

*Hans-Georg Gadamer (Hg.)*

## **Stuttgarter Hegel-Tage 1970**

Internationaler Hegel-Jubiläumskongress:  
Hegel 1770-1970.  
Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie

# HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von  
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 11

VI. Veröffentlichung der Internationalen  
Vereinigung zur Förderung des Studiums der  
Hegelschen Philosophie

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

STUTTGARTER  
HEGEL-TAGE 1970

Vorträge und Kolloquien  
des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses

Hegel 1770–1970

Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie

veranstaltet von der Stadt Stuttgart,  
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften  
und der Internationalen Vereinigung zur  
Förderung des Studiums der  
Hegelschen Philosophie

Herausgegeben von  
Hans-Georg Gadamer

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der 2. Auflage von 1983,  
erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-1504-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3091-1

ISSN: 0073-1578

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de/hegel-studien](http://www.meiner.de/hegel-studien)

## INHALT

HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg	
Zur Einführung . . . . .	IX
VORTRÄGE	
KARL LÖWITH, Heidelberg	
Philosophische Weltgeschichte? . . . . .	3
DIETER HENRICH, Heidelberg	
Hegel und Hölderlin . . . . .	29
HANS MAYER, Hannover	
Hegels „Herr und Knecht“ in der modernen Literatur. (Hofmannsthal-Brecht-Beckett) . . . . .	53
OTTO PÖGGELER, Bochum	
Perspektiven der Hegelforschung . . . . .	79
Kolloquium I	
NATURWISSENSCHAFTEN	
Leitung Heinrich Schipperges, Heidelberg	
HEINRICH SCHIPPERGES, Heidelberg	
Hegel und die Naturwissenschaften. Einleitende Vorbemerkung	105
JOHN N. FINDLAY, Boston	
Hegel und die Physik . . . . .	111
JOACHIM OTTO FLECKENSTEIN, München und Basel	
Hegels Interpretation der Cavalierischen Infinitesimalmethode	117
DIETRICH VON ENGELHARDT, Heidelberg	
Das chemische System der Stoffe, Kräfte und Prozesse in Hegels Naturphilosophie und der Wissenschaft seiner Zeit . .	125
KARIN FIGALA, München	
Der alchemische Begriff des Caput Mortuum in der symbolischen Terminologie Hegels . . . . .	141

HANS QUERNER, Heidelberg	
Die Stufenfolge der Organismen in Hegels Philosophie der Natur . . . . .	153
WOLFGANG JACOB, Heidelberg	
Der Krankheitsbegriff in der Dialektik von Natur und Geist bei Hegel . . . . .	165
Kolloquium II	
PHILOSOPHISCHE SPEKULATION UND CHRISTLICHE THEOLOGIE	
Leitung Michael Theunissen, Bern, jetzt Heidelberg	
WOLFHART PANNENBERG, München	
Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels . . . . .	175
ADRIAN PEPEZAK, Utrecht	
Hegels Philosophie der Religion und die Erfahrung des christlichen Glaubens. Korreferat zu Pannenberg's Vortrag . . . . .	203
MARTIN PUDER, Berlin	
Diskussionsbeitrag zu Pannenberg's Vortrag . . . . .	215
DARREL E. CHRISTENSEN, Wofford College, jetzt Salzburg	
Hegel's Altar to the Known God . . . . .	219
GASTON FESSARD, Chantilly	
Dialogue Theologique avec Hegel . . . . .	231
Kolloquium III	
KUNSTPHILOSOPHIE UND GEGENWART DER KÜNSTE	
Leitung Dieter Henrich, Heidelberg	
HELMUT KUHN, München	
Die Gegenwärtigkeit der Kunst nach Hegels Vorlesungen über Ästhetik . . . . .	251
ALBERT HOFSTADTER, Santa Cruz	
Die Kunst: Tod und Verklärung. Überlegungen zu Hegels Lehre von der Romantik . . . . .	271
BERNHARD LYPP, Berlin	
Kritische Bemerkungen zu den Referaten von Kuhn und Hofstadter. Nebst einer Skizze über die Voraussetzungen der Hegelschen Ästhetik . . . . .	287

DIETER HENRICH, Heidelberg

Zur Aktualität von Hegels Ästhetik. Überlegungen am Schluß  
des Kolloquiums über Hegels Kunstphilosophie . . . . . 295

#### Kolloquium IV

#### POLITISCHE PHILOSOPHIE

Leitung Robert Spaemann, Stuttgart, jetzt München

HANS MAIER, München

Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philo-  
sophie . . . . . 305

MICHEL VILLEY, Paris

Le Droit Romain dans la „Philosophie des Rechts“ de Hegel . . 321

MICHAEL KIRN, Köln

Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Welt-  
geschichte . . . . . 339

MANFRED RIEDEL, Erlangen

Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie . . . . . 365

REINHART MAURER, Stuttgart

Hegels politischer Protestantismus . . . . . 383

ANDREAS WILDT, Heidelberg

Hegels Kritik des Jakobinismus . . . . . 417

WERNER BECKER, Frankfurt

Hegels Dialektik von ‚Herr‘ und ‚Knecht‘ . . . . . 429

#### Kolloquium V

#### MARXISTISCHE THEORIE

Leitung Karl Löwith, Heidelberg

CESARE LUPORINI, Florenz

„Die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes“.  
Zu Marx's Auseinandersetzung mit Hegel . . . . . 443

IRING FETSCHER, Frankfurt

Vier Thesen zur Geschichtsauffassung bei Hegel und Marx . . 471

GEORGE L. KLINE, Bryn Mawr

Was Marx von Hegel hätte lernen können . . . und sollen . . . 497

## Kolloquium VI

## NEUKANTIANISMUS UND PHÄNOMENOLOGIE

Leitung Werner Marx, Freiburg

ERICH HEINTEL, Wien

Paul Natorps „Philosophische Systematik“ . . . . . 505

WOLFGANG MARX, Heidelberg

Idealität als dialektisch konstruierbare Totalität und als Hypothese der Fundierung wissenschaftlicher Geltung. Überlegungen zur Theorie des Begriffs bei Hegel und Cohen . . . . . 515

KONRAD CRAMER, Heidelberg

„Erlebnis“. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie . . . . . 537

KENLEY R. DOVE, New Haven, jetzt New York

Die Epoché der Phänomenologie des Geistes . . . . . 605

REINER WIEHL, Hamburg

Phänomenologie und Dialektik . . . . . 623

GERHART SCHMIDT, Bonn

Zur Wiederaufnahme der Phänomenologie des Geistes in Georg Lukács' Geschichtsphilosophie . . . . . 635

WALTER BIEMEL, Aachen

Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich . . . . . 643

PAUL ASVELD, Graz

Zum Referat von Walter Biemel . . . . . 657

WERNER MARX, Freiburg

Résumé . . . . . 665

## Vorlagen

## ZU HEGELS BIOGRAPHIE

FRIEDHELM NICOLIN, Bonn

Die Stuttgarter Hegel-Ausstellung . . . . . 671

JOHANNES THEODORAKOPOULOS, Athen

Hegel und Johannes Benthyllos . . . . . 677



HANS-GEORG GADAMER (HEIDELBERG)

## ZUR EINFÜHRUNG

Vom 12. bis 15. Juli 1970 fand in Stuttgart aus Anlaß der 200. Wiederkehr von Hegels Geburtstag ein großer wissenschaftlicher Kongreß statt, zu dessen Veranstaltung sich die Stadt Stuttgart, die Heidelberger Akademie der Wissenschaften und die Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie vereinigt hatten. Es sind nun bereits einige Jahre her, daß dieser Kongreß unter einer lebhaften Anteilnahme, insbesondere von seiten der Jugend, stattfand. Wir bedauern, daß die Beschaffung und die Veröffentlichung der Manuskripte soviel Zeit in Anspruch genommen haben.

Ebenso wie die Durchführung des Kongresses hat auch die Veröffentlichung der Akten in der Verantwortung der Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie gelegen, deren damaliger Präsident ich war. Der Vereinigung wurde durch diesen Kongreß eine neuartige Aufgabe gestellt, sofern diese Veranstaltung die Ausmaße der bisherigen Arbeiten der Vereinigung weit überschritt. Die Vereinigung hatte als ihre wesentliche Aufgabe gesehen, zwischen den Forschern und Kennern der Hegelschen Philosophie in den verschiedensten Ländern und von den verschiedensten Gesichtspunkten aus eine Gesprächsbasis zu schaffen. Wir hatten uns daher bemüht, sei es für die seltenen Kongresse, in denen die ganze Mitgliedschaft der Vereinigung zusammentrat, sei es für die häufigeren speziellen Arbeitstagungen in kleinerem Kreise, Forschungsprobleme zu behandeln, Forschung anzuregen und Forschungsergebnisse unter wechselseitigem Austausch zu erarbeiten und der Öffentlichkeit zu übergeben. Wir hielten uns damit bewußt in einem engen wissenschaftlichen Rahmen und suchten keinerlei Öffentlichkeit — es sei denn auf dem Wege der Wirkung unserer Publikationen.

Der 200ste Geburtstag Hegels, aus dessen Anlaß wir mit der Organisation eines großen internationalen Kongresses beauftragt wurden, mußte von vornherein das Interesse der Öffentlichkeit stark auf sich ziehen. Daß die Stadt Stuttgart, die Geburtsstadt Hegels, und daß die Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die vornehmste wissenschaftliche Institution des Südweststaates, in den heute das Schwabenland integriert ist, den großen Denker ehren wollten, war nur natürlich. Aber im Grunde ging es von vornherein um mehr. Es galt, diesem Manne einen Platz im öffentlichen Bewußtsein zu erobern, den er noch nicht so besaß wie andere große Söhne des schwäbischen Landes — ich erinnere nur an die großen klassischen Dichter Schiller und Hölderlin. In der Tat sind die Bedingungen für die öffentliche Wirkung eines Denkers vom Schlage Hegels sehr verschieden von derart literarischer Unsterblichkeit, die den großen Dichtern schwäbischer Zunge schon dadurch zukommt, daß bereits die Schuljugend mit ihrem Werk vertraut gemacht wird. Die Philosophen sind selten in solcher Weise breiten Kreisen bekannt. Auch das Werk Schellings, des Jugendfreundes Hegels, dessen Stil sich durch eine gewisse biegsame Anmut auszeichnet, ist nicht leicht zugänglich. Vollends aber vereinigt die Figur Hegels und seines Werkes Züge in sich, die es zu einer erstaunlichen Tatsache werden lassen, daß er in unserem Jahrhundert mehr und mehr ins öffentliche Bewußtsein einzugehen beginnt. Ich meine nicht nur die abweisende Sprödigkeit des Hegelschen Denk- und Sprachstiles, die insbesondere die von ihm selbst veröffentlichten Bücher mehr oder minder versiegelt hält. Hegels Weltruhm, der in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zu glanzvoller Entfaltung kam, beruhte weit mehr als auf seinen Druckschriften auf seiner Wirkung als Lehrer. Seine Berliner Vorlesungen, an denen nicht nur Studenten, sondern erlesene Persönlichkeiten des öffentlichen und staatlichen Lebens als Zuhörer teilnahmen, hatten eine gewaltige Ausstrahlung, auch wenn sie ohne jeden äußeren Glanz waren, und als diese Vorlesungen durch die Pietät der Freunde und Schüler in der Gesamtausgabe seiner Werke im Druck erschienen, durchbrach sein Denken den engeren Kreis seiner bisherigen Wirkung.

Das geschah aber in einer Zeit, in der sich zugleich der Widerstand gegen die Art Philosophie, die sich in Hegel verkörpert hatte, sammelte und im Zeichen der siegreichen Erfahrungswissenschaften der Natur und der Geschichte eine wahre Verketzerung Hegels heraufführte. Das berühmte Wort von Marx ist ja allbekannt, in dem er sich dagegen wehrt, daß man diesen großen Denker wie einen toten Hund behandle. Aber bis zum heutigen

Tage kann man wohl auf keinen großen Denker der Weltgeschichte mit soviel Recht das Dichterwort anwenden: „Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“ So war es gewiß ein großes und selber umstrittenes Unterfangen, den Denker Georg Friedrich Hegel, den Sohn des schwäbischen Landes und den Berliner Professor im Zeitalter der Metternichschen Restauration, als eine lebendige Kraft vorzustellen, die unser gegenwärtiges Denken und seine Aufgaben mitbestimmt. Das war das Ziel des Stuttgarter Jubiläumskongresses.

Es waren sehr andere Bedingungen als diejenigen, unter denen im Jahre 1871 die erste Jahrhundertfeier von Hegels Geburtstag stattfand. Sie fiel damals in die Zeit des deutsch-französischen Krieges und der nationalstaatlichen Geburtswehen des deutschen Reiches Bismarckscher Prägung. Obendrein waren, wie es bei einem hundertsten Geburtstag zu sein pflegt, die Träger seines Gedenkens und die Rühmer seines Wertes jüngere Zeitgenossen des Gefeierten selber, in diesem Falle seine Schüler. Ihnen konnte es nicht verborgen sein, daß die technisch-wissenschaftliche Gesinnung des späten 19. Jahrhunderts Hegel und seiner Philosophie feindlich gesinnt war und daß sie die große Gestalt ihres eigenen Lehrers mit einem sehr veränderten Zeitgeist zu vermitteln hatten. Dagegen war im Jahre 1970, zur Feier des 200. Geburtstages Hegels, die Lage recht anders. Zwar, eine umstrittene Figur des Gedankens war auch der Hegel des 20. Jahrhunderts. Wenngleich niemand die Bedeutung und die Wirkungskraft der Hegelschen Philosophie mehr verkennen konnte — die Wiedererweckung seiner Philosophie mußte gegen mannigfache Widerstände erfolgen. Da war in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts die Reserve, der Hegel selbst im idealistischen Lager begegnete. Es war gerade die Abkehr von Hegel gewesen, die unter der Parole „zurück zu Kant“ die neukantianische Schulbildung geformt hatte. So bedeutete es einen Durchbruch durch das Schulverdikt des Neukantianismus, als Wilhelm Windelband im Jahre 1910 in seiner Heidelberger Akademierede die Wiederbelebung des Hegelianismus verkündete — als Sprecher für eine jüngere Generation, die damals in Heidelberg durch Namen wie Emil Lask, Paul Hensel, Julius Ebbinghaus, Richard Kroner, Ernst Hoffmann, Ernst Bloch, Eugen Herrigel, Fjodor Stepun und Georg von Lukács repräsentiert war. In den zwanziger Jahren führte dies Wiederaufleben Hegels, das auch den Marburger Neukantianismus, insbesondere Ernst Cassirer und Nicolai Hartmann, ergriffen hatte, bereits zu einem internationalen Zusammenschluß der Hegelfreunde aus vielen Ländern, in denen Hegeltraditionen lebendig geblieben waren, und

nach der schrecklichen Unterbrechung der dreißiger und vierziger Jahre lebte das Hegel-Interesse überall wieder auf.

Gewiß war Hegel niemals und wurde auch jetzt nicht ein selbstverständlicher Bezugspunkt philosophischen Denkens in der Art, wie das von der Kantischen Philosophie gilt. Aber die Aufgabe, die uns bei der Durchführung des Jubiläumskongresses von 1970 gestellt war, den lebendigen Anteil Hegels am Denken der Gegenwart sichtbar zu machen, profilierte sich auf die natürlichste Weise. Daß wir uns nicht auf die Philosophie der Gegenwart und ihre besondere Beziehung zu Hegel zu beschränken hatten, ergab sich aus dem Anlaß auf zwingende Weise: Worauf es ankam, war nicht so sehr, das beständige, spannungsvolle Verhältnis zu Hegel, das die deutsche philosophische Tradition bestimmt, dem öffentlichen Bewußtsein zu vermitteln, als vielmehr die negativen oder positiven Vorurteile gegen und für Hegel, die dieses öffentliche Bewußtsein mehr oder weniger bewußt besetzt halten, in die Wiederbegegnung mit dem authentischen Denken Hegels zu nötigen. So zeichneten sich — nicht durch ein vorgefaßtes Programm, sondern durch die Vorgegebenheit der lebendigen Interessen — die großen Komplexe ab, denen die Diskussionen des Kongresses zugeordnet wurden: die Naturwissenschaften, die christliche Theologie, die Aesthetik, die politische Philosophie und die marxistische Theorie.

Daß die Verhandlungen des Kongresses mit den Naturwissenschaften und der Theologie begannen, hieß, den Stier bei den Hörnern packen. Denn nirgends sind die Vorurteile gegen Hegel so mächtig, wie in diesen beiden Hinsichten. Daß es unserer Zeit, in der die Spezialisierung der Wissenschaften auch dem Philosophen nur noch eine sehr begrenzte Teilnahme am Leben der wissenschaftlichen Forschung gestattet, schlecht ansteht, sich über die idealistische Naturphilosophie wegen der in ihr verarbeiteten, inzwischen überholten Forschungsergebnisse von damals erhaben zu dünken, wurde ebenso deutlich, wie die Unwiederholbarkeit des damaligen Versuchs, die fortschreitende Forschung zu einer einheitlichen Dogmatik zusammenzufassen.

In dem zweiten Kolloquium ging es abermals um eine umstrittene Thematik: wie weit der Hegelsche Versuch, die christlichen Wahrheiten auf den philosophischen Begriff zu bringen, mit dem Inhalt des Christentums und dem Anspruch der christlichen Offenbarung vereinbar ist — und wie weit es dennoch unvermeidlich bleibt, in die Rechenschaftsgabe der Theologie den Anspruch des philosophischen Begriffs einzulassen.

Das dritte Kolloquium war Hegels Aesthetik gewidmet — und gewiß mußte dabei eine der provozierendsten Thesen Hegels den zentralen Gegenstand bilden: seine Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst. Daß die Diskussion dieser These mit der beständigen Gegenwart der Künste — im heutigen Schaffen wie im gebildeten Genießen der älteren Werke — konfrontiert war, lag auf der Hand. Doch zeichnete sich in dieser Diskussion gerade auch ein über den Bildungsstandpunkt hinausdrängendes Moment ab, das den Begriff des Schönen in älteste Zusammenhänge der „schönen Sittlichkeit“ der antiken Welt zurückbezog und damit seine politische Dimension aktualisierte.

Daß der Schöpfer der berühmten Rechtsphilosophie Rechtshistoriker und Philosophen in gleicher Weise zur Auseinandersetzung reizte, war zu erwarten. Steht doch die Rechtsphilosophie Hegels im besonderen Lichte der von Karl Marx geübten Kritik. Insofern leitete das 4. Kolloquium, das Hegels politische Philosophie behandelte und, wie es sich versteht, mit Hegels Stellung zur Französischen Revolution aufs engste verknüpft war, unmittelbar zu dem 5. Kolloquium über, das der marxistischen Theorie gewidmet war.

Hier fehlt bedauerlicherweise in unserer Dokumentation der auf Grund von Stichworten frei gehaltene Vortrag von Herbert Marcuse. Er enthielt eine gesellschaftskritische und gesellschaftspolitische Diagnose unserer Zeit und hatte mehr auf Karl Marx als auf Hegel kritischen Bezug genommen. Dafür konnten wir in unseren Band den Beitrag von Cesare Luporini aufnehmen, der leider nicht vorgetragen wurde, weil der Verfasser nicht anwesend sein konnte. Er steht nun, auf gründliche Dokumentation gestützt, am Anfang des 5. Kolloquiums, dem sich zwei weitere kritische Beiträge zum Verhältnis von Hegel und Marx anschließen. Der von George Kline enthält zugleich eine kritische Stellungnahme zu Thesen des Vortrags von Herbert Marcuse.

Die Kolloquien fanden ihren Abschluß in einer lebhaften Diskussion über den Neukantianismus, diesen Ausgangspunkt der Wiederbelebung des Hegelianismus, der für die jüngere Generation der heute lebenden Philosophen ebenso sehr ein neu zu entdeckender Gegenstand ist, wie er für die Älteren ihren eigenen abgesunkenen — und wer weiß wie wirksamen — Hintergrund bildet. Insbesondere die Beziehungen zwischen der sich neukantianisch interpretierenden Phänomenologie und Hegels „Phänomenologie des Geistes“ traten dabei ans Licht. — Es hätte im Spektrum der heuti-

gen Hegelpositionen und Oppositionen etwas Wesentliches gefehlt, wenn sich nicht in einem 7. Kolloquium die Philosophie der Wissenschaft zu Worte gemeldet hätte. Nicht als ob diese Disziplin des gegenwärtigen Philosophierens eine wirkliche Beziehung zum Hegelschen Denken unterhielte. Aber insbesondere in der Form des logischen Konstruktivismus, wie ihn Lorenzen in Erlangen entwickelt hat, ist eine ähnlich umfassende Aufgabe in Angriff genommen, wie sie Fichtes und insbesondere Hegels systematischer Ableitung alles Wissens zugrunde lag. So mußte der systematische Aufbau einer Orthosprache es in allen Feldern mit dem des Hegelschen Idealismus aufnehmen — und mit den Einwendungen, denen ein solcher umfassender Anspruch sich aussetzt. Leider ist von diesem Kapitel eines Anti-Hegel nichts zur Drucklegung vorgelegt worden.

Wie die Publikation ausweist, wurden im allgemeinen die Diskussionen innerhalb dieser Themenkreise, die sich spontan entfalteten, durch vorbereitete Stellungnahmen eröffnet, und so findet der Leser in diesem Bande zwar kein treues Abbild der in Stuttgart gepflogenen Verhandlungen, wohl aber eine Art Ausmessung der Spannweite möglicher Positionen und Beziehungen zu Hegel, von der überzeugten Identifikation bis zur radikalen Ablehnung, von der wohlabgewogenen Würdigung bis zur stürmischen Parteinahme, vom Wort des Ältesten bis zum Wort des Jüngsten.

Der Band wird eingeleitet durch den Abdruck der öffentlichen Vorträge, die vor einem größeren Publikum stattfanden und von besonderer atmosphärischer Bedeutung für die eigentliche Kongreß-Arbeit waren. Noch einmal dürfen wir der besonnenen und entschlossenen Stimme Karl Löwiths lauschen, der seinen eigenen Abstand zu Hegel wie zu Heidegger markierte, indem er zugleich das Maß von Größe setzte, das beide Denker verbindet. Er ist inzwischen von uns gegangen — uns allen so gegenwärtig, wie er damals war. Dieter Henrich stellte neben den jungen Hegel den jungen Hölderlin als einen ebenbürtigen, ja, in überraschender Weise führenden Partner in dem philosophischen Gespräch, aus dem sich die imperiale Gestalt der Hegelschen Philosophie zu sich selbst bestimmen sollte. Hans Mayer präsentierte die Spiegelungen, die Hegels berühmte Dialektik von Herr und Knecht in drei dichterischen Gestalten der modernen Literatur gefunden hat. Endlich berichtete Otto Pöggeler, der als Leiter des Hegel-Archivs in Bochum und als Mitherausgeber der Hegel-Studien dazu besonders berufen ist, über den Stand der Hegelforschung und die Aufgaben, denen sich dieselbe gegenüber sieht.

Wie diese öffentlichen Vorträge sich der besonderen Fürsorge der Stadt Stuttgart erfreuen konnten, gilt dies auch für die überraschend reiche Stuttgarter Hegel-Ausstellung. Sie war der Sachkunde und Tatkraft Friedhelm Nicolins zu verdanken, der zu der Ausstellung als einem Beitrag und Anstoß biographischer Forschung das Wort nimmt.

Zum Schluß sei allen gedankt, die sich um das Zustandekommen der Stuttgarter Hegeltage 1970 und ihre Dokumentation Verdienste erworben haben: In erster Linie allen Mitwirkenden, deren Namen man in diesem Bande findet. Dann aber den Veranstaltern, insbesondere der Stadt Stuttgart, die großzügige Gastfreundschaft gewährte, und deren Vertretern, insbesondere dem Herrn Oberbürgermeister Dr. Klett und dem Leiter des Kulturamtes Dr. Schumann, die uns bei unserer Aufgabe mit Rat und Tat unterstützt haben. Unser Dank gilt ferner der Bundesregierung und der Landesregierung, die ebenfalls für die Durchführung des Kongresses wie für die Drucklegung dieses Bandes Hilfe geleistet haben. Für die sorgfältige Drucküberwachung durch Dr. Konrad Cramer sei besonders gedankt.

Ich schließe mit einem Wort dankbaren Erinnerns an den Ehrenpräsidenten der Vereinigung, Richard Kroner, der seinerzeit den ersten internationalen Hegel-Bund am Ende der zwanziger Jahre ins Leben gerufen und die ersten Kongresse desselben eröffnet hat. Er feierte am 4. März 1974 seinen neunzigsten Geburtstag. Möge er, wenn ihm dieser Band zu Gesicht kommt, ihn ein wenig auch als den seinigen erkennen.





# VORTRÄGE



KARL LÖWITH (HEIDELBERG)

PHILOSOPHISCHE WELTGESCHICHTE?

I

Hegels Philosophie ist, ihrer eigensten Absicht nach, ein „System“, d. h. ein sich selber tragendes Ganzes, worin jeder Teil auf jeden anderen verweist und Teil eines Ganzen ist. Man kann daher weder seine Philosophie der Natur von der des Geistes isolieren, noch seine Lehre vom objektiven Geist, der das politische, soziale und sittliche Leben umfaßt, von dessen Bezug auf den subjektiven und absoluten Geist abtrennen. Das ursprüngliche und eigentümliche Fundament des Hegelschen Systems ist die Produktivität des Geistes. Dieser *ist* aber seinerseits nur, was er ist, indem er sich seiner selbst *bewußt* wird oder sich weiß. Als ein tätiger und sich in der Welt entwickelnder Geist hat er eine Geschichte, er ist weltgeschichtlich. Weil er sich aber denkt und weiß, ist er zugleich philosophiegeschichtlich bestimmt. Die Geschichte des philosophischen Denkens und Wissens ist für Hegel „das Innerste der Weltgeschichte“ — ähnlich wie bei Heidegger das Verständnis des Wortes „Sein“ den Gang des Weltgeschehens bestimmen soll. Die Geschichte der Welt und die Geschichte der Philosophie sind in Hegels System nicht zu trennen, und beide beziehen sich auf das, was er — zum ersten Mal in der Abhandlung über das Naturrecht — den „Weltgeist“ nennt. Weil aber die Geschichte der Philosophie das Innerste der Weltgeschichte ist, konnte er die neue Aufgabe der spekulativen Philosophie weltgeschichtlich an Napoleon orientieren. Er beschloß im September 1806 seine Jenaer Vorlesung: „Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes. Die Philosophie hat vornehmlich seine Erscheinung zu begrüßen und ihn anzuerkennen, während Andere, ihm ohnmächtig widerstehend, am Vergangenen kleben und die Meisten bewußtlos die Masse seines Erscheinens aus-

machen. Die Philosophie aber hat, ihn als das Ewige erkennend, ihm seine Ehre zu erzeigen.“<sup>1</sup>

Wir fragen: was ist von diesem System, welches unter dem Titel „Geist“ beansprucht, das Ganze dessen, „was ist“, in seiner sich entwickelnden Wahrheit geschichtlich zu begreifen, heute noch lebendig? Angenommen, das lebendig Gebliebene sei das von Hegel inspirierte geschichtliche Denken, wie es sich in den historischen Geisteswissenschaften unter den Titeln „Ideen-“, „Problem-“ und „Begriffsgeschichte“ etabliert, zerstreut und verflüchtigt hat, dann erhebt sich die kritische Frage, ob diese Verbindung von Philosophie und Geschichte eine Wahrheit ist oder eine Verirrung, die schon bei den aus Hegels Schule hervorgegangenen Historikern der Philosophie (J. E. Erdmann, E. Zeller, K. Fischer) dazu geführt hat, die Philosophie auf Philosophiegeschichte zu reduzieren.

Der Geist als Subjekt und Substanz der Geschichte ist für uns nicht mehr ein ewig gegenwärtiges metaphysisches Fundament, sondern bestenfalls ein Problem. Hegels Geschichte des Denkens hat zum Anfang und Ende das absolute, alles Andere und Fremde mit sich vermittelnde Wissen, in bezug auf das jeder Schritt in der Entwicklung des Geistes ein „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“, des Beisichseins im Anderssein ist; das Wissen der historischen Geisteswissenschaften ist ein relatives „Verstehen“ und es fehlt ihm jeder Maßstab für eine kritische Beurteilung des zeitgeschichtlichen und philosophischen Geschehens. Eine solche Einbeziehung der Geschichte in die Philosophie als solche, die dann nicht nur eine Geschichte *hat*, sondern geschichtlich *ist*, ist zwar für uns eine Selbstverständlichkeit geworden; für die klassische griechische Philosophie, aber auch für die der Neuzeit, ist sie bis zu Kant undenkbar gewesen. Kant entwarf zwar eine Philosophie der Geschichte, aber was ihn daran interessierte, war nicht das Geschichtliche, sondern ihre möglichen Vernunftprinzipien, wogegen Hegel in der Französischen Revolution und in Napoleon den vernünftigen Willen des Weltgeistes erblickte. Es wäre für Kant absurd gewesen, seine Sitten- und Rechtslehre so, wie Hegel, in Weltgeschichte ausmünden zu lassen. Und eine kontinuierlich fortschreitende Philosophiegeschichte, d. h. eine Geschichte der Philosophie, die in sich selbst philosophisch ist und keine bloß historische Einleitung zu der in Frage stehenden Sache, gibt es überhaupt erst seit Hegel. Aber auch für Hegel war die Verbindung der Philosophie mit ihrer Geschichte und beider mit der Weltgeschichte noch

<sup>1</sup> K. Rosenkranz, Hegels Leben 1844, S. 214.

durchaus ein Problem, weil er den Widerstreit von Philosophie und Geschichte zum Ausgang nahm und nicht, wie wir, ihr Einvernehmen.

Die Berufung der Linkshegelianer und auch der meisten heutigen Marxisten auf den bekannten Satz der Vorrede zur Rechtsphilosophie, daß jede Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasse<sup>2</sup> und sie nicht überspringe, wäre mißverstanden, wenn man daraus folgern wollte, daß der Geist einer Philosophie mit dem ihrer Zeit einfach identisch ist. Daß die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasse, hat bei Hegel den Sinn, daß es die Aufgabe der Philosophie ist, zu begreifen „was ist“, d. h. was wirklich und gegenwärtig ist, und nicht bloß zu postulieren, wie es sein soll — „einem weichen Element, dem sich alles Beliebige einbilden läßt“. Was in Wahrheit wirklich und gegenwärtig ist, ist aber nicht alles und jedes, das gerade zufällig jetzt existiert, sondern was immer und wesentlich gegenwärtig ist, nämlich die allgemeine Vernunft der geistigen und natürlichen Welt. Was jedoch „zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geist und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt“, das erklärt Hegel für „die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriff befreit ist“.

Hegels Satz, daß keine Philosophie ihre Zeit überspringe, bedeutet also nicht, daß der Geist selber etwas Endliches und Zeitliches ist, sondern daß sich der an und für sich ewig gegenwärtige, unendliche Geist von Zeit zu Zeit in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt konzentriert und manifestiert. Als ein *Bewußtsein des Wesentlichen* einer Zeit ist aber die Philosophie über ihre Zeit auch schon hinaus und kein bloßer Ausdruck der gesellschaftlich-geschichtlichen Zeitverhältnisse. Denn das Bewußtsein setzt einen Unterschied zwischen dem, was an sich ist, und dem, was von uns gewußt wird, und erst dadurch, daß sich das Wissen von dem, was es weiß, absetzt, treibt es auch neue Gestalten des Geistes in der Geschichte hervor<sup>3</sup>. Die Philosophie ist also zwar gleichzeitig und gleichartig mit allen Erscheinungen des Geistes einer Zeit, zugleich ist sie aber als ein sich unterscheidendes Wissen auch über ihre Zeit hinaus und kein bloßer Zeitgeist.

Entsprechend diesem Verhältnis von Geist und Zeit ist auch das Verhältnis von Philosophie und Geschichte für Hegel keine fraglose Gleichsetzung. Er fragt vielmehr: wie soll Philosophie, von der man seit jeher erwartet, daß sie um das immer und jederzeit Wahre bemüht ist, verein-

<sup>2</sup> Siehe dazu R. Bubner „Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“, in: Hermeneutik und Dialektik I, 1970.

<sup>3</sup> WW (1832) XIII 70, 118; XIV, 276.

bar sein mit dem ständigen Wechsel und Wandel, den uns ihre Geschichte zeigt? „Wie kommt es, daß die Philosophie überhaupt eine Geschichte hat?“ Blickt man auf die Geschichte der Philosophie bloß historisch, so zeigt sie eine Folge von sich widersprechenden Meinungen, die philosophisch so belanglos sind wie eine Galerie antiquierter Gemälde. Ein philosophischer Standpunkt steht gegen einen anderen, ein Versagen folgt einem anderen, was noch vor dreißig Jahren galt, ist bereits abgetan. Die *Geschichte* der Philosophie scheint vorzüglich nur der Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft zu sein, denn schon allein die Manigfaltigkeit und Verschiedenheit der vielen Philosophien zeigt die Vergeblichkeit des Versuchs, jemals die eine Erkenntnis *der* Wahrheit zu erreichen. Sie handeln zwar alle von den allgemeinsten und höchsten Dingen: von Gott und der Welt und dem Menschen, aber wer die Geschichte der Philosophie studiert, gerät alsbald ins Gedränge und weiß nicht, an welche der vielen historischen Philosophien er sich halten soll. Die Philosophie beabsichtigt zu erkennen, was wahr ist; ihre Geschichte erzählt nur, was jeweils für wahr gehalten wurde und dann als Irrtum erklärt worden ist. Die Wahrheit über Gott, die Welt und den Menschen kann aber doch nur eine und immer dieselbe sein und nicht in sich widersprechende Wahrheiten auseinanderfallen. Also kann auch nur *eine* Philosophie die wahre sein<sup>4</sup>. Aber welche? Auf diese Frage kann die Geschichte der Philosophie keine Antwort geben, denn historisch gesehen sind alle Philosophien jeweils gleichberechtigte Ansichten, Auslegungen, Entwürfe. „Ein Zeitalter, das eine solche Menge philosophischer Systeme als eine Vergangenheit hinter sich liegen hat, scheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müssen, welche das Leben erlangt, nachdem es sich in allen Formen versucht hat . . . Die verknöcherte Individualität sucht sich durch die Mannigfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen, was sie nicht ist.“<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. den Brief Hegels an Hinrichs (Briefe von und an Hegel, Bd. 2 Nr. 357): „Was das andre betrifft, daß die Vorstellung hervorgehe, das Absolute habe sich in meiner Philosophie erst begriffen, so wäre viel darüber zu sagen; das Kurze aber ist, daß, wenn von Philosophie als solcher die Rede ist, nicht von meiner Philosophie die Rede sein kann, daß aber überhaupt jede Philosophie das Begreifen des Absoluten ist — eben damit nicht eines Fremden, und das Begreifen des Absoluten somit allerdings ein Sich-Selbst-Begreifen desselben ist, — wie die Theologie — wie sie freilich mehr Theol(ogie) war als jetzt, — von je dasselbe ausgesprochen hat. Aber Mißverständnisse bei solchen sind freilich hierüber nicht möglich zu verhindern, welche bei solchen Ideen die besondere eigene Person, — ihre eigene und andere — nicht aus dem Kopfe bringen können.“

<sup>5</sup> Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie 1962 (Meiner), S. 8.

Angesichts dieser scheinbar unlösbaren Schwierigkeit, die Philosophie mit ihrer Geschichte ineins zu denken, stellt Hegel die Frage, ob es nicht dennoch einen Gesichtspunkt gebe, in dessen Blickbahn gesehen sich diese Geschichte der Unstimmigkeit und Unvernunft als einstimmig und vernünftig erweisen könnte. Um diesen Gesichtspunkt zu gewinnen, stellt sich Hegel auf einen ganz bestimmten Standpunkt: er setzt voraus, daß es nicht nur in der Welt der Natur, sondern auch, und sogar vorzüglich, in der Welt des Geistes, der wesentlich Wille und Freiheit ist, vernünftig zugehe. Es ist das, nach Hegels eigenen Worten, der christliche Glaube an eine Vorsehung, wenn auch in anderer, nicht unmittelbar religiöser Gestalt. In der Geschichte — der Weltgeschichte wie der Philosophiegeschichte — herrsche als oberstes Prinzip die Vernunft, ein allgemeiner Geist der Welt, der auch das Wesen des Menschen sei. Diesen vorausgesetzten Glauben an einen alles beherrschenden Weltgeist versuchte Hegel im einzelnen zu erweisen, besonders in der Philosophie der Geschichte und in der Geschichte der Philosophie.

Als ein ewig tätiger Geist ist er nicht etwas ein für allemal Feststehendes und Fertiges, sondern immer noch Werdendes, sich Wandelndes und Entwickelndes. Der Geist der Welt ist geschichtlich fortschreitend, von einem noch unentwickelten Anfang zu einem voll entwickelten Ziel, zu seiner Vollendung hin. So gesehen ist aber die Entwicklungsgeschichte des Geistes nicht etwas ihm Äußerliches und der Philosophie Widersprechendes, sondern deren eigenste Entwicklung zu einem sinnvollen Endziel. Zu dieser Entwicklung braucht der Geist Zeit; er hat aber auch Zeit — „tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag“ —, weil er selbst ewig ist und zugleich in die Zeit fällt. Der Geist der Welt kommt in dem endlichen Geist des ihn vernehmenden menschlichen Geistes im Laufe der Zeit immer mehr zu sich selbst; er schreitet fort, vom eingewickelten Ansichsein zum ausgefalteten Fürsichsein.

Die Geschichte der Philosophie, welche zunächst gegen die Philosophie zu sprechen schien, ist somit selbst philosophisch, vernünftig und geistvoll, so wie andererseits die Philosophie an ihr selber geschichtlich ist. Sie ist dann nicht mehr eine Ausstellung von wechselnden Meinungen und ein Gegenstand für historisch-gelehrte Neugier, sondern „System in Entwicklung“, weil die Wahrheit selbst die „Tendenz“ habe, sich mit der Zeit zu „entwickeln“. Wer dagegen in der Geschichte der vielen Philosophien nicht die Einheit der einen Philosophie sieht, sei wie einer, der vor lauter Bäumen nicht den Wald sieht. In Wahrheit sei aber die Aufeinanderfolge der verschiedenen Systeme der Philosophie dieselbe wie die Folge ihrer logischen Prinzipien und umgekehrt. Um das einzusehen,

müsse man freilich die Geschichte der Philosophie spekulativ-vernünftig begreifen und in den verschiedenen historischen Gestalten deren geistige Grundbestimmungen erkennen und das Wesentliche vom Unwesentlichen, sowie das innerlich Notwendige vom äußerlich Zufallenden unterscheiden. „Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen. Zufälligkeit ist dasselbe wie äußerliche Notwendigkeit, d. h. eine Notwendigkeit, die auf Ursachen zurückgeht, die selbst nur äußerliche Umstände sind . . . Den Glauben und Gedanken muß man zur Geschichte bringen, daß die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist.“ Dann, aber auch nur dann, werde aus dem Studium der Geschichte der Philosophie ein Studium der Philosophie selbst, denn recht verstanden sei deren Geschichte die Entwicklung der Wahrheit selbst im Felde ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Niemand nach Hegel hat noch in einem solchen Vertrauen auf die Vernunft der Geschichte und die Macht des Geistes gedacht. In seiner Heidelberger Einleitung zur Geschichte der Philosophie von 1816 (und dann nochmals in der Berliner Antrittsvorlesung von 1818) heißt es: „Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes, ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und ihm zu Genusse bringen.“

Drei Voraussetzungen sind für diesen Gedankengang ebenso wesentlich wie fragwürdig: 1) die Voraussetzung, daß ein übermenschlicher, göttlicher Weltgeist den Gang der Welt- und Philosophiegeschichte bestimmt; 2) daß das Reich der Natur außer uns dem Reich des Geistes in uns untergeordnet ist; 3) daß die Welt des Wollens einer inneren Notwendigkeit gehorcht und nicht dem Zufall unterworfen ist.

1) Das höchste, alles umfassende Prinzip von Hegels Meta-physik ist nicht die aus sich selber bewegte Physis, sondern der tätige Geist oder die Vernunft und in ontologischer Hinsicht die „Idee“, welche in allem, was ist, das eigentliche Wirkende und Wirkliche ist. Dieser Geist ist kein bloß menschlicher Verstand und kein bloßes Bewußtsein. Hegel unterscheidet sich durch ihn von der vorausgegangenen Ontologie des Bewußtseins, die von Descartes' „cogito me cogitare“ bis zu Kants transzendentelem „ich denke“ und Fichtes absolutem „Ich“ reicht, dessen Bewußtsein die Quelle alles Faktischen sein soll. Gegenüber dieser Onto-



logie sagt er in der Heidelberger Encyclopädie (§ 332), daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt habe und darum nur Bestimmungen der Phänomenologie, aber nicht der Philosophie enthalte. Mit dieser Unterscheidung bezeichnet Hegel das Eigentümliche seiner Phänomenologie des Geistes: sie geht zwar aus von der Erfahrung, die das Bewußtsein, zunächst als sinnliche Gewißheit, im Fortgang seiner Geschichte mit sich und seinem Gegenstand macht, aber das, worauf sie ausgeht, ist weder Bewußtsein noch Selbstbewußtsein, sondern die Wahrheit der objektiven Vernunft in den geschichtlichen Gestalten des Geistes. Diese realen Gestalten sind „Gestalten einer Welt“, und sie versammeln sich in einem Reich der Geister, das die begriffene Geschichte der Welt ist. Der Geist ist der Geist der Welt, „Weltgeist“. Hegel setzt ihn meistens gleich dem absoluten Geist, den er auch Gott nennt, in Erinnerung an das Wort des Johannesevangeliums, welches sagt, daß der christliche Gott Geist ist — eine Gottesdefinition, von der Nietzsche gesagt hat, daß sie kaum wieder gutzumachen sei und den größten Schritt zum Atheismus bedeute.<sup>6</sup> Der absolute, übermenschliche Weltgeist wird so zur begrifflichen Übersetzung der religiösen Vorstellung von einer göttlichen Vorsehung oder Weltregierung (Enc. § 6; Die Vernunft in der Geschichte 1955 (Meiner) S. 20, 28, 30, 38 f, 46 und der letzte Satz der Vorlesung über die Philosophie der Geschichte). Hegel kann deshalb seine Philosophie der Geschichte als eine Theodizee bezeichnen. Er selbst nannte sich einen Priester des Absoluten, „von Gott dazu verdammt, ein Philosoph zu sein“. Wer von uns glaubt aber noch an eine göttliche Weltregierung und ihre Vorsehung durch einen Weltgeist?

2) Diese Welt des universalen, göttlichen Geistes umfaßt zwar formell auch die Welt der Natur, denn auch in ihr gehe es vernünftig und geistvoll zu, weshalb man die Bewegungsgesetze der toten und die Entwicklungsgesetze der lebendigen Natur erforschen könne, aber mit dem wesentlichen Unterschied zur geistigen Welt der Geschichte, daß die Natur das äußerliche „Anderssein der Idee“ oder des Geistes ist, während in der Geschichte des Geistes die Entwicklungsstufen innerlich eine aus der anderen folgen. Die Natur ist nicht an und für sich, sondern nur für uns oder an sich geistvoll, denn sie hat für sich selbst kein eigenes Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Nach der Schöpfung der Natur tritt der Mensch auf und er bildet den Gegensatz zur natürlichen Welt; er ist das Wesen, das sich in eine zweite Welt erhebt. „Man hat oft vorstellig gemacht, wie ein Mensch den Morgen anbrechen, das Licht hervortreten und die

<sup>6</sup> Zarathustra IV, Das Eselsfest.

Sonne in ihrer Majestät emporsteigen sehe. Solche Schilderung wird hervorheben das Anstaunen, Vergessen seiner selbst . . . Doch wenn die Sonne einige Zeit heraufgestiegen, wird das Staunen gemäßigt werden, der Blick mehr auf sich die Aufmerksamkeit zu richten genötigt sein; er wird so in seiner eigenen Helle stehen, zum Bewußtsein seiner selbst übergehen, aus der ersten staunenden Untätigkeit der Bewunderung weitergehen zur Tat, zum Bilden aus sich selbst. Und am Abend wird er ein Gebäude vollendet haben, eine innere Sonne, die Sonne seines Bewußtseins, die er durch seine Arbeit hervorgebracht hat; und diese wird er höher schätzen als die äußerliche Sonne und wird in seinem Gebäude sich dies erschaffen haben, zum Geist in dem Verhältnis zu stehen, in dem er zuerst zu der äußerlichen Sonne stand, vielmehr aber in einem freien Verhältnis: denn dieser zweite Gegenstand ist sein eigener Geist. Hierin liegt eigentlich enthalten der Gang der ganzen Weltgeschichte, der große Tag des Geistes, sein Tagewerk, das er in der Weltgeschichte vollbringt.“<sup>7</sup>

Die Metapher von der inneren Sonne des Selbstbewußtseins, das kraft seiner eigenen Tätigkeit in seiner eigenen Helle steht, ist für Hegels Philosophie des Geistes kennzeichnend: die eigentliche Welt ist ihm nicht die erste Welt der Natur, sondern die vom Menschen hervorgebrachte zweite Welt des Geistes und seiner Geschichte, deren Endzweck es ist, im Menschen zu sich selbst zu kommen<sup>8</sup>. Und weil der Geist als das Absolute eine Übersetzung von Gott ist, kann Hegel sagen, daß, wenn einem Naturforscher ein Strohalm genüge, um das Sein Gottes zu erkennen, jede Vorstellung des Geistes, die zufälligsten Launen und jedes Wort ein besserer Erkenntnisgrund für Gottes Sein sei als irgendein Naturgegenstand. Noch krasser äußerte er sich einmal in einem Gespräch — und Marx, der mit Hegel dessen Naturverachtung teilte, hat diesen Ausspruch mit Vorliebe zitiert —, daß selbst der verbrecherischste Gedanke erhabener sei als alle Wunder des Sternenhimmels, weil nur der

<sup>7</sup> Die Vernunft in der Geschichte, a.a.O. S. 242.

<sup>8</sup> Vgl. Vorrede zur Rechtsphilos.: „Von der *Natur* gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, *wie sie ist* . . ., daß sie *in sich vernünftig* sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige *wirkliche* Vernunft . . . als ihr *immanentes* Gesetz und Wesen zu erforschen . . . habe. Die *sittliche Welt* dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich *im Element des Selbstbewußtseins verwirklicht*, soll nicht des Glücks genießen, daß es Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Element sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll *Gottverlassen* sein, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das *Wahre* sich *außer* ihr befinde und zugleich, weil doch *auch* Vernunft darin sein soll, das Wahre nur ein *Problema* sei.“

denkende Mensch von sich wisse. Die wahre Welte ist also für Hegel nicht die Welt der Natur, sondern die Weltgeschichte des Weltgeistes, die im Unterschied zur Natur nicht durch äußere Zufälligkeiten bestimmt wird, sondern mit innerer Notwendigkeit ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist.

Diese Unterscheidung von zwei verschiedenen Reichen, der Welt der Natur und der des Geistes, hat sich seit Hegel durchgesetzt und bis heute erhalten. Ihre Fragwürdigkeit besteht darin, daß die „Welt“ des Geistes eine Metapher ist, vergleichbar der „Welt des Wollens“, „Welt der Sprache“, „Welt der Dichtung“ usw., wogegen das wirkliche Weltall die *eine* Welt der Natur ist, die auch den Menschen mit seinem Geist und dessen Geschichte hervorgebracht hat. Es ist nicht anzunehmen, daß dieses Weltall mit seinen Sonnen und Planetensystemen von unseren geschichtlichen Nöten, Entscheidungen und Geschicken die geringste Kenntnis nimmt. Und so wenig, wie wir noch annehmen können, daß die Erde der Mittelpunkt der Welt und die Welt um des Menschen willen da ist, können wir zweihundert Jahre nach Hegel noch annehmen, daß das christlich gewesene Europa das Zentrum der Weltgeschichte und das Christentum die absolute Religion ist, weil nur ihr Gott Mensch geworden ist. Es ist schon beachtenswert, daß Hegels auf Europa zentriertes Denken um 1820 den Gedanken erwog, daß der Weltgeist in kommenden Zeiten nach Rußland und Amerika auswandern könnte.

Wer von uns glaubt aber noch an den Vorrang des Bewußtseins und Sichwissens vor dem Sein, das nichts von sich weiß und gerade so in der Natur des Menschen und in seiner Geschichte wirksam ist und sie antreibt? Es ist bemerkenswert, daß zur gleichen Zeit, als Hegel die Philosophie der Weltgeschichte aus dem Prinzip des seiner selbst bewußten Willens und Geistes vortrug, W. v. Humboldt „Betrachtungen über die bewegenden Ursachen der Weltgeschichte“ schrieb, welche die Unterscheidung von Natur und Geist in Frage stellen. Denn in Wirklichkeit bediene sich der Geist der Hervorbringungskraft der Natur und habe sie selbst in sich. Der Versuch „der sogenannten philosophischen Geschichten“, die Weltbegebenheiten unter *einen* Gesichtspunkt zu bringen, müsse scheitern und habe die wirkliche Geschichte und den geschichtlichen Sinn beinahe verdrängt. Worauf zu vertrauen ist, sei nicht ein kontinuierlicher Fortschritt der Zivilisation, „der kaum so zu nennen ist“, weil sie sich immer selbst ihr Grab gräbt, sondern nur, daß die Zeugungskraft der Natur und die Imaginationskraft unerschöpft bleiben. „Die Schicksale des Menschengeschlechts rollen fort wie die Ströme vom

Berge dem Meere zufließen . . ., wie Völker drängen und sich drängen lassen, vernichten und aufgerieben werden.“

Der hauptsächlichste Fehler der philosophischen Weltgeschichte ist für Humboldt: daß man die Geschlechter der Menschen viel zu sehr als Vernunftwesen betrachte und nicht als Naturprodukte, daß man infolgedessen fast nur auf Kultur und Zivilisation hinsehe und innerhalb dieser eine fortschreitende Vervollkommnung im Sinn habe und die ursprünglichsten Keime und Kräfte, aus denen Geschichte hervorgeht, übersehe. Man könne eine solche Betrachtung der Weltgeschichte die Physik derselben nennen, weil sie die natürlich wirkenden Kräfte aufzeigt, die sich ohne Geist, Wille und Bewußtsein mit den willkürlichen und bewußten Absichten der Menschen verbinden. Die bewegenden Kräfte der Geschichte lassen sich dann dreifach gliedern: 1) die Natur der Dinge, auch des Menschen; 2) die bewußten Absichten der Menschen, und 3) die Fügung des Zufalls, der eine gar nicht zu überschätzende Rolle im Lauf der Geschichte spielt.

3) Wir kommen damit zur dritten Fragwürdigkeit von Hegels weltgeschichtlicher Konzeption. Wie verträgt sich seine Absicht, das Zufällige aus dem Gang und Fortgang des geschichtlichen Geschehens auszuschalten und ihm eine innerlich notwendige, vernünftige Entwicklung zuzusprechen, damit, daß diese Geschehnisse nicht wie natürliche von selbst geschehen, sondern durch die Handlungen von Menschen zustandekommen, vor allem durch weltgeschichtlich ausgezeichnete Individuen? Menschliche Entschlüsse, Handlungen und Taten entspringen einem Willen, und zum Wollen gehört auch Willkür und damit Zufall; denn wie könnte man abstreiten, daß alles Gewollte auch nicht gewollt oder anders hätte entschieden werden können und daß folglich in der Geschichte alles auch hätte anders kommen können. Wäre dem nicht so, dann hätte Hegel seine Absicht, im Lauf und Verlauf der Geschichte Vernunft und innere Notwendigkeit nachzuweisen, nicht gegen die offenkundige Unvernunft, Willkür und Zufälligkeit rechtfertigen müssen. Was könnte uns aber veranlassen, „den Glauben und Gedanken mitzubringen“ und an die Geschichte heranzutragen, „daß die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist“? Kein Gedanke, sondern nur ein ins Philosophische übersetzter Vorsehungsglaube. Ohne ihn ist der Zufall gerade *das* Element, in dem das alltägliche Leben der Menschen und die Weltgeschichte schwimmt.

Für Hegel löst sich das Problem des Zufalls dadurch, daß er bezüglich der Handlungen und Ereignisse zweierlei Arten unterscheidet: wesentliche und unwesentliche, notwendige und zufällige, Kern und Schale, in-

neren Pulsschlag und oberflächliche Erscheinung. Selbst die Tatsache, daß ganze geschichtliche Welten und ihre Kulturen vernichtet wurden und für immer verschwunden sind, machte ihm keinen entscheidenden Eindruck. Denn der Weltgeist brauche sich um solche „äußerliche Zufälligkeiten“ nicht zu kümmern, er verfolge und vollbringe schließlich doch seinen Zweck und über ihm gebe es keine höhere Instanz, auf die sich Recht und Unrecht berufen könnten. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“. Sie hat das allerhöchste Recht, weil es zwischen den Völkern und Staaten keinen allgemeinen Richter gibt, der ihre Konflikte schlichten könnte. „Der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist.“ Der absolute Geist, der in der Kunst, Religion und Philosophie erscheint, ist in der Weltgeschichte „die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang von Innerlichkeit und Äusserlichkeit“. Sie greift über die besonderen Volksgeister, Staat und bürgerliche Gesellschaft hinaus. Sie ist aber nicht das bloße Gericht der *Macht* des allgemeinen Geistes, d. i. die vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern die notwendige Entwicklung der Momente der Vernunft, die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, der als ein je besonderer Volksgeist immer nur einmal herrscht und Epoche macht. „Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos und wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen sie nicht mehr in der Weltgeschichte“, auch wenn sich solche Völker und Staaten vielleicht noch eine Zeitlang fortschleppen und nach Zufall herumschlagen — gar nicht zu reden von den Schicksalen der einzelnen Individuen. Diese großartige Gleichgültigkeit gegenüber den besonderen Zwecken der einzelnen Menschen, die die Geschichte erleiden, ist die Kehrseite von Hegels Blick auf die welthistorischen Individuen, die durch ihre Person hindurch „das Substanzielle“ verwirklichen, nicht weil sie es selber wissen und wollen, sondern weil sie es als Agenten des Weltgeistes wollen *müssen*, indem sie mit einer fast tierischen Leidenschaft ihre partikulären Ziele verfolgen. Cäsar und Napoleon wußten nicht und konnten nicht wissen, was sie taten, als sie ihre Herrschaft befestigten, aber gerade so erfüllten sie in der Geschichte Europas einen welthistorischen Zweck. Und als Hegel 1806 in Jena Napoleon einziehen sah, schrieb er: „Den Kaiser, diese Weltseele, sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht“. Dieser Satz erinnert an einen anderen, den uns Rosenkranz

überliefert hat: „Bist du aber wach, so siehst du alles und sagst zu allem, was es ist: Dieses aber ist die *Vernunft* und das *Beherrschen* der Welt“. Ein solcher Satz enthält den ganzen Hegel, und auch seine Affinität zu Napoleon, wogegen er die Französische Revolution zwar in seiner Jugend als einen herrlichen Sonnenaufgang begrüßt hat, weil sich in ihr der Mensch zum ersten Mal „auf den Kopf“ gestellt habe, in reiferen Jahren aber ihren Terror verwarf und in Napoleon ihren legitimen Erben sah. Aber auch noch nach Napoleons Sturz hielt er daran fest, daß der weltgeschichtliche Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit auf Napoleons Seite blieb und die Reaktion dagegen nur eitles Getue war. „Die allgemeineren Weltbegebenheiten . . . veranlassen mich meist zu allgemeineren Betrachtungen, die mir das Einzelne und Nähere . . . im Gedanken weiter wegrücken. Ich halte mich daran, daß der Weltgeist der Zeit das Kommandowort, zu avancieren, gegeben; solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine . . . festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünn; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankieren drum herum, die meisten wissen gar nicht, um was es sich handelt . . . Alles verweilerische Geflunker . . . gilt nichts dagegen; es kann diesem Koloß etwa bis an die Schuhriemen reichen und bißchen Schuhwische oder Kot daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen . . . Die Reaktion . . . habe ich erwartet; sie will ihr Recht haben; la vérité en la repoussant, on l’embrasse . . ., ihr Wollen reduziert sich, ob sie gleich das Gegenteil meint, hauptsächlich auf das Interesse der Eitelkeit, dem, was geschehen und wogegen sie den größten Haß zu haben meint, ihr Siegel aufzudrücken, um darauf zu lesen: das haben wir gemacht; die Sache bleibt dieselbe . . .“<sup>9</sup>

Daß auch die „großen“ Ereignisse und Männer der Geschichte dem Zufall preisgegeben sind, kam Hegel nicht in den Sinn, weil ihn als einen Philosophen der *Geschichte* nur das interessierte, was einen Namen und weitreichende Folgen hat, aber nicht, was namenlos und folgenlos ist. Wie schon jede pragmatische Geschichtsschreibung ist auch die Geschichtsphilosophie, ob sie es weiß und will oder nicht, *Erfolgsgeschichte*, und der Erfolg spricht immer für sich selbst. Der Gedanke ist aber nicht abzuweisen, daß alles auch ganz anders hätte erfolgen können, als es faktisch geschah. Napoleon hätte schon als erster Konsul ermordet oder in einer Schlacht tödlich verwundet werden können; er hätte auch noch bei Waterloo siegen können, wenn ein bestimmter General mit seinen

<sup>9</sup> Brief an Niethammer vom 5. Juli 1816.