein, welches Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft von sich und ihresgleichen als Menschen haben. Wenn diese Annahme zutrifft, dann ist damit der Ort bezeichnet, an dem sich nach Hegels Auffassung der Weltgeist als solcher im kosmopolitisch gesinnten Bewußtsein von Menschen zum ersten Mal *hervorbringt* oder als solcher im Bewußtsein *zutage* tritt. Aber das schließt nicht aus, sondern es impliziert vielmehr, daß er auch zuvor schon existent und wirksam war. Was man sich unter diesem Weltgeist zu denken hat, darf man daher nicht am Bewußtsein ablesen, als das der Weltgeist erstmals zutage tritt; man muß es sich vielmehr anhand der begrifflichen Genese klarmachen, die Hegel im § 340 der

Rechtsphilosophie andeutet. Erst eine Interpretation dieses Paragraphen vermag Antwort auf die Frage zu geben, was unter Weltgeist zu verstehen und warum dieser Begriff unerläßlich ist.

Die Gründe, aus denen Hegel den Begriff und die Behauptung der Wirklichkeit eines Weltgeistes rechtfertigen zu können glaubt, haben ungefähr folgende Gestalt:

1) Die Sittlichkeit ist gemäß § 142 das lebendige Gute, das im Selbstbewußtsein von Individuen gewußt und gewollt wird und das durch deren Handeln seine Wirklichkeit besitzt, während umgekehrt das Handeln am sittlichen Sein seine Grundlage und seinen bewegenden Zweck hat. Mit dem lebendigen Guten ist der absolute Endzweck der Welt, der nach § 129 das Gute ist, nicht mehr eine wirklichkeitslose und nur subjektive Idee, sondern gegenwärtig und wirklich. Im sittlichen Ganzen eines Volkes ist dieses lebendige Gute zur konkreten Gestalt einer sittlichen Welt ausgebildet; einer Welt, innerhalb derer die ihr angehörigen Individuen stehen und in der sie eine Art *volonté générale*, ein allgemeines, wollendes Bewußtsein und Selbstbewußtsein haben. Von diesem allgemeinen Bewußtsein sagt Hegel einmal in seiner Geschichtsphilosophie-Vorlesung:

„Es ist das Substantielle des Geistes eines Volks, auch wenn die Individuen es nicht wissen, sondern es als eine Voraussetzung ausgemacht dasteht. Es ist wie eine Notwendigkeit; das Individuum wird in dieser Atmosphäre erzogen, weiß von nichts anderem. Doch aber ist es nicht bloß Erziehung und Folge der Erziehung; sondern dies Bewußtsein wird aus dem Individuum selbst entwickelt, nicht im angelehrt: Das Individuum ist in dieser Substanz ... Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus; es kann sich wohl von anderen einzelnen Individuen unterscheiden, aber nicht von dem Volksgeist.“ (ViG 59 f.)

In nuce: *Für* das Individuum, das in seinem sittlichen Ganzen lebt, ist dieses Ganze und sein Geist ein Absolutes.

2) Andererseits aber sind beide, das Ganze und sein Geist doch auch Beschränkte; sie sind Zufälligkeiten und Schicksalen im Verlauf ihrer Geschichte ausgesetzt und — wie ein Blick auf die Geschichte von Völkern lehrt — nur endliche Ganzheiten.

3) Alles Endliche unterliegt einer Dialektik. Die Dialektik des Endlichen besteht nach der „Logik“ Hegels (L I 124) darin, daß das Endliche sich in einem Widerspruch, den es in sich enthält, aufhebt. Es enthält nämlich untrennbar, ja einander implizierend zwei Momente, die sich wechselseitig negieren: eine Schranke, über die es nicht hinaus kann, und ein Sollen über diese Schranke hinauszugehen. Die Aufhebung des Widerspruchs besteht darin, daß das Endliche vergeht. Es vergeht, indem es zunächst übergeht in ein anderes Endliches. Näher betrachtet aber geht es dabei mit sich selbst zusammen und kommt zur Identität mit sich; allerdings nicht in sich selbst oder in dem anderen Endlichen, sondern in einem anderen als dem Endlichen, also in einem Unendlichen.

4) Die Folgen dieser Dialektik des Endlichen wären für den Fall sittlicher Totalitäten desaströs, wenn nicht zusätzliche Bedingungen erfüllt wären, unter denen die-

se Dialektik im Fall sittlicher Totalität steht. Wäre die Dialektik des Endlichen nämlich das letzte, was wir an konkreten sittlichen Totalitäten feststellen könnten, bzw. bezüglich ihrer zu denken hätten, so könnten wir uns als sittliche Wesen von solchen Totalitäten nur mit Trauer abwenden: „Der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge führt diese Trauer mit sich“ – so beginnt Hegel den ersten Unterabschnitt seines Logik-Kapitels über die Endlichkeit. Da wir aber selbst sittliche Wesen sind, die in einem bestimmten und darum beschränkten sittlichen Ganzen leben, und wir uns von unserem eigenen sittlichen Ganzen nicht abwenden können, obwohl wir doch keinerlei Grund hätten anzunehmen, daß kein Anlaß zu solcher Trauer in bezug auf unsere sittliche Totalität besteht, gerieten wir mit diesem Anlaß zur Trauer bezüglich der eigenen sittlichen Totalität in die höchste Zerrissenheit. An die Stelle der Übereinstimmung mit sich, die unser wollendes sittliches Selbstbewußtsein in der eigenen sittlichen Totalität hat, und damit an die Stelle existierender Sittlichkeit träte deren Verlust. Wie kann man diese Konsequenz vermeiden? Man muß sich dazu erinnern, daß die Konsequenz dem Begriff der Sittlichkeit selbst widerstreitet. Denn Sittlichkeit war per definitionem der „zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene *Begriff* der Freiheit“ (§ 142). Sittlichkeit ist demnach auch im Selbstbewußtsein dessen völlige Übereinstimmung mit sich.

5) Die Dialektik der Endlichkeit bestimmter sittlicher Totalitäten und Volksgeistes muß also anders gedacht werden als bisher; nämlich so, daß das Bestehen dieser Dialektik unmittelbar *aufgehoben* ist. Das aber heißt: Diese Dialektik muß als *erscheinende* Dialektik gedacht werden. Denn das Erscheinende existiert so, daß sein Bestehen unmittelbar aufgehoben ist (Enc § 132). Damit haben wir zwar nicht den Anlaß zur Trauer in der erscheinenden Dialektik des Endlichen beseitigt, wohl aber den vermeintlichen Grund sittlicher Zerrissenheit.

6) Aber wir haben damit noch kein Konzept, das uns zu sagen erlaubt, *wie* das Bestehen der Endlichkeitsdialektik aufgehoben ist. Wir brauchen einen Begriff, der Endlichkeit sittlicher Totalitäten so denkbar macht, daß in diesem Begriff das Bestehen der Endlichkeitsdialektik auch als aufgehoben gedacht ist. Um zu ihm zu gelangen, müssen wir uns fragen, was gemäß der spekulativen Logik aus einem Erscheinenden wird. Wir müssen das Erscheinende also weiterverfolgen in dasjenige hinein, zu dem es sich fortbestimmt und aus dem es sich begreift. Das ist nach der spekulativen Logik Hegels das ‚wesentliche Verhältnis‘. Wesentliche Verhältnisse aber sind: das Verhältnis des Ganzen und seiner Teile; das Verhältnis der Kraft zu ihrer Äußerung und das Verhältnis des Inneren als Grundes zum Äußeren, das mit dem Inneren nicht nur dem Inhalt nach gleich ist, sondern ein und dieselbe Sache ist wie er (Enc § 135 ff.; L II 136 ff.). Diese Bestimmungen hier zur Geltung gebracht müssen wir das Bestehen der Dialektik endlicher sittlicher Totalitäten also aufgehoben denken in einem Verhältnis, in dem ein jeder Geist, der dieser Dialektik unterliegt

a) nur noch Teil eines Ganzen, also eines umfassend allgemeinen Geistes ist; und

zwar eines Geistes, der

- b) die Kraft ist, seine Äußerung in einem jeden Teil hervorzubringen; und der sich zu jenen Teilen
- c) wie der innere Grund verhält, der mit ihnen als dem äußeren ein und dieselbe Sache ist.

7) Das derart unbeschränkte allgemeine sittliche Bewußtsein, das in jedem einzelnen Selbstbewußtsein einer sittlichen Totalität, also in jedem Volksgeist, enthalten ist, nennt Hegel Weltgeist. Daß wir sittliches Bewußtsein nicht nur ethnozentrisch konkret denken dürfen, sondern auch zumindest als ein alle ethnische Schranken übersteigendes Bewußtsein denken müssen, und daß wir es uns in den angegebenen Bestimmungen denken müssen, will Hegel mit den Andeutungen zeigen, die § 340 enthält.

Damit ist wohl immerhin deutlich, daß Hegels Auffassung, die Weltgeschichte sei Geschichte des Weltgeistes, und Hegels These, es gebe den Weltgeist, nicht Produkt so kruder Annahmen ist wie etwa die Meinung: Wenn sich im Laufe der Geschichte der Menschenwelt so etwas wie eine menschliche „consciousness of kind“ herausgebildet habe, so müsse man diesem Bewußtsein auch ein kollektives Bewußtseinssubjekt zuordnen, einen mind; und man müsse sich dann auch denken, daß dieser mind als eine Art Geist in der Maschine der Weltbegebenheiten seinen Spuk treibt.

4. Ehe ich weitergehe zu der Frage, welche Gründe Hegel dazu bewegen, dem Weltgeist eine Geschichte zuzuschreiben, noch ein paar Worte zum allgemeinen Sinn, den die Hegelsche Theorie des Weltgeistes hat. In § 341 der Rechtsphilosophie wird gesagt, daß der Weltgeist als Element seines Daseins eine geistige Wirklichkeit hat, die die beschränkte Sittlichkeit von Völkergeistern – sozusagen durch höchstrichterliche Entscheidungen – im Lauf der Zeit berichtigt.

„Sie ist ein Gericht, weil in seiner an und fürsichseienden *Allgemeinheit das Besondere*, die Penaten, die bürgerliche Gesellschaft und die Völkergeister in ihrer bunten Wirklichkeit nur als *Ideelles* sind, und die Bewegung des Geistes in *diesem* Element ist, *dies darzustellen*.“

Die erscheinende Dialektik der beschränkten Völkergeister führt nicht nur zurück auf einen Grund, in dem sie aufgehoben ist, sondern ist auch im Prozeß, der dieser Grund ist, begründet zu denken, und zwar so, daß sie darin sowohl ihren Erkenntnisgrund wie ihren Existenzgrund hat. Der Sinn des Weltgeistkonzepts ist also, global gesprochen, der, die Relativität ethnisch gebundener Sittlichkeit ihrerseits zu relativieren. Die Vernunft, die gegenwärtig und wirklich ist, ist nicht für ein einzelnes Volk oder eine Gruppe von Völkern reserviert. Erst recht nicht geht sie in dem auf, was man aus Parteilichkeit für den eigenen Volksgeist – oder für eine gesellschaftliche Klasse innerhalb der eigenen Gesellschaft – vernünftig findet.

Aber dies gilt nicht nur aufs große Ganze gesehen, sondern es hat auch einen ak-

tuelleren Sinn, wenn man berücksichtigt, wie in der bürgerlichen Gesellschaft der Weltgeist zu einem Bewußtsein von sich als solchem gekommen ist. Ich sagte oben, die Identifikation des Volksgeistes als eines Subjekts von Geschichte habe den Sinn, der konservativen Seite im Streit um Gesetzgebungen und im Umgang mit der Überlieferung insoweit recht zu geben, als man bei der Formulierung und Positivierung von Gesetzen sowie in der Einstellung zu Überliefertem den Nationalcharakter einer jeweiligen Gestalt von Sittlichkeit berücksichtigen muß. Mit dieser Überzeugung ist ein ethnischer und politischer Ethnozentrismus verbunden, zu dessen Verteidigung man sich auf Rousseau ebenso in konservativer wie in fortschrittlicher Gesinnung berufen konnte. Hegels Auffassung von der Entwicklung eines Volksgeistes ist ein erstes Korrektiv gegen die konservative Wendung des Ethnozentrismus. Allerdings bewirkt sie noch nicht, daß der Ethnozentrismus in Richtung auf weltbürgerliche Ideen von Freiheit, Recht und Gerechtigkeit überwunden wird. Doch auch Tendenzen, die in diese Richtung gehen, haben nach Hegels Auffassung ihre Berechtigung und Bedeutsamkeit. Die weltbürgerlichen Ideen sind nicht mehr bloß abstrakte Ideale der Moralität, sondern haben einen konkreten Sinn bekommen, seit in der bürgerlichen Gesellschaft eine sittliche Sphäre inter-ethnischer Verkehrsformen und Einstellungen entstanden ist. Der von Dieter Henrich veröffentlichten Vorlesungsnachschrift zufolge meinte Hegel, man habe gegen den Kosmopolitismus zwar auf der einen Seite mit Recht losgezogen, insofern im Kosmopolitismus der Einzelne bei der allgemeinen Abstraktion stehenbleibe; aber es sei auch von der höchsten Wichtigkeit, daß der *Mensch* sich seiner nach seiner substantiellen Seite bewußt wird. Der Unterschied zwischen Menschen sei zu Ungebühr hervorgehoben worden und man habe nach Juden und Christen, Engländern und Franzosen gefragt, mehr als nach dem Menschen (He 169; § 209 A). Es wäre unvernünftig, die Systematik einer Rechtsordnung und die Formen der Rechtspflege in der Neuzeit, nach Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft, nur ethnozentrisch konzipieren zu wollen, obwohl man, wie Hegel meint, in Ansehung des geschichtlichen Elements, in dem sich positives Recht befindet, Montesquieu einen echt philosophischen Standpunkt und die „wahrhafte historische Ansicht“ zusprechen muß, wenn er sich bemüht,

„die Gesetzgebung überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen nicht isoliert und abstrakt zu betrachten, sondern vielmehr als abhängiges Moment *einer* Totalität, im Zusammenhang mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation und einer Zeit ausmachen“ (§ 3 A).

Wichtig ist, daß hier nicht nur vom Charakter einer Nation, sondern auch vom Charakter einer Zeit gesprochen wird. Ist nämlich der Charakter einer Zeit so beschaffen, daß durch ihn Differenzen im Nationalcharakter verschiedener Völker für Ordnungen des positiven Rechts tendenziell gleichgültig werden, so geht es nicht an, sich auf solche Differenzen zu versteifen. Man muß vielmehr die Anerkennung national-individueller Beschränktheiten, in denen man lebt, relativieren — und zwar nicht ins Unbestimmte, sondern auf ein schlechthin allgemeines Konzept der

Realisierung von Freiheit hin, wie es sich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft durch die Idee eines im Verkehr von Individuen *an sich* Rechten Bahn bricht und wie es — die inneren Begrenzungen dieser Idee überwindend — die „Rechtsphilosophie“ entwirft.

III.

Zur Geschichtlichkeit des Weltgeistes

1. Die These, der Weltgeist habe eine Geschichte, ist noch nicht mit der Behauptung begründet, daß Völkergeister ihre Geschichte haben. Denn als chronologisch geordnete, äußerliche Verbindung von Völkergeschichten wäre Weltgeschichte keine Geschichte des Weltgeistes im obigen Sinn der Rede von Geschichte. Wie aber können wir dem Weltgeist als dem schlechthin allgemeinen Geist Geschichte zusprechen, wo von diesem allgemeinen Geist doch gesagt wird, es gebe kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er sei nicht vorbei und nicht noch nicht, sondern schlechterdings itzt? Müssen wir ihn also nicht geschichtslos denken? Müssen wir nicht sagen: Zugegeben, er fällt als Gattung von individuellen Volksgeistern und als absolute Macht gegen sie und gegen ihre sittliche Wirklichkeit in die natürliche Zeit; aber diese Gattung verhält sich — als innerer Grund von einander äußerlichen Völkergeistern und von ihrer erscheinenden Dialektik — zur natürlichen Zeit gleich indifferent wie natürliche Gattungen im Konzept der Hegelschen Naturphilosophie sich zur natürlichen Zeit indifferent verhalten; und dies im Gegensatz zu den Individuen, die Individuen solcher Gattung sind? Käme hier nur das wesentliche Verhältnis des Inneren zum Äußeren und/oder der Kraft zu ihren Äußerungen in Betracht, so müßten wir dies wohl zugesehen. Wir könnten dann zwar in einem äußerlichen Sinn von „Weltgeschichte“ als der zeitlich und räumlich geordneten Aneinanderfügung von Völkergeschichten reden. Aber in ihrem sittlichen Gehalt wäre diese „Weltgeschichte“ dasjenige, was in § 342 von der Weltgeschichte ausdrücklich verneint wird: das bloße Gericht, das die Macht des Geistes über die Völkergeister ausübt, „das ist die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals“.

Als solches Schicksal hat sich Schelling die Weltgeschichte in ihrer ersten Periode (innerhalb einer Trias von Perioden) zu denken versucht.⁴ Hegel grenzt sich dagegen ab, und seine Gründe sind dem Schellingschen Einteilungsgrund von Geschichtsperioden weit überlegen. Aufgrund der obigen Interpretation des Fortgangs von einer erscheinenden Dialektik der Endlichkeit von Völkergeistern zu einer Dialektik dieser Endlichkeit, wie sie sich im wesentlichen Verhältnis von Weltgeist und Völkergeistern vollzieht, müssen wir nämlich sagen: Der Weltgeist steht zu Völkergeistern nicht nur im Verhältnis des Inneren zum Äußeren und nicht

nur im Verhältnis der Kraft zu ihrer Äußerung, sondern auch im Verhältnis des Ganzen zum Teil. Denn, erstens: nur als ein Selbstbewußtsein, das alle Besonderungen von jeweiligem Selbstbewußtsein, welches Menschen in ethnozentrisch gebundener Sittlichkeit haben, umfaßt und das also schlechthin allgemeines Selbstbewußtsein ist, ist er Geist der sittlichen *Welt*; er ist also nicht nur ein hier und da herumgeisterndes, ansonsten aber die sittlichen Verhältnisse sich selbst überlassendes Fatum, sondern allenthalben wirksam. Zweitens: Nur als in vereinzelttem, wissendem und wollendem Selbstbewußtsein sich wissend und in dessen Handeln seine Wirklichkeit besitzend ist er sittlicher *Geist* (§ 142 ff.); er ist also nicht ein abstraktes, vom individuellen Selbstbewußtsein verschiedenes Gattungswesen, das nicht für sich als Gattung existiert, sondern Gattung als das ganze selbstbewußt sittliche Leben. Drittens: Nur als Macht, die Handlungssubjekten nicht fremd ist, sondern von der sie Zeugnis geben als von ihrem eigenen Wesen (§ 147), ist er *sittliche* Substanz; er ist also eine Macht, in deren Wirken das sittliche Subjekt sich seinem eigenen, sich herausbildenden Gesetz unterwirft. Viertens: Er übt das „Gericht seiner Macht“ (§ 342) nicht als ein unwandelbarer aus, sondern indem er auch sich selbst *als* unbeschränkt erst hervorbringt (§ 340). Man muß ihn als das eine Entwicklungsganze denken, zu dem sich Völkergeister als seine Teile integrieren. Es geht daher nicht an, ihn als eine unveränderliche Gattung von Völkerindividuen zu betrachten, im Verhältnis zu denen er nur die entwicklungslose, blinde Macht ihres Schicksals wäre.

Auch ohne Bestimmungen des wesentlichen Verhältnisses zuhülfe zu nehmen, kann man Gründe gegen die Schellingsche Konzeption geltend machen, und auf einen solchen Grund verweist Hegel im § 342. Wäre die Gattung, der die Individuen angehören, bloß Schicksal für diese, so wäre eine der Grundbedingungen verletzt, unter denen es überhaupt zur zwingenden Einführung des Weltgeistbegriffs gekommen war: die Endlichkeitsdialektik sittlicher Totalitäten so zu denken, daß in einem neu eingeführten Begriff einer sittlichen Grundbestimmung die Zerstörung unseres sittlichen Selbstbewußtseins ausgeschlossen wird. Um unsere Identität als selbstbewußte sittliche Wesen zu bewahren und weil diese Identität von der Verfassung des spekulativen Begriffs ist, der sich ungetrübt durch sein Werden kontinuieriert (L II 242), müssen wir sagen, daß der Weltgeist — und zwar in jeder seiner Perioden — Vernunft ist und nicht irgendwann einmal nur irrationales Schicksal. Wir müssen *auch* den Weltgeist noch — und in jeder seiner Perioden — gemäß § 28 als diejenige Tätigkeit des an und für sich freien Willens setzen, welche wesentliche Entwicklung des substantiellen Inhalts der Willens-Idee ist. In dieser Entwicklung sind die besonderen Geister nur als *Ideelles*; und sie sind dies nicht nur, sondern die Bewegung des Geistes stellt dies auch dar, indem der in dieser Bewegung befindliche, allgemeine Geist das Gericht seiner Macht an allem besonderen Sittlichen ausübt.

Eine Entwicklung, wie die nun zu denkende, erfüllt trivialerweise die meisten Minimalbedingungen der Hegelschen Rede von Geschichte: Sie ist eine Entwicklung, deren Phasen in der Zeit aufeinanderfolgen, und zwar so, daß sie eine Geschichte er-

geben können, die etwas hat — der allgemeine Geist nämlich, der auch gegenwärtig ist in dem Zeitpunkt, in dem seine Geschichte, vorerst jedenfalls zu Ende ist und von dem als gegenwärtigem außerdem in einem stärkeren Sinn gesagt werden kann, seine Geschichte sei zu Ende: die Geschichte seines Gerichts über diejenigen vergangenen sittlichen Besonderungen, deren Aufgehobensein in seiner Allgemeinheit er so dargestellt hat. Die noch bevorstehende, nähere Auskunft über seine Struktur erlaubt sogar zu zeigen, daß sich die These der Abgeschlossenheit seiner Geschichte weiter verstärken läßt. Trivialerweise erfüllt ist auch die Bedingung, daß sich am späteren Zustand des Subjekts von Entwicklung die Spuren früherer Zustände finden. Die Art und Weise, wie sie sich „aufgehoben“ finden, bedarf natürlich noch der Aufklärung.

2. Die einzige Bedingung, bezüglich deren es noch zweifelhaft erscheinen mag, ob man sagen kann, daß der Weltgeist geschichtlich ist, betrifft die Frage, ob die Geschichte des Weltgeistes einen ihr eigenen, ihrem Subjekt entsprechenden Anfang hat; und wenn ja, worin er besteht. Die Entscheidung dieser Frage ist allerdings keineswegs trivial, wenn sie nicht einfach mit Hilfe eines Hinweises auf die Gliederung der Staatsphilosophie erfolgen soll, in deren Rahmen sich Hegel mit seiner Theorie des Weltgeistes bewegt (vgl. § 259). Hegel hat sich mit der Frage nach einem Anfang der Weltgeschichte eingehend befaßt und dabei alle phantasievollen, von Paradiesmythen angeregten Annahmen verworfen, es habe ein Urvolk gegeben, in welchem zum ersten Male praktische Intelligenz zur Existenz gekommen sei — oder auch praktische und theoretische Intelligenz zugleich (vgl. ViG 159). Noch Fichte⁵, Friedrich Schlegel (vgl. ViG 158 ff.) und Schelling⁶ haben die Existenz eines solchen Urvolks postuliert, bzw. in Spuren der Überlieferung gar empirisch entdecken zu können geglaubt. Ich gehe auf Hegels Auseinandersetzung mit diesen Spekulationen (ViG 158 ff.) nicht ein und verzichte hier auch auf eine Diskussion der Gründe, die Hegel zu dem Ergebnis kommen lassen, daß die Weltgeschichte ihrem Begriff nach dort beginnt, wo — wie Hegel einmal sagt — die sittliche „Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt“ (ViG 162). Daß dies für Hegel da ist, wo sich aus Sippenverbänden, in gesetzlichen Bestimmungen und in objektiven Institutionen, von der Ehe und dem Ackerbau ausgehend, zum ersten Mal Staaten herausgebildet haben (vgl. § 350), kann man leicht verstehen, wenn man sich daran erinnert, daß Hegel — im Encyclopädie-Kapitel über den „logischen“ Mechanismus — bemerkt: wie das Sonnensystem (in der Natur) so sei „im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen“ (Enc § 198 A). Denn der „Schluß ist das *Vernünftige* und *Alles Vernünftige*“ (Enc § 181). Wenn in der Reihe der Gestaltungen des sittlichen Geistes erstmals der Staat den Charakter eines Schlusses hat, wie es Hegels Überzeugung sein dürfte, so ist es demnach zweifellos die Entstehung von Staaten, die das Vernünftige in weltliche Existenz treten läßt. Daß die Annahme einer solchen Entstehung eine Antinomie heraufbeschwört, die derjenigen des Weltanfangs vergleichbar ist, braucht man jedenfalls solange nicht zu befürchten, als man — mit

Kant — die Auffassung teilt, es lasse sich antinomiefrei denken, daß reine praktische Vernunft überhaupt in weltliche Existenz tritt und in ihr wirksam wird.

3. Dieses Ergebnis paßt zur Einteilung des Kapitels über den Staat, die in § 259 gegeben wird. Außerdem aber vervollständigt es die Bedingungen, unter denen man dem Weltgeist eine ihm eigene Geschichte zusprechen muß. Wir können somit in Anlehnung an § 342 als ersten, mit guten Gründen eingeführten, wenn auch noch sehr abstrakten Begriff von Weltgeschichte festhalten: Weltgeschichte ist die Verwirklichung des Weltgeistes als der allgemeinen Gattung, welcher die individuellen Volksgeister und Staaten angehören. Sie beginnt mit den ersten Staaten und entfaltet in zeitlicher Aufeinanderfolge — aus dem Begriff der Freiheit des Geistes hervorgehende und im sittlichen Leben wirkende — Momente der Vernunft, — von deren Anfängen bis hin zur Gegenwart. Ihr Verlauf ist als Verwirklichung der Gattung ein „Gattungsprozeß“, in dem sich der Weltgeist zur Beziehung spezieller, einander ablösender Völkergeister „besondert“ und als unbeschränkte Gattung zum Fürsichsein bringt. Über die Struktur und zeitliche Gliederung dieser Weltgeschichte ist damit freilich noch sehr wenig gesagt.

4. Ehe ich mich dem Versuch, hierüber etwas auszumachen, zuwende, sollte ich auf eine Frage eingehen, die im Zusammenhang der Rede von Geschichtlichkeit des Weltgeistes längst irritieren muß. Wie ist der Weltgeist *als Bewußtsein* und *Selbstbewußtsein* geschichtlich? Wie kann man ihm geschichtliche Kontinuität eines Bewußtseins und — insbesondere — eines Selbstbewußtseins zusprechen, wenn es ihn gerade von einem jeden Volksgeist zu unterscheiden gilt und wenn — insbesondere — erst sein Gattungsprozeß ihn als unbeschränkte Gattung zum Fürsichsein bringt? Genau genommen handelt es sich dabei um mindestens zwei Fragen. Erstens: Wie ist im Selbstbewußtsein von Individuen, die nicht über jene Substanz hinauskönnen, welche die konkrete, aber beschränkte Sittlichkeit eines Volkes für sie ist, der absolute Endzweck der Welt — und damit der Inhalt des Weltgeistes — gegenwärtig und wirklich; wie ist er gegenwärtig und wirklich, sofern er gerade nicht bruchlos aufgeht in einer bestimmten Gestalt von Sittlichkeit? Wie ist im vereinzelt Selbstbewußtsein einer beschränkten sittlichen Totalität das Wissen und Wollen des Weltgeistes selbstbewußt am Werk, und zwar so, daß man es als geschichtlich betrachten darf? Zweitens: Wie immer die Antwort auf diese Frage ausfallen mag — wie verträgt sie sich mit der Behauptung, erst im Gattungsprozeß werde die Gattung *als* Gattung für sich?

Keine der beiden Fragen hat Hegel explizit erörtert. Seine Ausführungen erlauben es aber, wie mir scheint, eine halbwegs plausible Antwort zu geben. Zum ersten: Daß alle Individuen ihre sittliche Identität in einer je spezifischen Gestaltung des Sittlichen haben, schließt nicht aus, daß es Individuen gibt, die *in* diesem ihrem Selbstbewußtsein auch das Bewußtsein einer absoluten Berechtigung *ihrer* Gestaltung sittlichen Lebens besitzen — im Verhältnis zu anderen Gestalten, die um die Anerken-

nung gleicher oder gar höherer Berechtigung konkurrieren; und es schließt auch nicht aus, daß sich dieses Bewußtsein durchsetzt. Indem es sich durchsetzt, geben sie *Zeugnis* von der Macht der sittlichen Substanz als von einer, die sich als Gericht über Besonderes darstellt; und sie geben davon Zeugnis als von ihrem *eigenen* Wesen, in welchem sie ihr *Selbstgefühl* haben. Das aber ist — nach § 147 — die fundamentale Weise, in welcher dem objektiv Sittlichen ein wirkliches sittliches Selbstbewußtsein entspricht. *Im* Selbstbewußtsein einer endlichen Gestalt des Sittlichen, und sofern sie sich affirmativ zu diesem verhalten, haben sie zugleich jenes schlechthin universale Selbstbewußtsein, das den Weltgeist auszeichnet. Natürlich ist das nur ein ausgezeichnete Fall sittlichen Selbstbewußtseins. Allein, Hegel scheint zu denken, daß dieser Fall sich sozusagen in — zeitlicher und räumlicher — Kontinuität mit anderen Fällen befindet: auch diejenigen, die den Anspruch dieses Selbstbewußtseins — schließlich — anerkennen, obwohl sie einem anderen Volksgeist angehören, geben damit Zeugnis von einer Macht, die — letztlich — ihr eigenes, ihnen an *ihrer* sittlichen Substanz noch nicht offenbar gewordenen Wesen ist; und daß sie *dieses* Zeugnis ablegen müssen, trifft nicht nur ausschließlich auf sie und ihresgleichen zu, sondern — zu einem späteren Zeitpunkt — auch auf jene (oder dergleichen), die jetzt das andere Zeugnis geben, wie umgekehrt sie selbst oder ihresgleichen es — zu einem früheren Zeitpunkt — auch geben konnten. Während an ihnen oder ihresgleichen der Geist der Welt sich einst expliziert haben mag, indem er ihrem Bewußtsein von sittlicher Substanz und dem Selbstbewußtsein, das die so bewußte Substanz in ihnen hat, absolute Berechtigung zuteil werden ließ, expliziert er sich jetzt an ihrem Bewußtsein dadurch, daß sie an ihnen selbst die erscheinende Dialektik des endlichen Sittlichen erfahren, ohne doch ihre sittliche Substanz verlassen zu können. In beiden Fällen aber haben sie nicht nur ein sittliches *Bewußtsein* von dem, was „an der Zeit“ ist, sondern auch ein Bewußtsein von ihrem eigenen Wesen — also ein Selbstbewußtsein. Was aber, wenn und solange die konkret gestaltete Sittlichkeit sich nur in konkurrierendem, *unentschieden* um Anerkennung kämpfendem Selbstbewußtsein individuiert? In diesem Fall beinhaltet die sittliche Gewißheit, die den Weltgeist auszeichnet, nicht mehr als die Überzeugung, daß der Konflikt eines Tages durch die Macht der sittlichen Substanz entschieden sein wird, wie aus ihr auch schon frühere Konflikte sich entschieden haben. Die Weltgeschichte ist dementsprechend ein Bewußtseinsprozeß, der von einem dieser Fälle zu den anderen führt und in dem das sittliche Bewußtsein im Grunde stets ein Bewußtsein von seinem eigenen Wesen, also Selbstbewußtsein ist. Diese Prozessqualität macht den Weltgeist als Bewußtsein und Selbstbewußtsein geschichtlich.

Zum zweiten: Wenn Hegel der Weltgeschichte den Charakter eines Gattungsprozesses zuspricht, in welchem die Gattung des Sittlichen *als* Gattung für sich wird, so besagt dies nicht, erst am Ende der Geschichte des gegenwärtigen Geistes kommt diese Gattung zu ihrem Selbstbewußtsein. Es besagt vielmehr, daß sie zu einem Bewußtsein ihrer selbst *als unbeschränkter allemal* kommt, wenn die absolute Berechtigung einer beschränkten sittlichen Totalität in der erscheinenden Dialektik ihrer

Endlichkeit endgültig abgesprochen und einer anderen — vorerst — zugesprochen werden muß. So verstanden verträgt sich die Behauptung, erst im Gattungsprozeß werde die Gattung als Gattung für sich, durchaus mit der skizzierten Antwort auf die erste Frage. Es ist damit auch nicht ausgeschlossen, daß sich in der Abfolge zu- und wieder abgesprochener Berechtigungen ein Bewußtsein von Rechtsbestimmungen herausbildet, die sich zur Konkurrenz sittlicher Totalitäten zunehmend neutral verhalten; und daß hieran dann der Weltgeist ebenfalls als unbeschränkter zutage tritt. Ebenso wenig sind Fragen, die den näheren Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein des Weltgeistes betreffen, damit schon entschieden. Sie sind noch nicht einmal gestellt.

IV

Die Struktur der Weltgeschichte

Zunächst wieder einige leicht verständliche Vorbemerkungen:

1. Wenn die philosophische Darstellung der Weltgeschichte zeigt, wie sich aus dem Begriff der Freiheit des Weltgeistes Momente der Vernunft bis zur Gegenwart entwickeln, so kann sie natürlich *keine pragmatische* Geschichte sein, die einen kausalen Motivations- und Ereigniszusammenhang zur Erklärung eines bestimmten, zeitlich später als die Motivationen und die verursachenden Ereignisse zu datierenden Zustandes aufdeckt. Dazu müßte der zu erklärende Zustand vorab präzise bestimmt sein, wie auch die Anfangszustände und Gesetze, aus denen er sich — und sei's auch nur tendenziell — ergibt, wenn vieles andere als bekannt vorausgesetzt werden kann. Entwicklung aus dem Begriff ist im Fall der Weltgeschichte ebensowenig kausale Erklärung wie im Fall des Begreifens irgendeines anderen Gegenstandes. Man darf von Hegels Theorie der Weltgeschichte also nichts Falsches erwarten. Das einzige, was man erwarten kann, ist, daß empirisch zu erforschende Zusammenhänge kausale Erklärungen einzelner Tatbestände zulassen, die Teilschritten der Entwicklung des Begriffs nicht widersprechen, sondern sie sozusagen ausfüllen und dadurch bestätigen.

Die spekulative Darstellung der Weltgeschichte, wenn sie zur Aufgabe der Philosophie gehört, ist auch *keine funktionale* Betrachtung, die zeigt, wie ein bestimmter Zustand, den man im Rahmen eines Systems von Strukturen hypothetisch als Sollzustand ansetzt, durch das Zusammenwirken verschiedener Systemfaktoren möglich, wahrscheinlich oder unter den angenommenen Systembedingungen gar notwendig war. Solche Betrachtungen sind allemal — durch den angesetzten Sollzustand — teleologisch. Für Hegels spekulative Entwicklung von Gedanken hingegen gilt, daß sie nicht teleologisch verfährt. Man darf sich von der Tatsache, daß Hegel

dem Weltgeist einen Zweck zuspricht, nicht zu der Meinung verleiten lassen, die Entwicklung des Weltgeistes werde teleologisch erklärt. Auch hier darf man also nur erwarten, daß sich teleologische Betrachtungen in die Ergebnisse der spekulativen Darstellung sozusagen einpassen lassen. Das reiche Material, das den Stoff empirischer geschichtlicher Betrachtung bildet, gibt dieser Forderung keine schlechten Chancen auf Realisierbarkeit.

2. Obwohl die Darstellung nicht teleologisch verfährt, wird in ihr der Weltgeschichte selbst über ihr Subjekt, den Weltgeist, ein immanenter Zweck zugesprochen. Hegel nennt ihn in seinen Vorlesungen auch den „Endzweck der Welt“, und er bestimmt ihn bekanntlich als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ und in der von diesem Bewußtsein ausgehenden Wirklichkeit der Freiheit (63). Im Vergleich zu den Geschichtsphilosophien Kants, Fichtes und Schellings ist dieser Zweck dem Gegenstand der Geschichte viel angemessener bestimmt. Er ist nämlich erstens nicht — wie bei Kant und in Schellings zweiter Periode der Geschichte — ein Plan der *Natur*, — als ob die Geschichte, wenn sie denn Geschichte des Geistes ist, aus einem, und sei's auch bloß regulativ für unseren Verstandesgebrauch angesetzten Plan der Natur sich begreifen ließe. Der Zweck ist zweitens auch nicht ein Zweck, dessen Realisierung erst und einzig in irgendeiner, sei's gar unendlich fernen, oder ungewissen Zukunft zu erhoffen wäre, — als ob die Geschichte, die der *gegenwärtige* Geist hat und die ja nach all diesen Auffassungen Zweckverwirklichung ist, über die Gegenwart hinaus in die Zukunft weiterginge oder, wenn man das als Widersinn betrachten muß, einfach gleichbedeutend wäre mit dem Teilstück eines Prozesses, der von ferner Vergangenheit über die Gegenwart in ferne Zukunft geht und für den es in jeder Hinsicht gleichgültig ist, ob er mit der Gegenwart gerade in dieser gegenwärtigen seiner Phasen angekommen ist oder nicht. Auch wenn solche Geschichtsphilosophien keinen Plan der Natur mehr unterstellen, sind sie noch insofern naturalistisch, als sie die Geschichte wie einen Naturprozeß oder eine Folge von Phasen eines Naturprozesses denken; wie einen Naturprozeß nämlich, für den weder die Gegenwart noch deren Vergangenheit sich irgendwie vor anderer, künftig möglicher Gegenwart und ihrer Vergangenheit auszeichnet — es sei denn dadurch, daß man jetzt aus kontingenten Bedingungen über diese bestimmte Gegenwart mit ihrer Vergangenheit mehr weiß und wissen kann, als über irgendeine andere.

Zusätzlich dazu, daß diese Geschichtsphilosophien naturalistisch sind, sind sie auch futuristisch: Sie versuchen die Vergangenheit, die der gegenwärtige Geist hat, aus einer Zukunft verständlich zu machen, über die wir in der Gegenwart des Geistes herzlich wenig, wenn überhaupt etwas wissen und die wir — im Unterschied zur Gegenwart — gegenwärtig gewiß nicht begreifen können. Kant tut sich auf diesen futuristischen Charakter seines Geschichtskonzepts einiges zugute, wenn er — nach Angaben des Geschichtszwecks, auf den der hypothetisch angesetzte Plan der Natur gehen soll — bemerkt:

„Man sieht: Die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben, aber einen sol-

chen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist^{7a}.

Die Frage ist nur, ob dieser Chiliasmus geeignet ist, diejenige Geschichte, die ihr Subjekt in *unserer* Gegenwart hat, zu begreifen; ob er einen angemessenen Begriff von dieser unserer Geschichte zu verschaffen verspricht und nicht vielmehr weder einen angemessenen Begriff dieser unserer Geschichte, noch den einer späteren Geschichte.⁸ Ich denke, daß in dieser Hinsicht Hegels Geschichtsbegriff eindeutig sachgemäßer ist als derjenige Kants, Fichtes und Schellings, und daß sich das auch auf das Verständnis weltgeschichtlicher Epochen auswirkt. Bereits Hegels Einteilung der Weltgeschichte ist in vielen Einzelheiten den Periodisierungsversuchen Kants, Fichtes und Schellings überlegen. Es mag seine Wichtigkeit haben, sich auszu-denken, wie die Vergangenheit sub specie eines Menschheitszustandes aussehen würde, wenn dieser Zustand, der jetzt bloß intendiert wird, erreicht wäre. Aber dafür, die Geschichte der Vernunft einer Gegenwart, die die unsere ist, zu erfassen, sind solche Überlegungen jedenfalls nicht fruchtbar. An die Stelle der orientierenden Funktion, die eine begrifflich detaillierte Strukturierung der Gegenwart für geschichtliches Begreifen hat, können so nur abstrakte Ideen treten, deren Orientierungsleistung schwankend ist und in dem Maß abnimmt, in welchem ihr Abstraktionsgrad wächst.

Einen anderen Zug hat Hegels Geschichtsverständnis allerdings mit demjenigen der Vernunfttheoretiker seit Kant gemein: Auch für Hegel ist Geschichte — als eine diachrone Genesis daseiender Vernunft, die als Genesis selber vernünftig ist — *nur* begrifflich, *indem* sich in ihrem Begreifen unsere konkrete, vernünftige Sittlichkeit über ihre eigenen, ihr in der Zeit *vorausliegenden* Bedingungen aufzuklären versucht. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß man sich auch mit anderen Interessen an die Erforschung vergangener Zustände, Begebenheiten oder Gestaltungen macht. Eine empirische Beschäftigung mit geschichtlichem Stoff, die solche anderen Interessen verfolgt, kommt mit der Hegelschen Geschichtsphilosophie allenfalls dann in Konflikt, wenn sie den Anspruch erhebt, einem ebenso unbedingten Interesse zu dienen wie die Hegelsche Geschichtsphilosophie. Einen gemeinsamen Maßstab der *Objektivität* dürften ihre Ergebnisse hingegen mit denen der Hegelschen Geschichtsphilosophie zunächst nicht haben. Die Frage, wie ein solcher Maßstab aussehen könnte, bedürfte sehr schwieriger Überlegungen.

3. Wenn das Bisherige richtig ist, so besitzt die Geschichte des gegenwärtigen allgemeinen Geistes einen durch den Begriff bestimmten Anfang, einen durch die Begriffsentwicklung bestimmten Fortgang und ein durch den Zusammenschluß des Begriffs mit sich bestimmtes Ende. Da die Weltgeschichte die Geschichte des gegenwärtigen allgemeinen Geistes ist, hat die Rede von einem Ende dieser Geschichte überhaupt nichts Anstößiges; dagegen ist die These der Hegelkritiker, „die Geschichte“ „gehe weiter“, als unsinnig zu verwerfen. Zutreffend ist nur, daß der Weltgeist in der Gegenwart nicht ans Ende seiner Tage und Taten gekommen ist. Hegel

hat nie behauptet, in künftigen Generationen werde die Menschheit oder der Weltgeist keine Geschichte mehr haben oder keine von der Geschichte des gegenwärtigen Weltgeistes unterschiedene Geschichte; jegliche Entwicklung von Vernunft, die sich in der natürlichen Zeit vollzieht, habe in seiner, Hegels, Zeit ihr Ende gefunden, oder eine weitere Entwicklung der Vernunft sei von nun an überflüssig. Ein Indiz, daß er anders denkt, kann man in der Bemerkung sehen, die Hegel am Ende der Einleitung zu seiner Geschichtsphilosophie-Vorlesung macht. Dort heißt es von der Verwirklichung der Vernunft in bezug auf die Gegenwart: "Daß noch Arbeit vorhanden ist, gehört der empirischen Seite an" (ViG 257).

Die Behauptung, der gegenwärtige allgemeine Geist habe eine geschichtliche Entwicklung, diese habe ein durch den Begriff bestimmtes Ende in der Gegenwart und das Ende dieser Geschichte sei eine einfache Folge der Entwicklung des Begriffs, kann allerdings in zweierlei Weise verstanden werden: entweder so, daß man sagen muß, erst die *Empirie* zeige, daß dies Ende in unserer Gegenwart erreicht ist. Mit dieser Auffassung käme Hegel in die Nähe der Fichteschen Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, nur daß das Ergebnis der empirischen Feststellung bei Hegel anders ausfällt als bei Fichte. Oder man versteht die Behauptung so, daß gesagt werden darf, nicht die *Empirie* brauche zu zeigen, daß das Ende in unserer Gegenwart erreicht ist; sondern dies, daß das Ende in unserer Gegenwart erreicht ist, ist eine triviale Implikation des Geschichtsbegriffs selber. Die Behauptung unterliegt in diesem Fall also keiner empirischen Überprüfung, sondern ist eine konstitutive Bedingung für die Rede vom Ende der Geschichte des gegenwärtigen Geistes, also auch Vorbedingung für eine empirische Untersuchung der Frage, was zu diesem Ende alles gehört. Ich vermute, Hegels Konzept ist das zweite gewesen.

Eine andere Frage ist allerdings: Könnte eine Entwicklung des sich weltgeschichtlich auslegenden Begriffs auch in einer früheren Gegenwart ihren Abschluß gefunden haben — z.B. zur Zeit von Aristoteles? Wenn man diese Frage aufwirft, so muß man mindestens zwei Aspekte an ihr unterscheiden: einerseits den Aspekt des *Erfassens* von Entwicklungen des Begriffs im philosophischen Gedanken; andererseits — unter Absehung von diesem Aspekt — den Aspekt der Wirklichkeit, in der sich die Entwicklung des Begriffs *gestaltet*. Je nachdem, wie man sich zu diesen beiden Aspekten verhält, hat man die Möglichkeit und Verpflichtung, die Frage zu beantworten oder als unphilosophisch zurückzuweisen. Bei Berücksichtigung des ersten Aspekts muß man sagen: Wie alles, was Zustände geistiger Wirklichkeit betrifft, hat auch der philosophische Gedanke Existenzbedingungen, die nicht jederzeit gegeben sind. Zu diesen Existenzbedingungen gehören im vorliegenden Fall insbesondere solche, die in der Bildung liegen. Als solche sind sie an die Herausarbeitung bestimmter substantieller Inhalte der Idee in der Weltgeschichte gebunden. Für Aristoteles z.B. waren sie nicht verfügbar. — Berücksichtigt man hingegen nur den anderen Aspekt, so muß man fiktiv annehmen, die Bedingungen, die die Philosophie in gewissen Zuständen der Bildung hat, seien für die aufgeworfene Frage irrelevant. Allein, wenn wir uns durch unser verständiges Bewußtsein solche Fiktionen

aufdrängen lassen, so dürfen wir uns nicht wundern, daß unsere Einbildungskraft sich desorganisiert oder auf willkürliche Kombinationen verfällt. Solche Kombinationen haben in der Philosophie keinen Platz. Man muß die Frage — so genommen — also abweisen. Berücksichtigt man dagegen auch den anderen Aspekt, so darf man behaupten: Ob sich Philosophie der Weltgeschichte sinnvoll betreiben läßt oder nicht, ist von einem weltgeschichtlichen Kairos abhängig, — von der Gunst eines Zeitpunkts, der sowohl ein begünstigter Zeitpunkt der Weltgeschichte *wie* der Philosophiegeschichte ist. Auf einen solchen Kairos bezieht sich Hegels Frage, ob die Zeit gekommen ist, den Vernunftzweck einzusehen, den die Weltgeschichte hat.

4. Nach diesen Vorbemerkungen komme ich endlich zu näheren Angaben über Hegels Auffassung von der Struktur der Weltgeschichte. Das Wichtigste hierzu hat Hegel in den „Rechtsphilosophie“-Paragrafen 342 ff. ausgeführt. Diese Paragraphen geben zunächst die allgemeine Struktur der Weltgeschichte als Vernunft-Genesis an (§ 342/343); sie zeigen dann, wie die Völkerindividuen, bzw. Völkergeister mit ihrer ihnen eigenen Geschichte in diese Struktur eingehen, und von welcher Stufe ihrer Entwicklung aus (§ 344-351), um schließlich anzudeuten, daß, warum und wie die Bewegung des Geistes in der Weltgeschichte vier aufeinanderfolgende Perioden durchläuft (§ 352 ff.). Ich gehe zunächst nur auf die ersten beiden dieser drei Punkte ein, verzichte aber darauf, die für den zweiten Punkt einschlägigen Paragraphen zu interpretieren.

Wenn man fragt, wie Hegel die Struktur der Weltgeschichte gedacht hat, so mag man damit zweierlei meinen: Man mag wissen wollen, in welchen Bestimmungen der „Logik“ Hegel den Weltgeist *als solchen* und die geistige Wirklichkeit denkt, die das Element des Daseins bildet, welches der Weltgeist hat; man mag aber auch nach denjenigen „logischen“ Formen fragen, welche die *Bewegung* des Weltgeistes charakterisieren, in deren Verlauf er sich verwirklicht. Wer, um Hegels Erwartungen zu entsprechen, die „Rechtsphilosophie“ nach der Seite ihres logischen Geistes fassen und beurteilen möchte, wird geneigt sein, diesen Fragen nachzugehen, und von der ersten Frage aus die zweite beantworten wollen. Das Ergebnis, zu dem er gelangt, könnte beispielsweise das folgende sein: Der Weltgeist selbst, insbesondere nach seiner subjektiven Seite als Selbstbewußtsein der allgemeinen geistigen Substanz, ist in der Bestimmung der *Idee des Guten* zu denken; die geistige Wirklichkeit, in der er Dasein hat, besteht im wesentlichen aus einer unbestimmten Menge von Mechanismen, die einerseits absolute Mechanismen sind, sich andererseits aber auch in äußerlichen Verhältnissen zueinander befinden (z.B. der Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge, sowie dynamischer Relation oder ihres Fehlens); die Beziehung des Weltgeistes auf diese Wirklichkeit hat Teleologie-Charakter, sofern z.B. der Weltgeist in dieser Beziehung an einem vorzufindenden Objekt als Material seiner Realisierung eine äußerliche Bedingung besitzt; sofern er des weiteren in Bestandteilen des Materials Mittel und Werkzeuge findet, die er für sich arbeiten — ja, sich abarbei-

ten — läßt, und sofern der Mechanismus, sowie der Chemismus des Materials seinem Zweck dienen, — einem Zweck, welcher als je besonderer, subjektiver sich mit der ihm äußerlichen Objektivität durch die vom Mittel und Werkzeug eingenommene Mitte eines spekulativen Schlusses zusammenschließt, so daß am Ende der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven neutralisiert und das Objektive dem Zweck gemäß gemacht ist, wenn auch nur so, daß es dadurch ins Unendliche fort wieder Mittel und Material für *andere* Zwecke wird.

Wie der Fortgang des Weltgeistes und der Wirklichkeit, in welcher er sein Dasein hat, zu fassen ist, deutet sich damit bereits an: doch müßte man, um diesen Fortgang zu charakterisieren, an weiteren „logischen“ Bestimmungen wahrscheinlich noch die Bestimmung des Gattungsprozesses, des Gestaltungsprozesses und des chemischen Prozesses hinzunehmen. Die Struktur des Gattungsprozesses nämlich kennzeichnet den Weltgeist selbst in seiner Besonderung und damit in seinem Verhältnis zu Völkergeistern, in deren Aufeinanderfolge er für sich wird. In Gestaltungsprozessen von Völkern, Staaten und Individuen verrichtet er sein inneres Geschäft, sofern Völker, Staaten und Individuen nicht nur seine Werkzeuge, sondern auch seine Glieder sind (vgl. § 344). Chemischen Prozessen der Neutralisierung von Gegensätzen und der Differenzierung hingegen unterliegen beschränkte sittliche Totalitäten in ihrem Verhältnis zueinander, und vermutlich auch die „Terme“ in den Schlüssen, welche die „absolute Mechanik“ eines Staates ausmachen.

Man könnte die Struktur der Weltgeschichte durch Hervorhebung logischer Bestimmungen, welche für sie konstitutiv sind, in vielen Hinsichten verdeutlichen; und solche Verdeutlichungen wären nicht unergiebig, manchmal sogar sehr nützlich. Wenn es richtig ist, daß man den Hegelschen Weltgeist — nach der Seite seines Selbstbewußtseins jedenfalls — als praktische Idee fassen muß, so gilt für ihn beispielsweise, daß die jeweilige Endlichkeit seiner Tätigkeit (1) der *Widerspruch* ist, „daß in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der *Zweck* des *Guten* ebenso ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher gesetzt ist“, wie auch (2) das *Verschwinden* dieses Widerspruchs darin, „daß die Tätigkeit die Subjektivität des Zwecks und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, ... aufhebt“ (Enc § 234). Wer den Weltgeist so denkt, wird sich gewiß nicht wundern, wenn das Gute, das in seiner geschichtlichen Verwirklichung realisiert worden ist, nicht am Tage liegt; er wird einräumen, daß das Gute, das zur Verwirklichung ansteht, ohne eindeutige Gewißheit und Erfolgsgarantie verfolgt werden muß; und er wird sich hüten, Hegels Erinnerung an den Glauben, es gebe einen „Plan der Vorsehung“, sowie die Behauptung der Begreiflichkeit eines solchen Plans allzu plan zu nehmen. Oder, um ein anderes Beispiel zu erwähnen: Wenn der Weltgeist in seiner Verwirklichung nicht nur praktische Idee und Gattungsprozess, sondern auch teleologische Beziehung ist, so versteht man, inwiefern die Einzelheit, die er ist, „als die Selbstbestimmung *urteilt*, d. i. sowohl jenes noch unbestimmte Allgemeine besondert und zu einem bestimmten *Inhalt* macht, als auch

den *Gegensatz* von Subjektivität und Objektivität setzt“ (Enc § 207). Man wird also nicht überrascht sein, wenn dieser Geist, dem schlechthinige Allgemeinheit zugesprochen wird, mit einem Gegensatz (des Subjektiven und Objektiven) auftritt, dabei aber an ihm selbst außerordentlich unbestimmt bleibt und nur in je besonderen Prinzipien, die auch Prinzipien von Völkergeistern sind, eine Bestimmtheit gewinnt.

Die Reihenfolge solcher Beispiele ließe sich verlängern. Doch Hegel selbst hat von der Möglichkeit, auf Bestimmungen seiner „Logik“ zu verweisen und sie zur Verdeutlichung geistiger Sachverhalte prädikativ zu verwenden, sehr sparsam Gebrauch gemacht, und das ist gewiß kein Zufall. Ich denke, es ist fest in seiner Verfahrensweise verankert. So schwer es ist, diese Verfahrensweise im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen logischen Formen und „realphilosophischen“ Bestimmungen aufzuklären — an der Tatsache, daß Hegel bei der Analyse geistiger Sachverhalte, wie z.B. derjenigen des Weltgeistes und seiner Beziehung zur geistigen Wirklichkeit nicht auf Wiedererkennen und Kombinieren vorgefertigter „logischer“ Verhältnisse aus ist, kann man ermesen, wie unberechtigt der Marx'sche Vorwurf ist, es gehe Hegel in der „Rechtsphilosophie“ bloß um die Sache der Logik, nicht aber um die Logik der Sache.

Worauf kommt es an, wenn es um die „Logik“ der Geschichte des Weltgeistes geht? Vor allem darauf, das Vernünftige in der Geschichte zu erkennen. Dies aber geschieht weder dadurch, daß man Formen einer Logik der Idee auf einen unzureichend bestimmten Gegenstand einfach appliziert oder an ihm abzulesen versucht; noch dadurch, daß man wie bei der gewöhnlichen Art, Geschichtswissenschaft zu betreiben, die eine oder andere Seite an einem solchen, unzureichend bestimmten Gegenstand in Kategorien äußerlicher Gesetzmäßigkeit erklärt — als so und so motiviert, beeinflusst oder verursacht. Man muß sich vielmehr klarmachen, worin die Vernunft besteht, aber nicht nur die Vernunft überhaupt, sondern die Vernunft, die den Geist auszeichnet, und zwar ihn, sofern er Weltgeist ist und als solcher einer geschichtlichen Bewegung unterliegt, die es philosophisch zu begreifen gilt. Man muß also fragen, was den Weltgeist in jener Bewegung, die alles besondere Reelle zu einem aufgehobenen Moment werden läßt (§ 341), zu einem *Vernünftigen* macht und ihn insofern das Recht in besonderen Fällen erkennen und verwirklichen läßt, wie es einem Gericht zukommt (vgl. § 219). Für die Beantwortung dieser Frage darf man — aufgrund der Einführung des Weltgeistbegriffs — unterstellen, daß der Weltgeist an und für sich Vernunft ist, daß er mithin — als Vernunft *an sich* — die Struktur eines Vernunft-Schlusses und die Struktur der Idee, der Adäquation von spekulativem Begriff (der Freiheit) und Objektivität (der Freiheit), besitzt; und — als Vernunft *für sich* den Charakter einer Einheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, in welcher der Gegensatz des Bewußtseins und eines vorhandenen Objekts aufgehoben und die Besonderheit des Selbst aufgegeben ist. Man muß aber berücksichtigen, daß es nur darum geht, nicht nur das Fürsichsein der Vernunft überhaupt, sondern das Fürsichsein der Vernunft „im Geiste“ zu fassen. — „Als die Wahrheit des

Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte“ (Enc § 467 A). Die Vernunft so verstanden ist die Vernunft eines Denkens, das im Gegenstand nur sich selbst sucht und findet und das dabei keinen anderen Inhalt hat als sich selber, — seine eigenen, den immanenten Inhalt der Form bildenden Bestimmungen, in denen das Allgemeine, das zunächst Inhalt des Denkens ist, sich besondert und sich aus der Besonderung zur Einzelheit zusammennimmt (vgl. ENC § 467 und Zusatz). Solches Fürsichsein von Vernunft ist *Wissen* und *Wille* (Enc 467 Z, 468). Es ist ferner Entwicklung der Momente der Vernunft, — aber im vorliegenden Fall natürlich noch nicht eine aus dem Begriff des *reinen* Denkens und somit an ihr selbst frei erfolgende Entwicklung, sondern eine Entwicklung, die aus dem *Begriffe* „nur“ der sittlichen Freiheit des Geistes erfolgt und notwendig ist. Gegenüber der Entwicklung des bereits freien, von jeglichem Gegensatz des Bewußtseins und seines anderen befreiten, eigentlichen Begreifens, des spekulativ-philosophischen nämlich, ist diese Entwicklung daher noch eine des Selbstbewußtseins, welches der Weltgeist ist, und seiner Freiheit. Als Entwicklung der *Freiheit* des allgemeinen, politisch verfaßten Geistes ist sie dessen *Verwirklichung* (vgl. § 259). Hingegen, da Selbstbewußtsein sich nur entwickeln kann, indem dessen Subjekt aus einem Bewußtseinsgegenstand auf sich zurückkommt, muß sich ein Subjekt, das sein *Selbstbewußtsein* entwickelt, zunächst einmal in ein Medium auslegen — in das Element, in welchem der allgemeine Geist Dasein hat und in welches Bestimmungen auseinandergetreten sind, die im Subjekt der Tätigkeit eine fugenlose Einheit bilden; der allgemeine Geist muß sich also als Weltgeist für sich zum *Gegenstand* seines Bewußtseins machen, um — aus diesem auf sich zurückkommend — sein Selbstbewußtsein entwickeln zu können. Die Entwicklung seines Selbstbewußtseins ist daher zunächst einmal *Auslegung* des allgemeinen Geistes.

Von diesen Grundbestimmungen aus verstehen sich ohne große Mühe einige weitere Strukturmerkmale, die in § 343 angegeben werden. Als Verwirklichung sich bestimmender Freiheit ist die Geschichte des allgemeinen Geistes dessen *Tat* — ein Gesetzwerden und Gesetzsein von Veränderungen an einem vorliegenden Dasein, welches zum äußerlichen Gegenstand gehört, den das verwirklichende Handeln voraussetzt (vgl. § 115). Fragt man, *worin* die Tat ihren grundlegenden Bestimmungen nach besteht, so muß man zunächst sagen: in nichts anderem als in dem, was die Entwicklung des Selbstbewußtseins am allgemeinen Geist ausmacht: *als Geist* — also nicht als logische Idee, aber auch nicht als Ich und Bewußtseinssubjekt überhaupt, sondern als die durchsichtige, sich manifestierende Einheit, die der Geist als solcher ist — und um seinetwillen sich zum Gegenstand seines Bewußtseins zu machen und in diesem Zustand des Ausgelegtseins sich zu erfassen. Erfassen darf man dabei nach dem Ausgeführten als eine Vorgestalt von Begreifen verstehen — als dasjenige nämlich, was sich vom Begreifen bereits im Zustand der Ausgelegtheit des Geistes vollzieht.⁹ Vor allem aber darf man nicht annehmen, das Erfassen gehe *nur* ins schlecht Unendliche. Als Spezifikation des Wissens, welches das Fürsichsein der Vernunft im Geist ist, findet es auch einen Abschluß. Es „vollendet“ sich, doch frei-

lich so, daß der Zustand einer Vollendung des Erfassens zugleich das Gegenteil der Verinnerlichung ist, die im Erfassen stattfindet, — also: Entäußerung und Übergang zu einem neuen Stadium des Erfassens, einem Erfassen höherer Stufe. Die Entwicklung des Selbstbewußtseins und seiner Freiheit vollzieht sich mithin in einer Reihe von Stufen, auf denen der Geist aus dem Bewußtseins-Gegenstand, zu dem er sich jeweils gemacht hat, selbstbewußter werdend zu sich zurückfindet. Das Erfassen auf der jeweils nächsthöheren Stufe ist dabei stets zugleich ein Erfassen, welches die vorhergehende Stufe ausmachte. Denn: was vom Subjekt moralischer Handlungen gilt (vgl. § 124), das gilt a fortiori vom allgemeinen Geist als dem letzten Subjekt der Verwirklichung von sittlicher Freiheit: Er *ist* nur, was er tut, besitzt also keine unrealisiert bleibende Absicht oder irgendwelche sonstigen, personalen oder wie immer gearteten Subjekt-Eigenschaften neben, bzw. hinter seiner Tätigkeit, die sich auslegend Erfassen ist. Dieses Erfassen ist nicht nur das Prinzip, das er befolgt, sondern auch sein Sein. Indem er, sich auslegend, dieses Erfassen entäußert, um *von neuem* zu erfassen, ist das, was auf der neuen Stufe erfaßt wird, das auslegende Erfassen, das er auf der vorhergehenden Stufe war.

5. Die formelle Bewegungsstruktur, die § 342 und § 343 angeben, scheint den Weltgeist zu so leerer Selbstbezüglichkeit zu verdammen, daß man sich fragen wird, wie im Stufengang dieses angeblich letzten Subjekts der Verwirklichung vernünftiger Freiheit irgendwelche Momente der Vernunft zu einer immanenten Entwicklung gelangen können. In der Tat ist dies zunächst gar nicht zu sehen. Ehe man es — erfolgreich oder erfolglos — aufzudecken versucht, sollte man sich jedoch verdeutlichen, welchen Sinn die angeführten Bestimmungen im Kontext der Hegelschen Rede von Weltgeist und Weltgeschichte machen. Vier Bemerkungen hierzu:

1) Indem der Weltgeist *nur* ist, was er tut, und indem das, *was* er tut — also auch einzig *ist* — ein auslegendes Erfassen seiner ist, kommt seine Geschichte noch in einem stärkeren Sinn, als bisher bemerkt, in seiner Gegenwart zum Abschluß. Als Verwirklicher der Freiheit seines Tuns beendet er seine Geschichte allemal, wenn das, was er handelnd ist, sich im auslegenden Erfassen *gegenwärtig* wird; aber nur wenn dies Gegenwart ist, er also noch nichts weiteres tut und demnach noch nichts Neues geworden ist, kann man sagen, die *Geschichte* seiner Selbstverwirklichung sei zu Ende, obwohl doch die *Bewegung* seiner Selbstverwirklichung nicht zu Ende ist — ja nie zu Ende ist, solange es den Weltgeist gibt.

2) Die bewußtseinsdialektische Struktur der Bewegung des Weltgeistes ermöglichte es Hegel in der „Phänomenologie“ von 1807, seine Philosophie der Bewußtseinsstufen und seine Auffassung von geschichtlicher Entfaltung des allgemeinen Geistes zur Darstellung einer Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins zu verarbeiten.¹⁰ Innerhalb der Theorie der Weltgeschichte selbst kommen durch das Konzept einer bewußtseinsdialektischen Struktur zwei Paare gegenläufiger Bestimmungen zu einer spannungsvollen Einheit: *Zum einen* führt die Bewegung des Weltgeistes in *Katastrophen* sittlicher Totalitäten, wenn Vergegenständlichungen des

Weltgeistes in der Vollendung eines Erfassens zusammenbrechen; und doch ist die Weltgeschichte eine *kontinuierliche* Bewegung sich reflektierenden Erfassens; denn der neue Gegenstand in einer Folge von Bewußtseinsstufen ist jeweils ein vergegenständlichter Modus der Bewegung, welche das dialektische, negativ-vernünftige Moment der vorhergehenden Stufe war; konkreter: Die besondere Weise der Reflexion, die als Verderben in den vorigen sittlichen Zustand eingebrochen war und den sich erfassenden Geist dazu gebracht hatte, sich von der Form der Gegenständlichkeit zu befreien, ist auf der nächsthöheren Stufe in die den allgemeinen Geist vergegenständlichende Sittlichkeit integriert, — mag der Übergang nun eine bildungsgeschichtliche Überlieferungskontinuität einschließen oder nicht. *Zum ändern* ist der Fortgang eine Entwicklung des Selbstbewußtseins; und doch ist das Subjekt dieses Selbstbewußtseins darin sozusagen nicht im reinen mit sich, sondern — als ein sich der Natur erst entringendes — in ihm selbst sich entgegen: Der Geist „hat sich selbst als das wahrhafte feindselige Hindernis seines Zwecks zu überwinden: die Entwicklung, die als solche ein ruhiges Hervorgehen ist, — denn sie ist ein in der Äußerung zugleich sich gleich und in sich Bleiben — ist im Geiste in Einem ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff erreichen; aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst“ (ViG 151 f).

3) Hegels Behauptung, die Geschichte des allgemeinen Geistes sei eine Tat, hat ihrer Begründung nicht in der abwegigen Annahme, weil vereinzelt endliche Subjekte in der Geschichte handeln und alles, was sie tun, letztlich zur Weltgeschichte gehört, müßte man es in letzter Instanz — durch indem-Relationen — einem Subjekt der Weltgeschichte zuschreiben und die Weltgeschichte also als Tat eben dieses Subjekts denken. Die Hegelsche Begründung ergibt sich vielmehr aus der Überlegung, daß der allgemeine Geist das, was er ist, indem er sein Selbstbewußtsein und seine Freiheit vernünftig entwickelt, nicht sein kann, ohne nur zu sein, was er tut. Nur dann nämlich kann die Entwicklung der Vernunft im allgemeinen Geist eine durchgängig aus ihr selbst bestimmte sein, — und nur die Aufklärung über eine praktische Vernunft, die Ergebnis solcher Entwicklung ist, kann unser Verlangen nach Orientierung in einem Feld von Forderungen mit Unbedingtheitsanspruch wirklich befriedigen. Am Geist, der schlechthin *allgemein* ist, müßte eine von außen bestimmte Entwicklung der Momente seiner Vernunft eine Entwicklung unter Naturgesetzen sein und das Ergebnis dieser Entwicklung zu einem naturgesetzlich bestimmten machen. Naturgesetzlich bestimmter praktischer Vernunft aber ist keine letzte Verbindlichkeit zuzusprechen. Eine solche Begründung ist zumindest diskussionswürdig.

4) In einem Punkt, der von überzeugenden Bestandteilen der skizzierten Begründung schwer zu unterscheiden ist, scheint mir Hegels tiefsinnige Auskunft über die formelle Struktur der Weltgeschichte allerdings problematisch. Die Ausdrücke „Erfassen“ und „Vollendung“ suggerieren, daß bei der Vollendung eines Erfassens vom vernünftigen Gehalt einer sittlichen Gestalt nichts wesentliches verlorengeht, son-

dem alles Erhaltenswerte auf die neue Stufe hinübergenommen wird. Gibt es einen zwingenden Grund im spekulativen Begreifen oder im sittlichen Bewußtsein, das wir selbst innerhalb einer bewußtermaßen beschränkten sittlichen Totalität haben, den schlechthin allgemeinen sittlichen Geist also so mächtig und — sozusagen — gnädig zu denken? Wenn sittliche Vernunft in der Geschichte ihrer Entwicklung sich nicht alles das bewahren kann, was sie jeweils wesentlich ist — macht das schon sittliche Vernunft illusorisch oder ihren spekulativen Begriff unbegreiflich? Ist es nicht vielmehr so, daß man im philosophischen Nachdenken über vernünftigerweise Wirkliches und Gewordenes dem Bewußtsein der Kontingenz in allem weltlichen Geschehen das Zugeständnis machen muß, daß auch die welthistorische Entwicklung der Vernunft Zufälligkeit einschließt? Nicht als Signatur einer weltgeschichtlichen Periode, wie Schelling meinte, wohl aber als Ingredienz könnte die vernunftlose „Notwendigkeit eines blinden Schicksals“ in der gesamten Weltgeschichte ihre Rolle spielen. Hegel hätte ihr, wie mir scheint, diese Rolle selbst zusprechen müssen, wenn er ernsthafter, als er es tat, sich gefragt hätte, was es bedeutet, daß der Geist seine Identität mit sich nur ist als *Zurückkommen* aus der Natur (Enc § 381). Was sich in einem solchen Prozeß befindet, das ist, möchte man annehmen, noch von seiner Herkunft geprägt, solange der Prozeß nicht abgeschlossen ist. Auch als Idee der Freiheit also ist der Geist noch einer, der etwas von demjenigen an sich behält, *aus* dem er zu sich selbst kommt. Worin aber sollte dies bestehen, wenn nicht in einem Rest jener Gleichgültigkeit gegenüber dem Begriff, welche die Idee in der Form ihrer Entäußerung auszeichnet und welche Hegel auf die irreführende Formel einer „Ohnmacht der Natur“ gebracht hat, weil sich seine Theorie des allgemeinen Geistes vom christlichen Gedanken einer Allmacht nicht entschieden genug gelöst hatte?

V

Zur zeitlichen Gliederung der Weltgeschichte in vier welthistorische Reiche

1. Hegel hat bekanntlich vier Perioden der Weltgeschichte unterschieden und angenommen, daß diese Perioden markiert sind durch Prinzipien von vier aufeinanderfolgenden „welthistorischen Reichen“. Er hat sich damit ein weiteres Mal in Gegensatz gebracht zu Kant, Fichte und Schelling, obwohl ihn mit deren geschichtsphilosophischen Entwürfen ansonsten mehr verbindet als mit irgendeiner anderen der zahlreichen bekanntgewordenen Geschichtsphilosophien des späten 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. *Kant* nämlich hatte — in seiner Schrift über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte — eine dreiteilige Gliederung vorgenommen. Auf ein Zeitalter der „Gemächlichkeit und des Friedens“ sollte eines der „Arbeit und der Zwietracht“ und darauf eines der „Vereinigung in Gesellschaft“ fol-

gen. *Schelling* hatte die Geschichte ebenfalls in drei Perioden geteilt, wenngleich unter völlig anderen Gesichtspunkten: in eine Periode des herrschenden Schicksals, eine des Naturplans und eine – künftige – der Vorsehung;¹¹ bzw. ein paar Jahre später und vielleicht unter Hegels Einfluß¹² in eine Zeit der Offenbarung ewiger Notwendigkeit als *Natur*, als *Schicksal* und als *Vorsehung*. Von dieser letzten wird nun angenommen, daß das Christentum sie einleitete. *Fichte* hingegen reagierte auf diese Periodisierungsversuche damit, apriori fünf Epochen „des Erdenlebens der Menschheit“ zu unterscheiden.¹³

Hegel hebt sich von diesen drei- und fünfgliedrigen Einteilungen nicht nur durch seine Entscheidung zugunsten einer tetradischen Gliederung ab, sondern vor allem auch dadurch, daß er mit seiner Gliederung und mit der Bezeichnung ihrer Glieder an ein uraltes Gliederungsschema erinnert: die Lehre von den vier einander ablösenden Weltmonarchien. Sie geht im jüdisch-hellenistisch-christlichen Überlieferungsbereich auf die Weissagungen des Propheten Daniel zurück, war mit einer das *römische* Weltreich einbeziehenden Anwendungsmodifikation im Mittelalter neben der Lehre von den *aetates mundi* für die heilsgeschichtliche Deutung des Weltgeschehens herrschend, war aber auch in der Neuzeit noch für das Staatsrecht des römisch-deutschen Reichs von Bedeutung.¹⁴ Der wichtigste Grund, an diese Tradition anzuknüpfen, dürfte für Hegel gewesen sein, daß hier nicht nur kulturgeschichtliche oder biblisch-heilsgeschichtliche Epochen, sondern Herrschaftsepochen unterschieden wurden und diese Unterscheidung engstens mit der Theorie der *translatio imperii*, der Übertragung eines Herrschaftsanspruchs also, verbunden war. Allerdings hat Hegel die Überlieferung, auf die er mit seiner Wortwahl bewußt¹⁵ anspielt, seinerseits sehr stark modifiziert. Die spätgriechisch-christliche Auffassung zählte beispielsweise als die vier Weltreiche auf: 1. das babylonisch-assyrische, 2. das medisch-persische, 3. das makedonische und 4. das römische. Hegel dagegen schreibt im Bewußtsein, daß inzwischen nicht nur das römische Weltreich, sondern auch das Heilige Römische Reich Deutscher Nation untergegangen ist. Er unterscheidet ein orientalisches, ein griechisches, ein römisches und ein welthistorisches Reich der germanischen Völker. Zu einer Lehre von Weltreichen pointiert berücksichtigt er dabei geographische und ethnographische Zäsuren, die im groben schon *Herder* beachtet hatte, als er in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ die „Orientalier“, die Griechen, die Römer und „die Völker der nördlichen alten Welt“ unterschied.

So weit einige ideengeschichtliche Bezüge, in denen Hegels Theorie der welthistorischen Reiche steht. Um der Vielfalt an Filiationen gerecht zu werden, durch die diese Theorie mit der Geistesgeschichte verknüpft ist, müßte man allerdings mehr in Betracht ziehen als einerseits die alte Lehre von den vier Weltmonarchien in ihren verschiedenen Ausprägungen und andererseits die Geschichtsphilosophie Kants und seiner idealistischen Nachfolger, soweit diese vor Hegel mit geschichtsphilosophischen Entwürfen aufgetreten sind; mehr auch als zusätzlich die Philosophen kultureller Entwicklung der Menschheit, die unabhängig von Kant und vor dessen

Geschichtsphilosophie auf Rousseau reagiert haben, wie z.B. — außer Herder — Voltaire und Iselin. In Betracht ziehen müßte eine Behandlung der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, aus denen Hegels Philosophie der Weltgeschichte und ihre Gliederung hervorgegangen ist, zweifellos auch viertens die Universalhistorien professioneller Historiker des 18. Jahrhunderts (Schröckh, Gatterer), von denen Schelling gemeint hatte, man solle sie meiden, da sie nichts lehrten (a.a.O., 333); sowie auch fünftens die römische Geschichte Niebuhrs. In den Umkreis der Diskussion dieses Werks nämlich gehört das Buch von Peter Feddersen Stuhr¹⁶, dem Hegel im § 355 der „Rechtsphilosophie“ die seltene Ehre zustimmender Erwähnung erwies. Mit dieser Schrift, so meinte Hegel, sei allererst einer vernünftigen Betrachtung der Geschichte der Verfassung und der Geschichte überhaupt der Weg gebahnt worden.¹⁷ Ich werde mich jedoch im folgenden nicht mit diesem interessanten geistesgeschichtlichen Kontext befassen, in den Hegels Theorie der vier welthistorischen Reiche eingebettet ist, sondern mit einem bescheideneren Thema: den systematischen Grundlagen dieser Theorie selbst. Hegel hat bekanntlich den Anspruch erhoben, bereits aus dem Begriff von Weltgeschichte — also in gewissem Sinn apriori — zu den Prinzipien ihrer zeitlichen Gliederung zu gelangen. Man wird kaum hoffen können zu ermitteln, wie eine Theorie, die mit so hohem Anspruch auftritt, aus einem weitläufigen ideengeschichtlichen Kontext heraus entstand, wenn man nicht zuvor schon ein gewisses Verständnis von der Struktur und den Elementen dieser Theorie besitzt. Um ein solches Verständnis ist es mir vor allem zu tun.

2. Erschließt sich aus der formellen Struktur der Weltgeschichte, wie Hegel sie in den §§ 342 f. angegeben hat, irgendein Inhalt, der Prinzipien vier welthistorischer Reiche zu unterscheiden erlaubt, oder bleibt das stufenweise, auslegende Erfassen des Weltgeistes in seiner Selbstbezüglichkeit unvermeidlich leer? Um diese Frage zu beantworten, muß man zunächst berücksichtigen, daß der allgemeine Geist sich nicht in einem Nichts zu seinem Gegenstand macht, sondern an einem — selbst schon geschichtlichen — Material, welches die staatlich verfaßte Sittlichkeit von Völkern für ihn ist. Das Material ist nicht amorph oder von nur zufälliger Beschaffenheit, sondern im Fall eines jeden Volkes geformt durch ein besonderes, naturwüchsig gegebenes Prinzip, nach welchem sich das betreffende Volk gebildet hat und das seinerseits bereits seine „Auslegung und Wirklichkeit“ an dessen jeweiligem Zustand besitzt (§ 344). An solchen Zuständen setzt die Tat des Geistes, die dessen Geschichte ist, Veränderungen, ohne die sie nicht Tat wäre (vgl. § 115); zugleich aber läßt sich jede Stufe, auf welcher sich der allgemeine Geist erfaßt, mit je einem Prinzip eines Volkes identifizieren. Die Stufen sind „als unmittelbare natürliche Prinzipien vorhanden...“ (§ 346), denn der sich auslegend erfassende Geist *gestaltet* sich in Form des äußerlichen Geschehens, „der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit — wie anders könnte die Bewegung des Geistes sonst darstellen, daß das besondere in seiner Wirklichkeit nur als Ideelles ist (vgl. § 341)? *Wie* sie dies darstellt, ist damit freilich noch nicht erkennbar. Im Gegenteil, man muß nach solcher Identifikation

einer Stufe des Erfassens und eines besonderen, bestimmten Prinzips zunächst sagen, daß ein Volk, dessen Prinzip durch solche Identifikation ausgezeichnet ist, für den Zeitraum in dem sich das auslegende Erfassen auf der betreffenden Stufe vollzieht, die Vollstreckung des Geschäfts des Weltgeistes übernimmt und dadurch mit seiner Gestaltung des Sittlichen für diesen Zeitraum ein absolutes Recht bekommt (§§ 345, 347). Solange ein solches Volk sein Prinzip – und damit sich – bis zur Blüte seiner sittlichen und politischen Kultur entwickelt, könnte es scheinen, als *verliere* sich der Weltgeist, indem er sich zum Gegenstand seines Bewußtseins in dieser besonderen, bestimmten Gestalt von Sittlichkeit macht.

Erst die Periode des Verfalls und des politischen Verderbens eines solchen Volkes indiziert, daß der allgemeine Geist sich erfaßt und daß ein höheres Prinzip im Hervorgehen begriffen ist (vgl. § 347 A). In diesem Stadium ist ein Volk nicht mehr „Vollbringer“ der Verwirklichung des Weltgeistes, sondern nur noch „Zeuge“ seiner Herrlichkeit (§ 352), also Märtyrer. Es bezeugt durch standhaften Niedergang, wie herrlich der Phönix Weltgeist sich aus der Asche einer lebendig gewesenen Sittlichkeit erhebt. Doch auch Völker, die der Würde solchen Märtyrertums nicht teilhaftig werden, sind nicht bedeutungslos. Zusammen mit denen, die zuerst „Vollbringer“ sind und dann Märtyrer des Weltgeistes werden, stehen sie um dessen „Thron“ – den Herrschaftssitz, den der Weltgeist im Innersten des Selbstbewußtseins einer sittlichen Totalität für eine gewisse Zeit aufgeschlagen hat; sie stehen um diesen Thron freilich nicht als Vollbringer der Verwirklichung des Weltgeistes und nicht als seine Zeugen, sondern als „Zierrate“ der Herrlichkeit des Weltgeistes (§ 352): Ihre Mannigfaltigkeit, soweit sie überschaubar ist, gibt ein Maß, anhand dessen sich die Größe unmittelbar erfassen läßt, die der Weltgeist hat;¹⁸ ihre unüberschaubare Fülle aber verherrlicht ihn, indem sie wie Zierrat an einem gotischen Dom dem Materiellen, Natürlichen den Charakter seiner Natürlichkeit nimmt und den des überall Durchbrochenen, Leichten, Zierlichen, für den Geist Offenen gibt.¹⁹ Indem man – von solchen Verzierungen für die eine, konkrete, bildlose Idee empfänglich gemacht – sich in die Anschauung dieser Idee versenkt, kann man sich ungeachtet der Vergänglichkeit jeder Gestalt des Sittlichen ein identisches Verhältnis zur sittlichen Substanz bewahren.

Man mag den psalmodistischen Ton belächeln, den Hegel an dieser Stelle seines Gedankengangs anstimmt, obwohl die hebräische Poesie des Herrlichen keine schlechte Einübung in die Haltung sein dürfte, die Hegel uns hier zu denken zusetzt; keinesfalls aber darf man die Wendung übersehen, die sein Denken von § 352 an nimmt. Nun geht es nicht mehr darum zu sagen, was Staaten, Völker und Individuen im Geschäft des Weltgeistes sind oder leisten, und was der Weltgeist im Verhältnis zu ihnen ist und tut; vielmehr sollen die Völkergeister nun an ihnen selbst so gedacht werden, daß sich daraus eine Neubestimmung des allgemeinen Geistes und seiner Bewegung ergibt: Sie haben ihre Wahrheit – also ihre Übereinstimmung mit ihrem Begriff – nicht als unwandelbare Gestaltungen sittlichen Bewußtseins, denen der Weltgeist zeitweise absolutes Recht verleiht; und sie haben diese Wahrheit nicht

an ihnen selbst, sondern gerade indem sie den Geist seinen Übergang in die nächsthöhere Stufe vorbereiten und sich erarbeiten lassen (§ 344); und sie haben ihre Wahrheit *im* sie alle in sich enthaltenden Einem: jener Einheit von Subjektivem und Objektivem, welche der Weltgeist ist. Sie haben ferner *darin* auch ihre Bestimmung, d. i. ein Ansichsein, das sie *in ihrem Sein-für-Anderes* so geltend machen, daß das, was sie *an sich* sind, auch *an ihnen* ist (vgl. L I, 110); sie haben ihre Bestimmung also nicht in demjenigen, was Zweck der Verwirklichung ihres je eigenen, *natürlichen* Prinzips ist, nicht in der Blüte ihres sittlichen Lebens. Erst in ihrem Verfall ist das, was sie an sich sind, auch an ihnen. Für den Weltgeist bedeutet dies, daß seine Allgemeinheit nun nicht mehr als die *relative* eines bloß *abstrakt* Allgemeinen, teleologisch auf sie Bezogenen zu denken ist, sondern als *absolute* Allgemeinheit; und daß seine Bewegung nicht mehr bloß die ins schlecht Unendlich gehende Bewegung des sich an immer neuem Material Erfassens ist, sondern eine Bewegung, die in gewissem Sinn einen ausgezeichneten Anfang und ein ebensolches Ende besitzt, wenn sie auch nach wie vor Bewegung der *Tätigkeit* des Geistes ist. Hegel bezeichnet die nun zu denkende Bewegung als „Bewegung seiner Tätigkeit, sich absolut zu wissen“. Was immer dieser Ausdruck im einzelnen bedeuten mag, und wie er grammatisch eindeutig gemacht werden muß — wenn der Geist nur ist, was er tut, so ist damit jedenfalls gesagt, daß der Geist von nun an gedacht werden muß als die Tat, sich in seiner Absolutheit zu wissen, wobei diese Tat sich eben darin vollzieht, daß die Völkergeister ihre Wahrheit und Bestimmung in einer absoluten Allgemeinheit haben. Das mag vieles einschließen, was jetzt, im Rahmen einer Theorie des *objektiven* Geistes, noch nicht Thema werden kann. Doch wenn man an die Weise denkt, in der das Konzept dieser Absolutheit eingeführt wurde, ist „hiermit“ nach Hegels Überzeugung mindestens verbunden, daß der Weltgeist sein Bewußtsein, welches er auf jeweiliger Stufe seiner Entwicklung als das unmittelbare, natürliche Prinzip der Sittlichkeit eines Volkes besitzt, „von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreien und zu sich selbst zu kommen“ hat (§ 352).

Ich lasse zunächst die Frage auf sich beruhen, durch welche Begründung das behauptete „hiermit“ gestützt werden soll. Wichtiger ist zu sehen, daß die „Prinzipien“, von denen im folgenden die Rede sein wird, nicht einfach identifiziert werden dürfen mit jenen Prinzipien einzelner Völker, als welche die Stufen der Entwicklung des sich auslegend erfassenden Geistes vorhanden sind. Jene sind unmittelbare natürliche Prinzipien, und jedes von ihnen ist das Prinzip je eines bestimmten Volkes. Die jetzt zur Sprache kommenden Prinzipien hingegen werden ausdrücklich Prinzipien der welthistorischen Reiche genannt, und dies in einem Atemzug damit, daß sie auch angesprochen werden als Prinzipien der Gestaltungen desjenigen Selbstbewußtseins, welches der Weltgeist im Gang seiner Befreiung besitzt. Man wird ergänzen dürfen: insofern er in diesem Gang ein zu sich selbst kommender ist. Als solche sind sie keine unmittelbaren, natürlichen Prinzipien mehr, sondern in ihrer Verwirklichung unter Umständen gerade *gegen* die (weitere) Auslegung und Verwirklichung jener natürlichen Prinzipien gerichtet; und jedes von ihnen ist nicht wesentlich Prin-

zip der sittlichen Totalität eines einzigen Volkes, sondern mag in seiner Verwirklichung die sittlichen Traditionen mehrerer Völker übergreifen. So versteht sich, daß sie Prinzipien welthistorischer *Reiche* genannt werden. Man darf auch erwarten, daß das, was diese Prinzipien in ihrer Verwirklichung — also in concreto — sind, sich nur erfassen läßt, wenn man die von ihnen übergrieffenen sittlichen Totalitäten auf die *Dynamik* der Gestaltung hin untersucht, die das Selbstbewußtsein des Weltgeistes findet, indem es den Geist von der Form natürlicher Unmittelbarkeit befreit. Für diese Untersuchung müßte man sich freilich mit Hegels Darstellung der welthistorischen Reiche befassen. Das ist im folgenden nicht beabsichtigt.

3. Wie aber soll sich aus der Befreiungsbewegung des Weltgeistes eine Folge von gerade *vier* Prinzipien und damit auch eine Gliederung der Weltgeschichte in vier aufeinanderfolgende Reiche ergeben? Wenn man diese Frage beantworten möchte, muß man den ganzen Satz verstehen, zu dessen Interpretation nun schon einige Vorarbeiten geleistet sind. In diesem Satz behauptet Hegel vom Weltgeist kurzerhand:

„Indem er als Geist nur die Bewegung seiner Tätigkeit ist, sich absolut zu wissen, hiermit sein Bewußtsein von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreien und zu sich selbst zu kommen, so sind die *Prinzipien* der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseins im Gange seiner Befreiung, der welthistorischen Reiche, *viere*.“

Kann man diesen Satz in irgendeinem Sinn zur Begründung der behaupteten Vierzahl welthistorischer Reiche heranziehen; kann man darin wenigstens die Andeutung einer solchen Begründung und den Anfang einer Rechtfertigung der im nächsten Paragraphen behaupteten inhaltlichen Bestimmtheit der Prinzipien dieser vier Reiche erkennen? Wenn man annimmt, der Satz müsse dafür zumindest vier, in eine Reihenfolge gebrachte Punkte angeben, von denen aus sich zu den Prinzipien gelangen läßt, könnte man folgende Überlegung anstellen:

Sich absolut zu wissen ist das Ende jener Bewegung, als welche die Tätigkeit des Geistes nun angesprochen wird. Sein Bewußtsein in der Form der natürlichen Unmittelbarkeit haben ist der Ausgangspunkt dieser Bewegung. Damit sind die Punkte festgelegt, von denen aus man einen Begriff des Prinzips des ersten und des letzten Weltreichs zu bilden versuchen muß. Entsprechend, könnte man denken, soll dann wohl der maßgebliche Gesichtspunkt für die Gewinnung des zweiten Prinzips ein Bewegungszustand des absolut allgemeinen Weltgeistes sein, in welchem dieser sein Bewußtsein von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit befreit oder befreit hat; und der Gesichtspunkt für das dritte Prinzip ist ein Zustand, in welchem der Geist im befreiten Bewußtsein zu sich selbst kommt oder gekommen ist. Hegels Formulierung würde also tatsächlich auf eine vierteilige Gliederung hinführen. Die Schwierigkeit dabei ist allerdings: Man müßte einsehen, warum die Tätigkeit der Befreiung so zu beschreiben ist, daß *sich befreien* und *zu sich selbst kommen* in zwei Phasen dieser Tätigkeit auseinanderfallen. Als Antwort auf diese Frage könnte man zweierlei Erklärungen anbieten:

Die erste Erklärung führt zurück in den Zusammenhang, den die aufeinanderfolgenden Stufen, auf denen der Geist sich auslegend erfaßt, mit dem auf diesen Stufen Auftretenden haben. Indem der Geist sich auslegend erfaßt, betätigt er sich an einem vorgegebenen Material: den Völkergeistern und ihren *natürlichen* Prinzipien. Ein bestimmter Volksgeist ist — nach einer einprägsamen Formulierung der Encyclopädie (Enc § 548) — „seine Freiheit als Natur“. Nun gilt aber für die Natur *spezifisch*, daß sie — oftmals jedenfalls — den Begriff in der Bewegungsphase seiner Differenz nicht zusammenhalten kann. Die Naturphilosophie ist dementsprechend voll von Tetraden, die zuweilen nur dadurch triadisch überformt werden, daß ihre Mittelglieder unter einen gemeinsamen Titel gestellt sind — z.B. die freien physischen Körper, die vier physikalischen Elemente und die Kohäsionsbestimmungen; ähnlich die sie umgreifenden Bestimmungen der physikalischen Individualität überhaupt und die Bestimmungen der Gestaltung. Dabei ist allemal die zweite Stufe durch bloße Verschiedenheit oder einen Unterschied ausgezeichnet, dessen Glieder noch nicht in einen Gegensatz zueinander getreten sind; die dritte von vier Stufen hingegen durch einen Gegensatz. Diesem sozusagen *neutralen* Zustand entsprechend, in den sich der Begriff der Freiheit als Gegenstand seines erfassenden Bewußtseins begibt, muß man, so scheint es, die Entwicklungsphase der Differenz in zwei Stufen differenziert denken: in befreit sein (bzw. sich befreien) und zu sich selbst gekommen sein (bzw. zu sich selbst kommen).

Als Argument zugunsten dieser Interpretationshypothese könnte man auch anführen, daß Hegel in § 353, in dem er die Prinzipien vier welthistorischer Reiche angibt, bei deren Charakterisierung jeweils auf zwei Seiten des staatlichen Lebens abhebt, die Seite der Substanz des Staates und die Seite der im Staat existierenden Individualität (vgl. ViG 243), und daß auf den Zusammenhang dieser beiden Seiten in der Aufeinanderfolge der Prinzipien aufeinanderfolgende Reflexionsbestimmungen zutreffen: beim ersten Prinzip ausdrücklich die Bestimmung der Identität, beim zweiten, darf man annehmen, die Bestimmung des Unterschieds (von Inhalt und Form), beim dritten ausdrücklich diejenige des Gegensatzes, beim vierten diejenige einer aus dem unendlichen Gegensatz zurückgekehrten Einheit (des Grundes?). Man könnte also sagen, diese Aufeinanderfolge von Reflexionsbestimmungen belege, daß Hegel die Differenzphase der Begriffsbewegung hier in zwei Stadien unterscheiden will.

Ebensogut könnte man diese Feststellung allerdings auch nutzen zu einer anderen Erklärung der unterstellten Tatsache, daß ‚sich befreien‘ und ‚zu sich selbst kommen‘ in zwei Tätigkeitsphasen des Geistes auseinanderfallen. Der Grund, könnte man denken, liegt darin, daß das Sichbefreien von der Form natürlicher Unmittelbarkeit bereits stattgefunden hat, bzw. stattfindet, indem der Unterschied von Inhalt eines Wissens des substantiellen Geistes und Fürsichsein als lebendige Form dieses Inhalts eintritt (Prinzip 2); für das Zusichselbstkommen des Geistes dagegen bedarf es (mindestens) eines weiteren Schritts. Hat man aber einmal festgestellt, daß das dritte Prinzip durch den *Gegensatz* (eines zur abstrakten Allgemeinheit „vertiefen“

Fürsichseins und einer „ebenso geistverlassenen“ Objektivität) charakterisiert ist, so wird fraglich, ob man vom Gesichtspunkt eines zu sich selbst kommenden Geistes aus direkt zu diesem Prinzip gelangt; ja es wird wahrscheinlich, daß man das Zusichselbstkommen des Geistes vornehmlich mit dem vierten Prinzip in Verbindung bringen muß. Damit gerät der ganze Interpretationsansatz ins Wanken, der ja bis jetzt die Einführung einer tetradischen Gliederung verständlich machen sollte. Der Text des § 352 scheint keinen Anhaltspunkt mehr dafür zu bieten, daß vier Prinzipien unterschieden werden müssen.

Um sich in dieser Lage zu helfen, mag man geneigt sein, wieder einmal nach einem sogenannten, aber von Hegel leider nicht angegebenen „logischen Fundament“ für die tetradische Gliederung der Weltgeschichte zu suchen: eine in der „Logik“ dargelegte vollständige Disjunktion, von deren Bestimmungen sich mit plausiblen Gründen behaupten läßt, daß je eine von ihnen im begrifflichen Gehalt der Weltreichprinzipien stecke, und dies möglichst in der Reihenfolge, in der die Bestimmungen innerlogisch hervortreten. Da die Reihe der Reflexionsbestimmungen außer den erwähnten noch die Bestimmung der Verschiedenheit und des Widerspruchs einschließt, ist sie für diesen Zweck allerdings wertlos. Tetradische Einteilungen, die sich hier vorrangig anbieten, sind diejenigen des Urteils in die vier Urteilsarten²⁰ (Enc § 171 ff.) und die des spekulativen Schlusses in den unmittelbaren Schluß (Enc § 183 f.). Das Mißliche an solchen Deutungsfiguren ist jedoch, daß sie sich von der Aufgabe einer Interpretation des die Gliederung einführenden Textes dispensieren. Außerdem diskreditieren sie sich auch durch die intellektuellen Verenkungen, ohne die es nicht gelingt, eine zur Interpretation angebotene Abfolge „logischer“ Bestimmungen in den von Hegel formulierten Weltreichprinzipien aufzuspüren. Im Fall des Schlusses kommt hinzu, daß man erwarten sollte, nicht die aufeinanderfolgenden Prinzipien selbst, sondern die unter diesen Prinzipien erfolgende vernünftige Gestaltung der Wirklichkeit habe Schlußcharakter. Das macht indirekt — durch den Zusammenhang, der zwischen Urteilen und Schlüssen besteht — auch einen Deutungsversuch mit Hilfe der Urteilsformen noch unbefriedigender, als er es ohnehin schon ist.

4. Um aus der Interpretationsaporie herauszukommen, könnte man vermuten, der zitierte Satz, der eine tetradische Gliederung behauptet, solle gar keinen *Grund* für diese Gliederung angeben, sondern nur so etwas wie eine Anweisung zur Konstruktion unterschiedener, aufeinanderfolgender Prinzipien welthistorischer Reiche; und er solle zusätzlich einen Spielraum festlegen, der es erlaubt, beim Befolgen dieser Anweisung zu registrieren, wann die Möglichkeiten der Konstruktion erschöpft sind. Der Anweisung folgend käme man dann zu jenen Gestaltungsprinzipien, die § 353 angibt, und dabei erst zu der Feststellung, daß es sich um eine tetradische Gliederung handeln muß. Der Punkt, mit dem § 352 abschließt, wäre also wie ein Doppelpunkt zu lesen.

Es ist wohl klar, daß auch dieser Interpretationsansatz bloß als eine Verlegen-

heitslösung betrachtet werden muß, die aufzugeben ist, sobald im Text des § 352 eine stimmige Gliederungsgrundlage aufgedeckt werden kann. Denn nichts deutet darauf hin, daß man diesen Text nur als eine Art Konstruktionsanweisung zu lesen hat, nicht aber als Andeutung eines Grundes für die tetradische Gliederung. Worin aber könnte dieser Grund versteckt sein? Um das zu entdecken, muß man sein Augenmerk auf die Tatsache richten, daß mit der eigentlich neuen Aussage, die § 352 über den *Weltgeist* macht — er sei „nur die Bewegung seiner Tätigkeit, sich absolut zu wissen“ — sogleich die Behauptung verknüpft wird, „hiermit“ sei er die Tätigkeit, sein *Bewußtsein...* zu befreien und zu sich selbst zu kommen. Nun erinnere man sich: Nach § 343 ist der Weltgeist charakterisiert als die Tätigkeit, ad indefinitum sich auslegend zum Gegenstand seines Bewußtseins zu machen und darin so zu erfassen, daß die Vollendung des Erfassens eine Entäußerung und Auslegung auf höherer Stufe ist. Ausdrücklich aber war dieser Prozeß nur als einer der Entwicklung des Selbstbewußtseins (und seiner Freiheit) charakterisiert, nicht aber als einer, der auch das *Bewußtsein* des Weltgeistes verändert. Eine solche Veränderung wird nun erstmals behauptet, und zwar als eine, in deren Verlauf der Weltgeist „sein Bewußtsein von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit“ befreit und durch solche Befreiung zu sich selbst kommt. Indem er sich stufenweise auslegend erfäßt, entwickelt er also nicht nur sein Selbstbewußtsein, sondern auch sein Bewußtsein; und zwar so, daß sein Bewußtsein am *Ende* dieser Entwicklung weitgehend genug von der Form natürlicher Unmittelbarkeit befreit ist, ihn in seinem Bewußtsein und nicht erst in seinem sich Erfassen zu sich selbst kommen, also Selbstbewußtsein sein zu lassen. Ohne solche Entwicklung seines Bewußtseins könnte er nicht die Tätigkeit sein, sich *absolut* zu wissen. In welcher Stufenfolge aber könnte diese Entwicklung vonstatten gehen, wenn nicht in derjenigen des Fortgangs vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, der für Hegel bekanntlich vier Stufen hat: die Anfangsstufe eines unmittelbaren Bewußtseins, zwei aufeinanderfolgende Mittelstufen, die im Bewußtsein als solchem wahrnehmendes und verständiges Bewußtsein sind, und die Endstufe, die diejenige des Selbstbewußtseins selber ist. Auf diese Weise kommt man vom Text des § 352 tatsächlich auf das Fundament einer tetradischen Gliederung. Die Frage ist nur noch, ob die in § 353 angegebenen Prinzipien der vier welthistorischen Reiche auch auf diesem Fundament ruhen.

Daß man die Frage bejahen muß, kann man erkennen, ohne daß dazu § 353 im Detail interpretiert wird. Man muß hierzu allerdings vier Punkte beachten:

1) daß das Bewußtsein, zu dessen Gegenstand sich der Weltgeist macht, nicht ein formelles, gegen unterschiedliche Bewußtseinsinhalte gleichgültiges Bewußtsein eines vereinzeltelten Bewußtseinssubjekts ist, sondern jenes Bewußtsein, dessen Gegenstand der Geist als die sittliche Substanz ist, die sich im wirklichen Selbstbewußtsein sittlicher Individuen weiß, wenn und soweit sie (bereits) wissende ist;

2) daß wegen dieses vernünftigen Inhalts die Bewußtseinsformen durch höhere, dem Geist in seiner Beziehung auf sich selbst zukommende Bestimmungen interpretiert werden müssen;

3) daß — da der Geist auf *jeder* Stufe seines auslegendes Erfassens sich zum Gegenstand seines Bewußtseins macht — es nicht darum gehen kann, das Bewußtsein überhaupt, welches einen Gegenstand als solchen hat, über sich selbst zum Selbstbewußtsein, für welches Ich der Gegenstand ist, zu erheben; sondern nur darum, innerhalb der Form des Bewußtseins überhaupt das Bewußtsein der Freiheit im Sittlichen so weit von der Form *natürlicher* Unmittelbarkeit zu befreien, daß der Geist *in ihm* als *Prinzip* der Gestaltung seines Selbstbewußtseins bereits ein Selbstbewußtsein von sich hat;

4) daß die Prinzipien, die auf dem Fundament der Bewußtseinsentwicklung ruhen, von der zweiten Stufe an als Bewußtseinsform gewordene Vollendungsmodi des Erfassens auf der vorhergehenden Stufe beschrieben werden müssen, also dementsprechend aktivischen Charakter bekommen.

Diese Punkte berücksichtigt gilt es für das *erste Prinzip*, von der Form des sinnlichen Bewußtseins vor allem dessen *Unmittelbarkeit* hervorzuheben (vgl. Enc § 418), sowie das Untergegangensein des einzelnen Bewußtseinssubjekts in seinem Gegenstand, das für solches Bewußtsein charakteristisch ist, wenn man seine Unmittelbarkeit als anschauende interpretiert (vgl. Enc § 418 Z; § 449 Z). Berücksichtigt man das Erfassen, das auf der ersten Stufe (der Entwicklung des Selbstbewußtseins) stattfindet, so wird für das *zweite Prinzip* wichtig, daß bei einem Bewußtsein, welches „den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen“ will, „die Identität des Bewußtseins mit dem Gegenstand nicht mehr die abstrakte der *Gewißheit*, sondern die *bestimmte*, ein Wissen“ ist (Enc § 420). Wenn man des weiteren berücksichtigt, daß der Gegenstand ein vernünftiger ist, so wird man mit Hegel außerdem sagen müssen: Das Bewußtsein durchdringe in diesem Wissen die Anschauungsmaterie, werde sich in ihr gegenwärtig und somit subjektiv frei (vgl. Enc § 450) als Fürsichsein, das nur lebendige Form dieses Wissensinhalts ist. Da es um Befreiung von der Form *natürlicher* Unmittelbarkeit geht, darf man wohl auch sagen, in dieser, den Unterschied von Wissensinhalt und Form des wissenden Fürsichseins einschließenden Identität sei die sittliche Individualität nicht mehr in ihrem substantiellen Wesen untergegangen, sondern auf natürliche Weise so an die Oberfläche gekommen, daß „wie in einem schönen Kunstwerk das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt“ (ViG 249).²¹ Die Bewegung des Erfassens, die auf dieser Stufe statthat, läßt — wieder gegenständlich geworden — die Form eines verständigen Bewußtseins, welches formell Bewußtsein des im Verhältnis zu den Erscheinungen unterschiedenen Inneren und des im Verhältnis zu deren sinnlicher Mannigfaltigkeit abstrakt Allgemeinen ist, zur Aktivität des wissenden Fürsichseins werden, sich in sich zu vertiefen zur abstrakten Allgemeinheit; und der vernünftige Inhalt bringt dieses Fürsichsein in einen unendlichen *Gegensatz* gegen die Objektivität. Das gegen den Gegensatz gerichtete Erfassen dieser Stufe schließlich macht das Prinzip der vierten Stufe zu einem Umschlagen des Gegensatzes in einen Selbstbewußtseinszustand derart, daß nunmehr im Prinzip der Gestaltung des Selbstbewußtseins bereits die Selbständigkeit des Subjekts und des Objekts gegeneinander verschwindet

(vgl. Enc § 423) und der Geist „der aus dem *unendlichen Gegensatze zurückgekehrt*“ ist.

5. Mit einem Interpretationsvorschlag zu § 352 werden die Prinzipien der welthistorischen Reiche nicht voll durchsichtig; und von ihnen zur Beschreibung der welthistorischen Reiche selbst ist noch ein weiter Weg. Diesen Weg zu gehen ist hier nicht beabsichtigt. Es hätte auch nur Sinn im Zusammenhang einer Untersuchung der Verfahrensweisen, deren sich Hegel in den ausführenden Teilen seiner Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte bedient. Wohl aber sollte man sich, zu einem Verständnis der Gesichtspunkte gekommen, unter denen Hegel die Geschichte des Weltgeistes gliedert, abschließend Rechenschaft darüber ablegen, was diese Gliederung leistet und was sie vermissen läßt.

Die Leistung, so scheint mir, besteht vor allem in drei Hinsichten:

— Hegel hat wie seine Vorgänger in der Geschichtsphilosophie daran festgehalten, daß praktische Vernunft, wenn sich ihre Wirklichkeit auf vernünftige Weise herausbildet und wenn Philosophie über diese Entwicklung aufklären soll, auch in zeitlicher Gliederung gedacht werden muß; daß dabei Prinzipien der Gestaltung einzelner Gliederungsphasen aufgedeckt werden müssen und daß dies apriorisch zu geschehen hat, wenn es sich um eine Aufklärung vernünftiger Sittlichkeit über deren innere, in der Zeit sich entwickelnde Bedingungen handeln soll. Viel besser aber als Kant, Schelling und Fichte hat es Hegel vermocht, seine Gliederung wirklich aus dem einzuteilenden *Begriff* zu gewinnen: der Tätigkeit, die der Weltgeist seiner Definition nach ist.

— Viel besser als in den geschichtsphilosophischen Entwürfen der Vorgänger wird durch Hegels Einteilungsfundament auch ein innerer Zusammenhang der Gestaltungen und ihrer Prinzipien erkennbar. Auf ihn aber kommt es vor allem an, wenn es darum geht, jeder späteren Periode einen die sittliche Einsicht befriedigenden Vorzug vor den früheren Perioden zuzusprechen und im Untergang von sittlichen Gestalten einen Sinn zu erkennen.

— Hegels Gliederung macht auch verständlich, daß und warum der Geist mit seinem vierten Prinzip in sich zurückgekehrt ist, und inwiefern er sich dadurch mit seinem Anfang zusammengeschlossen hat, ohne deswegen aufzuhören, Entwicklung seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit zu sein. Sie gibt dem formellen Prozeß auslegenden Sich-Erfassens einen Gehalt und seinem Stufengang einen *für jetzt* definitiven Abschluß, verdammt aber nicht zu der Folgerung, dieser Abschluß sei für alle Zukunft definitiv.

Allerdings hat Hegel mit dieser Leistung auch Ansprüche verbunden, die kaum zu rechtfertigen sind. So beispielsweise den Anspruch, es sei im Begriff der Freiheit des Geistes *notwendig* und lasse sich dementsprechend als notwendig erkennen, daß der Geist sein Selbstbewußtsein und seine Freiheit in der angegebenen Folge von Gestaltungsprinzipien entwickelt. Man wird schwerlich sagen können, Hegel habe zur Rechtfertigung der Behauptung dieser Notwendigkeit genug getan. Bereits im

Vergleich zur Einführung des Weltgeistkonzepts und zur Begründung der Überzeugung, daß es einen diesem Konzept entsprechenden Geist gebe, fällt die Begründung für die zeitliche Gliederung seiner Tätigkeit nicht sehr zwingend aus. Die Crux ist dabei nicht, daß sich — die formelle Struktur des Weltgeistes unterstellt — sinnvolle alternative Gliederungsmöglichkeiten aufdrängen, sondern die, daß die auf das Gliederungsfundament führenden Behauptungen ihrem Gehalt nach zu unbestimmbar sind. In der Rede von einer Tätigkeit des Geistes, sich absolut zu wissen und sein Bewußtsein von der Form natürlicher Unmittelbarkeit zu befreien, ist nur so wenig kontextuell brauchbarer Sinn zu erkennen, daß man nicht einmal recht weiß, welche Deutungen zur Disposition stehen, geschweige denn sagen kann, aus welchen Gründen sie alle außer einer ausscheiden, und nach welchem Verfahren die Entscheidung erfolgt. Sobald man aber die Hemmschwelle, die die Schwierigkeit einer kontrollierten Interpretation darstellt, beherzt überspringt, lassen sich leicht eine Reihe weiterer Ansprüche problematisieren: Warum soll die Tätigkeit, sich absolut zu wissen, gerade — oder auch nur in erster Linie — in einem Bewußtseinsbefreiungsprozeß bestehen? Warum soll dieser Prozeß sich in die Stadien der Entwicklung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein und nicht, beispielsweise, in diejenigen der Entwicklung des Bewußtseins zur Vernunft gliedern? Warum soll die Form natürlicher Unmittelbarkeit am Bewußtsein, das der Geist von sich hat, sich nur nach zwei Seiten hin ausprägen — nach der Seite der sittlichen Substanz und der Individualität? Warum nicht hinsichtlich aller drei Grundbestimmungen, die nach Hegels Auffassung Terme des Schlusses einer politisch verfaßten Sittlichkeit sind (vgl. Enc § 198 A) — also auch hinsichtlich der Besonderheit der physischen und geistigen Bedürfnisse, deren Zusammenhang weiterentwickelt die bürgerliche Gesellschaft ergibt? Warum, mit anderen Worten, wird im Ansatzpunkt der Gliederung das „materielle“, ökonomische Moment der Selbstvermittlung des sittlichen Geistes unberücksichtigt gelassen?²²

VI

Warum und wozu spekulativ-systematische Philosophie der Weltgeschichte?

1. Die eingangs aufgeworfene Frage, warum Philosophie nach Hegelschem Verständnis sich mit Geschichte zu befassen hat, obwohl sie ihre Zeit in Gedanken gefaßt ist, läßt sich nun, nach allem über den Weltgeist und sein Verhältnis zur Zeit Gesagten, kurz und bündig beantworten: Der allgemeine Geist fällt so in die Zeit, daß er als Gattung individueller sittlicher Totalitäten eine spekulativ-begriffliche Entwicklung besitzt, deren Momente zeitlich nacheinander auftreten. Im Unterschied zur Natur und zu allen anderen Teilthemen der Philosophie des endlichen Geistes ist er ein Gegenstand philosophischen Begreifens, dessen Struktur sich nur als zeitliche

und in Betrachtung ihres zeitlichen Werdens erschließt. Doch die Zeit, in welcher dieses Werden stattfindet, ist nicht nur die natürliche Zeit, nicht nur Zeit eines bloß Werdenden und Vergehenden, sondern Zeit eines sich Entwickelnden, und zwar so, daß darin das sich Entwickelnde nur ist, was es tut, — eine Zeitgestalt, die auf der Basis der natürlichen Zeit ruht, doch sich in charakteristischer Weise von ihr unterscheidet. Während in der natürlichen Zeit das Vergangene relativ zu einem Gegenwärtigen *nur* vergangen ist, hat die Zeitgestalt des allgemeinen Geistes die Eigenart, daß Vergangenes im Gegenwärtigen *bewahrt* wird.²³ Daß Philosophie sich mit dem befaßt, was der allgemeine Geist in der Vergangenheit war, besagt also nicht, daß sie sich nicht mit ihrer eigenen Gegenwart befaßt; sondern es besagt, daß sie zum Thema macht, was sich in der Erinnerung des allgemeinen Geistes gegenwärtig erhalten hat.

2. Die bisherige Rechtfertigung des Unternehmens einer spekulativ-systematischen Philosophie der Weltgeschichte könnte man durch den Einwand zu unterlaufen versuchen, Philosophie habe zu vermeiden, eine so problematische Entität wie den Weltgeist zum Thema zu machen. Darauf wäre zu erwidern: Wenn Hegels „Deduktion“ des Weltgeistes überzeugend ist, so könnte eine philosophische Theorie des Sittlichen auf die Annahme und Thematisierung des Weltgeistes nur verzichten um den Preis, daß die Überzeugung unhaltbar wird, vernünftige sittliche Wirklichkeit und ihre Forderungen seien ein Unbedingtes. Ohne diese Überzeugung aber wäre auch die Behauptung nicht zu halten, es gebe sittliche Autonomie, die sich verwirklichende Freiheit ist. Akzeptiert man diese Behauptung, so muß die philosophische Thematisierung der Weltgeschichte im Rahmen der Hegelschen Auffassung von Philosophie nicht nur als gut gerechtfertigt, sondern auch als geboten gelten.

Nicht gesagt ist damit allerdings, daß man sich der Weltgeschichte philosophisch in solcher Ausführlichkeit zu widmen habe, wie Hegel es in seinen Vorlesungen tat. Die Forderung, dies zu unterlassen, wäre in Hegelscher Perspektive vermutlich mit dem folgenden Argument zurückzuweisen: Wenn es die Aufgabe der Philosophie ist, ihre Zeit in Gedanken zu fassen, und wenn man dabei möglichst konkret werden sollte, so muß man auch aufzeigen, wie die geschichtlich gewordene Entwicklung des allgemeinen Geistes in den Begriff seiner Gegenwart integriert ist. Was Hegel einmal von der Geschichtsschreibung überhaupt gesagt hat, gilt im besonderen auch von der Philosophie, wenn sie sich mit dem Staat befaßt (ViG 164):

„Die tiefere Empfindung überhaupt wie die der Liebe, und dann die religiöse Anschauung und deren Gebilde sind an ihnen selbst ganz gegenwärtig und befriedigend; aber die bei ihren vernünftigen Gesetzen und Sitten zugleich äußerliche Existenz des Staats ist eine unvollständige Gegenwart, deren Verstand zu ihrer Integrierung des Bewußtseins der Vergangenheit bedarf.“

In systematischer Philosophie hat diese Integrierung den Charakter des Begreifens von Vernünftigem und der Versöhnung subjektiver Vernunft mit der Wirklichkeit.²⁴ Daß sie diesen Charakter hat, besagt aber nicht, daß solche Versöhnung ihr einziger Sinn wäre.

lichkeit.²⁴ Daß sie diesen Charakter hat, besagt aber nicht, daß solche Versöhnung ihr einziger Sinn wäre.

3. Damit komme ich zu einer abschließenden Antwort auf die Frage, *wozu* im Rahmen des Hegelschen Konzepts spekulativ-systematischer Philosophie die Weltgeschichte Thema werden sollte. Über den soeben genannten Gesichtspunkt hinaus gibt es mindestens vier weitere Gesichtspunkte, die der Beschäftigung mit diesem Thema Sinn geben, nämlich:

- einen philosophie-systematischen: Nur die Dialektik der Weltgeschichte führt auf den Begriff des absoluten Geistes;
- einen das Verhältnis des sittlichen Geistes zur Natur betreffenden;
- einen die richtige Einstellung zur Überlieferung betreffenden; und
- einen die praktische Absicht der Geschichtsphilosophie betreffenden.

Der erste dieser Gesichtspunkte bedarf hier keiner Erläuterung. Bezüglich der anderen aber sind noch kurze Bemerkungen zu machen.

Eine Philosophie der Weltgeschichte, wie Hegel sie versteht, enthält in sich Philosophien einiger Völkergeschichten und insbesondere eine Philosophie der Geschichte der eigenen Nation, bzw. Nationengruppe. Völkergeister aber müssen gedacht werden, indem man Freiheit *als Natur* begreift und sie als unter natürlichen Bedingungen stehend denkt. Die Thematisierung des eigenen Volksgeistes und seiner Bedingungen und die Integration seiner Vergangenheit in das Bewußtsein der Gegenwart trägt dazu bei, daß man sich als von Natur abhängig erkennt, und zwar in höherem Grade, als es in einer Theorie geschieht, die das vernünftigerweise Sittliche nicht in der Konkretion geschichtlich gewordener Gestalt erfaßt. Man muß allerdings zugeben, daß Hegel diesen Aspekt seiner Geschichtsphilosophie in seinen Ausführungen zu deren Programm viel zu unterbelichtet gelassen hat. Ohne Zweifel hat das auch damit zu tun, daß er den Bedürfnissen, die er im spekulativen Schluß des politisch verfaßten Sittlichen berücksichtigt hatte, keine Bedeutung für die Gliederung der geschichtlichen Bewegung des Geistes zumaß und der Frage, was Natur für den objektiven Geist überhaupt ist, nicht genug nachging (vgl. oben, Anm. 2).

Im Hinblick auf die Überlieferung hat eine hegelsch verstandene Philosophie der Weltgeschichte den Sinn, Vernunft-Strukturen der eigenen Gegenwart dadurch *unverwechselbar* zu machen, daß sie in eine Vernunftseinheit eingebettet werden, die zeitenübergreifend, aber nicht zeitindifferent ist. Sie setzt sich dadurch in stand, aus dem Gegenwartsverständnis Irritationen zu entfernen, die von hervorragenden Überlieferungsbeständen ausgehen mögen und auf einer synchronistischen Auffassung wesentlich diachroner Artikulationen von Vernunft beruhen; und sie vermag bei diesem Geschäft zwischen verschiedenen Typen von Irritation zu differenzieren. Zu unterscheiden und differenziert zu behandeln sind beispielsweise:

- Rückphantasien, verbunden mit dem Versuch, vernünftigerweise Vergangenes zu restaurieren, wie etwa den patriarchalischen Staat (von Haller) oder die römi-

sche Republik (Französische Revolution); solche Versuche und Phantasien werden destruiert.

— Tendenzen, unter Berufung auf Wahrheitsgehalte der Überlieferung (wie etwa der christlichen Religion) obsolet gewordene Gestaltungen dieser Gehalte festzuhalten oder gar zu revitalisieren; solche Tendenzen werden berichtigt.

— Wirklichkeitsfremde Leiden an der Prosa der Gegenwart, die aus einem falschen Verhältnis zu Inhalten klassischer Bildung entstehen; solche Leiden werden geheilt, indem den Inhalten ihre bleibende Bedeutung im Bereich des Ästhetischen zugesprochen, für den Bereich des Entwicklungsganzen hingegen, welches die Geschichte sittlicher Vernunft ist, das Vergangensein ihrer absoluten Berechtigung aufgewiesen wird. Sie werden in diese doppelte Distanz zu uns versetzt, ohne verdrängt oder diffamiert werden zu müssen. Freilich muß man sich fragen, ob mit der Verdopplung dieser Distanzierung nicht auch schwerwiegende Probleme verbunden sind.

Man darf nicht denken, eine philosophische Beschäftigung mit Weltgeschichte könne den genannten Sinn dadurch haben, daß sie den ganzen Stoff der Weltgeschichte in einer „Enzyklopädie philosophischer Wissenschaften“ begreift. Das ist auch nicht Hegels Meinung gewesen. Hegels *Vorlesungen* über Philosophie der Weltgeschichte sind auf ihren spekulativ gelegten Fundamenten durchaus *empirisch* verfahren. Sie setzen den systematischen *Begriff* von Weltgeschichte sowie seine Einteilung voraus und bemühen sich, an den geschichtlichen *Erscheinungen* aufzuzeigen, daß in ihnen ein vernünftiger Fortgang des sittlichen Geistes zum Vorschein kommt, der dem spekulativ-apriorischen Gedanken entspricht, ihn bestätigt und konkretisiert. Aber es geht Hegel bei dieser Konkretisierung nicht nur um ein detaillierteres, anschauliches *Bild*, sondern die Konkretisierung soll dazu verhelfen, am Gegenwärtigen aufzudecken, wo es durch unaufgelöste Widersprüche mit seiner Zukunft schwanger geht und wo mit Einsicht geschehen kann, was geschehen muß. Nur in dieser Dimension einer sowohl empirischen wie durch den Gedanken des Vernünftigen, das wirklich ist, *orientieren* Überlegung kann die Philosophie sinnvoll zu einer *Gegenwartskritik* beitragen, indem sie überprüfte, anwendbare und in angemessenen Relationen zueinandergebrachte Maßstäbe an die Hand gibt und dafür sorgt, daß die Kritik nicht Stückwerksarbeit bleibt. So genommen müßte Hegels Geschichtsphilosophie an ihrem Ende in eine Theorie der *Gegenwart* übergehen, die sagt, was an der Zeit ist. Was diese Theorie in Beziehung auf den Staat zu sagen hätte, würde die Versuche ersetzen, Antwort auf die zentrale Frage der klassischen Lehre von der Politik zu geben — die Frage, welches die beste Verfassung sei. Ich wüßte keine Philosophie zu nennen, die mehr an Voraussetzungen hierfür erarbeitet hat als die Hegelsche. Aber man muß auch zugeben, daß Hegel das Programm einer solchen Theorie nicht deutlich genug formuliert und daß er es unterlassen hat, die methodischen Grundlagen seiner Durchführung zu diskutieren.

Anmerkungen

1 G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1921. Suhrkamp Verlag-Ausgabe Frankfurt 1976, S. 26.

Stellenangaben im Text künftig nur noch mit Erwähnung der Seite dieser Ausgabe und des Paragraphen. Andere Abkürzungen, die im folgenden für Nachweise Verwendung finden, bedeuten:

L I - G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. v. G. Lasson, Bd. I, Leipzig 1934 u.ö.

L II - dasselbe, Bd. II

Enc - derselbe, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1949; Theorie-Werkausgabe Frankfurt/M. 1970, Bd. VIII-X

ViG - derselbe, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, I. Teilband - Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955

He - derselbe, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt/M. 1983

Hom - derselbe, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, hrsg. von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. I; darin: C.G. Homeyer, Nachschrift der Hegelschen Vorlesung über „Naturrecht und Staatswissenschaft“ 1818/19

Gr - dasselbe, Bd. IV; darin: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/25

2 Für dialektische Materialisten ist dies ein Stein des Anstoßes; ich finde zu Recht, sofern der Materialismus das letzte Wort in der Philosophie behält. Aber ob dies der Fall ist, ist gerade die Frage; und eine Auseinandersetzung mit Gründen, aus denen Hegel hieran keinen Anstoß nimmt, sondern glaubte anders, also nicht-evolutionär verfahren zu müssen, habe ich in materialistischen Auseinandersetzungen mit Hegel bisher vergeblich gesucht.

Ein Argument gegen Hegel ist, daß es im Fall von zyklischen Prozessen auf der Erdoberfläche, deren Stabilität die Menschen zu zerstören im Begriff sind oder deren relative Stabilität durch andere Faktoren gefährdet wird, keine „gleichgültige Neugierde“ darstellt, „das auch in Form der Succession sehen zu wollen, was im Nebeneinander ist“. Dieses Argument mußte Hegel anerkennen. Zusammen mit unseren heutigen geowissenschaftlichen Kenntnissen und mit dem Bewußtsein unserer Umweltprobleme hätte es ihn zweifellos zu einer einschneidenden Revision des dritten Teils seiner Naturphilosophie veranlaßt, wenn er seine Zeit hätte überspringen können. Daß man heute eine solche Revision vornehmen muß, wenn man mit Hegel zu denken versucht, und daß auch die Geschichtsphilosophie davon berührt wird, scheint mir klar. Doch man sollte hierbei die nach wie vor berechtigten Motive nicht verkennen, aus denen Hegels Natur- und Geschichtsphilosophie hervorgingen.

3 Für den Fall des Weltgeistes bezeichnet Hegel das Element seines Daseins als (§ 341) „die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“. Eingeschränkt auf die geistige Wirklichkeit eines Volkes darf diese Bestimmung sicherlich auch für das Element des Daseins eines Volksgeistes gelten.

4 System des transzendentalen Idealismus, in: Schellings Werke, hrsg. v. Manfred Schröter, Bd. II, München 1927 u.ö., S. 603 f.

5 In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, vgl. J.G. Fichte, Ausgewählte Werke in sechs Bänden, hrsg. v. F. Medicus, Leipzig 1912 u.ö., Bd. IV, 527 ff.

6 Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. In: Schellings Werke, hrsg. v. Manfred Schröter, Bd. III, München 1977, S. 256 f.

7 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Kant's Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe Bd. VIII. Berlin 1923¹, S. 27

8 Um hier keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Gewiß ist auch die Frage, ob man ein voll konkretes und philosophisch gebildetes sittliches Bewußtsein haben kann ohne Einsicht in das, was das gegenwärtig Wirkliche zu werden sich anspricht und in naher Zukunft zu sein tendiert; und ob man es haben kann ohne Kenntnis vom Zusammenhang der Erscheinungen, die der Realisierung solcher Tendenzen im Wege stehen. Diese Frage ist an Hegel zu richten. Aber sie gehört nicht hierher, nicht in eine Philosophie der *Geschichte*.

9 Worin es bestehe, müßte man weiter aufklären. Ich vermute: (a) Daß ein Gegenstand, der ein ein-

ziger ist, zur Einheit mit dem Erfassenden gelangt — durch den Geist bereits dafür präformiert, sofern das Mannigfaltige in diesem Gegenstand eine qualifizierte Einheit besitzt, wengleich in jener Unmittelbarkeit, die der Begriff der Freiheit hat, der zur vorhandenen sittlichen Welt geworden ist (§ 142); (b) daß die Tätigkeit eine zur (zweiten) Natur des Selbstbewußtseins gewordene ist — aber eben damit noch nicht zu einem von der Natur befreiten Begreifen; (c) daß dasjenige, was erfaßt wird, der Geist selber ist und zwar, sofern er nur ist, was er tut, als Aktuosität — aber nicht als diejenige des Logischen selbst.

10 Über der Ähnlichkeit darf man die Unterschiede nicht aus den Augen verlieren: Im Unterschied zum Bewußtsein als solchem ist in der Weltgeschichte die Fortbestimmung des Bewußtseins nicht mehr *bloß* an sich und für das Bewußtsein *bloß* Veränderung des Objekts (vgl. Enc § 415). Vielmehr ist nun die Fortbestimmung des Bewußtseins *für den Geist*, und ist Fortbestimmung seines Bewußtseins, während für sein Bewußtsein die Veränderung des *Geistes* dessen sich Erfassen ist.

11 So im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800). In: Schellings Werke, hrsg. v. M. Schröter, Bd. II, München 1927 u.ö., S. 603 f.

12 So in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1802). A.a.O., Bd. III, S. 312

13 · In: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804/1805). Siehe Ausgewählte Werke, hrsg. v. F. Medicus, Bd. IV, Leipzig 1912 u.ö., S. 405

14 Vgl. dazu: F. Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel, Freiburg i. Br. 1890, S. 1-37; J.W. Swain, The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire, in: Classical Philology, Vol. XXXV, January 1940, S. 1-21; H.H. Rowley, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, Cardiff 1959, S. 175-178; C. Trierber, Die Idee der vier Weltreiche, in: Hermes, 27. Bd., Berlin 1892, S. 321-344; F. Kamppers, Die Idee von der Ablösung der Weltreiche in eschatologischer Beleuchtung, in: Historisches Jahrbuch, XIX Bd., Jg. 1898, S. 423-446; R. Schmidt, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart, Bd. 67 (1955/56) S. 288-317; vor allem aber: G. Lübbe-Wolff, Hegels Lehre von den vier Weltreichen und die Bedeutung der älteren Vier-Reiche-Lehre für das Staatsrecht des römisch-deutschen Reichs, in: Der Staat, Jg. 1984

15 Vgl. C.G. Homeyers Nachschrift der Vorlesung von 1818/19, in K.H. Ilting, ed., Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Bad Cannstatt 1973/74, Bd. I, S. 344

16 Vom Untergang der Naturstaaten, Berlin 1812

17 Stuhr wurde 1787 in Flensburg geboren. Er studierte in Kiel, Heidelberg, Göttingen und Halle Rechtswissenschaften und Philosophie, beteiligte sich an den Freiheitskriegen gegen Napoleon und wurde nach dem Zweiten Pariser Frieden (1815) Sekretär bei der Militärstudienkommission in Berlin. 1821 habilitierte er sich an der dortigen Universität. Von 1826 bis zu seinem Tod (1851) war er außerordentlicher Professor an der Philosophischen Fakultät. Seine Publikationen befaßten sich — außer mit Alter Geschichte — mit altnordischer Mythologie, mit der Geschichte des Preussischen Heeres — und mit Staatsverfassungsfragen. In der Philosophie stand er vermutlich vor allem unter dem Einfluß von Steffens.

Das Buch über den Untergang der Naturstaaten war in Form von fünf fingierten Briefen über Niebuhrs Römische Geschichte abgefaßt. Hegel hat daran zweifellos der Versuch zugesagt, Niebuhrs Geschichtsauffassung mit der These zu bereichern, daß „in der mythischen Zeit eines jeden Volkes ein Naturstaat bestanden habe, den so zu nennen ich mich berechtigt halte, weil das Leben desselben überhaupt, wie dessen Elemente, die Stände nämlich, durch ein natürliches Prinzip bedingt waren“ (14). Daneben aber dürfte er noch manches andere zustimmend registriert haben; außer den von ihm eigens erwähnten Dingen beispielsweise:

— die methodische, gegen „bloß historische Kritik“ und damit auch gegen Niebuhr gerichtete Devise, „die Wirklichkeit in der Idee des Lebens zu erfassen“ (6) und unter Leitung dieser Idee auch die historischen Mythen als Quelle für die Erforschung der frühesten Entwicklungsgeschichte der Völker zu nutzen, anstatt sie als Erdichtungen aus dem Gebiet der Geschichte zu verweisen (7-10);

— die grundlegende inhaltliche These, daß die einzelnen Völker in der Geschichte ein Streben zeigen, „sich blinder Naturgewalt zu entziehen, die Freiheit herrschend zu machen, und so die Herrlich-

keit der Menschennatur zu offenbaren“; und die These, daß „sogar eben dasselbe erblickt wird, wenn man, unabhängig von der inneren Geschichte eines jeden Volkes, die Völker in ihrer Gesamtheit, ein jedes als ein eigenes Leben anschaut, wie sie der Zeit nach aufeinander gefolgt, und in der Geschichte als die herrschenden erschienen sind“ (151 f.);

– die Gliederung dieser Aufeinanderfolge in die „Orientalen“ (in Indien und China vor allem) (15 ff.), die „Hellenen“ (252), „Römer“ (253) und die „Germanen“ (258);

– die Überzeugung, „Familienstaat“ (exemplarisch repräsentiert durch China) und „Kastenstaat“ (exemplarisch: Indien) seien die eigentümlichen politischen Formen der frühen mythischen Zeit gewesen (25); beide Formen kämen darin überein, „daß ihr Leben in der Natur begründet ist, und keine von beiden eigentlich ein Erzeugnis der menschlichen Freiheit“ (ebenda); ferner: in diesen ältesten Staaten könne von einem eigentlichen Untergang der Naturstaaten noch gar nicht die Rede sein (252), keiner der altorientalischen Staaten sei „eigentlich, wie allerdings wohl die der Hellenen und der römische, durch sich selbst zu Grunde gegangen“; „bis auf unsere Zeit“ bewahrten „gewissermaßen das uralte Volk der Indier, wie das der Chinesen, ihr äußeres Dasein, aber so, daß aus beiden der göttliche Geist verschwunden ist und sie nun dastehen wie leblose Gestalten“ (ebenda);

– die Herausarbeitung einiger gegensätzlicher Charakterzüge von Griechen und Römern (252 f.);

– die Auffassung, erst bei den Germanen habe sich „ein solches Leben offenbart, nach welchem in der Einen Gestalt auch ursprünglich schon das gesamte Wesen der Menschheit sich gefunden hatte“. Stühr fährt fort: „Und eben hierdurch, da also in dem Gemüthe eines jeden Germanen der menschliche Geist als Totalität zur Wirklichkeit gekommen ist, ist es wohl nur möglich geworden, daß ihnen, wessen andere Völker sich keineswegs rühmen dürfen, der Trieb einer intellektuellen Liebe eingewohnt habe, wie auch, daß sie ursprünglich einander gegenübergestanden sind in Feindschaft und Fehde, da jetzt ein jeder ein Ganzes in sich war, in sich abgeschlossen, begränzt und also fähig eines eigenen, von den übrigen getrennten Daseins“ (258).

Allerdings wird Hegels Meinung auch gewesen sein, Stühr habe den von ihm gebahnten Weg einer „vernünftigen Betrachtung der Geschichte der Verfassung und der Geschichte überhaupt“ selber noch kaum begangen. Nicht nur verfolgt Stühr Geschichten von Völkern lediglich bis zum Untergang ihres Naturstaates, es fehlt ihm auch an einem Verständnis für den inneren Zusammenhang, den die Prinzipien nacheinander in der Weltgeschichte auftretender Völker besitzen. Das hat unter anderem damit zu tun, daß das Streben der Völker, sich blinder Naturgewalt zu entziehen und die Freiheit herrschend zu machen, wie bei den „naturalistischen“ Vorgängen Hegels auf die Natur zurückgeführt wird; die Natur, wird angenommen, ist bestrebt gewesen, „in immer größerer Vollkommenheit den Menschen zu erzeugen“ (258). Stühr fragt auch nicht eigens, worin die Form unmittelbarer Natürlichkeit am Sittlichen bestanden haben mag, sondern setzt als reinste Form des Naturstaates einen Zustand an, der den extremen Gegensatz zum Ziel darstellt, auf das nach Niebuhrs Ansicht die Geschichte zustrebt: Wie dieses Ziel nach Stührs Worten darin besteht, „durch die Vereinigung des Entgegengesetzten in der Einheit die größte Mannigfaltigkeit zu erreichen“ (14), so ist jener Zustand der einer kleinen, gegensatzlosen Mannigfaltigkeit, an der wenig vereinigt ist, – am reinsten dargestellt im Kastenwesen (15). Dementsprechend wird angenommen, die indischen Völker seien die ältesten, die patriarchalischen Staaten hingegen eine zweite und spätere Bildung (20). In merkwürdigem Kontrast zu dieser Auffassung vom Bildungsprinzip der Naturstaaten steht, daß Stühr auch dem romantischen Glauben huldigt, die unschuldige Menschheit habe sich mit dem Naturleben noch innigst vertraut gefühlt; sie sei deshalb nicht aus der Einheit des Daseins gewichen und habe das Gesetz der Welt unmittelbar angeschaut (265).

18 Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik. In: derselbe, Theorie-Werkausgabe, a.a.O., Bd. 319.

19 Ebenda, S. 345 f.

20 Ich habe einmal versucht, es als Corrolar zu einer solchen Auffassung zu betrachten, wenn Hegel sagt, die Orientalen hätten nur gewußt, es sei einer frei (= qualitatives Urteil); auf der zweiten Stufe herrsche das Bewußtsein, daß einige frei sind (= Reflexionsurteil der Quantität); auf der dritten Stufe hingegen werde gewußt, daß der Mensch als Mensch frei sei (= Urteil der Notwendigkeit) (vgl. ViG 156). Aus dem Folgenden ergibt sich hoffentlich von selbst, warum ich diesen Versuch auf sich beru-

hen lasse.

21 Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1920, Bd. III: Die griechische und römische Welt, S. 570 ff.

22 Nur noch am Rande braucht angedeutet zu werden, daß es neben diesen Fragen, durch die einige Behauptungen Hegels problematisiert werden, noch eine Reihe weiterer Fragen gibt, bezüglich deren unklar ist, wie Hegels zeitliche Gliederung der Weltgeschichte sich zu ihnen verhält. Sie betreffen in meinen Augen vor allem die Fixierung der Referenzobjekte für weitere historische Aussagen, die durch die Gliederung vorgenommen ist, sowie methodische Aspekte der empirischen Arbeit mit einer spekulativ gewonnenen Gliederung.

23 In diesem Sinn muß man es verstehen, wenn Hegel von einer Ewigkeit spricht, die Gegenwart und „erfüllte Zeit“ ist. Man könnte zunächst meinen, die Asymmetrie von Vergangenheit und Zukunft lasse es nicht zu, so zu sprechen; und in der Tat müßte man dies einwenden, wenn von einem sich Entwickelnden die Rede wäre, das nur ist, was es wurde oder sein wird. Von einem sich Entwickelnden hingegen, das nur ist, was es tut, und das in dem, was es tut, seine Vergangenheit bewahrt, läßt sich sagen: seine jeweilige Gegenwart enthält in sich alles, was es ist; denn was es noch nicht getan hat, ist es nicht. — Guten Aufschluß über Hegels Theorie der Zeit des Geistes gibt: O.D. Brauer, Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte. Stuttgart 1982.

24 Worin diese Versöhnung besteht, ist damit freilich nicht ausgemacht. Es auszumachen wäre dringend erforderlich, — nicht nur, weil Hegel in diesem Punkt viel besser ist als sein Ruf, sondern auch, weil die Kritik an Hegels Sittlichkeitstheorie erst dadurch sich vergewissern könnte, daß ihre Streiche nicht in den Wind geführt sind. Ich verzichte darauf, weil meine bisherigen Ausführungen längst nicht alle Voraussetzungen für dieses Geschäft erfüllen. Ergänzend wäre vor allem Hegels Behauptung, die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte sei die *wahrhafte* Theodizee, gegen die groben Mißverständnisse zu schützen, denen sie gewöhnlich ausgesetzt ist, sowie die Entwicklung des Selbstbewußtseins zu interpretieren, welches der Weltgeist in seinem *vierten* Reich besitzt. Dem Verzicht auf Behandlung dieser Themen zufolge bleiben meine Bemerkungen zum nächsten Punkt sehr summarisch.