

Hans Friedrich Fulda

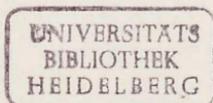
Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts



Vittorio Klostermann Frankfurt am Main

Wissenschaft und Gegenwart Heft 36/37

Das Recht der Philosophie in Hegels
Philosophie des Rechts



© Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1968
Herstellung: Buchdruckerei Richard Mayr, Würzburg
Printed in Germany

Unter den Bemühungen, unser Bewußtsein über seine geistigen Voraussetzungen dadurch zu verständigen, daß die uns überlieferte Vergangenheit als schlechte Gegenwart erkannt, destruiert und ihrer geschichtlichen Wahrheit zurückgegeben wird, nehmen diejenigen einen hervorragenden Platz ein, die sich an Hegel versuchen. Wie kein anderer hat Hegel geschichtliche Erfahrung und geschichtlich relevant gewordene Wirklichkeit in philosophische Reflexion verwandelt. Der reich differenzierte Wirklichkeitsgehalt seiner Philosophie hat jedoch nicht verhindert, eher schon bewirkt, daß gerade an dieser Philosophie das Verhältnis, das der Gedanke sich zur Wirklichkeit zu geben hat, diskutiert wurde wie nie zuvor und bis heute diskutiert wird. Seit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie war der philosophische Standpunkt als solcher von seiten der Ideen, die auf seinem Boden entwickelt wurden, niemals ernsthaft bestritten worden, – so tief auch der Zweifel an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis in ihn eindringen mochte. Vielmehr hatte sich dieser Standpunkt im Namen des Naturrechts von Anfang an durch seine Bedeutung für die Legitimation politischer Gewalt empfohlen und danach gegen jede bestehende Autorität – im Namen der Aufklärung – universale Berechtigung verschafft.¹ Selbst Rousseau, der diese Berechtigung für ein gutes Gemeinwesen erstmals bestritten und die Schädlichkeit der Philosophie behauptet hatte, ohne indes seine Kritik konsequent durchhalten zu können, wurde durch den revolutionären Versuch geehrt, seiner Staatstheorie Wirklichkeit zu verschaffen. Hegel hat Rousseaus Kritik der Aufklärung aufgenommen, die pauschale Verdammung von Philosophie und Wissenschaft vermieden und vor dem Zeit-

¹ Vgl. Leo Strauß, *Natural Right and History*, Chicago 1953.

bewußtsein die politische Bedeutung der Philosophie zur Geltung bringen wollen. Während aber früher politische Wirklichkeit und Zeitbewußtsein auch dann noch sich mit der Philosophie solidarisch erklärten, als die Philosophie die Einheit mit ihnen aufzukündigen begann, wurde nun der Philosophie als solcher der Prozeß gemacht, und zwar mit den von Hegel selbst erarbeiteten, nur geringfügig modifizierten begrifflichen Mitteln. Hegels Auffassung, daß Philosophie innerhalb einer in Extreme zerrissenen Epoche deren Wahrheit erkenne, – ja *sei*, indem sie die absolute, nicht in geschichtlichen Gegensätzen aufgehende Wahrheit denkend begreife, – erschien dem allgemeinen Bewußtsein, das von dem Fortbestehen des revolutionären Zeitalters und von der unaufhaltsamen geistigen Krise beunruhigt war, als ein trügerischer, die Forderungen des Tages verhüllender Schein. Wenn gleich die Autoren, die das Bewußtsein ihrer Zeit bestimmten, den Hegelschen Begriff einer Versöhnung der menschlichen Natur und Vernunft mit sich selbst und damit auch denjenigen der Dialektik zunächst nicht verwarfen, so war es doch die Beschränkung der Sphäre dieser Versöhnung auf Kunst, Religion und Philosophie, die Hegels Denken allgemein – auf der romantisch-konservativen Seite ebenso wie bei den Demokraten und Radikalen – als „Versöhnungsphilosophie“ in Mißkredit brachte. Einzig eine „Philosophie der Tat“² oder gar eine Verwirklichung der Philosophie, die zugleich ihre Beseitigung sein sollte, schien ein der Zeit gerecht werdendes Programm.

Aus diesem seit Karl Löwith³ und ^{Stuke}Ludwig Marcuses⁴ Untersuchungen durch viele Arbeiten wieder im einzelnen bekannt gewordenen „Verwesungsprozeß“ der Philosophie ging die Auffassung hervor, die auch heute gewöhnlich zu hören ist, wenn nach der Stellung gefragt wird, die Hegel der Philosophie inner-

² Vgl. die unter diesem Titel erschienene Arbeit von Horst Stuke, Stuttgart 1963.

³ Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1953³.

⁴ Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, New York 1941.

halb der bürgerlichen und politischen Gesellschaft eingeräumt hat: Als Selbstzweck, der sich in spekulativer Kontemplation realisiert, vermöge sich die Philosophie keine wesentliche positive Beziehung zu einem auf die Verbesserung bestehender Zustände gerichteten Handeln zu geben. Wenn sie daneben auch Mittel zu einem anderen Zweck als demjenigen ihrer selbst sein soll, so sei dies jedenfalls nur ein Mittel zu solcher intellektuellen und sittlichen Bildung, durch die die Gesinnung des Festhaltens am Bestehenden, die Zufriedenheit mit dem Staat, wie er ist, gerade bestärkt wird. Die Idee der Versöhnung, zur Sache der richtigen Philosophie erhoben oder gar bereits in Kunst und Religion abgetan, scheint zu unterstellen, daß die Entzweiung, die überwunden werden soll, bloß in der Meinung besteht, die das Bewußtsein vom Weltzustand hat, nicht aber in diesem selbst. Mit der Destruktion dieser Meinung, ihrer Transposition in unerschütterliche Überzeugung von der Gegenwart des Vernünftigen wäre also durch Philosophie der Endzweck der Welt erreicht – aber was für einer.

Für jeden, der Philosophie als eigentümliche Weise gesellschaftlicher Praxis oder auch als fortgesetzte Kritik im Interesse einer gegen sich selbst kritisch gewordenen Aufklärung versteht, ist diese Auffassung ein ebenso vernichtender Einwand gegen die mit ihr identifizierte Philosophie wie für denjenigen, dem Philosophie als methodologische Destruktion dogmatischer Fixierungen gilt, die den Fortschritt wirklicher wissenschaftlicher Einsicht aufhalten oder verstellen und die Feinde der offenen Gesellschaft begünstigen. Müßte man sie Hegel tatsächlich zuschreiben, so käme für die gegenwärtige Philosophie, sofern sie sich über ihre praktische Bedeutung zu verständigen sucht und nicht der Apolitie den Vorzug gibt, nur noch ein antiquarisches oder bestenfalls emanzipatorisches Interesse an Hegel, insbesondere an dessen politischer Theorie in Betracht; und mit dem außerphilosophischen Bewußtsein der Gegenwart stände es nicht anders. Das fragliche Theorem ist ja nicht irgendeines, sondern

mit Hegels Begriff von Philosophie im Innersten verbunden. Zumindest der Sinn einer Beschäftigung mit Hegels Rechtsphilosophie hängt daran, ob man sich für die skizzierte Deutung entscheiden muß oder nicht; – es sei denn, man zeihe die philosophischen Fragen des Naturrechts und der Staatswissenschaft grundsätzlich der Unentscheidbarkeit, verbanne sie damit kraft der Autorität wissenschaftlicher Einsicht aus dem Bereich vernünftiger Diskussion und überantworte sie endgültig jener Welt, in der sie von Machtinteressen in Dienst genommen werden. Aber auch dann wird es wenigstens um der historischen Gerechtigkeit willen nicht vergeblich sein zu fragen, ob man Hegel keinen überzeugenderen Gedanken von der Bedeutung zutrauen darf, die die Philosophie im Verhältnis zur Wirklichkeit hat. Wenn Hegels Philosophie einen Skandal für unser praktisches Selbstverständnis darzustellen scheint und sie sich zu einem solchen, wie man weiß, erst im Laufe der Hegelschen Entwicklung ausgewachsen haben kann, läßt sich an ihr vielleicht sogar paradigmatisch erproben, welche praktische Funktion die Philosophie sich zuerkennen muß, wenn sie der Einsicht in das folgt, was sie ist und wissen kann. Ein Versuch, der in diese Richtung geht, soll im Folgenden unternommen werden.

I

Was Gegenstand der Untersuchung werden muß

Beginnt man mit der Absicht, Hegel in der Diskussion der politischen Philosophie angemessenere Geltung zu verschaffen, als ihm gewöhnlich zuteil wird, so mag man den politischen Einwänden, die von liberaler Seite gegen die Rechtsphilosophie erhoben worden sind und durch Rudolf Haym im Bewußtsein der Gebildeten fixiert wurden, mit der These begegnen, die

Joachim Ritter überzeugend belegt hat: Es gibt „keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“.⁵ Aber wenn es für Hegel keine Kommunikation zwischen philosophischer Erkenntnis und politischem Handeln gibt, so muß diese liberale Verteidigung Hegels gegen seine liberalen Kritiker durch die These „ergänzt“ werden, die Habermas ihr hinzugefügt hat:⁶ um nicht Philosophie als solche der Herausforderung durch die Revolution zu opfern, habe Hegel die Revolution zum Prinzip seiner Philosophie erhoben; er habe sie dazu erhoben um einer Philosophie willen, die als solche die Revolution überwindet. – Die Geschichte in den Begründungsgang der neuzeitlichen Naturrechtstheorie aufnehmend scheint Hegel demnach, was das Resultat anbetrifft, wieder auf das Anfangsstadium dieser Theorie zurückgekommen zu sein: Wie der Urheber des modernen Naturrechts, Hobbes, sich der Majestät seines Königs unterworfen hatte,⁷ so hätte sich nun, nachdem die Vertragstheorie verworfen worden und die Geschichte in die leer gebliebene Stelle der das vernünftige Recht in Geltung setzenden Gewalt eingerückt war, die Philosophie der durch die Weltgeschichte legitimierten politischen Souveränität einer monarchischen Verfassung vorbehalten zu beugen. Aber – so könnte man diese Perspektive verlängern: die Selbstbeschränkung, die die Philosophie sich nach den Erfahrungen mit der gesellschaftlichen und politischen Wirksamkeit ihrer Ideen auferlegte, um ihren unpolitischen Triumph im Reich des reinen Gedankens desto ungestörter feiern zu können, hätte sich alsbald an ihr gerächt. Sie hätte ihr den Gegensatz

⁵ Hegel und die französische Revolution, Veröff. der Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen H. 63, Köln-Opladen 1957, S. 15; auch Frankfurt 1965, S. 18.

⁶ „Hegels Kritik der Französischen Revolution“, in: Jürgen Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied/Berlin 1963, S. 89.

⁷ Vgl. Th. Hobbes, English Works, ed. Molesworth, London 1839, vol. IV, p. 411.

erzeugt in Gestalt einer radikalen, nun direkt⁸ politisch gewordenen Aufklärung, deren praktischer Einsicht auch die spekulative Philosophie als solche zum Opfer fallen mußte. Die Position der Hegelschen Linken wäre damit wieder erreicht.

Es ist jedoch die Frage, ob die auf zeitgemäße Praxis drängenden, gegen Hegel gerichteten Forderungen das Zentrum ihrer Perspektive – die praktische Bestimmung philosophischer Theorie – klar genug fixiert haben. Ihrer Kritik lag ursprünglich eine Interpretation zugrunde, die sich nicht so sehr am inneren Gedankengefüge der Hegelschen Systematik als vielmehr an einer bestimmten Auffassung von Hegels zeitgeschichtlicher Einstellung gebildet hatte, einer Einstellung, die das Gegenstück zu sein schien zu der geforderten, wirkliche Versöhnung erst in der Zukunft erwartenden und von der richtigen Veränderung der Gegenwart abhängig machenden Zeitdiagnostik. Abgesehen von ihren Motiven war sie theoretischer, als sie selbst wußte. Die fundamentalen Fragen der praktischen Philosophie, die Hegels Entwicklung stets begleitet und zeitweise beherrscht hatten, blieben ihr verborgen, und dementsprechend ließ sie es auch an einer Prüfung der Argumente fehlen, durch die Hegel, ausgehend von der sittlichen Wirklichkeit, sich die Notwendigkeit eines wahrhafteren Wissens als des praktischen hatte begreiflich machen wollen. Hegels Argumente wiesen zurück in die Entstehungsgeschichte der idealistischen Ethik, die einen inneren Zusammenhang zwischen sittlichen Grundsätzen und ontologischen Überzeugungen zum Vorschein brachte. Die Logik dieses Zusammenhangs hatte durch den Fortgang von der Idee des Guten zur absoluten Idee begriffen werden sollen. Nun aber schien sie selbst und ihr konkretes Resultat, der eigentümliche „Standpunkt“ der Religion, auf den für Hegel auch die Philosophie gehört, bereits mit der inhaltlichen Religionskritik hinfällig geworden und schien einer sich als die Wahrheit der Religion voll-

⁸ Zur indirekt politischen Wirksamkeit der Aufklärung vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise, Freiburg/München 1959, Kap. 2.

ziehenden Politik Platz machen zu müssen, oder auch einer sich vermeintlich als wahre Politik auswirkenden Religion.

Im Unterschied zu diesem Typus von Kritik dürfte heute klar sein, daß eine grundsätzliche Entscheidung über den Zusammenhang philosophischer Theorie und richtiger Praxis nur auf andere Weise herbeigeführt werden kann. Sie darf sich nicht damit begnügen, Hegels zeitgeschichtliche Orientierung aus einer stereotypen Auffassung von spekulativer Kontemplation motiviert zu glauben, um diese zugunsten zeitgenössischer Polemik verwerfen zu können. Damit wäre bereits vor jeder Auseinandersetzung entschieden, daß Hegels Begriff von Philosophie für ein praktisches Selbstbewußtsein nicht akzeptabel ist. Daß ein aus diesem Selbstbewußtsein unmittelbar entnommenes philosophisches Programm gerade dann versagt, wenn es gegenüber der blinden Gewalt politischer Ereignisse die Forderungen der Vernunft geltend machen soll, also auf seine eigene Weise praktisch zu werden hätte, hat sich unmißverständlich gezeigt. Die Erfahrung davon sollte uns gegen die Neigung, die Idee spekulativer Kontemplation kurzerhand zu verwerfen, ebenso mißtrauisch machen, wie wir es dagegen schon sind, diese Idee als etwas Selbstverständliches und für sich Existierendes anzunehmen⁹.

Aber solches Mißtrauen würde nicht ausreichen. Die Frage nach der praktischen Bedeutung der Philosophie hat nämlich innerhalb der Hegelschen Systematik noch einen zweiten, eben-

⁹ Wie ist im Begriff eines überzeugenden philosophischen Wissens die Abhängigkeit dieses Wissens von demjenigen der richtigen Praxis und die Bedeutung des ersteren für das letztere aktualisierbar, ohne daß das eine im anderen verschwindet oder daß beide nur äußerlich zusammengebracht werden, sei's, indem man ans Philosophieren praktische Forderungen heranträgt, die von diesem aus nicht einzusehen sind, sei's, indem man aus ihm Folgerungen für die Praxis zieht, die deren Selbstverständnis nicht erreichen? Es scheint mir, daß nur durch eine Analyse der Bedeutungen, in denen beide Wissensweisen sprechen und in denen sie mit Beziehung aufeinander angesprochen werden können, dem vage gewordenen Gerede von „Dialektik“ ein Ende gemacht und dem Begriff derselben wieder ein Sinn gegeben werden kann.

falls vernachlässigten Aspekt. Es genügt nicht, sich klar zu machen, welchen Begriff von Philosophie Hegel hat, und daneben zu halten, was diese Philosophie als die vernünftige gesellschaftliche Wirklichkeit anspricht; auch die Konkretisierung dieser Begriffe durch Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Situation, in der Hegel spricht und polemisiert, vermag für sich nicht mehr, als darüber Auskunft zu verschaffen, was Philosophie für Hegel *ist*. Läßt man es dabei bewenden oder macht man gegen diesen Begriff von Philosophie und Gesellschaft etwa auch eigene Forderungen geltend – Forderungen, die die Philosophie erfüllen soll, um praktisch zu sein –, so verhält man sich hinsichtlich Hegels entgegen der eigenen Absicht bloß theoretisch; neben dieser Haltung steht dann eine Forderung, die sich nicht an ihrem Adressaten – der Hegelschen Philosophie, an die sie sich richtet – realisieren läßt. Die Verbindung beider, der Forderung und ihres Adressaten, ergibt sich nur im Zusammenhang der Frage was Hegels Philosophie ihrem eigenen Begriffe zufolge *soll*, oder – sofern diesem Wort die Bedeutung einer unwirklichen Forderung anhaftet¹⁰, deren sich Hegel zu entschlagen suchte – aus der Frage: Welches Recht und welche diesem zugeordnete Pflicht, sich innerhalb der durch Rechtsbegriffe bestimmten Wirklichkeit Geltung zu verschaffen, hat die Philosophie als gesellschaftliche und staatliche Institution, und wie sind Kollisionsfälle zwischen dieser Institution und anderen zu beurteilen?

Mit dieser Frage rückt die Philosophie aus dem abstrakten, für die Möglichkeit eines sinnvollen Begriffes von Dialektik ausschlaggebenden Zusammenhang praktischen und philosophischen Wissens in die konkrete Dimension desjenigen, was Hegel die „sittliche Welt“ nennt. Wie stellt sich die Philosophie in diesem Medium dar? Was hat man sich von ihr zu versprechen? Welche

¹⁰ Zur Korrektur des damit verbundenen, die Alternative in der Unterwerfung unter Gegebenes suchenden Mißverständnisses vgl. O. Marquard, Hegel und das Sollen. In: Philosophisches Jahrbuch, 72. Jg., München 1964, S. 103 ff.

Rolle besitzt sie im Bereich der Willensbildung konkurrierender Gruppen, und welche Rolle spricht sie sich zu? Welche hat sie einzunehmen? Fragen dieses Typs ergehen an die Philosophie vonseiten des gewöhnlichen praktischen Wissens, welches an ihr Interesse nimmt und sich im Bewußtsein seiner Selbständigkeit nicht vorschreiben läßt, worüber es Auskunft verlangen und Urteile abgeben darf. Sie werden also unabhängig davon gestellt, ob sich die Philosophie zu ihrer wissenschaftlichen Diskussion imstande weiß oder nicht. Zeigt sich die Philosophie um Antworten verlegen, so werden diese über sie verhängt. Wenn es ihr nicht gleichgültig sein soll, wofür sie gilt und was mit ihr geschieht, so muß sie sich selbst mit ihnen befassen. In welchem Umfang sie dazu fähig ist, wird über die Glaubwürdigkeit entscheiden, mit der sie auftritt. Versteht sie sich als Rückzug aus dem Bereich praktischer Ideen in denjenigen des sittlichen Adia-phoron logischer oder linguistischer „Analyse“, „eigentlichen“ Denkens oder interesseloser „Spekulation“? Ist sie damit nur scheinbar ungefährlich, in Wirklichkeit aber ein bedenklicher Faktor gesellschaftlicher Desintegration, insbesondere unter Bedingungen der Gegenwart? Besitzt sie praktische Legitimität, aber nur, insofern sie geschlossene Weltvorstellungen destruiert, um die Wirklichkeit für einzelwissenschaftliche Forschung und eine soziale Technik freizugeben, die lediglich von Fall zu Fall vorgeht? Oder hat die Aufklärung, die sie vollzieht, gerade darauf zu gehen, unter der unbestimmten Idee einer besseren Totalität die bestehende Ordnung durchgängiger Kritik zu unterziehen? Verdient sie in dieser Funktion Anerkennung nur, wenn sie als „Kopf“ des politischen Willens existiert, dessen Entscheidungen sie vorzubereiten und an dessen Erfolgen sie sich zu messen hat?

Im Horizont dieser für die Gegenwart typischen Auffassungen ist das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts zu erörtern. Es müßte also gezeigt werden, ob und gegebenenfalls wie die Selbstgenügsamkeit eines nur auf die eigene Wahr-

heit gerichteten spekulativen Erkenntnisinteresses vor der doppelt mißtrauischen Forderung seiner Nützlichkeit bestehen kann: Kann sich die Innerlichkeit dieses Interesses davor bewahren, in der ohnehin schon fragwürdigen Äußerlichkeit gesellschaftlicher Institutionen zur Brutstätte gefährlicher Illusionen und universaler Dogmen zu werden, die pragmatischer Erkenntnis den Weg versperren? Und wenn schon: kann sich die Philosophie dann umgekehrt das Recht zusprechen, am Bestand dieser Äußerlichkeit Kritik zu üben? Kann sie sich dabei in Differenz zur bestehenden Gewalt bringen, ohne sich der Lächerlichkeit preiszugeben oder sich selbst zur Gewalt organisieren zu müssen? .. Um diese Fragen wird es im Folgenden gehen. Ihre Reihenfolge entspricht dem Zusammenhang, den die Grundbestimmungen des Rechts der Philosophie für Hegel haben. Der Umfang des zu diskutierenden Rechts wird also weiter sein als der Sachbereich, den zu erörtern um des Verhältnisses von Theorie und Praxis oder gar von Vernunft und Revolution willen einzig notwendig scheinen kann; denn er schließt in erster Linie solche Leistungen der Philosophie ein, die das Interesse einer etablierten Rechtsordnung von ihr erwartet. Es ist jedoch auch in Bezug auf das entgegengesetzte Interesse von Vorteil, diese Leistungen nicht zu übergehen. Denn nur wenn die Philosophie im vollen Umfang ihres Rechts betrachtet wird, werden auch die Grenzen erkennbar, an denen ihre Arbeit für den bestehenden Staat und die bestehende Gesellschaft in eine solche gegen beide umschlägt. Nicht zuletzt aber ließe sich dadurch abschätzen, inwieweit die disparaten Forderungen, die heutzutage an die Philosophie ergehen, sich gegeneinander zu beschränken hätten, wenn die ihnen Rechnung tragenden Formen der Philosophie nicht ihre Glaubwürdigkeit wechselseitig einbüßen sollen.

Hegels Auffassung von der Methode einer solchen Untersuchung

Es könnte vielleicht scheinen, als sei mit den begrifflichen Mitteln, die Hegels Systematik an die Hand gibt, nach dem Recht der Philosophie gar nicht zu fragen. Die Philosophie bildet ja, zusammen mit Kunst und Religion, eine eigene Sphäre, für die es charakteristisch ist, daß sie nicht durch den Begriff des Rechts definiert wird. Das Recht, zu dem die Objektivität des Geistes kommt, definiert die Sphäre des Daseins, das sich der sich selbst wollende freie Wille gibt, und innerhalb deren er sich zu einer von ihm selbst gesetzten, zur sittlichen Welt ausbildet¹. Es macht die Realität des Inhalts der Freiheit als Dasein des freien Willens aus.² Nun will Hegel zwar den Begriff dieser Sphäre zum Begriff der die Philosophie umfassenden Sphäre entwickeln; er will zeigen, daß die vom Geiste nur gesetzte Welt von ihm wieder frei entlassen und daß das Gesetzte zugleich als ein unmittelbar Seiendes für die Intelligenz aufgefaßt werden muß, die andernfalls nur *an sich* frei wäre.³ Aber das Resultat dieses Fortgangs, das die Leistungen des eine vernünftige Rechtsordnung herstellenden Willens in einer umfassenderen Wahrheit begreift,⁴ begründet unmittelbar kein Recht mehr, also auch nicht dasjenige der Philosophie, – eben deshalb, weil in ihm nicht mehr die Objektivität des Geistes zu ihrem durch den Willen gesetzten Recht kommt. Es ist darum auch schwer einzusehen, wie einzelne Gestaltungen *innerhalb* der so begründeten Sphäre des absoluten Geistes unter Rechtsbegriffen bestimmbar sein sollen; denn der Begriff ihrer Sphäre scheint gerade zu verbieten, diese Gestaltungen als solche des an und für sich freien Willens zu verstehen

¹ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In: Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Bd. VIII—X, Stuttgart 1955/58, § 385 Z.

² Ebda § 486.

³ Ebda § 553.

⁴ Vgl. ebda § 386.

und ihre Berechtigung in eine bestimmte Beziehung zu derjenigen anderer Willenssetzungen zu bringen. Vom Recht der Philosophie könnte mithin in der Sphäre des objektiven Geistes *noch* nicht die Rede sein, da in ihr noch nicht von *Philosophie* die Rede ist; in der Sphäre des absoluten Geistes aber nicht *mehr*, da in ihr das *Recht* nicht mehr abgehandelt wird.

Hegel hat jedoch nicht nur im System der Sittlichkeit⁵ und im staatsphilosophischen Teil der zweiten Jenenser Realphilosophie⁶ die Wissenschaft und die Philosophie unter den in die Rechtssphäre gehörenden Begriffen der Bildung und der Standespflicht thematisiert; er hat auch in der Rechtsphilosophie von 1820 dem Verhältnis des Staats zur Religion eine lange Anmerkung gewidmet⁷ und in einer Fußnote hierzu von einer konkreten Staatstheorie verlangt, daß sie Religion, Erkenntnis und Wissenschaft in der Beziehung und Stellung, die sie im Staat haben, behandle:

Die *Religion* hat wie die *Erkenntnis* und *Wissenschaft* eine eigentümliche, von der des Staates verschiedene Form zu ihrem Prinzip; sie treten daher in den Staat ein, teils im Verhältnis von *Mitteln* der Bildung und Gesinnung, teils insofern sie wesentlich *Selbstzwecke* sind, nach der Seite, daß sie äußerliches Dasein haben. In beiden Rücksichten verhalten sich die Prinzipien des Staates *anwendend* auf sie; in einer vollständig konkreten Abhandlung vom Staate müssen jene Sphären, sowie die Kunst, die bloß natürlichen Verhältnisse, u.s.f. gleichfalls in der Beziehung und Stellung, die sie im Staate haben, betrachtet werden; aber hier in dieser Abhandlung,

⁵ Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. Lasson, Leipzig 1913, S. 502.

⁶ Jenenser Realphilosophie II, ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, S. 252, 260, 262.

⁷ Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Hoffmeister, Hamburg 1955, § 270, S. 222. Ähnlich behandelt auch noch die Encyclopädie, und zwar zunächst in ihrem religionsphilosophischen Teil (§ 563) das Verhältnis von Staat und Religion, sowie beiläufig dasjenige der Philosophie der beiden. In der letzten Auflage der Encyclopädie hat Hegel diese Anmerkung ans Ende der Theorie der Sittlichkeit verlegt (§ 552).

wo es das Prinzip des Staates ist, das in seiner *eigentümlichen Sphäre* nach seiner Idee durchgeführt wird, kann von ihren Prinzipien und der *Anwendung* des Rechts des Staats auf sie nur beiläufig gesprochen werden.

Dieser Hinweis beantwortet allerdings die Frage nicht, wie es Hegels Methode ermöglichen soll, den Gedanken einer vollständig konkreten Abhandlung vom Staate auszuführen. Die Rede von einer „Anwendung“ des Rechts des Staats auf die Prinzipien der Religion, Erkenntnis und Wissenschaft könnte sogar Verdacht erwecken, daß die geforderte Abhandlung den Boden philosophischen Begreifens zu verlassen hätte. Denn bezüglich der „Anwendung des allgemeinen Begriffs auf die besondere von Außen sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle“ bemerkt Hegel, daß sie nicht mehr spekulatives Denken und Entwicklung des Begriffs sei⁸; und umgekehrt soll diese Entwicklung nicht „durch das Anwenden des Allgemeinen auf . . . von sonst her aufgenommenen Stoff“ geschehen.⁹ Ist die Diskussion des Rechts der Philosophie also für Hegel kein systematisches philosophisches Geschäft mehr? Befände sie sich allenfalls wie Montesquieus historisches Werk auf dem „echt philosophischen Standpunkt“¹⁰, ohne selbst begreifend zu verfahren? Warum aber ist dann von einer solchen Abhandlung überhaupt die Rede, im Verhältnis zu welcher sich Hegel dafür entschuldigen muß, daß er hier nur beiläufig sprechen kann? Außerdem soll es sich ja um Anwendung nicht auf irgendeine Äußerlichkeit des Daseins und von außen sich gebende Beschaffenheit, sondern auf vernünftige Gegenstände und ihre Prinzipien handeln. Und schließlich ist die Anwendung dabei nicht die Methode, nach der

⁸ Rechtsphilosophie § 3.

⁹ Rechtsphilosophie § 31. Vgl. Logik, ed. Lasson, Leipzig 1934, Bd. II, S. 271: Mit der Anwendung des Allgemeinen auf ein Besonderes habe man es dann zu tun, wenn beim Subsumieren an eine äußerliche Beziehung des Subjekts und Prädikats gedacht und das Subjekt als ein selbständiges vorgestellt wird.

¹⁰ Rechtsphilosophie § 3 A.

die Abhandlung verfährt, sondern das Thema, das sie hat. Da es die Prinzipien des Staates sind, die sich anwendend verhalten, das oberste Prinzip derselben aber Wille ist, kann die in Rede stehende Anwendung auch nicht den Charakter einer theoretischen Subsumtion haben, sondern nur denjenigen der Durchführung dieses Willens in einem durch die Bestimmtheit seiner eigenen Form nicht bestimmten Material und Medium seiner Verwirklichung.¹¹

¹¹ Zu diesem Begriff der Anwendung vgl. Die Vernunft in der Geschichte, ed. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 62. Hierzu stimmt genau der Sinn der Behauptung, daß die Wissenschaft, da sie eine eigentümliche, von der des Staates verschiedene Form zu ihrem Prinzip hat, in den Staat eintritt usw.: Die *Form*, das ist die logische Idee selbst, die in Beziehung zu der durch das Wort „Wissenschaft“ namhaft gemachten Erscheinung (vgl. Enc. § 246A) in das Scheinen in einer besonderen Formbestimmtheit eingetreten ist (vgl. Logik II, 485). Die Wissenschaft hat diese Form zu ihrem *Prinzip*: zur einfachen Bestimmtheit des besonderen Begriffs, die Anfang und Wesen seiner Entwicklung und Realisierung enthält, aber im Gegensatz gegen seine Ausbreitung in die Arten, in denen der Begriff sich erhält und von deren Erscheinung aufzuzeigen ist, daß sie der Begriffsbestimmtheit entspricht (vgl. Enc. § 246 A; Logik II, S. 246; 248; 250). Die Form durchdringt daher alles in ihr Befaßte. Aber die Form der Wissenschaft ist von derjenigen des Staates *verschieden*: sie ist gleichgültig gegen ihre Beziehung auf diejenige des Staates; diese Beziehung ist eine ihr „äußerliche“ (vgl. HEnc. § 68, Enc. § 117), und dasselbe gilt infolge der Symmetrie der Verschiedenheitsrelation für die Form des Staates. Die Wissenschaft *tritt daher* in den Staat ein: sie kommt im Unterschied von Prinzipiierten nicht aus seiner eigenen Form und auch nicht aus vorausgehenden Formen, deren Sphären den Staat zu ihrem immanenten Zweck haben (Rechtsphilos. § 261); aber andererseits kommt sie doch im Staat vor; denn dessen Prinzip versittlicht den ganzen Umfang der Wirklichkeit eines einzelnen und natürlich bestimmten Volks. Sie tritt in ihn ein wie das Bewußtsein eines Lebendigen in den Zusammenhang des Lebens oder auch wie die reine absolute Idee in das Scheinen. Der Wille – in der Bestimmtheit, die er sich als Staat gegeben hat – gebraucht sie zur Verwirklichung seines Zwecks und zwar, da sie seiner Form ein Äußeres ist, als *Mittel* zur Herstellung derjenigen Seite an seiner Wirklichkeit, zu deren Herstellung sie taugt: zur Bildung und Gesittung. Sofern sie aber *Selbstzweck* ist, den er respektiert und dessen äußerliches Dasein nicht in ihrer Macht steht, macht er nicht nur sie zu seinem Mittel, sondern umgekehrt auch sich zu ihrem, indem er ihr eine angemessene Existenz garantiert. In beiden Fällen verhält sich der Wille als Prinzip *anwendend* zu ihr als dem Mittel und Material seiner Selbstverwirklichung.

Durch das Anwendungsverhältnis kann es also nicht ausgeschlossen sein, daß die für die Darlegung des Rechts der Philosophie geforderte Abhandlung begreifenden Charakter hat; – ja, es ist sogar unwahrscheinlich, daß sie ihn nicht hat. Aber an welchem Ort der Systematik und auf welche Weise soll sie möglich sein? Man könnte zunächst denken, die wissenschaftliche Exposition des Verhältnisses, das eine Gestaltung des Geistes zu Bestimmungen hat, die an früherer Stelle exponiert wurden, gehöre in die Entfaltung der späteren Bestimmung. Erst die Ausführung der Systematik des absoluten Geistes hätte das Verhältnis der Wissenschaft zum Staat darzulegen, da erst sie die Wissenschaft in ihrer eigenen Bedeutung zu begreifen erlaubt. Aber dagegen spricht, daß es ja eine Abhandlung vom *Staate* sein soll, deren Möglichkeit gesucht wird. Es ist nicht die Frage, wie die Wissenschaft ihre *eigenen* Intentionen im Verhältnis zum Staat und unter der Bedingung seiner erreicht, sondern welches Recht die Prinzipien des Staates der Wissenschaft verleihen, ihre Intentionen zu verfolgen. Nur mit Rücksicht auf diese Frage hat die Anwendung des Rechts des Staats auf die Wissenschaft einen Sinn. Und nur von einer Abhandlung, deren übergreifenden Zusammenhang der Staat bildet, kann man sich auch denken, daß sie durch eine systematische Hierarchie von Rechten das Problem der Rechtskollisionen löst, auf dessen Lösung es Hegel doch wesentlich ankam.¹² Eine Reprise der Rechtslehre in verschiedenen Abhandlungen der Kunst, der Religion und der Philosophie wäre dazu nicht imstande.

Das umgekehrte Verfahren, den Begriff *innerhalb* der Rechtsphäre bis zum Begriff der Wissenschaft und der Anwendung des Prinzips des Staats auf sie zu entwickeln, hat jedoch ebenfalls seine Schwierigkeiten. Als Argument für seine Möglichkeit reicht natürlich der Gedanke nicht aus, daß die Philosophie, die mit der allgemeinen Idee zu tun hat, immer weiter spezialisiert wer-

¹² Vgl. Rechtsphilosophie, in: Sämtliche Werke, ed. Glockner, Bd. VII, § 30.

den kann.¹³ Denn beide, Staat und Wissenschaft, sind ja durch Verschiedenheit ihrer Formen gekennzeichnet. Und selbst wenn die Tatsache, daß die Idee des Guten bereits an sich die absolute Idee sein soll,¹⁴ die Bedeutung eines logischen Fundaments hätte, das ermöglichen würde, das Prinzip der Rechtssphäre innerhalb derselben bis zur Bestimmtheit der Wissenschaft zu entwickeln, so könnte die Wissenschaft hier nur als Bildungsfigur des objektiven Geistes zum Thema werden, als welche die Philosophie der Weltgeschichte sie ja auch anspricht; nicht aber ihrem eigenen Sinne nach, den man berücksichtigen muß, wenn man ihre Berechtigung, Selbstzweck zu sein, beurteilen will. Vor allem aber, Hegels Hinweis, es könne vom Prinzip der Wissenschaft nur beiläufig gesprochen werden, wo das Prinzip des Staates in seiner *eigentümlichen* Sphäre nach seiner Idee durchgeführt wird, impliziert doch schon, daß das uns interessierende Thema nicht erreicht werden kann, indem man das Verfahren der encyclopädischen Rechtslehre oder der Grundlinien der Philosophie des Rechts in Spezifikationen hinein fortsetzt.

Wenn es nicht Hegels Meinung gewesen sein soll, eine konkrete Abhandlung vom Staat könne nur unphilosophisch verfahren, so bleibt nur anzunehmen, daß Hegel sie sich durch eine Methode organisiert dachte, die eine Modifikation derjenigen der Encyclopädie und der Rechtsphilosophie darzustellen hätte. Sie hätte das Prinzip des Staates nicht in seiner eigentümlichen Sphäre nach seiner Idee durchzuführen, sondern in der Sphäre des absoluten, sich selbst begreifenden Geistes, dessen Inhalt es – ähnlich wie im Falle der Phänomenologie von 1807 bezüglich des Bewußtseins – ausschließen würde, beim Formellen des Staates stehen zu bleiben.¹⁵ Der konkrete, sich selbst begreifende Geist, zu dessen Darstellung im Element des Staates auch die anderen

¹³ Ebda § 216 Z.

¹⁴ Logik II, S. 478.

¹⁵ Vgl. Enc. § 25 A.

Formen des in Identität mit seinem Begriff Realität besitzenden, absoluten Geistes als Gestalten des sittlichen Willens behandelt werden müßten, hätte damit nicht nur die formelle Bedeutung der Methode des philosophischen Erkennens, die ja den Fortgang des Gedankens gerade nicht um ihrer selbst willen bestimmen soll. Auch abgesehen davon, daß er als Gestalt des sittlichen Willens ausdrücklich thematisiert werden müßte, hätte er von Anfang an die Rolle eines Prinzips zu spielen, das hinter demjenigen des Staates zum Vorschein kommt oder bereits in ihm manifest wird und die Entwicklung des Staats nach dessen eigener Idee zu Bestimmungen leitet, die nicht der eigentümlichen Sphäre des Staates angehören. Auch hier würde also jeder Begriff aus der logischen Idee abgeleitet; aber nachdem das entwickelte System der Encyclopädie von den Formen des absoluten Geistes erwiesen hätte, daß die Prinzipien der sittlichen Welt auf sie anwendbar sind und daß die im Anwendungsverhältnis zu denkende Abhängigkeit der höchsten Wissensweisen des Geistes im eigenen Sinn dieser liegt, könnte eine Abhandlung vom Staat auch diejenigen Stufen behandeln, die der Geist aus einer Form produziert, die verschieden ist von derjenigen, welche das Prinzip des Staates ausmacht. Sie müßte sie so betrachten, wie das Prinzip des Staates sich anwendend zu ihnen verhält oder wie sie in den Staat eintreten, indem sie sich zu Gestalten des sittlichen Willens konkretisieren. Eine solche Disziplin wäre nur hinsichtlich ihrer formellen Seite ein Teil der Encyclopädie, würde aber als Ganzes doch auf der Grundlage der Encyclopädie ruhen. Ebenso wie die einleitende Phänomenologie wäre sie ein „Beispiel“ von der Methode der philosophischen Wissenschaft „an einem konkreten Gegenstande“,¹⁶ nämlich dem Staat.¹⁷ In Ana-

¹⁶ Vgl. Logik I, S. 35.

¹⁷ Vgl. die verwandten Erwägungen des Verf. zur Phänomenologie von 1807, in: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt/M. 1965, S. 79 ff.; und: Zur Logik der Phänomenologie von 1807, in Hegelstudien, Beiand 3, Bonn 1966.

logie zur Benennung jener könnte sie „Eleutherologie des Geistes“ heißen.

Die Philosophie würde in ihr als Freiheitsbestimmung des sittlichen Willens behandelt. Es wäre die Frage, welche Bedeutung sie dadurch im Verhältnis zu anderen Erscheinungen der sittlichen Welt bekäme und wie sich dieser Begriff von ihr zu dem nicht im Element und nach der Idee des Staates entfalten verhalten würde. Wollte man indes als Antwort Hegels Auffassung vom Recht der Philosophie Schritt für Schritt aus dem Gedanken jener Disziplin konstruieren, so hätte das Ergebnis selbst im Falle des Gelingens nichts Besseres zu erwarten als den Vorwurf geschraubter Hegel-Scholastik. Aber die unerläßliche Skepsis gegen hegelianisierende Begriffskonstruktionen sollte nicht daran hindern, Hegels Behauptungen in der Perspektive seiner Philosophie zu interpretieren. Mit Bezug darauf besitzt die Konzeption der von Hegel selbst postulierten Disziplin für unser Thema wenigstens heuristischen Wert. Sie läßt vermuten, daß das Recht der Philosophie sich auf doppelte Weise präsentiert, nämlich einerseits so, wie es für den sittlichen Willen besteht, und andererseits in der Bedeutung, in der es der spekulative Begriff erfaßt. Seine beiden Seiten müssen sich so verhalten wie die Freiheit zu dem, was sie aus ihrem inneren Grunde ist. Sie müssen also in einem Verhältnis zueinander stehen, das man annäherungsweise „komplementär“ nennen mag. Besitzt jenes Recht für den Willen lediglich *assertorische* Geltung, die gegenüber anderen Ansprüchen auf das Wissen des Rechten durchzusetzen die Philosophie sich aus ihrer eigenen Überzeugungskraft fähig erweisen muß, so gilt es für den spekulativen Begriff *apodiktisch*, weil jene anderen Ansprüche nicht umhin können, es ihr ungewollt zu verschaffen. Wirkt die Philosophie für den sittlichen Willen bildend im Sinn der *Erhaltung* des bestehenden Staats, so wirkt sie für den spekulativen Begriff dadurch zugleich im Sinne der *Verbesserung*. Wirkt sie – unter anderen Bedingungen – für den im Staat integrierten sittlichen Willen als dessen politische Wirk-

lichkeit zerstörend, so als ein in Positivität Zerfallenes wiederherstellend für sich selbst.¹⁸

¹⁸ Ist sie auch, wenn sie nach Ansicht des Willens als Selbstzweck an ihrer eigenen Vollendung arbeitet, nach eigener Einsicht gerade gegen ihre isolierte Selbstvollendung tätig? Wenn der sittliche Wille ihr kein Recht läßt, sich für sich in Gedanken zu befriedigen, – könnte dieses Recht für ihren eigenen Begriff darin bestehen, daß das Wissen eines Affirmativen sich *nur* in der Gebundenheit an eine veränderungsbedürftige Welt realisiert? Solche Erwägungen ergeben sich mit Rücksicht auf das Verhältnis von philosophischer Lehre und Kritik, das unten erörtert werden soll. Diese Erörterung wird indes ihre Grenze an der Frage finden, ob nicht ein produktiver Zusammenhang zwischen der Durchsetzung einer konzipierten Idee von Philosophie und zwischen der philosophischen Kritik – nicht zuletzt an der Politik – für eine durchgesetzte Philosophie fordern würde, daß die Kritik zugleich zur Destruktion der jeweiligen Gestalt beiträgt, zu der es die Philosophie gebracht hat. Müßte nicht die Kritik, die von der werdenden Philosophie zum Mittel ihrer Selbstverwirklichung gemacht wird, für die manifest gewordene zum Mittel ihrer Selbstzerstörung werden, um der Philosophie diejenige Verbindung mit der stets über sich hinausdrängenden praktischen Wirklichkeit zu sichern, die bestehen muß, wenn Philosophie sowohl sich selbst letzter Zweck als auch Material des Endzwecks sein soll? Hegel hat solche Möglichkeiten nicht reflektiert. Tendenzen, die Destruktion von Subjektivität und zugleich von vorhandener Wirklichkeit radikaler zu betreiben als er, haben wohl an dieser Stelle Hegels Begriffe gegen ihn selbst zu kehren. Ihre Erprobung in der Hegelkritik muß jedoch solange mißlingen, als diese Stelle nicht mithilfe der Hegelschen Methodik rekonstruiert wird.

III

Die konservativen Aufgaben der Philosophie Recht auf Selbstgenügsamkeit

Die hier nicht zu erörternde spekulative Begründung der Philosophie begreift diese als eine Erkenntnis, die nicht nur von Beginn an erkennend tätig, sondern das letzte im Zusammenhang des von ihr Erkannten ist, die also wesentlich sich selbst zum Zwecke hat. Es ist darum zunächst das Recht, Selbstzweck zu sein und nicht an der Nützlichkeit den Maßstab zu haben, das der Philosophie einzuräumen für den sittlichen Willen schwierig sein muß. Man kann sich mit diesem Anspruch, den die Philosophie erhebt, nicht dadurch abfinden, daß man sie als höheren Luxus und als eine Art *Allotria* versteht, für deren ungefährliches Spiel- und Demonstrationsbedürfnis in der bürgerlichen Gesellschaft Raum sein mag. Philosophie ist Reinigung des Geistes von der Unfreiheit,¹ Erhebung des Denkens in die Allgemeinheit und Tilgung der Willkür desselben.² Ihr Recht kann nur ein sittliches sein, in dem die Identität des allgemeinen und besonderen Willens herrscht. Solche Rechte sind dadurch ausgezeichnet, daß sie für denjenigen, der sie hat, zugleich Pflicht sind.³ Es ist also ein verpflichtendes Recht, das die Philosophie besitzt. Dieses Recht ist grundsätzlich dasselbe wie dasjenige der Religion, mit der die Philosophie denselben Zweck und Gehalt hat.⁴ Es beruht darauf, daß die freie Entlassung der Welt aus dem Zweckzusammenhang des Willens und ihre Vergegenwärtigung durch die an und für sich freie Intelligenz in der äußeren Existenz desjenigen, der sie an sich vollzieht, ein Recht auf diese Existenz begründet. Diese Existenz ist also nicht sittlich indifferent, son-

¹ Enc., ed. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 470.

² Jenenser Realphilosophie II, S. 260.

³ Rechtsphilosophie § 155.

⁴ Berliner Schriften, ed. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 15.

dern infolge der Unbeschränktheit ihres Inhalts „vollkommene Sittlichkeit“.⁵ Die Religion ist „Pflicht für sich selbst“ – „*ein selbständiges Reich und Leben, zu dem das Individuum als einem Heiligen hinzutritt, nicht nur daraus FÜR SICH etwas zu machen, was ihm beliebt, und seinen Zwecken dient, sondern in ihm seine eigenen Zwecke vielmehr aufgibt*“. Ebenso ist für eine bestimmte Gruppe von Individuen die Philosophie „*die Region, in der der Mensch sein Belieben und seine besonderen Zwecke aufzugeben hat, nicht mehr sich, das Seine sucht, sondern sich dadurch ehrt, dessen teilhaftig zu sein als eines von ihm Unabhängigen, Selbstbestehenden*“.⁶

Vormals, so legitimiert Hegel seine Arbeit bei Antritt des philosophischen Lehramtes in Berlin, – vormals habe es außer den religiösen Lehrern auch einen Stand gegeben, der ohne Lehre für andere sich bloß dem Dienste des Ewigen weihte. Dieser Stand sei mehr oder weniger verschwunden; aber die Wissenschaft, ebenso dieses interesselose, freie Geschäft, habe zum Teil angefangen, an seine Stelle zu treten; und zur Vollendung dessen, was der Staat in der Wirklichkeit einzurichten hat, gehöre auch noch dies, daß für die Existenz der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie ein eigener *Stand*, eine eigene Existenz gewidmet sei.⁷ Aber diese völlige Ausscheidung könne nur partiell sein, – die Vernunft fordere zu ihrer Existenz eine ausgebreitetere, weiter sich verzweigende Wirklichkeit.⁸ Wie im Falle der Religion liegt es in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht damit erfüllt, der Philosophie für ihren Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren.⁹

Es wäre aber ein Mißverständnis zu meinen, daß der Staat

⁵ Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, Stuttgart 1927, S. 537.

⁶ Berliner Schriften, S. 16.

⁷ Vgl. Rechtsphilosophie, ed. Gans, 3. Aufl., S. 30 f.; der Staat schließt das Bedürfnis tieferer Bildung und Einsicht in sich, als durch zeitkritische Populärphilosophie erreichbar ist.

⁸ Zum Gelehrtenstand vgl. Jenenser Realphilosophie II, S. 260.

⁹ Rechtsphilosophie, S. 355.

darum nur als ein Mittel für sie als einen Selbstzweck zu sorgen habe.¹⁰ Wie die völlige Ausscheidung eines eigens der Philosophie gewidmeten Standes nur partiell sein kann, um der Vernunft – nicht zuletzt in diesem Stand selbst – die Existenz zu gewährleisten, so erhält sich auch der Selbstzweck, der die Philosophie ist, nur in der sie zum Mittel machenden Berührung mit dem Staat, dessen substantielle Einheit ebenfalls Selbstzweck ist.¹¹ Aus diesem Verhältnis zweier um ihrer selbst willen Existierender, die doch der Beziehung aufeinander nicht entraten können, entspringen die Probleme, deren Tiefe Hegel an der glatten Oberfläche seiner direkten Äußerungen zum Verhältnis von Staat und Wissenschaft versteckte. Sie lassen sich jedoch erst sichtbar machen, wenn zuvor der *Nutzen* behandelt wird, den die Philosophie für den sittlichen Willen und seine Wirksamkeit hat. Er ergibt sich im Zusammenhang mit den genetischen Bedingungen, denen das Recht der Philosophie im Unterschied zur Religion unterliegt und aus denen für die Philosophie ein nun zu diskutierendes Recht gegenüber der Religion und der allgemeinen geistigen Bildung erwächst.

Nutzen für den Staat

Im Unterschied zur Religion, die vor dem Staat bestand und unabhängig von ihm bestehen kann, hat die Existenz der Philosophie eine welthistorische Voraussetzung, die erst mit der griechischen Polis gegeben war. Erst seit politische Freiheit herrscht, seit das Subjekt sich als solches in der Allgemeinheit weiß, besteht die Möglichkeit und das Recht, im eigentlichen Sinne zu denken, d. h. etwas in die Form der Allgemeinheit zu bringen und dabei sich für sich zu erhalten. Zu dieser Voraussetzung kommt jedoch noch eine formalhistorische, die in der Bildung liegt: Erst wenn in der wirklichen Welt ein Bruch ein-

¹⁰ Ebda S. 357.

¹¹ Rechtsphilosophie § 258.

getreten ist, wenn das sittliche Leben sich in die unmittelbare Wirklichkeit und das Nachdenken darüber trennt, eine ideelle Welt im Gegensatz gegen eine reale hervorgebracht hat und wenn dadurch eine innere Unangemessenheit zwischen dem, was der Geist will, und dem, worin er sich befriedigen soll, stattfindet, tritt die Philosophie hervor.¹² Sie ist dann die Versöhnung dieses Zustandes in der ideellen Welt, indem sie die divergierenden Interessen und getrennten besonderen Gegenstände der Bildung zur Einheit ihres umfassenden Gegenstandes zurückbringt.

Mit Bezug auf den Staat hat sie dadurch eine ähnliche, ihn für das tiefste der Gesinnung integrierende Wirkung wie die Religion, – und hierin besteht das eine der beiden Momente, hinsichtlich deren sie dem Staat – aber nicht nur ihm – nützlich ist. Wie nämlich die Religion den Gesetzen und Pflichten die höchste Bewährung und Verbindlichkeit für das Bewußtsein verschafft, indem sie sie als Gebote Gottes und damit ihre Berechtigung als unwandelbar vorstellig macht,¹³ so verschafft auch die philosophische Einsicht dem Einzelnen Achtung vor der im Staate herrschenden Vernunft und zwar besser als die Religion,¹⁴ da sie die adäquate Erkenntnis des Sittlichen¹⁵ und nicht der Verderbnis sittlicher Grundsätze fähig ist, die durch die Form des Gefühls, der Vorstellung und des Glaubens in die Religion kommen kann.¹⁶ Gegen solches Meinen schlechter Grundsätze hat die Philosophie

¹² Sämtliche Werke, ed. Hoffmeister, Band XVa, Leipzig 1940, S. 151, 153 f., 225; vgl. Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 44 f.

¹³ Rechtsphilosophie, ed. Hoffmeister, S. 221. Dies ist allerdings nur die eine Seite der Beziehung, die die Religion zur Welt hat. Man darf darüber nicht die andere, oben berührte vergessen, nach der sie die Entäußerung der ganzen Sphäre sittlicher Wirklichkeit ist, die diese Wirklichkeit sich selbst als Vollkommenes wiedergibt. (Vgl. Jenenser Realphilosophie II, S. 267). Diese Entäußerung berechtigt die Religion zwar nicht zu Forderungen an den vernünftigen Staat, aber sie verhindert, daß sich die Religion durch den Staat zum Herrschaftsinstrument herabwürdigen läßt.

¹⁴ Rechtsphilosophie, ed. Glockner, S. 364.

¹⁵ Ebda § 147 A.

¹⁶ Ebda S. 351.

immer noch Kritik jener Art zu üben, wie sie Hegels frühe Auseinandersetzung mit der Positivität des Christentums kennzeichnete, und nicht nur das interpretierende Verfahren, das sie dem unendlichen Inhalt der Religion angedeihen läßt, indem sie an ihm das höhere Recht des Denkens geltend macht dadurch, daß sie den Vorstellungen Gewalt antut und ihren vernünftigen Gehalt in Begriffe faßt. Die Philosophie steht selbst auf der Seite des Weltlichen; sie fordert, daß das Göttliche im Weltlichen präsent und seine Präsenz auch anerkannt sei. Gegen falsche Ansprüche der religiösen Überzeugung von dem, was das Rechte sei, befindet sie sich daher in Übereinstimmung mit dem Staat, der die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen und „gegen die, eine unbeschränkte und unbedingte *Autorität* ansprechende, Kirche umgekehrt das formelle Recht des Selbstbewußtseins an die eigene Einsicht, Überzeugung und überhaupt Denken dessen, was als objektive Wahrheit gelten soll, geltend zu machen hat“.¹⁷ Die Entscheidung im Fall Bruno Bauers wäre nach Prinzipien der Hegelschen Staatslehre nicht möglich gewesen.¹⁸

Eine weit entschiedener Polemik als die Religionskritik darstellt, die mit der über sich selbst aufgeklärten Aufklärung im wesentlichen abgeschlossen schien,¹⁹ mutete Hegel derjenigen Seite der praktischen Philosophie zu, die die Nützlichkeit der Philosophie in Bezug auf die Bildung unter Beweis stellen sollte. Im Zeitpunkt der „Demagogenverfolgungen“ konnte diese Polemik als Votum für die repressiven Züge des bestehenden Staates er-

¹⁷ Ebd. S. 361.

¹⁸ Bauers wissenschaftliche Arbeit, die der Staat anerkannte, indem er Bauer anheimstellte, an der Philosophischen Fakultät seine Lehrtätigkeit fortzusetzen, hätte vonseiten des Staates dieselbe Billigung finden müssen, wenn sie an der Theologischen Fakultät betrieben wurde. Vgl. auch Briefe von und an Hegel, Band II, Hamburg 1953, S. 141; Bruno Bauer, Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich/Winterthur 1842; und Edgar Bauer, Bruno Bauer und seine Gegner, Berlin 1842.

¹⁹ Vgl. Phänomenologie, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 407 ff.

scheinen. In Wirklichkeit war ihre Schärfe jedoch von vornherein ebenso zweischneidig wie problematisch, und zog sie ihre Berechtigung aus einer Einsicht, in der die Philosophie den Staat, wie er war, nicht einfach als das Wissendere gegenüber der religiösen und gegenüber der sich auf das vereinzelt moralische Gewissen berufenden Überzeugung gelten ließ; eher sprach hier die Philosophie sich selbst als diejenige Instanz an, die den Staat über seine ihm selbst unklaren bildungspolitischen Notwendigkeiten aufzuklären habe.²⁰

²⁰ Das heißt nicht, daß die *Regierungsorgane* sich von der Philosophie beraten oder gar belehren lassen müßten. Sie schienen Hegel dessen selbst in wissenschaftlichen Angelegenheiten nicht bedürftig, wie der Habilitationsfall Benekes zeigt, in welchem Hegel sich von der Unterstellung eines Fakultätsschreibens distanzierte, daß das Ministerium „nicht so gut das Vermögen besitze, ein Buch zu beurteilen, als die philosophische Fakultät“ (Berliner Schr. 617). – Daß die wissenschaftliche Kritik wichtiger literarischer Arbeiten für die Regierung gleichwohl nützlich sein könne, unterstellte Hegel allerdings selbst, wenn er Altenstein seinen Entwurf einer offiziellen Literaturzeitschrift dadurch empfahl, daß darin eine etwaige „Auszeichnung unter den Augen einer hohen Staatsbehörde erteilt wird und gleichsam als ein dieser abgestattetes Gutachten angesehen werden kann“ (Ebda 520). Aber eine *Nötigung*, auf die Stimme der Philosophie zu hören, würde die Forderung mißverstehen, daß „in dem Staate neben dem Regiment der *wirklichen* Welt auch das *freie Reich des Gedankens* selbständig emporblühe“ (Ebda 4). Sie würde die politische Entscheidung mit einer von deren Informationsquellen abgeschnittenen, von deren Interessenssphäre entfernten, beurteilenden Instanz verknüpfen und von dieser umgekehrt ein nicht nur der Wahrheit verpflichtetes Engagement und eine nicht aus ihr selbst gerechtfertigte Konkretion verlangen, die ihre freie Selbständigkeit zerstören müßten. Die aufklärende Funktion der Philosophie hat nicht den Charakter der Stellungnahme zu *fertigen* Fragen, die ihr vom politischen Bewußtsein vorzulegen wären und bezüglich deren ihr Urteil einen besonderen Anspruch auf Beachtung zu erheben hätte. Vielmehr besteht sie in der *Bewußtseinsbildung* über die „*substantiellen*“ Gehalte und Forderungen einer Zeit, die dieser noch nicht hinreichend durchsichtig geworden sind. Sie richtet sich darum nicht auf ein besonderes politisches Organ, etwa die Regierung, sondern auf die Vorurteile, die Regierung und Regierte in gleicher Weise durchdringen und sich in der öffentlichen Meinung festgesetzt haben. Die Philosophie macht sich von dieser unabhängig, indem sie „die gewohnten Anschauungen der Welt“ aufgibt (Ebda 19). Sie sichert damit die „erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft)“ (Rechtsphilosophie § 318) und bereitet so darauf vor, das, was eine

Im Vordergrund stand allerdings der Angriff auf die illegitimen Erben der Aufklärung, deren Auftritt Hegel nach dem Sturz Napoleons sich rühmte in der Phänomenologie des Geistes²¹ vorausgesagt zu haben und die er schließlich als „Freiheitsgesindel“²² bezeichnete. Aber hinter der Absicht, in Fries alle diejenigen Kräfte der sich ideologisch verzerrenden öffentlichen Meinung zu treffen, die mit der Berufung aufs „Gemüt“, „die Form der Besonderheit als solche“,²³ den auf die Allgemeinheit des Gesetzes begründeten, durch die französische Revolution und Napoleon zustande gekommenen Staat in Frage stellten, – hinter der Absicht, ihre akademischen Lehrer der Unwissenschaftlichkeit zu überführen und damit eben jener moralischen Entrüstung preiszugeben, die sie zum Höchsten machten, – dahinter verbarg sich die Erkenntnis, daß die deutschen Staaten, insbesondere der preußische Staat, dessen vernünftige Sache die philosophische Kritik hier betreiben wollte, ihre Wiederherstellung dem Kampf nur „um Freiheit im Gemüt“ verdankten und daß nun alles darauf ankam, wieder der Vernunft Raum zu schaffen.²⁴ Es dürfte

Zeit will und ausspricht, ihr zu sagen und zu vollbringen (Ebda Z). Ihre Kritik muß sich daher in erster Linie gegen die Widersprüche richten, in denen dieses Bedürfnis der öffentlichen Meinung zum Ausdruck kommt.

²¹ mit dem Übergang der absoluten Freiheit in ein anderes Land und in die Gestalt des moralischen Geistes; vgl. Phänomenologie, S. 422; Briefe II, S. 29.

²² Briefe II, S. 325.

²³ Rechtsphilosophie § 126.

²⁴ Berliner Schriften S. 4 ff. Vgl. die vorsichtig positive Beurteilung, die hier die Rolle des Gemüts im *Anfang* der politischen Erneuerung erfährt, mit der Verdammung des aus dem Gemüth und der Begeisterung geschöpften Geschwätzes über Verfassungsfragen (Rechtsphilosophie § 272 A). – Daß die Philosophie auch gegenüber der regierenden Gewalt mit dem Bewußtsein des für den Staat noch Erforderlichen auftritt, kann selbst die untertänigste Bescheidenheit jenes Schreibens nicht verbergen, mit welchem Hegel an Hardenberg ein Exemplar seiner Rechtsphilosophie übersandte. Die Philosophie ist nach ihm bestrebt, ihren Einklang mit denjenigen Grundsätzen zu beweisen, welche die Natur des Staates *braucht*; in unmittelbarer Beziehung auf Preußen aber den Einklang mit demjenigen, was dieser Staat nicht etwa bereits besitzt, sondern nur „teils erhalten, teils noch zu erhalten das Glück hat“ (Briefe II, 242).

daher einen unmittelbaren politischen Zweck gehabt haben, wenn Hegel sich mit dem Gedanken trug, gleich im Anschluß an die Veröffentlichung der Rechtsphilosophie ein Buch über Staatspädagogik zu schreiben.²⁵

Problematik des Nutzens

Hegels erbitterter Ton, der so sehr kontrastiert mit der „unendlichen Gleichgültigkeit“, die der Staat nach der Versicherung der Rechtsphilosophie gegen das bloße *Meinen* ausüben könne²⁶ und die sich auch die Philosophie zueigen machen könnte, wenn sie nicht durch das unruhige Treiben der Meinung, das sich in ihr selbst verbreitet hat, in Verachtung und Mißkredit geraten wäre,²⁷ – Hegels Verlangen gar nach staatlichem Schutz der Wissenschaft gegen öffentliche Angriffe vonseiten dieses Meinens,²⁸ so konsequent sie sich aus der Rechtsphilosophie begründen lassen²⁹ – deuten zugleich auf eine innere Problematik dieser hin; – eine Problematik, die an einem anderen zeitkritischen Gedanken Hegels deutlich hervortritt und die zeigt, daß die Polemik sich tatsächlich aus ebenso naher Verwandtschaft mit ihrem Gegner versteht, wie ihre Schärfe argwöhnen läßt. Von der Verachtung des Gesetzes abgesehen, ist es nämlich vor allem die politische Überforderung der Gesinnung, die Hegel sachlich gegen die Friesische Sekte einzuwenden hat und zu der er doch selbst genötigt war. Er macht zwar geltend, daß die politische Gesinnung nur *Resultat* der im Staat bestehenden Institutionen sei und daß sie als dasjenige anzusehen, was für sich den Anfang mache, sie mit der Meinung verwechseln heiße.³⁰ Im modernen

²⁵ Vgl. Briefe II, S. 271. Zum systematischen Kontext der staatspädagogischen Gedanken Hegels vgl. auch System der Sittlichkeit, S. 502.

²⁶ Rechtsphilosophie, ed. Glockner, S. 361.

²⁷ Ebda S. 26.

²⁸ Vgl. Berliner Schriften, S. 750 f.

²⁹ Vgl. § 137, S. 212 f., 361; Briefe I, 209.

³⁰ Rechtsphilosophie § 268.

Staat kann die Gesinnung nur als die substantielle Form des vernünftigen Gesetzes gelten, neben der eine andere – die institutionelle – Form notwendig ist.³¹ Beide sind unzertrennlich und können sich gegenseitig nicht entbehren.³² Man sollte daher denken, daß in Zeiten politischer Unruhe beide sich als mangelhaft erweisen. Aber von der Julirevolution in Frankreich vermag Hegel bloß zu sagen, es habe sich an ihr gezeigt, daß auch in der formell ausgebildeten Konstitution der letzte Notanker doch wieder nur die Gesinnung ist, die in ihr beiseite gestellt war und nun mit Verachtung aller Form sich geltend mache. An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben sei es, daß die Zeit leide.³³ Die Grundlage der sittlichen Gesinnung im Staat soll ihre religiöse Verankerung sein.³⁴ Es sei daher, meint Hegel in einer fast gleichzeitigen Anmerkung der Encyclopädie,³⁵ der ungeheure Irrtum seiner Zeit gewesen,³⁶ Staat und Religion, diese Untrennbaren als voneinander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. Andererseits kann sich Hegel aber nicht verhehlen, daß die Gesinnung fundierende Kraft der Religion durch deren Subjektivierung und Privatisierung sich auflöst. Aber das Rousseausche Problem der politischen Integration durchs religiöse Bewußtsein,³⁷ durch das Hegel von seiner anfänglichen Religionskritik³⁸ zur Philosophie³⁹ getrieben wurde, war ein seine reflektierende Praxis so sehr bestimmendes Motiv, daß auch die Rechtsphilosophie in ihrem entwickelten, die institutionelle Seite des Staates am konkretesten entfaltenden Stadium den Zusammenhalt der Institutionen nur durch eine ihnen angemessene Gesinnung ge-

³¹ Ebda S. 373.

³² Begriff der Religion, ed. Lasson, Leipzig 1925, S. 310.

³³ Ebda S. 311; vgl. Die germanische Welt, ed. Lasson, Leipzig 1920, S. 928.

³⁴ Encyclopädie, ed. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 455 = § 552 A.

³⁵ Ebda S. 456.

³⁶ Vgl. Theologische Jugendschriften, ed. Nohl, Tübingen 1907, S. 205 ff.

³⁷ Vgl. Du Contrat Social, Livre IV, Chap. 8.

³⁸ Vgl. Jugendschriften S. 175, 188 f., 205 ff., 342.

³⁹ Vgl. ebda, S. 395, 142; Briefe I, S. 59.

währleistet sehen konnte, für deren letzte Sicherung mehr und mehr die Philosophie aufzukommen hatte.⁴⁰

Um dieser Aufgabe willen hatte sie sich bereits durch ihre Form dem Verdacht und der Gefahr politischer Indoktrination und gesellschaftlicher Ideologisierung so weit als möglich zu entziehen. Sie mußte daher Wissenschaft werden, sich logisch begründen und von der dadurch gesicherten Position aus Kritik, und zwar vornehmlich Kritik der die öffentliche Meinung bestimmenden Verirrungen intellektueller und moralischer Bildung betreiben. Vielleicht ist dieser der praktischen Philosophie zugehörige und wiederum speziell deren praktische Seite betreffende Zusammenhang sogar der entscheidende Grund dafür gewesen, daß Hegels Interesse spätestens nach 1803 in erster Linie der Ausbildung einer philosophischen *Methode* galt, – einer Aufgabe also, die Hegels Anfängen so fernab zu liegen scheint wie irgend möglich. Das spätere, freilich zweifelhafte Pathos dieser Methode wird verkannt, wenn man es durch die Brille der Methodologie-

⁴⁰ Indem die Religiosität, und zwar gemeinschaftlich die fromme und die reflektierende, dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden, bedarf es der Philosophie nicht mehr, um dem religiösen Interesse Genüge zu leisten (Enc. 26). Wenn nun im Protestantismus die einzige Autorität die intellektuelle und moralische Bildung aller ist, die von den Universitäten und allgemeinen Unterrichtsanstalten ausgeht (Briefe II, 141), und wenn in diesen die Religion mangels eines bestimmten objektiven Inhalts die politische Gesinnung nicht mehr fundieren kann, so braucht dagegen der Staat mehr denn je die Philosophie. Man wird also aufhören, diese als etwas Einsames vom Tun der Menschen fernzuhalten (Briefe I, 137; vgl. II, 222). Die Philosophie muß nun im Unterrichtswesen der wenig anerkannten Einsicht Geltung verschaffen, „daß das Studium der Philosophie die echte Grundlage zu aller theoretischen und praktischen Bildung ausmacht“ (Ebda II, 6). Sie soll als propädeutische Disziplin zu den Berufswissenschaften das Denken durch „Entfernung vom Phantastischen“ bilden, das Gehaltvolle für die Einsicht rechtfertigen, es in bestimmte Gedanken fassen und dadurch „vor trüben Abwegen“ bewahren (Ebda II, 101). Aber nur, wenn sie damit nicht bloß ein Bedürfnis der theoretischen Intelligenz befriedigt, sondern „ins Innere des Menschen“ geht (Ebda II, 242), und nur, wenn sie sich im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften die Autorität und im Schulwesen den Einfluß erwirbt, den Theologie und Kirche ehemals beanspruchten, besteht Aussicht, daß sie ihrem praktischen Zweck gerecht wird.

sichtigkeit und wissenschaftstheoretischen Grundlagengewißheit des späteren neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts betrachtet und als theoretische Hybris anspricht. Die Gewißheit, die dieser Methode eignen sollte, beruhte nicht auf der Fraglosigkeit eines bereits bestehenden, gegen die Praxis abgedichteten akademisch-theoretischen Bereichs, sondern hatte ihren Ursprung in einem sittlich-praktischen Interesse. Dessen Selbstgewißheit führt in die Problematik der absolutgesetzten Autonomie der praktischen Vernunft und steht hier nicht zur Diskussion; die Intention dieses Interesses ging jedenfalls gerade dahin, einen der Philosophie möglichen und zustehenden Bereich praktisch relevanter Erkenntnis zugleich mit dieser allererst zu schaffen. Als Hegel die inhaltlichen Grundlagen seines „Systems“ bereits besaß – die Verbindung der spekulativen Idee mit der Idee der sittlichen Aneignung der Welt –, war die Philosophie für ihn noch keine um ihrer selbst willen erhaltenswerte Gedankendisziplin. Nicht um die Philosophie zu retten⁴¹ sah er sich daher gezwungen, sie gegen die auf gesellschaftliche und politische Veränderung drängenden Kräfte als eigenen Wirklichkeitsbereich abzugrenzen, sondern um ein Problem der praktischen Philosophie zu lösen, das zugleich eines der philosophischen Praxis war.

Das Resultat des Hegelschen Lösungsversuchs war jedoch eine Aporie, die strukturell derjenigen des politischen Programms entspricht, für das Hegel sich entschied. Wie das monarchische Element im Staat seine aktuelle zeitgeschichtliche Vernünftigkeit darin besaß, daß es einzig die Macht hatte, die zwischen den Interessen der positiven Privilegien und den Forderungen der realen Freiheit zu vermitteln imstande war,⁴² so sollte die als Wissenschaft etablierte und sich ausweisende Philosophie im Bereich der Bildung die Erhaltung und Reinigung einer für das sittliche Ganze unvermeidlichen Gesinnung mit der Einsicht in die vernünftigen institutionellen Erfordernisse verbinden und

⁴¹ Vgl. dagegen Habermas, aaO. S. 89.

⁴² Vgl. Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band XX, S. 518.

beiden durch Kritik in der öffentlichen Meinung Geltung verschaffen. Aber wenngleich sich die Philosophie durch die Förderung der Wissenschaftlichkeit gegen Indoktrination und Ideologie besser sicherte, als andere praktische Erkenntnis außerhalb ihres Bereichs es tat, so verfiel sie durch die staatspädagogische Aufgabe, die sie sich zusprach, einem Gesinnungsdoktrinarismus,⁴³ der im Grunde eine verwandelte Form des von Hegel durchschauten institutionellen Doktrinarismus des vorrevolutionären Naturrechts war. Anstatt die bedingungslose Verwirklichung für Institutionen zu fordern, die sich aus abstrakten Vernunftprinzipien ableiten ließen, forderte sie eine solche für die politische Gesinnung. Außerdem duldete die „wissenschaftliche Kritik“, die sie betrieb, eigentlich keinen kritischen Gedanken, der nicht durch Beziehung auf die wissenschaftliche Erkenntnis des Ganzen reglementiert war. Wo sie sich von ihren politischen Ursprüngen löste, war sie als Institution,⁴⁴ als die sie sich schließlich in den Berliner Jahrbüchern konstitutierte, von vornherein der Gefahr der Sterilität ausgesetzt, der sie auch spätestens nach Hegels Tod erlag.

Andererseits verlangte aber die Sittlichkeit solche unreglementierte Kritik. Denn – so lehrte die Theorie der Moralität:⁴⁵ alles, was in der Sittlichkeit entsteht, wird durch moralische Tätigkeit hervorgebracht, als welche die Subjektivität die *urteilende* Macht

⁴³ Vgl. z. B. Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band VI, S. 362 f.

⁴⁴ Zu Hegels Idee eines die philosophische Kritik institutionalisierenden literarischen Journals vgl. Maximen des Journals der deutschen Literatur, in: Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 541 ff.; Briefe Band I, S. 100 f., 116 f., 148, 209 f.; Über die Errichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur, in: Berliner Schriften, S. 509 ff.

⁴⁵ Zur Berichtigung der Urteile über den allgemeinen Zusammenhang von Moralität und Sittlichkeit bei Hegel vgl. J. Ritter, Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik. In: Kritik und Metaphysik. Studien. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag. Berlin 1966. Und vom selben Verfasser: „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, II, 3. In: Philosophisches Jahrbuch, 74. Jg., München 1967, S. 238 f.

ist, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut ist, und zugleich die Macht, welcher das zuerst nur vorgestellte und sein *sollende Gute* eine *Wirklichkeit* verdankt.⁴⁶ Für diese Macht der Subjektivität, die für das Zustandekommen sicherungswürdiger Gesinnung auf dem Wege über die Herstellung vernünftiger Institutionen erforderlich blieb, gab es aber außerhalb der Privatsphäre jedes Einzelnen, in der sie bei den meisten machtlos bleiben mußte, keinen anderen Ort als in der amorphen öffentlichen Meinung, deren ambivalente politische Rolle durch eine differenzierte Theorie politischer Institutionen einzuschränken Hegel zwischen 1806 und 1820 gerade bemüht gewesen war.⁴⁷ Hegels Staat hatte keinen Platz und kein Recht für die politischen Intellektuellen, die seine Theorie heranbildete und die die Entwicklung des bestehenden Staates, soweit sie überhaupt durch Hegelianisierende Theorie erreichbar war, zu bestimmen gehabt hätten.⁴⁸ Es mußte für sie daher einen überzeugenden Schein von Berechtigung haben, Hegels einzig von Marx festgehaltene Einsicht, daß Kritik keine Legitimation mehr besitzt, wenn sie sich nicht in Kommunikation mit wissenschaftlicher Erkenntnis bringen kann, zu verwerfen und die methodische Spekulation Hegels zugunsten einer praktizistischen Programmatik aufzugeben, die es niemals zu einer in sich zusammenstimmenden Idee von dem brachte, was an der Zeit war.

Aber die staatspädagogische Bürde, die Hegel der Philosophie auferlegte, war listig um einen Gewinn erkaufte, der auch bei skeptischer Einschätzung dessen, was Philosophie zu politischer Bildung beitragen kann, realer war als die Lösbarkeit der Aufgabe, die er ihr zumutete. Es ist nämlich nicht *Zutrauen* zu seinen Institutionen, was der Staat von der Philosophie erwarten

⁴⁶ Rechtsphilosophie § 138.

⁴⁷ Vgl. Jenenser Realphilosophie II, S. 250 f., 260.

⁴⁸ Auch für sich selbst hatte Hegel nur die Alternative zwischen Privatleben, dessen Befriedigung täuschend und ungenügend ist, und „Amt“ gesehen und nur in diesem die Chance auf einen befriedigenden Zusammenhang mit dem Staat. Vgl. Briefe I, 167.

kann und das allein von den Institutionen selbst ausgehen muß, – nicht das von ihrem Funktionieren bewirkte, „bei gewöhnlichem Lebensgange sich in allen Verhältnissen bewährende Bewußtsein“. ⁴⁹ Die Philosophie gibt alle Gewohnheiten auf. ⁵⁰ Es ist daher „mehr oder weniger gebildete Einsicht“, deren Rückwirkung auf den sittlichen Charakter nicht so sehr dessen bloße *Rechtschaffenheit* betreffen kann, unter der Hegel die „einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört“, versteht ⁵¹ und die die spezifische Sittlichkeit des die politische Ordnung nicht antastenden Verhaltens in der bürgerlichen Gesellschaft sein soll. ⁵² Ein Einfluß der philosophischen Bildung auf den Charakter muß nach der Theorie der Sittlichkeit in erster Linie diejenigen Eigenschaften zur Entwicklung kommen lassen, die sich unter den für ihr Erscheinen erforderlichen Umständen als *Tugend* zu bewähren haben; denn allein der Tugend eignet das reflektierte Verhältnis des Sittlichen zum individuellen, durch die Natur bestimmten Charakter; und dieses reflektierte Verhältnis dürfte das einzige sein, das sich durch Vermittlung gründlicher Begriffe des Rechten und Vernünftigen erzeugen läßt, – auch dann, wenn diese Begriffe die in der Wirklichkeit vorhandene Vernunft zu erfassen instand setzen sollen. Gerade durch solche Bildung aber und insbesondere in einer Welt, in der die Forderung der Subjektivität, sich befriedigt zu finden, politische Anerkennung errungen hat, ⁵³ muß die Philosophie den Charakter durchlässig machen für die Wahrnehmung des Rechts der Moralität, durch die alles, was in der Sittlichkeit entsteht, hervorgebracht wird; zugleich muß umgekehrt durch solche Bildung vonseiten der *Sittlichkeit* des Charakters dafür gesorgt sein, daß die Inhalte, die sich diese Subjektivität zu geben hat, keine beliebigen sind, sondern den objektiven Notwendigkeiten ent-

⁴⁹ Rechtsphilosophie § 286.

⁵⁰ Berliner Schriften, S. 19.

⁵¹ Rechtsphilosophie § 150.

⁵² Vgl. Begriff der Religion, S. 306; Encyclopädie, S. 458.

⁵³ Rechtsphilosophie § 124.

sprechen; und daß die abstrakte Grundlage der moralischen Selbstbestimmung, aus der diese Inhalte hervorgehen, sich in ihnen wieder zu einem wirklichen Zweck entwickelt.⁵⁴

IV

Das Recht zur Kritik

Der Nutzen, den die Philosophie für die Wirklichkeit des sittlichen Willens im Staat hat, ist doppeldeutig. Selbst in der Rolle einer Gedankendisziplin, an der sich der Einzelne bilden soll und die sich nur auf die *Erhaltung* der Sittlichkeit richtet, schafft die Philosophie Dispositionen, die unter entsprechenden Verhältnissen den Willen zur *Reform* der Wirklichkeit entstehen lassen müssen.

Was das Recht der Philosophie in Bezug auf die Bildung zur Gesinnung anlangt, wird man also nicht sagen können, Hegel habe seine Wahrnehmung identisch gesetzt mit der Erzeugung der Bereitschaft, Machtverhältnisse und Institutionen um ihres bloßen Bestehens willen als vernünftig anzuerkennen. Seine Philosophie bewirkt keinen Quietismus, sondern sichert die Bedingungen, unter denen sich Moralität innerhalb der Sittlichkeit angemessen realisieren kann. Aber diese Wirkung betrifft nur die Bildung des Einzelnen und könnte den Forderungen politischer Macht grundsätzlich konform oder auch grundsätzlich entgegen sein. Für die Frage, ob Philosophie nach Hegel nicht genötigt ist, zugunsten der Inhalte einer etablierten Rechtsordnung diejenigen einer erforderlichen zu unterdrücken oder umgekehrt verhängnisvolle Neuerungssucht bezüglich der ersteren zu begünstigen, ist daher noch zu erörtern, wie sich geltende

⁵⁴ Vgl. die Forderung des „höheren moralischen Standpunkts“, Rechtsphilosophie § 121 Z.

Rechtsbestimmungen vonseiten der Philosophie auf die Notwendigkeit oder Möglichkeit einer Veränderung hin ansprechen lassen. Nur wenn sich zeigen läßt, daß Hegels Begriff von Philosophie das Recht zu inhaltlicher Kritik am Bestehenden bis zuletzt enthielt, wird man folgern können, Hegel habe der Philosophie ebenso unverändert auch die Kraft zugeschrieben, zur Motivation solchen Handelns beizutragen, das auf die Verschiebung der Grenze gerichtet ist, die innerhalb der Wirklichkeit das „Positive“ vom Vernünftigen scheidet; er habe also nicht nur eine gegenüber der Praxis sorgfältig abgedichtete, „bloß theoretische“ Einsicht in die gegenwärtige Vernünftigkeit dulden wollen, und sich dennoch dem von ihm bekämpften Überschwang subjektiver Überzeugung nicht selbst überlassen. Und nur wenn die philosophische Kritik in Konfliktsituationen zwischen Regierung oder Staatsgewalt überhaupt und gesellschaftlichen Institutionen oder dem Volk nicht durch Prinzipien der Staatstheorie unvermeidlich auf eine der beiden Seiten festgelegt ist, wird sie etwas anderes sein als Herrschafts- oder Beherrschtenideologie.

Kritische Funktion philosophischer Lehre

Wie steht es mit dem Anspruch der Philosophie auf inhaltliche politische Kritik? Hegel hat hierüber nicht ebenso deutlich Rechenschaft gegeben wie über das Wesen philosophischer Kritik der Philosophie. Ansätze sind vor allem enthalten im Aufsatz über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts und in der Einleitung zur Verfassungsschrift;¹ aber von ihnen ist gerade die Frage, ob sie für Hegels spätere, der Akkomodation verdächtige Position noch Gültigkeit besitzen.² Man sollte jedoch nicht vergessen, daß bereits der systematischen Lehrform der Hegelschen Philosophie ein kritischer Impuls innewohnt. Die

¹ Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 524 ff.; Schriften zur Politik, S. 138.

² Vgl. Habermas, aaO. S. 96 ff.

Rechtfertigung, die sie dem vernünftigen Gehalt des geltenden Rechtssystems zuteil werden läßt, enthält die Forderung, daß die Vernunft das Herrschende sei,³ und käme ohne sie wohl gar nicht zustande. Diese Forderung muß sich zwar modifizieren durch die Einsicht, daß die wirkliche Vernunft in die Äußerlichkeit des Daseins tritt, und daß darin auch das Höchste für unser Handeln in begrenzter, endlicher Gestaltung vorhanden ist.⁴ Daß es sich gleichwohl für den Willen nicht als ein Nichtiges darstellt, bezweckt und bewirkt der Staat. Die Philosophie leistet zunächst dasselbe für die begreifende Intelligenz, indem sie die im Willen enthaltenen, Rechtsansprüche formulierenden und legitimierenden Gedanken einer universalen Überprüfung unterzieht, ihre Grenzen gegeneinander bestimmt und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen aufweist. Dazu hat sie den Inhalt dieser Gedanken ins Spekulative hinüberzuspielen. Sie hat den Vorstellungen, in denen sich diese Gedanken präsentieren, Gewalt anzutun. Ihre Funktion scheint insofern bloß apologetisch zu sein und durch spekulative Mystifikationen das rechtfertigen zu sollen, was dem verständigen Bewußtsein des Richtigen unerträglich wäre. In der Tat soll sie damit die Kritik sucht eindämmen und den Überschwang subjektiver Ideen dämpfen; denn gründlich das Rechte erkennen zu lernen, ist besonders dringend in einer Welt, in der sich der Gedanke an die Spitze alles dessen gestellt hat, was gelten soll.⁵

Aber diese schonungsvolle Behandlung der endlichen Gestaltungen, in denen sich die Vernunft verwirklicht hat, – die Verteidigung dieser Gestaltungen gegen eine sie bereits um ihrer Endlichkeit willen für nichtig erklärende abstrakte Vernunft – ist nur die eine Seite des spekulativen Begriffs. Ebenso wie dieser die subjektiven Voreingenommenheiten eines Rechtsbewußtseins

³ Vgl. die eigenhändige Randbemerkung zu § 3 der Rechtsphilosophie, die diese Forderung ausdrücklich als das *Richtige* am Ideal eines *rein* vernünftigen Rechtszustandes bezeichnet.

⁴ Ebda; Rechtsphilosophie § 217ⁿ.

⁵ Vgl. Rechtsphilosophie, S. 25ⁿ.

zerstört, das den vernünftigen Zusammenhang des in der Wirklichkeit geltenden Rechts verkennt, richtet er sich auch auf die objektiven Mängel, die eine Veränderung des Rechtszustandes notwendig machen. Er bringt ein weltgeschichtliches Bewußtsein der Rechtssituation zustande, in dem die Anerkennung der vernünftigen Gegenwart und die Affirmation der Veränderungen, welche die absolute Notwendigkeit des Freiheitsbegriffs mit sich führt, zusammengehören. In dieses Bewußtsein ist die doppelte geschichtliche Erfahrung der Aufklärung und der französischen Revolution eingegangen. Sie macht es der Philosophie *einerseits* nicht mehr möglich, etwas, das die „öffentliche Stimme“ verlangt, gutzuheißen, ohne dessen Gehalt zu prüfen.⁶ Weil es leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen.⁷ Erst von diesem Affirmativen aus⁸ kann in die Untersuchung aufgestellter Forderungen eingegangen werden.⁹ Was die Vernunft sei zu erkennen, ist darum Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie.¹⁰ *Andererseits* aber mußte man

⁶ Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band XX, S. 474. Denn es war „in neueren Zeiten“ nicht selten zu erfahren, „daß ihre Forderungen sich unausführbar oder in der Ausführung unheilbringend zeigten, und daß die allgemeine Stimme sich nun ebenso heftig gegen dasjenige kehrte, was sie kurz vorher heftig zu verlangen und gut zu heißen schien“. Das macht übrigens einen der Gründe für die Vorbildlichkeit aus, die die Alten in der philosophischen Staatslehre besitzen; denn sie, „welche in den Demokratien, denen sie von ihrer Jugend an angehörten, eine lange Reihe von Erfahrungen durchgelebt und zugleich ihr tief sinniges Nachdenken darauf gewandt haben, hatten andere Vorstellungen von der Volksstimme, als heutzutage mehr apriori gang und gäbe sind“.

⁷ Vgl. Rechtsphilosophie § 258 Z.

⁸ Damit hat es die „Rechtsphilosophie“ zu tun. Vermißt man in ihr die Fragen der gesellschaftlichen und politischen Reform, so vergißt man, daß sie ein Lehrbuch zum Zwecke des akademischen Unterrichts darstellt. Zu ihrem Lehrbuchcharakter vgl. J. Ritter, *Moralität und Sittlichkeit*. In: *Kritik und Metaphysik*. Berlin 1966, S. 343 f.

⁹ Vgl. die Vernunft in der Geschichte, S. 108.

¹⁰ Begriff der Religion, S. 305.

ebenso erfahren, daß „das Extrem des steifen Beharrens auf dem positiven Staatsrecht eines verschwundenen Zustandes“ zur Quelle des Unglücks wurde.¹¹ Das zur Geschichtsphilosophie gewordene Naturrecht richtet sich darum nicht weniger entschieden als dasjenige der Aufklärung gegen die Berechtigung von Rechtszuständen aus ihrer geschichtlichen Erklärung.¹² Gerade das Althergebrachte bedarf es am meisten, auf den Kopf gestellt und in Anspruch genommen zu werden – das gilt nicht nur von den Wissenschaften, in Bezug auf die es Hegel 1806 behauptet,¹³ sondern ebenso für das Rechtsbewußtsein. Denn „die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich notwendig.“¹⁴ Und der Anspruch, die Folgerungen aus dem Bewußtsein dieser Notwendigkeit zu ziehen, kann in einem Zeitalter, in dem das Recht der Subjektivität zu politischer Geltung gekommen ist, nicht mehr auf die Herrschenden eingeschränkt werden. Er liegt in der Natur der zur allgemeinen Überzeugung gewordenen Begriffe.¹⁵ Indem die Philosophie diese Natur aufdeckt und den vernünftigen Gehalt der öffentlichen Meinung in Zusammenhang mit der institutionell verwirklichten Vernunft bringt, verhindert sie, daß ihr spekulativer Begriff der weltgeschichtlichen Situation das sittliche Bewußtsein mit dem bereits Erreichten vorschnell zufrieden sein läßt. Durch die Rückwirkung eines sich ausbreitenden spekulativen Geschichtsbewußtseins auf die Sphäre der öffentlichen Meinung wird sie eher die Unzufriedenheit verstärken. Aber diese Motivation ist zugleich eingeschränkt auf den Bereich des einsichtig Möglichen, indem die Philosophie der Illusion entsagt, den Entwurf einer zukünftigen Welt aus sich zustande bringen und dem praktischen Wissen vorschreiben zu können, *wie* es sich verwirklichen soll. Indem die Philosophie sich eingesteht, daß

¹¹ Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band VI, S. 395.

¹² Vgl. Rechtsphilosophie, S. 43 ff.

¹³ Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 544.

¹⁴ Begriff der Religion, S. 305; wahrscheinlich 1831; vgl. S. 323.

¹⁵ Vgl. Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band VI, S. 353.

sie zu spät kommt, um die Welt belehren zu können, wie sie sein soll,¹⁶ stellt sie sich als Erkenntnis in die durch kein Aktionsprogramm zu beherrschende Objektivität des sittlichen Handlungs- und Ereigniszusammenhangs zurück und „ehrt“ dessen Notwendigkeit.¹⁷

Politische Kritik als solche

An dieser Grenze der Durchsichtigkeit einer mit ihrer Zukunft schwanger gehenden weltgeschichtlichen Gegenwart muß sich die systematische philosophische *Lehre* in politische *Kritik* verwandeln. Aber diese beruht auf der Grundlage des Lehrbaren und darf nicht unter Preisgabe des erkannten Affirmativen unternommen werden, wenn sie nicht in Willkür ausarten soll. Zugleich ist sie in der Lehrform der Philosophie schon angelegt, und zwar in doppelter Richtung: Sie hat einerseits den Gehalt dessen zu prüfen, was die „allgemeine Stimme“ verlangt, und wird dadurch zur Kritik des Selbstmißverständnisses der in der öffentlichen Meinung laut werdenden Forderungen. So sind jetzt insbesondere die Begriffe Vernunft, Aufklärung, Recht, Verfassung, Landstände, Freiheit davor zu bewahren, daß sie dem sittlichen Bewußtsein ekelhaft werden.¹⁸ In diesen Fällen wird ein Begriff gegen die ihm unangemessene, aber anmaßliche Wirklichkeit verteidigt.¹⁹ Aber wie es hier den Begriff gegen die Fiktion eines im Gefühl oder in Rückphantasien als möglich Erscheinenden *festzuhalten* gilt, so gilt es andererseits auch den Begriff zu *gewinnen* gegen die Fiktion eines *noch* Wirklichen, die dem Bewußtsein den Blick auf das Notwendige verstellt, weil das als wirklich Fingierte noch einen Schein von Berechtigung besitzt.

¹⁶ Vgl. Rechtsphilosophie S. 36.

¹⁷ So schon in der scheinbar grundsätzlich reformwilligeren Phase Hegels um 1800; vgl. Briefe I, S. 60; Verfassung Deutschlands, S. 4, System der Sittlichkeit, S. 49; Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 500, 528, 537.

¹⁸ Vgl. Rechtsphilosophie § 272 A.

¹⁹ Vgl. Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band VI, S. 489.

Die höchste Sanktion einer Verfassung und deren höchste Notwendigkeit ist es, daß die Bestimmtheit der geistigen Individualität, der eine Verfassung angehört, nur ein Moment in der Geschichte des Ganzen und in dessen Gang vorherbestimmt ist.²⁰ Mit Rücksicht auf diesen ins Dunkel der Zukunft gerichteten Gang bleibt auch jetzt die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, eine zur Beschränkung gewordene Bestimmtheit mit ihrer eigenen Wahrheit in Widerspruch zu bringen. Es ist nicht einzusehen, weshalb Hegel dieses in der Verfassungsschrift formulierte und geübte, im Naturrechtsaufsatz begründete Verfahren²¹ später verworfen haben soll.²²

²⁰ Die Vernunft in der Geschichte, S. 141, 1830.

²¹ Verfassung Deutschlands, S. 140 f.; Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 532 f.

²² Hegels Kritik am „Atheismus der sittlichen Welt“ (Rechtsphilosophie, S. 25) soll nach Habermas (aaO. S. 98) anzeigen, daß der alte Hegel den Standpunkt der Verfassungsschrift revidiert hat. Mir scheint dagegen, daß sie diesem Standpunkt nicht nur nicht widerspricht, sondern eine direkte Konsequenz aus ihm und den Erfahrungen der nachnapoleonischen Ära darstellt. Hegels Kritik geht nicht gegen die Annahme einer in sich zerrissenen sittlichen Welt – sie müßte „Polytheismus“ heißen –, sondern gegen die Meinung, daß das geistige Universum dem Zufall und der Willkür preisgegeben sei, daß das Wahre sich außer ihm befinde und nicht einmal zu suchen sei. Die Überlegungen der Verfassungsschrift dagegen sollen eines jeden würdig sein, der in dem, was geschieht, nicht nur Willkür und Zufall um der Eitelkeit willen sieht, daß er alles klüger geführt hätte (4; vgl. 26); sie könnten nicht dazu beitragen, daß das beschränkte Leben von Besserem verdrängt wird, wenn das Wahre nicht im Zusammenhang des Ganzen wirklich wäre; und wenn das Suchen erspart wäre, so hätte niemand „die Natur zur Idee in sich hervorgearbeitet“ (139). Es mag sein, daß der alte Hegel das Recht, das seine Philosophie sich gab, nicht mehr in vollem Umfang geltend machte. Hegel könnte das Bewußtsein gehabt haben, daß seine beamtete Stellung ihn zur Zurückhaltung verpflichtete. Die Kenntnis davon, woran er mit seiner „Zensurfreiheit“ (Briefe II, S. 219 f.) war, bis zu deren Bekanntgabe er das Erscheinen der Rechtsphilosophie hinauszögerte, dürfte es tunlich gemacht haben, manches nicht zu sagen. Seine brieflichen Äußerungen lassen durchblicken, daß hinter seiner politischen Zurückhaltung nicht so sehr Billigung der Zustände als persönliche Vorsicht, Wertschätzung von Ruhe und die Absicht stand, ein günstiges obrigkeitliches Klima für die Wirkung seiner Philosophie auszunützen. Im Großen und Ganzen mußte ihn seine Zeitanalyse überzeugen, daß die speziellen Verhältnisse in Preußen wenig An-

Verhältnis zur Wirkung politischer Gewalt

Wenn gezeigt werden kann, daß sich die Fixierung des Willens an Rechtsinstitutionen, die keinen vernünftigen Zweck mehr erfüllen, und daß sich die Fixierung der Meinung an liberale Phrasen, in denen sich das Freiheitsbewußtsein mißversteht, durch Philosophie kritisieren lassen, so ist damit noch nicht gesagt, wie sich die Kritik zur Wirkung politischer Gewalt verhält und wie sie selber wirksam zu werden vermag. Geht sie mit dieser grundsätzlich konform? Breitet sie sich nur im neutralen Bereich der Wissenschaften aus, in dem alles zu sagen erlaubt ist, aus dem sich aber auch nichts ergibt als der Selbstbetrug einer freischwebenden Intelligenz? Oder vermag sie sich trotz Nonkonformität so geltend zu machen, daß die Politik sich ihrer Wirkung nicht entziehen kann? Auch hier tritt zunächst der Mangel in Erscheinung, daß der Philosophie die direkte Teilnahme am Kampf um den Freiheitsspielraum der öffentlichen Meinung verweigert wird.²³ Hegel kann in der Rechtsphilosophie von 1820²⁴ nicht leugnen, was er 1806²⁵ behauptete: daß von der öffentlichen Meinung alle Veränderungen ausgehen und sie *selbst* nur der *bewußte Mangel des fortschreitenden Geistes* ist.²⁶ Aber er hat damals

sprüche auf Wahrnehmung des kritischen Rechts der Philosophie gegenüber der Staatsgewalt begründeten. Schließlich mag seine letzte Lebensphase sogar von jener Abneigung, ja Furcht gegenüber revolutionären Tendenzen gezeichnet gewesen sein, von der Rosenzweig einen suggestiven biographischen Eindruck vermittelt. Für die grundsätzliche Frage, welches Recht Hegel der Kritik an der Autorität des Staates zusprechen kann, sind diese Gesichtspunkte nahezu belanglos.

²³ Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied/Berlin 1962, § 13, 14.

²⁴ § 316 ff.

²⁵ Jenenser Realphilosophie II, S. 260.

²⁶ Hegel hat die Bedeutung, die die öffentliche Meinung für das Fortschreiten des Geistes spielt, nicht unter-, sondern eher überschätzt. Da er aber keine Möglichkeit sah, diese Existenz des gemeinsamen Willens wirksam zu institutionalisieren, blieb ihm nichts anderes übrig als ein vorwiegend polemisches Verhalten gegen ihre Äußerungen bei gleichzeitiger Anerkennung ihres Gehalts.

ebenso wenig wie jetzt die Sache der Philosophie mit derjenigen der öffentlichen Meinung identifiziert. Die Philosophie ist nicht ihre Avantgarde, die ins Detail gehende Vorschläge zu einer allgemeinen Gesetzgebung oder gesellschaftlichen Reform machen könnte;²⁷ und auch als Kritik hat sie nicht die Autorität einer höchstrichterlichen Instanz, die die zu Parteien werdenden politischen Kräfte zur Allgemeinheit zurückführen könnte. Nur indem sie auf solche Ansprüche verzichtet, vermag sie sich zusammen mit den Wissenschaften vonseiten des Staates eine Anerkennung zu verschaffen, wie sie dieser der öffentlichen Meinung um ihres Meinungscharakters willen nicht zugestehen kann. Wesentlich durch die Form von der Meinung unterschieden, findet sie unter dieser Bedingung nicht nur ihre *Form* als solche vom Staat anerkannt, ohne daß der Staat den Anspruch aufgeben würde, den Inhalt wissenschaftlicher Lehren zu zensieren; sondern die wissenschaftliche Äußerung hat ihr Recht und ihre Sicherung gegen den staatlichen Zugriff in ihrem Stoffe und *Inhalt*.²⁸ Im Gebiete der Wissenschaft kann keine Autorität als solche stattfinden.²⁹ Wenn ihre Erkenntnis des Vernünftigen mit Kritik verbunden ist und wenn diese über die Bildung und die öffentliche Meinung wirksam wird, so ergibt sich daher die Alternative: Entweder kann die Philosophie nichts anderes behaupten, als was auch die anerkannten Tendenzen der politischen und gesellschaftlichen Existenz enthalten: – würde sie es tun, so wäre sie ins Meinen verfallen und hätte aufgehört, Wissenschaft zu sein. Oder es muß zu Konflikten zwischen Staat und Philosophie kommen können. Dann wird man sich zu fragen haben, welcher Instanz das höhere Recht zukommt, oder ob sie beide gleichberechtigt sind. Der Konflikt würde dadurch zur sittlichen Kollision, die nicht mehr nach Rechtsprinzipien entschieden werden kann.

²⁷ Allerdings auch nicht ihre Nachhut, die das obsolet Gewordene mit guten Gründen versieht.

²⁸ Rechtsphilosophie § 319.

²⁹ Vgl. Briefe I, S. 209.

Hegels Staatstheorie kennt kein Prinzip, das die Übereinstimmung zwischen philosophischer Kritik und den Intentionen der politischen Gewalten sichern würde; denn daß beide Ein Geist erfüllt, schließt nicht aus, daß Kämpfe innerhalb desselben ausgetragen werden müssen. Faktisch mag eine Übereinstimmung in gewissen Fällen bestehen und sie wird vor allem dort vorliegen, wo die öffentliche Meinung gegen sich selbst verteidigt werden muß, – wiewohl die Übereinstimmung auch dann nur scheinbar sein mag.³⁰ Beim anderen Typus von Kritik dürfte es sich gewöhnlich umgekehrt verhalten. In diesem Fall muß der Staat traditioneller Formen der Legitimation seiner Macht beraubt werden; gewisse Seiten an dieser müssen als Willkür entlarvt werden, da sie mit der Notwendigkeit zur allgemeinen Überzeugung gewordener Begriffe nicht mehr übereinstimmen. Damit ist der Konfliktfall gegeben. Es wird aber auch aus Hegels Systematik deutlich, daß es ungeachtet solcher Möglichkeiten, die im Begriff der Kritik liegen, nach dem Recht der Philosophie zu Konflikten kommen können *muß*; denn abgesehen von historischen Beispielen, von denen man vermuten könnte, Hegel betrachte die Möglichkeiten ihres Zustandekommens als vergangen: die Wissenschaft ist nicht dem jeweils besonderen Prinzip der politischen Wirklichkeit eines Volkes zugeordnet, sondern gehört dem *allgemeinen* Geist an, der in der Weltgeschichte seine Wirklichkeit hat. Sie ist ein *Dasein* dieses allgemeinen Geistes und zwar dasjenige, dessen Element der *reine, freie* Gedanke ist.³¹ In diesem Element muß sich die politische Besonderheit eines herrschenden Zustandes *als* eine besondere und damit als ein *Unbefriedigendes* darstellen können. Damit ist aber auch schon gesagt, daß die Rechte beider Instanzen nicht auf gleicher Stufe

³⁰ Da Hegel diese Form der Kritik in der Zeit der durch Napoleon ausgelösten Reformen für die dringlichere hielt, konnte der Eindruck entstehen, er habe die Philosophie den Machtinteressen der politischen Gewalt unterwerfen wollen.

³¹ Rechtsphilosophie § 341; vgl. Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 441, 531.

stehen können. Die philosophische Wissenschaft besitzt das höhere Recht gegenüber einem bestimmten Staat. Im Unterschied zur Religion ist sie auch in Bezug auf dessen Grundsätze das Wissendere; denn ihre Form ist nicht diejenige der subjektiven Überzeugung. Ihrer Kritik ist daher vonseiten des Staates nicht damit zu begegnen, daß sie bloße Moralität und Produkt verdorbener Gesinnung sei. Im Unterschied zur Weltgeschichte kann die Philosophie jedoch das höhere Recht, das sie besitzt, nicht unmittelbar gegen die Macht des Staates durchsetzen.

Sanktion der Kritik

Die machtlose Praxis, zu der die Philosophie in Bezug auf die politische Wirklichkeit genötigt wird, hat Hegel an zwei weltgeschichtlichen Paradigmen behandelt, von denen zu fragen ist, ob er sie für seine Gegenwart noch unmodifiziert als solche betrachtet. Das erste ist der Fall Platos. Seine Struktur entspricht ziemlich genau derjenigen, die Hegel an bekannter Stelle als das geschichtliche Verhältnis der Philosophie bezeichnet.³² Die Philosophie kann in substantieller Hinsicht ihre Zeit nicht überspringen; insofern sie aber das Denken des Substantiellen derselben ist, steht sie der Form nach auch über der Zeit und wird dadurch zur inneren Geburtsstätte einer späteren Wirklichkeit. In der Anwendung dieser Struktur auf Plato wird deutlich, daß zu dem Substantiellen, das eine Zeit ausmacht, nicht nur die Gestaltung eines einzelnen Prinzips, sondern gerade auch das diese verderbende, in sie einbrechende neue Prinzip gehört; und daß die Philosophie – hierin sich als dem allgemeinen Geist zugehörig erweisend – allemal beide Seiten berücksichtigt. So ist nach Hegels Darstellung Plato dem Prinzip nicht einfach ausgewichen, das als unbefriedigte Sehnsucht in die griechische Sittlichkeit einbrach; sondern *aus* der Sehnsucht nach ihm hat er, da es als das Ver-

³² System und Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister, Leipzig 1940, S. 150 f.

derben erschien, die Hilfe *dagegen* gesucht und als die Wahrheit die Form der *gedachten* Wahrheit – also eben diejenige des einbrechenden Prinzips! – behauptet, die in Gestalt der Philosophie herrschen soll, damit die Natur der ursprünglichen griechischen Sittlichkeit am Leben bleibe. Politisch hat er damit die Position des Reaktionärs bezogen; er hat sich für die Erhaltung eines bereits vergangenen Staats eingesetzt unter einer Bedingung, die gerade dem neuen Prinzip Herrschaft geben, den Beherrschten jedoch ihre verderbliche Sehnsucht austreiben sollte. Aber eben das Prinzip, um das es in seiner Staatsidee ging, war es auch, um das sich die Umwälzung der Wirklichkeit später drehte.³³

Der andere Fall, in dem es bereits um dasselbe Prinzip zu tun war, ist derjenige des tragischen Konflikts, in dem Sokrates unterging. Sokrates weiß sein Verhalten höher berechtigt als die Grundsätze des Staats und bringt aus eigener Freiheit sein Unglück hervor, indem er auf einer Tätigkeit besteht, die die politische Macht, deren Berechtigung er anerkennt, nicht dulden kann, weil sie ihren Bestand gefährdet. Er macht also das höhere Prinzip unmittelbar geltend und erleidet dafür ein Schicksal, durch das er diesem Prinzip in der Wirklichkeit seines Staats nachträglich Geltung verschafft.

Beide Fälle sind so konstruiert, daß in ihnen die Philosophie der sittlichen Wirklichkeit zum Schicksal wird, ohne daß sie doch selbst teilnehmenden Einfluß auf die Entwicklung dieser Wirklichkeit nehmen könnte. Im einen Fall begibt sich die Philosophie in die scheinbare Unwirklichkeit einer Gedankenkonstruktion und hat nur dadurch teil am wesentlichen Geschehen der Wirklichkeit; im anderen Fall läßt ihr denkendes Subjekt sich vernichten und bewahrt dadurch sein Prinzip für die spätere Wirklichkeit. Die Frage ist, ob nach Hegel auch der Philosophie seiner Gegenwart nur das Recht dieser Alternative eines Opfers bleibt. Ist Hegel gar der Überzeugung, das Allgemeine der modernen Staaten besitze solche Kraft und Strenge, daß es den

³³ Rechtsphilosophie, ed. Glockner, S. 33, 265, Encyclopädie S. 460 f.

philosophischen Gedanken frei um sich herum spielen lassen kann; daß die Philosophie aller Anstrengung des Begriffs zum Trotz nichts wirkt, sondern in ihrer öffentlich gewordenen Existenz nur die Rolle eines öffentlichen Narren spielt? Oder kann in neueren Zeiten der Gedanke des Vernünftigen sich Anerkennung verschaffen unter Berufung darauf, daß er in den Geist der Wirklichkeit bereits eingekehrt sei, wenngleich nicht in der ihm zustehenden Gestalt; kann er an der Hervorbringung dieser Gestalt mitwirken und dennoch denjenigen, der ihn denkt, vor dem Selbstopfer bewahren?³⁴

Hierzu muß man sich erinnern, daß die Philosophie der Neuzeit in ihrer Auseinandersetzung mit der sittlichen Welt nicht mehr auf sich selbst gestellt war, sondern mit der Religion, der formellen Bildung und der öffentlichen Meinung zusammenwirken konnte. Mit der Reformation begann die christliche Religiosität die Welt durch das Prinzip des freien Geistes umzubilden,³⁵ der Erfolg der Verstandesbildung machte die Wissenschaften zum Staatsinteresse,³⁶ und bald wandte sich das Denken auch praktisch gegen die Wirklichkeit, prüfte deren gesamten

³⁴ Da die Staatsmacht auf die Erhaltung solcher Grundsätze bedacht sein muß, die den Halt des Staates ausmachen, kann man sich diesen Fall nur unter Bedingungen einer Revolution denken oder aber unter der Bedingung, daß die Einsicht in den Staatsapparat selbst eindringt und ihn einer Reform fähig macht. Die letzte Bedingung könnte für Hegel in welthistorischen Krisensituationen, in denen es um das Grundprinzip geht, das ein Volk in seinem Staat realisiert hat, allerdings nicht stattfinden, denn anderenfalls müßte die Erkenntnis, die nur dem allgemeinen Geist zukommt, selbst die politische Herrschaft antreten; ein Volksgeist müßte dazu gebracht werden, in der Einheit seines politischen Willens planvoll das Verbrechen an dessen Besonderheit zu begehen und dadurch die Weltgeschichte aufhören machen, das Gericht über ihn zu sein. Aber von Interesse ist hier nicht Hegels gewagte Konstruktion der weltgeschichtlichen Sukzession von Völkergeistern, sondern lediglich das Recht der Philosophie innerhalb einer Gesellschaft, deren politische Existenz sich umkehrt. Insofern kann der Fall der Revolution und derjenige der Reform in ein und demselben Zusammenhang behandelt werden.

³⁵ Die germanische Welt, S. 882.

³⁶ Ebda S. 911.

Bestand und erkannte keine gegebene Autorität mehr an.³⁷ Als dann schließlich – durch Rousseau – die Freiheit des sich selbst bestimmenden Willens zum Prinzip alles Rechts gemacht und ins allgemeine Bewußtsein aufgenommen wurde, war die Philosophie zur „Herrschaft“³⁸ gelangt, ohne daß es der Übernahme der politischen Gewalt durch die Philosophen bedurft hätte und ohne daß der Staat auf die unmittelbare Einheit einer durch ein philosophisches Erziehungsmonopol garantierten Gesinnung hätte begründet werden müssen. Es genügte, daß die Philosophie aussprach, was alle, ohne es zu wissen, dachten, und ihnen ermöglichte, sich darin wiederzuerkennen. Damit machte sie die unüberwindliche Macht der öffentlichen Meinung zu ihrer eigenen und übernahm eine indirekt politische Rolle, indem sie lediglich das Reich der Vorstellung revolutionierte. Der Staat, nicht mehr bloß auf Gesinnung, sondern auf einen formellen Zusammenhang von Gesetzen gestellt, bedurfte der unmittelbaren Identität ihrer Lehre und seiner Ziele nicht mehr. Selbst die Forderung anerkennend, daß Vernunft das Herrschende sei, konnte er es der Philosophie gestatten, ein Allgemeineres zu denken als in das jeweilige politische Verständnis des Gemeinwohls einging, wenn nur die Philosophie daneben ihre konservativen Aufgaben anerkannte. Zur öffentlichen Institution geworden, schien sie der sittlichen Welt kein Verderben zu bringen, sondern ein berechtigtes Verlangen der Subjektivität zu befriedigen. Dadurch entging sie dem sokratischen Schicksal und brachte zugleich das utopische Element des platonischen Staats zur Wirkung. Wo diese Wirkung das ungerechtfertigterweise Bestehende als Gewalt gegen sich hatte, wurde sie selbst Gewalt. Das Volk riß diese an sich, als die Regierung zu den nötigen Reformen nicht mehr imstande war, und so wurde die Philosophie jenem Anschein entgegen nun doch dem Bestand des alten Staats zum Verhängnis.

Für das Unheil, das daraus entstand, macht Hegel jedoch nicht

³⁷ Ebda S. 915.

³⁸ Ebda S. 924.

das Volk verantwortlich.³⁹ Er verurteilt auch nicht den Willen der Revolutionäre, das abstrakte Recht zu verwirklichen, anstatt die Verwirklichung eines ihm angemessenen Zustandes dem Gang der Geschichte zu überlassen.⁴⁰ Nicht einmal an Tyrannei und Terror, ohne die das Ganze während der Revolution sich nicht erhalten hätte, darf das sittliche Urteil grundsätzlich Anstoß nehmen. Sie waren – wenigstens zu einem Teil – „*notwendig und gerecht*“.⁴¹ Wenn die Revolutionäre trotzdem Schuld auf sich luden, die zu beurteilen wohl nur die Philosophie das Recht besitzt,⁴² so nicht deshalb, weil es Hybris gewesen wäre, Freiheit des Eigentums und rechtliche Gleichheit der Person unmittelbar als Ziel ins Handeln aufzunehmen, sondern weil die Handelnden in ein Verhängnis verstrickt waren, das in den philosophischen Ideen selbst lag, von denen die Anregung zur Revolution ausgegangen war. In ihrer Abstraktion festgehalten, sprengten diese Ideen den Rahmen des bürgerlichen Rechts, bemächtigten sich des Staats- und Völkerrechts⁴³ und bewirkten hier, daß die formelle Freiheit des Einzelnen – zum Prinzip des Staats gemacht – in Gesinnungsterror umschlug und nichts Festes an Organisation mehr aufkommen ließ.⁴⁴ Polemisch gegen alles Bestehende verleiteten sie außerdem dazu, jeden Inhalt, den eine selbst noch abstrakte Vernunft nicht in Form der Allgemeinheit auszudrücken vermochte, eo ipso als positiv zu verwerfen und

³⁹ Vgl. Berliner Schriften, S. 782.

⁴⁰ Vgl. dagegen Habermas, aaO. S. 93 f.

⁴¹ Jenenser Realphilosophie II, S. 246; vgl. Berliner Schriften, S. 698.

⁴² Man darf annehmen, daß Hegel Bailleul zustimmte, wenn er kommentarlos exzerpierte: „La philosophie tant caluniée par les contrerévolutionnaires et leurs adhérens, la philosophie qui condamne toutes les exagérations et réprime tout les excès; la philosophie a donc seule le droit de se plaindre de ceux commis envers l'humanité dans le cours de la révolution parce que seule elle est pure, et que, seule avec impartialité, avec justice, avec indulgence, elle apprécie les torts, détermine le degré de culpabilité, et sait pardonner. (Vgl. Berliner Schriften, S. 726.)

⁴³ Vgl. Sämtliche Werke, ed. Glockner, Band I, S. 524.

⁴⁴ Vgl. Die Germanische Welt, S. 925; Rechtsphilosophie S. 311.

Gegebenheiten auch dann nicht auf sich beruhen zu lassen, wenn sie sich der politischen Praxis in concreto entzogen.

Hegel mag den Bankrott der liberalen Ideen und die Möglichkeiten zu ihrer Sanierung sehr unvollkommen und nicht frei von ideologischen Emotionen beurteilt haben. Aber seine Folgerungen in Bezug auf die philosophische Praxis gingen jedenfalls nicht dahin, daß die Philosophie die Herrschaft abzutreten habe, die ihr durch ihren Einfluß auf Religion, Wissenschaften und öffentliche Meinung zugewachsen war. Er mutet ihr nicht zu, wieder in die Unwirklichkeit privater Spekulationen zurückzuziehen, den Zustand der Welt um des lieben Friedens willen sich selbst zu überlassen und sich über den Schmerz der Flucht durch Revolutionsfeiern und die Konstruktion eines unabänderlichen, vernünftigen Geschichtsverlaufs hinwegzuträsten. Seine Bilanz der Situation ergibt, daß die Grundsätze der Vernunft konkret werden müssen, wenn „die wahre Freiheit auf den Stuhl“ gelangen soll.⁴⁵ Hierzu beizutragen, bleibt auch für ihn die Chance und Aufgabe der Philosophie. Selbst dort, wo die Revolution – aus wenig tröstlichen Gründen –⁴⁶ nicht stattgefunden hat, ist es daher als ein Glück für die Wissenschaft anzusehen und entspricht der Notwendigkeit der Sache, daß das Philosophieren „sich in näheres Verhältnis mit der Wirklichkeit gesetzt hat“ und „daß es somit zum *öffentlichen* Bruch gekommen ist“.⁴⁷ Indem der Scheinfriede zwischen Philosophie, Wissenschaft und Bildung, Einsicht und Religion, Naturrecht und Politik zerbrach,⁴⁸ fand die Philosophie zum Ernst der Wirklichkeit zurück, der ihr verloren gegangen war, als das skeptische Dogma, das Wahre sei nicht zu wissen, alle Gedanken zu bloßen Überzeugungen nivel-

⁴⁵ Die Germanische Welt, S. 925.

⁴⁶ Was hätte das „beruhigte Gewissen“ der protestantischen Völker zur Verbesserung ihrer politischen Wirklichkeit beigetragen, wenn ihnen die Früchte der Revolution nicht durch Napoleon zugefallen wären! Vgl. Ebda, S. 923: Begriff der Religion, S. 304 f.

⁴⁷ Rechtsphilosophie, ed. Glockner, S. 32.

⁴⁸ Encyclopädie, S. 7.

liert und sie selbst der Verachtung preisgegeben hatte.⁴⁹ Durch die Ereignisse genötigt, die Kraft der Vereinigung in ihr selbst zu suchen, brachte sie den Geist innerhalb ihrer zur Versöhnung mit sich, indem sie den Begriff der Vernunft und die von der Revolution beiseite gesetzte Wahrheit der Religion einander angemessen machte.

Der Zeit gegenüber, auf deren Höhe sich noch der Geist der Moralität zu befinden glaubte, ergibt sich daraus in polemischer Hinsicht die Notwendigkeit, die philosophische Konkurrenz ihrer Seichtigkeit und Verderblichkeit zu überführen; in konstruktiver Hinsicht muß der „unendliche Drang der Zeit“, zu systematisieren und ins Allgemeine zu erheben,⁵⁰ seine philosophische Befriedigung neben der juridischen finden. Dadurch wird der Grund gelegt für eine neue Kritik der Positivität, die die verhängnisvollen Folgen der revolutionären vermeidet. Indem Philosophie die Hoffnung auf vollkommene Gesetzgebung als in sich nichtig erweist und Einsicht vermittelt in eine sittliche Notwendigkeit politischer Ereignisse, die die an den Entscheidungen Beteiligten und die Unbeteiligten miteinander verbindet, scheint sie ihren Platz *neben*⁵¹ dem weltlichen Regiment zu verdienen. Herrscherin im Bereich der Ideen, und zwar auch der *praktischen*, kann sie – ebenso auf Anerkennung vonseiten der Regierung gestützt wie auf die Macht der allgemeinen Überzeugung – in Konfliktfällen zwischen beiden auch jetzt noch ihre Einsicht gegen die politische Gewalt zur Geltung bringen, wenn sie sich nicht mehr als Gestalt der Moralität mißversteht und nicht zu einer Tätigkeit auffordert, die der Staat als gegen seine Existenz gerichtet erkennen muß. Als Wissenschaft hat sie ohnehin keine Anweisungen zu bestimmten Handlungen zu geben. Aber ungeachtet dieses Verzichts kann sie für Motivation und Zwecksetzung der Moralität gerade durch Wahrnehmung ihrer konservativen Aufgaben

⁴⁹ Rechtsphilosophie, S. 32.

⁵⁰ Vgl. Rechtsphilosophie, S. 291.

⁵¹ Vgl. oben S. 29 Anm.

indirekt Bedeutung gewinnen und dazu beitragen, daß durch Einsicht und Bildung geschieht, was geschehen soll.⁵² Gehen daraus gegen die bestehende Gewalt gerichtete Handlungen hervor, so entzieht sich die Innerlichkeit ihrer philosophischen Motivation der Aufsicht des Staates. Die Verantwortung fällt einer autonomen, höchsten Form der praktischen Vernunft zu, deren Typus Hegel in den „Geschäftsträgern des Weltgeistes“ vor Augen stand. Die kritische Aufgabe der Philosophie hingegen muß sich auf die Destruktion illegitim gewordener Rechtsansprüche, die Korrektur sich selbst mißverstehender Forderungen und die Aufklärung über bewußtlos gesuchte Ziele beschränken. In dem von Hegel nicht gelegneten, sondern als vorliegend betrachteten Falle des Widerspruchs zwischen Naturrecht und Staat, allgemeiner Überzeugung und politischer Gewalt befindet sich die Wissenschaft, die die Versöhnung des Geistes mit sich selbst ist, „mit jenem Widerspruche und dessen Übertünchung im Widerspruche“⁵³. Als Kritik richtet sie sich daher gegen beide Seiten: nötigenfalls gegen Willkür und Zufälligkeit weltlicher Herrschaft⁵⁴ ebenso wie gegen die Kurzsichtigkeit der öffentlichen Meinung. Als im Widerspruch gegen beider Widerspruch befindlich hat sie beide anzuhalten, sich ineinander zu reflektieren.

Grenzen der Wirkung

Wenn die Philosophie die jenseits solcher Kritik sich konkretisierende *Verwirklichung* praktischer Ideen aus ihrem Herrschaftsbereich entläßt, so muß sie sich eingestehen, daß sie den Erfolg ihrer vermittelnden Kritik nicht verbürgen kann. In der Krise mag sich die Regierung der Weisheit verschließen, die darin liegt zu wissen, was eigentlich der Geist nicht mehr will,⁵⁵ ebenso mögen Unwissenheit, Gewalttätigkeit und „böse Leidenschaf-

⁵² Vgl. Die Germanische Welt, S. 933.

⁵³ Encyclopädie S. 7.

⁵⁴ Vgl. System und Geschichte der Philosophie, S. 201, 370 f.

⁵⁵ Jenenser Realphilosophie II, S. 260ⁿ.

ten⁵⁶ auf der anderen Seite um sich greifen, ohne daß es die Philosophie verhindern kann. Der Schmerz hierüber, der den auf sich selbst zurückgeworfenen Philosophen befallen muß, und seine Beruhigung im Bewußtsein, daß Philosophie nur für wenige sei,⁵⁷ ist jedoch nur die eine, aus Ohnmacht der Philosophie gegenüber einer sich verfinsternden Öffentlichkeit hervorgehende Reaktion. Man mag sie Resignation nennen, wenn man Grund zur Hoffnung sieht, philosophische Einsicht im allgemeinen Bewußtsein besser zur Geltung zu bringen, als es Hegel gelang. Doch sollte man darüber die ebenfalls keiner Vermittlung mehr mächtige und trotzdem praktische Rolle nicht vergessen, die die Philosophie in einer anders gearteten Krisensituation besitzt. Wenn Hegel eine solche Situation während seiner Tätigkeit in Preußen nicht gegeben sah, so darf man daraus vor allem nicht den Schluß ziehen, daß er der Philosophie das Recht zu dieser Rolle nunmehr abgesprochen habe; denn er hat es gerade am Ende seines Lebens nochmals ausdrücklich formuliert: „In solchen Zeiten, wo die politische Existenz sich umkehrt, hat die Philosophie ihre Stelle; und dann geschieht es nicht nur, daß überhaupt gedacht wird, sondern dann geht der Gedanke voran und bildet die Wirklichkeit um. Denn wenn eine Gestalt des Geistes nicht mehr befriedigend ist, dann gibt die Philosophie ein scharfes Auge dazu, dieses Unbefriedigende einzusehen. Die Philosophie, indem sie so auftritt, hilft, durch bestimmte Einsicht das Verderben vermehren, befördern. Allein dies kann man ihr nicht zum Vorwurf machen. Denn das Verderben ist notwendig; eine bestimmte Gestalt des Geistes wird nur deswegen negiert, weil ein Grundmangel in ihr vorhanden ist. Andererseits ist die Philosophie das Befriedigungsmittel, der Trost in solcher Wirklichkeit, in solchem Unglück der Welt...“⁵⁸ Fern davon, die vernünftige

⁵⁶ Vgl. Briefe III, S. 323.

⁵⁷ Ebda.

⁵⁸ System und Geschichte der Philosophie, S. 360. Eine Vorlesungsnachschrift, wahrscheinlich aus dem Wintersemester 1829/30.

Notwendigkeit zukünftiger politischer Verfassungsänderungen und Revolutionen auszuschließen und der zur „Wissenschaft“ gewordenen Philosophie die Legitimation abzuspriechen, solchen Begebenheiten nicht nur durch Einsicht in ihre Notwendigkeit zu dienen, sondern sie auch vorzubereiten, hat Hegel zwei Gedanken miteinander verbunden, die unlöslich zusammengehören: das Bewußtsein der sittlichen Notwendigkeit, auch durch gewaltlose Mittel zur Beseitigung eines Mangelhaften beizutragen, das Macht besitzt und nicht ohne Gewalt beseitigt werden kann; und das Bewußtsein, daß die Menschen wegen des dadurch entstehenden Unglücks einer Beruhigung bedürfen, die nicht in der Vertröstung auf eine bessere Zukunft bestehen kann, weil sie die Gegenwart begreiflich machen soll. In dem einen Gedanken drückt sich ebensowenig Resignation des Willens aus wie im anderen Verherrlichung der Gewalt.

Wie die Philosophie oben durch Wahrnehmung konservativer Aufgaben zur Reformbereitschaft beitrug, so könnte sie sich jetzt an der Zerstörung politischer Substanz nicht beteiligen, wenn sie nicht wüßte, daß sie eben damit deren Wiederherstellung dient. Sie wäre kein Trost im Unglück, zu dem sie selbst beiträgt, wenn ihre Tätigkeit nicht den Sinn hätte, die Idee der Freiheit – den absoluten Endzweck der Vernunft – und die subjektive Seite ihres Wissens und Wollens als Mittel, diesen Zweck zu verwirklichen, zu jener objektiven Einheit zurückzuführen, die der Staat ist. Selbst als Mittel, das dem Staatszweck schadet, ist sie noch eines, das dessen Verbesserung nützt. Aber der Staat kann ihr dazu Unterstützung und Legitimation nicht gewähren, wenn sein Zweck – die Durchsetzung und Erhaltung des Substantiellen in der institutionellen Wirklichkeit und Gesinnung seiner Bürger – ihn nicht mehr regenerationsfähig macht. In diesem Fall muß die Philosophie die ihrer staatskonformen Tätigkeit eingeräumte Existenzgrundlage um ihrer kritischen Tätigkeit willen verbrauchen, den Bruch des Staats mit ihr riskieren und sich äußerstenfalls mit der einsamen Erkenntnis dessen, was geschieht, be-

gnügen. Ohne Selbstzweck zu sein und mehr als nur praktische Funktion zu haben, wäre sie dazu nicht in der Lage. Aber die Rückkehr zur Idee selbstgenügsamen Philosophierens, die sich in der Dialektik der Machtlosigkeit abzeichnet, ist nicht nur so pragmatisch begründet, wie es zunächst scheinen kann. Die Philosophie, die als Kritik zum Verderben beiträgt, könnte nicht zugleich beruhigen, wenn sie nicht über die affektive Teilnahme an dem, was sie bewirkt, hinausheben würde. Sie könnte nicht Kritik sein, wenn diese Erhebung nicht, anstatt in ein leeres Jenseits zu führen, an dem verderblichen Geschehen einen Zusammenhang aufzeigen würde, der um seiner selbst willen wesentlich ist und zur Kritik berechtigt, obwohl deren Folgen schwer zu ertragen sind. Aber auch unabhängig von ihren Folgen wäre eine Kritik nicht, was sie sein soll, wäre sie nicht mit dem Wissen verbunden, daß die Sache, um die es in ihrem Kampf geht, ihre eigene Notwendigkeit hat, daß es dieser Notwendigkeit zu folgen gilt und daß sie sich nicht nur dort entzieht, wo kein praktisches Interesse vorliegt, sondern auch dort, wo Kritik die Frage ihrer eigenen Legitimation verdrängt. Verstünde sich Kritik nur als Partei, so müßte sie das Kritisierte als ihresgleichen betrachten und ihr Vertrauen, das Bessere vom Schlechten scheiden zu können, in die Hoffnung auf Glück setzen. Solange sie an Vernunft appelliert, kann sie nicht umhin, um ihrer eigenen Absicht willen deren zweckfreie Untersuchung zu fordern. Die sich der Idee menschlicher Freiheit unterstellende Konzeption philosophischer Kritik führt so aus ihr selbst dazu, das Recht einer spekulativen Philosophie, die nicht an der praktischen Nützlichkeit ihren Maßstab hat, apodiktisch zu behaupten. Wie alles geistige Tun hat auch die Philosophie nur den Zweck, sich der Freiheit bewußt zu werden,⁵⁹ deren objektive Existenz für Hegel der Staat ist. Aber das schließt ein, daß sie diese Existenz über sich selbst hinaustreiben muß; und es schließt nicht aus, daß sie für sich selbst Zweck, ja

⁵⁹ Vgl. Die Vernunft in der Geschichte, S. 124, Encyclopädie, § 576.

letzter Zweck ist.⁶⁰ Wie immer ihr Selbstverhältnis in der Doppelung seines affirmativen und seines kritischen Moments näher zu bestimmen sein mag – die Idee einer unlöslichen Verbindung beider Momente besitzt nach dem Mißlingen auch der geschichtsphilosophischen Versuche in der Theodizee nicht weniger Gewicht als ehemals.

⁶⁰ Die Vernunft in der Geschichte, S. 133; Berliner Schriften, S. 16.

INHALT

I. Was Gegenstand der Untersuchung werden muß	8
II. Hegels Auffassung von der Methode einer solchen Untersuchung	15
III. Die konservativen Aufgaben der Philosophie	24
Recht auf Selbstgenügsamkeit	24
Nutzen für den Staat	26
Problematik des Nutzens	31
IV. Das Recht zur Kritik	38
Kritische Funktion philosophischer Lehre	39
Politische Kritik als solche	43
Verhältnis zur Wirkung politischer Gewalt	45
Sanktion der Kritik	48
Grenzen der Wirkung	55