

Hegel

## Inhalt

ERSTER TEIL .....	1
Das Hegelsche System .....	1
I. Begriff der Hegelschen Philosophie .....	1
1. Hegel kritisiert seine Kollegen.....	1
§1 .....	1
§2 .....	2
§3 .....	6
2. Hegels Programm: Wissenschaftliche Erkenntnis als Beweis der Vernünftigkeit der Wirklichkeit	6
§4 .....	6
§5 .....	7
§6 .....	8
II. Systemphilosophie - Die Welt als Erkenntnismöglichkeit oder: Vom Unterschied zwischen	
Wissenschaft und Ableitungswahn.....	9
§8 .....	9
1. Der Anfang der Logik - Fehlstart! .....	11
§9 .....	11
2. Gegenstand, Nutzen, Unsinn und Hegels Interesse an einer Befassung mit den Formen des	
Denkens .....	14
§10 .....	14
3. Dialektik oder: Braucht das Denken eine Methode? .....	17
§ 11.....	17
4. Der Begriff als Demiurg der Wirklichkeit – Von der Notwendigkeit im Denken und anderswo.....	18
§12 .....	18
§13 .....	20
§14 .....	22
5. Wissenschaft als angewandte Logik: Die Sache der Logik als Logik der Sache .....	26

§15 .....	26
A. Das zweite Buch der Logik: .....	29
Vergebliche Warnungen vor Vulgärwissenschaft .....	29
B. Das dritte Buch der Logik: Verlässliche Auskünfte über die Natur des Begriffs .....	34
§20 .....	34
ZWEITER TEIL.....	39
Mit wissenschaftlichen Einsichten und konstruierten Logeleien auf dem Weg zum Absoluten.....	39
Psychologie .....	39
Sprache .....	42
Gleichheit & Freiheit .....	44
Eigentum & Person .....	48
Moral.....	53
Familie.....	62
Geschichte.....	66
Arbeit .....	71
Der absolute Geist - Über den Wolken.....	78
A. Kunst .....	81
B. Religion.....	87
C. Philosophie.....	93
Nachtrag: Hegel und der frühe Marx.....	95

# ERSTER TEIL

## Das Hegelsche System

### I. Begriff der Hegelschen Philosophie

Hegel ist mit seinen Kollegen hart ins Gericht gegangen. Er wirft den Philosophen vor und weist ihnen nach, daß sie miserable Theoretiker sind. An den Größen des Fachs entdeckt er die größten Schnitzer. Er widerlegt ihnen ihre grundsätzlichen Argumente und polemisiert sehr gekonnt gegen eine Mannschaft, welche die Vernunft verehrt und dabei noch nicht einmal in den eigenen Theorien etwas Vernünftiges zustandebringt. — Ginge es in diesem Fach um Wahrheit und Wissen, welche die Philosophen gerne mit großem Pathos vorsichhertragen, müßten nach Hegel ganze Bibliotheken außer Kurs gesetzt worden sein.

#### 1. Hegel kritisiert seine Kollegen

##### §1

So fand es Hegel überhaupt nicht selbstverständlich und noch weniger vernünftig, daß seine Kollegen in ihren Theorien allemal ein „Sollen ohne Objektivität“ formulieren. Er hielt es für einen Widerspruch, Theorien aufzustellen, durchaus mit dem Anspruch, in ihnen das Wesentliche ihres Gegenstandes zu erfassen, und zugleich sehr selbstbewußt zu Protokoll zu geben, daß der Gegenstand der Theorie sich in Wirklichkeit ganz anders verhält als die Theorie von ihm behauptet:

„Der Wirklichkeit des Vernünftigen stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl daß die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei. als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Traume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hatte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit des Sollens?“ (Enzyklopädie I; § 6)

Die *Rede* ist von einer Mannschaft, welche sich mit Gott und der Welt, mit dem Staat und dem Recht, mit dem Denken und dem Handeln der Menschen befaßt und in ihren Gedanken allemal „etwas Wahrhaftes“ über ihre Gegenstände zu vermelden vorgibt. Eigentümlicherweise sind die Gedanken, die „Ideen, Ideale“, die sie sich macht, mit einer Auskunft darüber, was deren Gegenstand *ist*, gar nicht erst zu verwechseln. Ihre geistige Bemühung gilt einer ganz anderen Absicht. Ihre Aufgabe sieht sie darin, Antworten auf die Frage zu geben, wie die Objekte ihrer Betrachtung sein *sollen*, also nicht sind. Daß die Gedanken, die so Zustandekommen, nicht objektiv sind, ist dieser Mannschaft auch gar kein Geheimnis. Für sie gehört es vielmehr zu den Selbstverständlichkeiten, daß ihre Gedanken und Gedanken überhaupt bloße „Chimären“, „Hirngespinnste“ sind, und die Wirklichkeit sich nicht nach ihnen richtet. Sie hält das jedoch keineswegs für einen Einwand gegen solche Gedanken. Im Gegenteil. Ihre Gedanken hält sie für ziemlich „vortrefflich“, und wenn die Welt in Wirklichkeit ganz anderen Gesetzmäßigkeiten gehorcht, als denen, die sie in ihnen formulieren, so spricht das in ihren Augen nicht gegen diese Gedanken, sondern gegen die Wirklichkeit“. Dem wollte sich Hegel nicht anschließen. Er fand es überhaupt nicht gelungen, daß eine Wissenschaft mit ihren Urteilen immer

danebenliegt. Er machte es den philosophischen Ideen zum Vorwurf, daß sie ihren Gegenstand nicht erfassen. Und er wußte auch die Quelle dieser unwissenschaftlichen Theoriebilderei anzugeben. Den Gegensatz zwischen den schönen Ideen und der Wirklichkeit führte er auf die Eitelkeit der philosophisch inspirierten Geister zurück, die beim Aufstellen ihrer Theorien nicht an den Bestimmungen der Sache entlangdenken, sondern an sich, und so, statt die Objektivität zu begreifen, Antworten auf die Frage geben „Wie hätte ich's denn gerne?“

Auch wenn sich die Philosophen selbst permanent mit dem Pathos eines unerbittlichen Strebens nach Wahrheit und Erkenntnis umgeben - sie werden schon wissen, warum sie das nötig haben! -, so treibt sie in Wirklichkeit ein etwas anders geartetes geistiges Bedürfnis. Das nach Sinnstiftung, nämlich, das von dem Beschluß ausgeht, die Wirklichkeit für vernünftig halten zu wollen, und das sich diesem Beschluß folgend „Ideen“ zurechtlegt. Die von Hegel kritisierte „Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee“ hat in dieser interessierten Betrachtung ihren Grund. Das philosophische Gemüt begibt sich auf die Suche nach guten Gründen, die *ihm* die zur Betrachtung stehende Sacht einleuchtend und verständlich machen, und diese Rechtfertigungsgründe unterscheiden sich nicht unerheblich von den objektiven Gründen der Sache.

## §2

Der Widerspruch, daß das, was sie für wesentlich halten, gar nicht die Sache bestimmt, ist den Philosophen nicht verborgen geblieben. Es veranlaßt sie allerdings nicht dazu, skeptisch gegen ihre eigenen Ideen zu werden, sondern zu einem Übergang eigener Art. Sie werden Skeptiker, die die Leistungen des Verstandes überhaupt anzweifeln. Daß die von ihnen behauptete Vernünftigkeit der Wirklichkeit in der immer nicht aufzufinden ist, diesen *ihren* Widerspruch deuten sie ganz zwanglos zu einem Mangel *der* Vernunft um: Die soll zu schwach sein, die innere Vernunft der Dinge zu erkennen. Und so gelangen sie zu dem in der Tat „sonderbaren Resultat... zu sagen, die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen.“(Logik I; S. 52).

Bei diesem Ergebnis wollte es Hegel denn auch nicht belassen. Er hielt es für „zuviel Zärtlichkeit für die Dinge“, wenn die Philosophen ihre positive Sicht der Dinge dadurch wasserdicht zu machen versuchen, daß sie den Widerspruch ihrer Gedanken dem Erkenntnisvermögen anhängen, und den begründeten Zweifel an ihren schönen Ideen durch den Verdacht beruhigen wollen, der Verstand ticke nicht richtig:

„Der transzendente Idealismus läßt den Widerspruch bestehen, nur daß das An-sich nicht so widersprechend sei, sondern dieser Widerspruch allein in unser Gemüt falle... So ist aber der Widerspruch nicht aufgelöst; er besteht vor wie nach. Das ist zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre schade, wenn sie sich widersprachen, daß aber der Geist (das Höchste) der Widerspruch ist, das soll kein Schade sein... So ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst.“(Gesch. d. Phil. III; S. 359)

Seinen Kollegen, welche den Themenwechsel von ihrem widersprüchlichen, aber das Sinnbedürfnis befriedigende, Gedankengut zur Kritik der Vernunft vollziehen, hielt Hegel entgegen, daß sie es mit der Wahrheit nicht so ernst nehmen. Er hat gemerkt, daß das, was sie als Angebot formulieren, den von ihnen bemerkten Widerspruch ihres Denkens aufzulösen, in Wahrheit eine Methode ist, an ihren verkehrten Gedanken festzuhalten. Sie beseitigen nicht den Mangel ihrer theoretischen Anstrengungen, sondern erklären ihn mit dem Hinweis auf die Schwäche der Vernunft vielmehr zur unabänderlichen Notwendigkeit. Der Mangel bleibt so bestehen, nun aber mit dem guten Grund versehen, daß er in Ordnung geht, weil beim Denken allemal keine Objektivität zu erwarten ist.

Auf diesem interessierten Themenwechsel beruht eine ganze philosophische Disziplin - die moderne Erkenntnistheorie seit Kant. Sie steht heute noch hoch im Kurs. Und das, obwohl seit Hegel feststeht, wie verkehrt ihre Argumente sind.

a.) Die Erkenntnistheorie will *das Erkenntnisvermögen prüfen*, um zu klären, inwieweit dieses Vermögen zur Erkenntnis der Dinge taugt. Hegel konnte dieses Anliegen überhaupt nicht vernünftig finden:

„Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnisvermögen untersuchen, das ist dem Menschenverstand plausibel, ein Fund für den gesunden Menschenverstand... Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt, es erkennen. Die Forderung ist also diese: man solle das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht.“(ebd. S.333f)

Hegels Argument besteht in dem dezenten Hinweis darauf, daß Erkenntnistheoretiker ihrer Vernunft offensichtlich ohne weiteres zutrauen, was sie der Vernunft generell absprechen. Sie können in ihrer Untersuchung schließlich auch nichts anderes tun, als ihren Verstand anzustrengen, der ihnen zufolge aber nur höchst zweifelhafte Resultate zustandebringt. Indem sie ihre Untersuchung anstellen, dementieren sie also ihren Zweifel; und indem sie ihren Zweifel erheben, dementieren sie die Resultate ihrer Untersuchung. Beides, der Zweifel und die auf ihm beruhende Untersuchung, taugt also nichts, wissenschaftlich betrachtet. Hegel meinte deswegen, sie könnten ihre Vorübung zum Erkennen auch lassen und sich gleich ans Erkennen machen.

b.) Mit ihrem Vorhaben, das Erkenntnisvermögen zu untersuchen, setzt die Erkenntnistheorie eine seltsame *Definition* des Erkennens voraus. Die ist nicht das Ergebnis einer Untersuchung, sondern ein Konstrukt, welches sich der falschen Fragestellung der Erkenntnistheorie verdankt und welches den Gegenstand dieser eigentümlichen Disziplin abgibt:

„Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen. Es ist tätig: man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird, - den Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Änderung nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln. - Es ist, als ob man mit Spieß und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte.“(ebd.)

Die Erkenntnistheorie, welche das Erkennen untersucht will, wie es vor dem Erkennen der Gegenstände beschaffen ist, erklärt mit dieser Aufgabenstellung das Erkennen und seine Resultate aus der Anwendung eines Erkenntnisvermögens auf einen Gegenstand. Das ist eine tautologische Erklärung, weil das Erkenntnisvermögen inhaltlich nicht anders bestimmt ist als das Erkennen, das durch dieses Vermögen erklärt sein soll; so wie die Fähigkeit, Klavier zu spielen, inhaltlich auch nichts anderes ist, als gekonnt in die Tasten zu greifen. Aber es ist eine produktive Tautologie: Mit ihr wird so getan, als gäbe es das Erkenntnisvermögen getrennt von und schon vor der Tätigkeit, sich Gedanken über einen Gegenstand zu machen - eben als ein Instrument, das, wie Kant sich ausdrücken würde, in der Subjektivität bereitliegt, das als solches *seinen eigenen* Gesetzen gehorcht - und vor allem ganz anderen Gesetzen als denen, welche das Objekt der Erkenntnis bestimmen. So wirft die Erkenntnistheorie mit dieser Vorstellung vom Erkennen bedeutungsschwanger die Frage auf, ob das Instrument überhaupt auf die Objekte der Erkenntnis paßt oder ob nicht vielmehr die Anwendung dieses Instruments das Objekt, das erkannt werden soll, verfälscht. Den Widersinn dieser Vorstellung konnte Hegel nur mit Spott quittieren:

„Wir gebrauchen... ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt... Es scheint zwar, daß diesem Übelstande durch die Kenntnis der Wirkungsweise des Werkzeugs abzuhelpen sieht, denn sie macht es möglich, den Teil, welcher in der Vorstellung... dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der Tat nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren.“(Phänomenologie; S. 68f)

Man müßte nach dieser Definition das Erkennen rückgängig machen, um zu erkennen, aber dann erkennen wir ja wieder nichts... Die Erkenntnistheorie behauptet den Widersinn, daß *das Erkennen ein Mittel zum Erkennen* sei, und leitet aus dieser konstruierten Differenz die gewagte Hypothese ab, daß dieses Mittel zum Erkennen seinen Zweck notwendigerweise verfehlen muß. Die Erkenntnistheorie hat mit dieser Vorstellung vom Erkennen ihren grundlosen Zweifel in die Leistungen des Verstandes erfolgreich in die Definition ihres Gegenstandes übersetzt, um aus diesem tautologisch ihren eigenen Zweifel zu deduzieren.

c.) Die Erkenntnistheorie zieht mit ihrer Definition des Erkennens eine *Grenze* zwischen dem Erkennbaren und dem, was die Vernunft nicht erfassen kann. Durch Anwendung des Erkenntnisvermögens soll manche Einsicht in die Welt der Erscheinungen Zustandekommen; aber weil diese durch Anwendung eines subjektiven Instrumentariums Zustandekommen, soll damit zugleich die Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich und unabhängig vom Bewußtsein sind, ausgeschlossen sein. Hegel wollte dieses Resultat nach beiden Seiten hin nicht gelten lassen:

„Indem... diese Erkenntnis sich als die Erkenntnis nur von Erscheinendem weiß, wird das Unbefriedigende derselben eingestanden, aber zugleich vorausgesetzt, als ob zwar nicht die Dinge an sich, aber doch innerhalb der Sphäre der Erscheinungen richtig erkannt würde, als ob dabei gleichsam nur die Art der Gegenstände verschieden wäre und die eine Art, nämlich die Dinge an sich zwar nicht, aber doch die andere Art, nämlich die Erscheinungen, in die Erkenntnis fielen. Wie wenn einem Manne richtige Einsicht beigemessen würde, mit dem Zusatz, daß er jedoch nichts Wahres, sondern nur Unwahres einzusehen fähig sei. So ungereimt das letztere wäre, so ungereimt ist eine wahre Erkenntnis, die den Gegenstand nicht erkennt, wie er an sich ist.“ (Logik I; S. 39)

Hegel meinte darauf aufmerksam machen zu müssen, daß eine Erkenntnis, die nicht erkennt, wie es sich mit den Dingen an sich verhält, nicht eine beschränkte Erkenntnis und nicht schon wenigstens eine halbe Wahrheit ist, sondern gar keine. Zu erkennen, was die Dinge an sich sind, ist nämlich der Zweck des Erkennens. Und wenn dieser Zweck verfehlt wird, so kommt auch keine Erkenntnis „nur“ der Erscheinungen zustande. Die Erkenntnistheorie fällt so einerseits ein vernichtendes Urteil über die Leistungen des Verstandes: Wahrheiten sind von ihm nicht zu erwarten! Eine Aufforderung, das Denken sein zu lassen, soll dies allerdings nicht sein. Die Erkenntnistheorie besteht so vielmehr auf falscher Wissenschaft. Und so erfährt man andererseits von ihr, kaum hat sie dieses vernichtende Urteil in die Welt gesetzt, daß sie falsche Wissenschaft als Beitrag zur Erkenntnis verstanden wissen will: Die Erscheinungen kann der Verstand angeblich schon erkennen. Und das ist merkwürdig: Eine Erscheinung auf den Begriff zu bringen, ist nämlich haargenau dasselbe wie objektive Erkenntnis. Daß die Erkenntnistheorie diese Leistung als ein „nur“ bespricht, bei dem das Eigentliche, das Ding an sich immer außen vor bleibt, macht ihren Standpunkt vollständig: Sie besteht auf mangelhaftem Denken, indem sie auf ihrem Zweifel gegenüber Wissen besteht.

Diesen Zweifel hält sie aufrecht durch einen irrationalen Vergleich, den sie zur Konstruktion der anvisierten Grenze anstellt. Einen Vergleich zwischen dem Inhalt des Bewußtseins und dem Ding an sich jenseits des Bewußtseins. So widersprüchlich dieser Vergleich ist - Wer soll ihn anstellen?

Schließlich kann sich niemand, auch der Erkenntnistheoretiker nicht, außerhalb seines Bewußtseins begeben, so konstruiert ist dieses Ding an sich, das den Vergleichspunkt abgeben soll:

„Das Ding an sich... drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahiert wird. Es ist leicht zu sehen, was übrigbleibt - das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits... Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies caput mortuum selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens... Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding an sich sei; und es ist nichts leichter, als dies zu wissen."(Enzyklopädie I; § 44)

Daß das Ding an sich nicht erkannt werden könne, gehört also nach Hegel in die Märchenwelt der Philosophie. Schließlich ist es ihr Produkt, meinte er dagegen einwenden zu müssen. Sie ist es, die eine leere Abstraktion kreierte mit der gewagten Präntention, in der läge nicht nur etwas, sondern überhaupt das Wesentliche der Dinge begraben. Wovon sie abstrahiert, ist das Wissen von den Dingen. Die philosophisch tiefsinnige Einsicht lautet also: Jenseits von unserem Wissen von den Dingen, wissen wir nichts von ihnen. Und mit diesem Lehrsatz wollen sie die Botschaft überbringen, daß eben jenseits von unserem Wissen das eigentlich Wissenswerte wäre. In unserem Unwissen läge die Wahrheit, aber die muß uns leider unzugänglich bleiben...

d.) Daß die Erkenntnistheorie die *Einsicht* in die Grenzen der Erkenntnis vermitteln will, hielt Hegel für die konsequente Fortsetzung dieser widersprüchlichen Veranstaltung:

„Es ist... die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt, das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten."(ebd. §60)

Wer von einer Grenze des Erkennens redet, *weiß von* einem Mangel seiner Gedanken, und ist darin schon über diese Grenze hinaus, lautet das Argument Hegels. Er hat einen Vergleich gezogen zwischen dem Zweck theoretischer Bemühungen und dessen Realisierung. Beides fällt in sein Bewußtsein. Das ist auch bei der Erkenntnistheorie nicht anders, die das Erkennen an ihrem Ding an sich mißt. Nur gefällt sich diese Disziplin darin, den Widerspruch einer gewußten und zugleich unüberwindlichen Grenze der Erkenntnis zu denken. Hegel hielt das für eine Inkonsequenz: Einzusehen, daß die eigenen Gedanken mangelhaft sind, immerzu das Ding an sich verfehlen, und an ihnen dennoch festzuhalten:

„Wenn sie aber ungenügend für das Ding an sich sind, so müßte der Verstand, dem sie angehören sollen, noch weniger dieselben sich gefallen lassen und damit vorlieb nehmen wollen."(Logik I; S. 40)

Die Erkenntnistheorie propagiert so den Standpunkt, daß es gute Gründe gibt, sich daran zu gewöhnen, daß auf dem Feld der Wissenschaft nur mangelhafte Gedanken, solche, die ihr Objekt notwendigerweise verfehlen, Zustandekommen. Nur zu einem taugt das Erkenntnisvermögen, dem



die Erkenntnistheorie ihre ganzen Bemühungen widmet: Für die ausnahmsweise unbezweifelbare und gänzlich unbeschränkte Einsicht in seine eigenen Grenzen. Das ist der philosophische Beitrag zur Wissenschaft!

### §3

Hegel hat seine Kollegen also in Grund und Boden kritisiert. Er hat ihnen nachgewiesen, daß sich in ihren Argumentationen „ein ganzes Nest von Widersprüchen" verbirgt. Umso merkwürdiger ist es, daß er den Philosophen an keiner Stelle ihre affirmative Absicht zum Vorwurf macht, die sie in all ihren Fehlern zur Geltung bringen. Ganz im Gegenteil: Hegel ist ein Meister darin, in seiner Besprechung anderer Philosophen derer affirmative Absicht von ihren grundverkehrten Argumenten zu trennen.

Und um dieser Absicht willen, hat er noch den dümmsten Philosophen *verehrt*. Seine Geschichte der Philosophie ist bevölkert von lauter Denkriesen, die allemal viel „Wahrhaftes" verkünden; angefangen mit dem „welthistorisches Individuum" Platon bis hin zu Kant, von dem nicht gerade viel übrigbleibt, nimmt man Hegels Kritik an diesem Denker ernst.

Hegel hat seinen Kollegen nicht den Vorwurf gemacht, daß sie ein verkehrtes Anliegen verfolgen, sondern daß sie das Anliegen der Philosophie, die Vernünftigkeit der Wirklichkeit begründen und der Möglichkeit von Erkenntnis nachgehen zu wollen, *schlecht* durchgeführt haben, nämlich unwissenschaftlich, mit lauter Widersprüchen und haltlosen Gedanken. Obwohl sich seiner Kritik der Philosophen durchaus entnehmen läßt, daß ihnen ihre Fehler alles andere als zufällig unterlaufen, sondern ihre Notwendigkeit in dem Bedürfnis haben, eine affirmative Sichtweise zu begründen und an ihrem Glauben an einen tieferen Sinn und eine höhere Vernunft der Wirklichkeit auch gegen jeden nur allzu begründeten Zweifel an der Seriosität ihrer Theorien festhalten zu wollen, hat er mit deren Fehlern nicht auch das Bedürfnis verworfen, dem sie sich verdanken, sondern darauf gedrungen, das Anliegen der Philosophie wissenschaftlich zu vollenden.

Hegel hat damit als erster und einziger Philosoph ernstgemacht mit der verlogenen Prätention der Philosophie: daß es in diesem Fach auf Wissen und Wahrheit ankommt. Fragt sich nur, was dabei herauskommt, wenn sich einer daranmacht, die Gleichung von Philosophie und Wissenschaft wahrmachen zu wollen.

## ***2. Hegels Programm: Wissenschaftliche Erkenntnis als Beweis der Vernünftigkeit der Wirklichkeit***

### §4

Hegel hielt es für absurd, wenn Philosophen einerseits um Sinnstiftung bemüht die Behauptung aufstellen, die Wirklichkeit sei im Prinzip vernünftig, und dann andererseits den bemerkten Gegensatz von ihrer Behauptung und der Wirklichkeit zu der skeptischen Einsicht fortentwickeln, die Vernunft sei aber nicht in der Lage, die Vernünftigkeit der Welt zu begreifen. Sein Standpunkt zu dieser geistigen Verrenkung seiner Kollegen war eindeutig: 'Wenn die Welt vernünftig ist, wird die Vernunft auch in der Lage sein, das einzusehen.'

Das ist einerseits ein erfrischender Einfall gegen diese verlogene Philosophentour, mit dem Scheitern ihrer Bemühungen ein „Sollen ohne Objektivität" zu beschwören: Wer mit der Behauptung schwanger geht, die Welt sei vernünftig eingerichtet, der soll dies auch zeigen und sich nicht auf

seine Geistesschwäche berufen. Und wer auf der Vernünftigkeit seiner Gedanken besteht, der soll nicht mit Ideen daherkommen, von denen er selber noch zugibt, daß sie nicht stimmen.

Andererseits ist dieser Einfall doch nicht so gelungen. Was ist denn, „wenn“ die Welt nicht vernünftig ist? Hat dann die Erkenntnistheorie recht mit ihrer Behauptung, daß man sie nicht erkennen kann? Der ganze Einfall Hegels bezieht sich überhaupt nicht kritisch auf die beiden philosophischen Grunddogmen: Mit seinem „Wenn..., dann...“ nimmt Hegel Bezug auf die verkehrte, von ihm kritisierte Fragestellung der Erkenntnistheorie - um sie positiv zu beantworten. Als ob doch etwas dran wäre an der Frage, wieso das Erkennen auf die Objektivität paßt, fühlt er sich bemüßigt, eine Antwort zu geben. Und die besteht in einem Rückgriff auf die Abteilung Sinnstiftung: Es paßt, weil die Objektivität gar nichts der erkennenden Vernunft Fremdes, sondern selbst Vernunft ist.

Das ist sehr inkonsequent. Hegel wollte die Trennung der Erkenntnis von der Erkenntnis von etwas, die durch diese Trennung konstruierte Vorstellung eines Erkenntnisvermögens, welches im Subjekt vor aller Erkenntnis schon fertig bereitliegt, und den damit behaupteten prinzipiellen Gegensatz von Erkenntnis und Objektivität nicht nur mit aller Liebesmüh widerlegen, sondern diesen Gegensatz - so als wäre er doch nicht bloß eine erkenntnistheoretische Kreation - auch noch überbrücken. Und zu diesem Zwecke beruft er sich nicht auf eine Wahrheit, sondern auf die Beweisabsicht der Philosophie, die diese in lauter grundverkehrten Gedanken verfolgt.

## §5

Was hat sich Hegel da vorgenommen? Mit der Behauptung, daß Erkenntnis nur möglich ist, weil die Objektivität, auf die sie sich richtet, vernünftig ist, spricht Hegel seinen philosophischen Standpunkt aus: Objektive Erkenntnis schafft das Wissen um die Vernünftigkeit der Wirklichkeit. Dieser Standpunkt ist ein Aufruf zur Wissenschaft, dazu, sich unbefangen und mit der nötigen theoretischen Distanz der Erkenntnis der Objektivität zu widmen; eine Absage an alle Sinnstifter, welche ihr Bedürfnis, sich in dem Gegenstand der jeweiligen Betrachtung wiederzufinden, zur Prämisse ihrer theoretischen Bemühungen machen und dieses Bedürfnis dann konsequenterweise erfüllt sehen in der Konstruktion lauter guter Gründe für die Sache, die sie sich einleuchten lassen wollen. Es ist allerdings ein Aufruf zur Wissenschaft, der gerade im Namen dieses philosophischen Sinnbedürfnisses ergeht und dieses ausgerechnet mit objektiver Erkenntnis zufriedenstellen will.

In einem berühmten, der Nachwelt wohl auf ewige Zeiten dunkel bleibenden Zitat hat Hegel diesen Standpunkt seiner Philosophie in klaren Worten formuliert:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“(Enzyklopädie I; § 6)

Im ersten Teil dieser als tiefgründig geltenden Bemerkung besteht Hegel auf Wissenschaft. Das Vernünftige, das sind Gedanken, die nicht bloß so philosophische Ideen sind, sondern solche, die die Wirklichkeit erfassen. Im zweiten Teil ist Hegel ganz Philosoph: Die Wirklichkeit ist eine Freude für jeden Sinnsucher, weil er in ihr findet, was er in ihr sucht: sich. Und für Hegel war nichts selbstverständlicher als beides zu identifizieren:

„Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck 'objektiver Gedanke' enthält.“(ebd.; § 24)

„Dasselbe“ ist das allerdings überhaupt nicht. Objektiv ist ein Gedanke dann, wenn er seinen Gegenstand erfaßt; zustande kommt so ein „objektiver Gedanke“ dadurch, daß ein an Wissen interessiertes Subjekt seine Gedanken so bestimmt, daß sie die Bestimmungen ihres Objekts erklä-

ren. Daß „Vernunft in der Welt ist“ kommt durch diese theoretische Prozedur weder zustande noch handelt es sich bei dieser Behauptung um einen „objektiven Gedanken“. Das Attribut „vernünftig“ verdient sich eine Sache vielmehr gerade dadurch, daß sie nicht in ihrer Objektivität betrachtet wird, sondern in ein Verhältnis zum betrachtenden Subjekt aufgelöst wird; und zwar näher in das, welches sich einstellt, wenn ein affirmatives Denken bemühter Geist zu der Auffassung gelangt, daß die Sache sein Wohlwollen verdient. Dafür legt sich so ein Geist gewöhnlich gute Gründe zurecht - und von dieser Veranstaltung hat Hegel am Besten gewußt, daß sie mit Wissenschaft und objektivem Denken nichts zu tun hat:

„In unserer reflexionsreichen und rasonierenden Zeit muß es einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste, einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden. Wenn auf Gründe provoziert wird, so ist man zunächst geneigt, davor zurückzutreten; hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es sich damit verhält, so wird man harthörig dagegen und laßt sich dadurch nicht weiter imponieren.“(Enzyklopädie I; § 121, Zus.)

Auf solche guten Gründe, die nicht die Notwendigkeit einer Sache erklären, sondern die affirmative Stellung zu ihr rechtfertigen sollen und statt die Frage zu klären, war-um die Sache so ist, wie sie ist Auskunft darüber geben, warum sie dem Theoretiker gefällt, war Hegel denn auch gar nicht scharf. Er hat sich auf Wissenschaft verlegt - und hielt das für die einzig gangbare Weise, die Vernünftigkeit einer Sache zu ergründen:

Wenn Hegel sich den Staat vornimmt, klingt das dann beispielsweise so:

„So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen.“(Rechtsphilosophie; S.26)

Hegel visiert so die wissenschaftliche Erklärung des Staates an. Nicht die Kinderwünsche von Philosophen, wie sie den Staat gerne hätten, sind Thema, sondern das, was der Staat ist. Deswegen hat das Verhältnis des Erklärenden zum Staat beim Erklären keine Rolle zu spielen. Theoretische Distanz ist gefragt, nur die Bestimmungen des Staates sollen zur Sprache kommen. Das ist Wissenschaft. Für Hegel aber ist das Begreifen des Staates unmittelbar dasselbe, wie den Staat „als ein in sich Vernünftiges zu begreifen“. Und das eben ist Philosophie.

## §6

Allerdings eine sehr eigentümliche Philosophie. Es ist nämlich schwerlich abzusehen, was für einen konstruktiven Beitrag die Wissenschaft, die vorurteilslose Erklärung einer Sache, ausgerechnet zu einem so vorurteilvollen Projekt liefern könnte, wie es die philosophische Sinnstiftung nun mal ist. Es ist auch nicht so, daß Hegel gegen den philosophischen Entschluß, die Welt aus Prinzip affirmativ sehen zu wollen, die Parteinahme für oder gegen die Sache vom Wissen über sie erst noch abhängig machen wollte. Wissenschaftliche Erkenntnis sollte für ihn ja zusammenfallen mit dem Wissen um die Vernünftigkeit ihrer Gegenstände.

Das wirft die Frage auf, worin dieser Denker eigentlich den Grund sieht, die Wirklichkeit so prinzipiell für in Ordnung zu befinden. Dafür will nämlich noch jeder einen - wirklichen oder erdachten Zweck wissen, für den das Objekt der Wertschätzung zweckmäßig ist. Das ist auch bei Hegel nicht anders. Er

hielt die Wirklichkeit so überhaupt und generell für vernünftig, weil sie es zuläßt, sie zu erkennen. Erkenntnis ist der Zweck, an dem Hegel die Wirklichkeit für eine gelungene Einrichtung befindet. Er hat sie dafür und nur dafür, dafür aber sehr prinzipiell gelobt, daß sie dem wissenschaftlichen Geist ausgiebig Gelegenheit bietet, sich zu betätigen, in ihr Notwendigkeiten aufzuspüren und Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, nach denen sie sich dann auch wirklich verhält.

Einen philosophischen Spinner hat man da sehen vor sich. Und einen ausgefallenen noch dazu. Wer lobt schon die Welt dafür, daß sie erkannt werden kann? Wer sonst hält sie für vernünftig ausgerechnet deswegen, weil sie in allen ihren Einrichtungen eine einzige Möglichkeit von Erkenntnis darstellt? - Einer, der das erkenntnistheoretische Problem, ob Erkenntnis möglich ist, zwar selber nicht gehabt hat, aber seine Auflösung bitter ernst genommen und den Beweis angetreten hat, daß Erkenntnis möglich ist.

## §7

Einfach Wissenschaft kommt bei diesem Programm allerdings auch nicht heraus. Schon deswegen nicht, weil die Wissenschaft Erkenntnisse hervorbringt und nicht den Beweis der Möglichkeit dieser Tätigkeit anstrengt. Es ist auch nicht so, daß Hegel-einfach Wissenschaft getrieben hat und sich dabei der albernen Freude darüber hingegeben hat, daß das tatsächlich geht. Er wollte im strengen Sinne einen Beweis der Möglichkeit von Erkenntnis liefern und der ist wissenschaftlich nicht zu haben.

Die Bestimmung, die Hegel der Wirklichkeit durch einen Beweis hieb- und stichfest anhängen wollte, ist nämlich selbst alles andere als objektiv. *Erkennbarkeit* ist eine Verhältnisbestimmung und eine ziemlich verkehrte noch dazu. Sie unterstellt ein erkennendes Subjekt, das sich in ein irrationales Verhältnis zur Wirklichkeit gesetzt hat; es hegt den ebenso grundsätzlichen wie grundlosen Zweifel, sein Verstand könnte dazu nicht im Stande sein, wozu er einzig taugt: die Wirklichkeit zu erkennen. Es gibt eben auch Leute, die verbohren sich in verkehrte Probleme. In deren Gesellschaft hat sich Hegel offensichtlich zu lange aufgehalten. Die Idee jedenfalls, der Wirklichkeit die objektive Eigenart zusprechen zu wollen, einen Skeptiker von seinem selbsterwählten Leiden zu befreien, ist nicht so gut.

Aber genau diese erkenntnistheoretisch konstruierte Eigenart der Wirklichkeit, Erkennbarkeit, hat Hegel versucht nachzuweisen. Er wollte mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Möglichkeit von Erkenntnis jeden Zweifel endgültig ausräumen; also allen Ernstes zeigen, daß die Wirklichkeit in allen ihren Abteilungen bestens dafür eingerichtet ist, erkannt zu werden. Dieser Nachweis macht etwas andere Veranstaltungen nötig, als solche, die der Produktion von Wissen gewidmet sind. Da muß schon eine Systemphilosophie her.

## **II. Systemphilosophie - Die Welt als Erkenntnismöglichkeit oder: Vom Unterschied zwischen Wissenschaft und Ableitungswahn**

### §8

Tatsächlich hat Hegel über alle möglichen und über die verschiedensten Gegenstände nachgedacht, über Staat und Religion, über Literatur und Eigentum, über Psychologie und Differentialrechnung. Dabei hat er immer schwer wertgelegt auf die Einsicht in „die Notwendigkeit der Sache“ und sich deshalb in seinen Betrachtungen darauf festgelegt, nur „der eigenen immanenten Entwicklung der

Sache selbst zuzusehen"(Rechtsphilosophie; § 2). So konnte es nicht ausbleiben, daß dieser Denker auf den verschiedensten Feldern zu Wissen gelangt ist. Im Unterschied zu den meisten modernen Fachleuten an den Universitäten konnte Hegel erklären, was ein Vertrag ist und was Arbeit ist, was ein Schluß ist, was ein griechischer Tempel ist und vieles andere mehr.

So tauglich dieses Wissen auch dafür war und ist, sich Klarheit über einen Gegenstand zu verschaffen; Hegel selber war noch mit der korrektesten Erklärung unzufrieden. Von seiner philosophischen Zielsetzung her, die Möglichkeit von Erkenntnis zu beweisen, ging es ihm nämlich in all seinen Erklärungen nicht um Wissen, sondern um die Voraussetzung von Wissen. Kaum hatte er die Erklärung einer Sache beieinander, stellte er sich daher die Frage, wieso die Sache erklärbar ist. Diese Frage verlangt nach einer Rückführung von jedem Trumm Wissen auf die Voraussetzung, die es ermöglicht. So beginnen nicht von ungefähr alle Hegeischen Abhandlungen, in denen er sachkundig Auskunft gibt über den Begriff einer Sache, den Staat beispielsweise oder die Kunst, mit dem Hinweis, daß der dort gegebene Begriff *der Sache* solange unvollständig ist, solange keine Klarheit darüber besteht, was ein *Begriff* ist:

„Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie besteht ist hier aus der philosophischen Logik voranzusetzen" (Rechtsphilosophie; § 2),

heißt es dann zum Beispiel in Hegels Erklärung des Staats. Die Erläuterung dessen, was ein Begriff, „das wissenschaftliche Verfahren" ist, ist zwar überhaupt kein Beitrag *zur* Klärung der Frage, was es mit dem Staat auf sich hat; sind zwei verschiedene Gegenstände, die von zwei verschiedenen Wissenschaften, der Staatswissenschaft und der Logik, erklärt werden. Hegel jedoch, der hier nicht an der Sache entlang denkt, sondern der Voraussetzung ihrer Erklärung nachsteigt, kommt dieser Themenwechsel enorm hilfreich vor.

So hat Hegel sich entschlossen, eine Logik zu schreiben, der er diese Voraussetzung klärt. In der kann man auch tatsächlich nachlesen, was es mit dem Begreifen auf sich hat, was einen Grund von einer Bedingung unterscheidet welche Fehler man beim Vergleichen machen kann und manches mehr. Aber auch diese wissenschaftlichen Kenntnisse von den Gesetzen des Denkens haben Hegel nicht zufriedengestellt. Es handelte sich schließlich auch bei diesen Kenntnissen um Wissen und er wollte nicht das, sondern dessen Voraussetzung klären...

Mit seinem Bedürfnis, Wissen nochmal aus seinen Voraussetzungen ableiten zu wollen und so als möglich zu beweisen, bewegt sich Hegel haargenau in dem Widerspruch den er seinen Kollegen vorgehalten hat: Nämlich vor dem Erkennen erkennen zu wollen. Was Hegel zum *Systemphilosophen* macht, ist das Bedürfnis, wissenschaftliche Einsichten nochmal aus ihren Voraussetzungen ableiten zu wollen.

**Zusatz:** Hegel sind die übelsten Vorwürfe gemacht worden, weil er ein System entworfen hat. Das können moderne Skeptiker deswegen nicht leiden, weil es auch ohne nähere Prüfung der darin enthaltenen Argumente den gar nicht abwegigen Verdacht nahelegt, hier präsentiere einer die abschließenden Resultate seines Denkens und meine auch noch, daß an denen etwas dran sei. Also haben sie in ihrem Wortschatz gekramt, sind auf die Vokabel Totalität gestoßen und damit war ihnen schlagartig klar, wie der Vorwurf zu lauten hat: totalitär! Diese modernen Freunde von unwissenschaftlicher Vielfalt im Denken greifen an Hegel gerade das Rationelle an: daß er auf der sachlichen Notwendigkeit seiner Gedanken bestanden hat. Wohlmeinendere Kritiker Hegels beschränkten ihren Vorwurf darauf, Hegel habe es mit dem Ergründen von Notwendigkeiten

*übertrieben*. Die Anzahl der Planeten hätte er nun, wirklich nicht ableiten müssen, meinen sie. Und die Notwendigkeit eines Fürsten an der Spitze des Staates zu beweisen, soll des Guten auch zuviel gewesen sein; schon deswegen, weil Demokraten heute ganz gut ohne so ein gekröntes Haupt auskommen. Gerne hätte man von diesen Kritikern allerdings erfahren, wo das ehrenwerte theoretische Geschäft, Notwendigkeiten zu begründen, aufhört und wo die Übertreibung anfängt. So bleibt nämlich bloß das billige Argument stehen, daß den Kritikern die Touren Hegels so lange in den Kram passen, wie sie sich mit ihrem eigenen Rechtfertigungsinteresse decken.

\*\*\*

Hegel hat nicht zuviel auf theoretische Notwendigkeit geachtet. Es sind vielmehr zwei ganz verschiedene und einander widersprechende Weisen, in denen es ihm um Notwendigkeit ging, und beides geht bei ihm auch noch durcheinander. Sein Vorhaben, wissenschaftliche Einsichten aus ihren Voraussetzungen abzuleiten, enthält beide.

Einerseits tritt dieser Mann mit dem wissenschaftlichen Anspruch an, die Notwendigkeit der jeweiligen Sache darzulegen. Andererseits nimmt er genau diesen Anspruch zurück, wenn er seinem philosophischen Bedürfnis frönt, diese Erkenntnisse dann nochmal aus Voraussetzungen ableiten zu wollen. Und zwar gleich doppelt: Zum einen zieht er damit die Notwendigkeit seiner sachlichen Urteile in Zweifel - ihre Sicherheit sollen sie letztlich doch nicht aus den sachlichen Argumenten beziehen, die sie begründen, sondern erst aus dem Rekurs auf Voraussetzungen. Zum anderen ist damit von einer anderen Notwendigkeit die Rede als der der zu erklärenden Sache - die Voraussetzung, auf die rekurriert wird, ist schließlich allemal eine *andere* Sache als die, um deren Erklärung es gehen soll. Diese Notwendigkeit, welche eine Sache aus ihren Voraussetzungen begründet, zielt auf etwas anderes als auf Wissen über die Sache; von der wendet sich der Voraussetzungsdenker ja gerade ab. Sie stellt vielmehr den irrationalen Versuch dar, das Dasein einer Sache, an dem offensichtlich ein gar nicht theoretisches Interesse besteht, aus ihrer Möglichkeit abzuleiten.

Hegels philosophische Bemühungen umfassen das Doppelte: Wenn Hegel zur Beantwortung der erkenntnistheoretischen Frage, warum Erkenntnis möglich ist, auf die Voraussetzungen von Erkenntnis rekurriert - dann allemal so, daß er es unter der sachlichen *Erkenntnis* dieser Voraussetzungen nicht gemacht hat; so hat Hegel aus dem verkehrten Bedürfnis heraus, alles auf seine Voraussetzungen zurückzuführen, manches wissenschaftlich auf den Begriff gebracht. Umgekehrt hat er mit seinen sachlich korrekten Einsichten ein ganz verkehrtes Anliegen verfolgt: Er wollte unbedingt aus der Erkenntnis ihrer Voraussetzungen die Möglichkeit von Erkenntnis beweisen.

Diese Notwendigkeit im zweiten Sinn, die Ableitung aus Voraussetzungen, ist *der* Fehler der Hegelschen Systemphilosophie. Er ist für die weniger gelungenen Einfälle unseres Systemphilosophen verantwortlich.

## ***1. Der Anfang der Logik - Fehlstart!***

### **§9**

Die Wissenschaft hat es damit zu tun, vorgefundene Gegenstände zu erklären. Ganz anders Hegels Philosophie. Der gerät es erst einmal zum Problem, daß die Wissenschaft sich an vorgefundenen Gegenständen zu schaffen macht. Schließlich wollte Hegel die Möglichkeit von Erkenntnis beweisen, also nicht mit dem Erkennen beginnen, sondern damit, seine Voraussetzungen zu klären. Wo landet

einer, den dieses Bedürfnis drängt? Bei dem irrationalen Problem, nicht zu wissen, womit er seine wissenschaftlichen Bemühungen anfangen soll.

Hegels Logik beginnt mit der Frage:

„Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ (Logik I; S.65)

Die Rede ist hier nicht von einer speziellen Wissenschaft, sondern von der Wissenschaft überhaupt. Eine merkwürdige Frage. Die naheliegende Antwort: Am besten sollte eine Wissenschaft mit dem Studium des Gegenstandes anfangen, den sie erklären will, ist offensichtlich nicht intendiert, weil diese Antwort kaum Anlaß für größere philosophische Überlegungen geben dürfte und dem erhobenen Anspruch nach einem *notwendigen* Anfang aller Wissenschaft auch überhaupt nicht genügen könnte. Genau dieser Anspruch ist aber gemeint:

„Aber bei dem denkenden Betrachten gibt's sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die Notwendigkeit seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu beweisen... Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen...“ (Enzykl. I; §1)

Hegel stellt an die Wissenschaft, so als wär's kein größerer Unterschied, *zwei* Anforderungen. Sie muß die Notwendigkeit der Bestimmungen ihrer Gegenstände aufzeigen, d.h. deren Zusammenhang erklären. Dieser Anforderung genügt die Wissenschaft, wenn sie in der Untersuchung einer Sache zur Einsicht in deren Notwendigkeit gelangt. Etwas ganz anderes ist die zweite Forderung, die Wissenschaft müsse auch noch *das Dasein* ihrer Gegenstände beweisen. Hegel stellt mit seiner zweiten Forderung einen Imperativ auf, der dem Zweck des Erklärens völlig widerspricht: Die Wissenschaft darf das nicht tun, was das Erklären eben tut. Sie darf nicht einen *vorgefundenen* Gegenstand, an dem es manches aufzuklären gibt, zum Ausgangspunkt der theoretischen Befassung mit ihm machen. Diese zweite Forderung ist Hegels philosophisches Bedürfnis, Notwendigkeit als Ableitung aus Voraussetzungen zu verstehen. Und letzteres gebiert das Problem des Anfangs, dessen Nonsens-Logik darüber Auskunft gibt, wie unvernünftig dieses philosophische Bedürfnis ist.

Die Wissenschaft darf nach Hegels Anforderung Nr. 2 nicht mit etwas anfangen, dann hätte sie das, womit sie anfängt, ja vorausgesetzt und nicht abgeleitet. Also muß sie mit nichts anfangen, aber dann hat sie keinen Anfang. Problem, Problem!

Womit fängt Hegel seine Logik an?

„Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann... Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion...“ (Enzykl. I; §§ 86f)

„Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung... Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken.“ (Logik I; S. S82f)

Die Kategorie des Seins, mit der Hegels Logik anfängt, ist keine logische Kategorie. Es ist nicht wie Etwas, Grund oder Urteil eine Form, in der sich ein Gegenstand denken ließe. Hegel verbietet ja gerade, sich bei dieser Kategorie überhaupt etwas zu denken. Sie ist überhaupt rein negativ bestimmt. Das Sein ist unbestimmt, reine Abstraktion, man soll sich nichts dabei denken. Der ganze Gehalt dieser Kategorie besteht in der methodischen Vorschrift, von allem zu abstrahieren. Wenn

man ihr gehorcht bleibt aber auch keine logische Kategorie übrig. Es ist fast, als wollte Hegel die Kritik einer falschen Vorstellung zu Papier bringen: Das Sein, das ist ein Ungedanke, eine Abstraktion, bei der nichts übrigbleibt. Aber natürlich will Hegel nicht gesagt haben, daß seine ganze schöne logische Ableitung, die mit dieser Kategorie beginnt, auf einem ausgemachten Unsinn beruht. Ihm kommt es vielmehr sehr rationell vor, mit diesem reinen Sein anzufangen, weil er eine Lösung für sein Anfangsproblem braucht. Und diese Kategorie ist nichts anderes als dieses Problem mit einem Namen versehen: Einen Anfang, aber bitte keinen Inhalt; aber auch nicht nichts, weil sonst kein Anfang da ist.

Freilich soll es bei diesem Anfang nicht bleiben; es soll mit ihm ja etwas anfangen. Nicht einfach, so ohne jeden Inhalt, denkt man sich, aber Hegel fährt fort:

„Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts... Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit... Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist." (Logik I; S.53)

Hegel gibt uns also den Auftrag, nichts zu denken, das ist sein reines Sein. Als würde dadurch etwas gewonnen, schreibt er dieses nichts zunächst kursiv, substantiviert es dann, stattet es so nach und nach mit dem bestimmten Artikel aus und warnt uns davor, nicht weniger (?!) als nichts zu denken. Alles um uns schonend darauf vorzubereiten, daß wir nun schon über eine zweite von der ersten unterschiedene Kategorie verfügen; das Nichts. Sein Argument dafür:

„Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken."(ebd.)

Mit seinem „insofern" möchte Hegel nicht weiter auf die Zumutung eingehen, die er selbst auf's Tapet bringt. Zur Unterscheidung seiner beiden Kategorien, Sein und Nichts, erinnert er daran, daß etwas denken tatsächlich nicht dasselbe ist wie nichts denken. Dieser Unterschied hat zwar hier nichts verloren, weil etwas zu denken immer heißt, etwas Bestimmtes zu denken, und Hegel ja gerade untersagt hat, bei seinem reinen Sein eben dies zu tun. Aber diese Erinnerung taugt ihm dazu, Sein und Nichts als unterschiedene Kategorien einzuführen. Umgekehrt wie beim Sein legt er nun schwer Wert darauf, daß man sich beim Nichts nicht nichts denkt. Und schon „existiert" es - nämlich als seine methodische Anweisung, den Ungedanken des Nichts zu fassen: Ein leerer Gedanke ist schließlich auch ein Gedanke. Heureka!

Daß der leere Gedanke des Nichts sich um keinen Deut von dem leeren Gedanken des Seins unterscheidet - wie sollte das auch gehen -, sagt uns Hegel auch noch selber: Es ist bisher alles „überhaupt dasselbe":

„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe." (ebd.)

Zwei Namen für denselben Nonsensgedanken. Aber zusammengenommen mit dem erschwindelten Unterschied soll dies nicht als Eingeständnis genommen werden, daß sich Hegel bislang keinen Schritt von der Stelle bewegt hat. sondern als das Gegenteil. Und so verkündet er uns die frohe Botschaft:



„Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht, sondern übergegangen ist... Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind. aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“ (ebd.)

Die Wahrheit, die Hegel uns mitteilt, ist, daß beide Gedanken, Sein und Nichts, die Hegel unbedingt unterschieden haben wollte, damit sein leerer Anfang kein Rohrkrepierer bleibt, nicht auseinanderzuhalten sind, daß der Unterschied also keiner ist. Aber Hegel will damit gezeigt haben, daß sich etwas voranbewegt hat. Er sagt nicht: Bislang habe ich mich mit dem sehr absichtsvoll konstruierten Irrtum abgegeben, daß Sein und Nichts einen Unterschied ausmachen, wo's doch dieselbe leere Abstraktion ist; das lasse ich nun und wende mich etwas anderem, nämlich wie versprochen z.B. der Logik zu. Er will vielmehr einen Übergang gemacht haben und die Notwendigkeit bewiesen haben, daß es das Denken nicht mit solch leeren Abstraktionen zu tun hat, sondern mit - etwas, mit bestimmtem Sein:

„Aus dem Werden geht das Dasein hervor... Das Nichtssein so in das Sein aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit als solche aus.“ (Logik I; S. 116)

Die Kategorien Sein, Nichts, Werden sind *Hegels Ableitung des Daseins*. Der Irrationalismus dieser Ableitung verdankt sich ganz der Hegeischen Beweisabsicht, daß die Wissenschaft die vorhandenen Gegenstände nicht nur erklären soll, sondern den Gedanken des Vorhandenseins als Voraussetzung des Erklärens auch noch ableiten soll. Wegen dieses philosophischen Anspruchs hält es Hegel für einen Mangel, wenn das Erkennen einen vorgefundenen Gegenstand aufgreift, um ihn theoretisch auf die Reihe zu bringen. Die Wissenschaft soll nicht von dieser ihrer Voraussetzung ausgehen; aber ohne diese Voraussetzung ist sie keine Wissenschaft mehr. Aber was stört das, wenn so der philosophische Geist einen Sieg erringt: Das Vorhandensein der Gegenstände ist nachweisbar erkennbar! Und erwiesenermaßen gibt es rein gar nichts zu erkennen an dieser „leeren Abstraktion“.

## ***2. Gegenstand, Nutzen, Unsinn und Hegels Interesse an einer Befassung mit den Formen des Denkens***

### **§10**

Hegel ist es nicht verborgen geblieben, daß es beim Erkennen noch auf ein wenig mehr ankommt, als auf die Einsicht, daß seine Gegenstände vorhanden sind. Zu der Einsicht strengt wirklich niemand seinen Grips an. Wo das geschieht, gilt es deren Bestimmungen zu begreifen - aber das wirft ja wieder die Frage auf: geht das überhaupt? Diese Frage hat Hegel aufs Feld der Logik getrieben.

„In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken oder den reinen Denkbestimmungen zu tun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht bloß reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist. In der Logik werden die Gedanken so gefaßt, daß sie keinen anderen Inhalt haben als einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten.“ (Enzyklopädie I; § 24; Zusatz 2)

*Gegenstand* der Logik, erfährt man, sind die Formen des Denkens, in denen der Verstand seine Gegenstände erfaßt. Diese Formen für sich zu betrachten, heißt vom Inhalt der jeweils gedachten Sache zu abstrahieren. Die Logik untersucht nicht, was der Grund des Staates ist, welche Kräfte auf

ein fahrendes Auto wirken oder worin die Besonderheit der Hegeischen Philosophie liegt, sondern sie gibt Auskunft darüber, was ein Grund ist, was eine Kraft, was Besonderheit usf. So hat die Logik reine Gedanken zum Gegenstand. Gedanken sind nämlich auch diese Formen des Gedankens. Das Denken findet sie nicht im Hirnstübchen empirisch vor. Sie verdanken sich vielmehr dem Zweck, die Wirklichkeit gedanklich zu erfassen. Als solches sind sie selbst Produkt der theoretischen Tätigkeit, das die ihrem Zweck gemäßen Gedankenformen hervorbringt. Den Inhalt dieser logischen Gedanken zu bestimmen und ihre Notwendigkeit anzugeben, ist die Aufgabe einer rationellen Logik.

**Zusatz:** So eine Logik unterscheidet sich nicht unerheblich von Veranstaltungen, welche moderne Wissenschaftstheoretiker unter dem Titel „Formale Logik“ darbieten. Formale Logik ist nämlich schon seinem Namen nach ein Fehler. Denn schon mit Logik ist ja die Wissenschaft benannt, die sich mit den Formen des Denkens befaßt. Moderne Logiker wollen aber mit diesem Namen darauf aufmerksam machen, daß sie von logischen Formen handeln, die keinen gedachten Inhalt haben. Sie begehen damit einen Fehler, den schon Hegel kritisiert hat - auch wenn Hegel noch nicht wissen konnte, wie sehr man diesen Fehler im 20. Jhd. auf die Spitze treibt:

„Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewußtsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntnis und der Form derselben, oder der Wahrheit und der Gewißheit.“(Logik I; S. 36)

Hegel hielt diese Trennung der logischen Form von allem gedachten Inhalt für einen Fehler. Erstens schon deswegen, weil auch ein Logiker, der diese Trennung vornimmt, in seiner Befassung mit solchen von allem Inhalt abstrahierten Formen diese eben gerade zum Inhalt seiner Gedanken macht. Vor allem aber deswegen, weil diese Trennung von der Logik nichts übrigläßt. Der Präntention nach stehen diese Formen zwar nach wie vor der Trennung von ihrem Inhalt auch in der formalen Logik für die Notwendigkeit im Denken - selbst die moderne Logik versteht sich noch als „Lehre vom korrekten Schließen“ -, aber diese Notwendigkeit soll explizitermaßen keine des gedachten Inhalts sein und hat daher keine objektive Wahrheit. Moderne Logiker geben dies auch gerne zu. Sie kennen in ihrem Gedankengebäude nämlich eine Wahrheit, die nicht objektiv ist. Ihre Wahrheit nämlich, die sie logisch nennen, und mit der sie die Übereinstimmung mit dem von ihnen konstruierte» Regelwerk bezeichnen. Wer das befolgt, hält sich zwar an Gesetzmäßigkeiten, die nichts mit den Gesetzmäßigkeiten der gedachten Sache zu tun haben. Aber wenn man Wahrheit und Objektivität säuberlich trennt und mit seinem Konstrukt das Dogma aufstellt, daß beides sowieso nie zu tun hat, kann man als Skeptiker im Konzert der Wissenschaften heute sogar eine Karriere machen.

Mit Hegels Logik verhält es sich da noch etwas anders. Die hat den Vorteil, daß sie sich nicht mit Konstrukten befaßt, sondern mit der Erklärung der Gedankenformen, in denen das Denken tatsächlich stattfindet - und die selbst noch ein moderner Skeptiker bemüht, wenn er sich zur Begründung seiner gewagten Hypothesen aufschwingt.

\*\*\*

Ein Überblick über das Programm der Hegelschen Logik ist auch schon eine erste Antwort auf die Frage nach ihrem *theoretischen Nährwert*. Sie umfaßt erstens jene Formen, in denen ein vorgefundenes und für erklärenswert befundenes Objekt in den Gedanken aufgenommen wird - es wird zunächst als *etwas* gedacht, als bestimmtes Sein, Haus Staat, Keuchhusten, das als solches von *anderem unterschieden* wird. Dieser Unterschied ist allerdings wenig geeignet, die Qualität dieses etwas zu erfassen. Auch das andere ist etwas, so daß sich die Frage aufdrängt, was das Objekt *selber*

und nicht bloß im Unterschied zu anderem ist. Diese Frage macht zweitens eine ganz andere Unterscheidung fällig: So wie das Objekt unmittelbar *erscheint*, ist es ein Ding mit vielen Eigenschaften, das obendrein auch noch im Verhältnis zu anderen Dingen steht, die sich an ihm geltend machen. Was der Sache *wesentlich* ist, gilt es daher herauszufinden und vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Das geschieht, sobald einer Grund und Begründetes, Bedingung und Bedingtes, Notwendigkeit und Möglichkeit voneinander scheidet. Drittens schließlich ist auch das Wesen einer Sache nicht bloß vom Unwesentlichen zu unterscheiden, sondern sein *Inhalt zu bestimmen*. In den Formen, in denen dies geschieht - Begriff, Urteil, Schluß -, realisiert das Denken seinen Zweck, sein Objekt theoretisch zu erfassen.

Der Nutzen einer wissenschaftlichen Befassung mit den Formen des Denkens erschöpft sich, so sie korrekt durchgeführt ist, darin, angeben zu können, was diese Formen sind. Das ist vielleicht deswegen nicht umsonst gesagt, weil die kursierenden Vorstellungen über den Nutzen der Logik darüber erheblich hinausgehen. Sie fassen sich in dem Urteil zusammen: Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Logik sei so etwas wie eine Voraussetzung für korrektes Denken. Hegel hat dieses Urteil nicht geteilt. Er wußte sogar warum: Korrektes Denken kann man schon deswegen nicht von der Logik, weil man zu ihrem Studium schon denken können muß. Und Hegel meinte darum, daß man fürs Denken die Einsicht in die Logik ebensowenig braucht wie fürs Verdauen ein Studium der Physiologie. Noch der Dümme macht sich schließlich seine Gedanken - und wenn es verkehrte sind, so hilft die Logik bei der Korrektur seiner Gedanken auch nicht weiter. Zu wissen, was ein Grund ist, nützt überhaupt nichts, wenn nach dem Grund einer bestimmten Sache gefragt ist oder die Prüfung oder die Kritik einer Begründung ansteht. Das Wissen, das die Logik lehrt, auch wenn es wie bei Hegel diesen Namen verdient, ist also purer Luxus. (Hat man sich die Einsichten zueigen gemacht, die Hegel der dünnen Materie der Logik abgewonnen hat, kann man sich höchstens darüber wundern, daß selbst gegen sie an den Universitäten laufend verstoßen wird. Ein paar Kostproben davon aus dem zweiten und dem dritten Buch der Hegeischen Logik werden im zweiten Teil dieses Büchleins vorgestellt.)

Das *philosophische Interesse* an dieser Disziplin kann ihren fehlenden Erkenntniswert natürlich lässig verkraften. Für Hegel ist die Logik *die* Wissenschaft und zwar haargenau aus dem Grund, der sie für die Produktion von Wissen so untauglich macht:

„So sind (in der Logik) die Gedanken reine Gedanken. So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dies, in seinem anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein.“(Enzyklopädie I; §24 Zus. 2)

„So ist der Geist rein bei sich selbst“: Nicht, daß das nicht stimmen würde als Kennzeichnung logischer Studien. Aber war nicht mal von Wissenschaft die Rede? Und hat die nicht noch was anderes zu tun als sich mit sich selbst zu befassen? Hegel redet daher, als ob es fürs wissenschaftliche Denken eine Schande wäre, wenn es sich der Erklärung von Gegenständen zuwendet. „Reine Gedanken“ begeistern diesen Mann, weil er in ihnen sein erkenntnistheoretisches Ideal paradigmatisch verwirklicht sieht: in der Logik hat das Denken sich selbst zum Gegenstand, in ihr hat es der Verstand nicht mit einem ihm fremden Objekt zu tun, die Objekte, die Denkformen, sind vielmehr sein eigenes Produkt, Gedanken, die zwar kein Gramm Erkenntnis enthalten, aber für den Philosophen saunteressant sind, weil sie die reine Erkenntnismöglichkeit vorstellen. Da fühlt sich der philosophische Geist echt „frei“. Selbst das sind eben noch zwei Paar Stiefel: Das Wissen über die Sache, das die Logik zu Tage fördert, und das philosophische Interesse, das dieses Wissen gar nicht

als solches bemerkenswert findet, sondern die Möglichkeit, die es für die erkenntnistheoretische Beweisführung bietet.

### ***3. Dialektik oder: Braucht das Denken eine Methode?***

#### **§ 11**

Dieses philosophische Interesse an dem Nachweis, daß auf dem Feld der Logik das Denken seinen Inhalt produziert, macht sogar noch die dürftigen Einsichten, die diese Wissenschaft zu bieten hat, relativ. Sie sind dann doch bloß Mittel für den Beweis, daß das Denken eine Produktivkraft ist. Und das hat Hegel auch ausgesprochen in seinen Hymnen auf die Dialektik.

Was ist an Hegels Logik dialektisch? Hegel selbst gibt in der Einleitung zu seiner Logik darüber folgende Auskunft:

„Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen -und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist -, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert; - was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultierende die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt.“ (Logik I; S.49)

Das Dialektische an Hegels Logik ist nichts anderes als ihre Notwendigkeit. Und die läßt sich an Hegels Argumenten prüfen, mit denen er seine Aussagen über die Formen des Denkens beweist. Sie ergibt sich aus dem Widerspruch zwischen dem in allen in der Logik besprochenen Gedankenformen präsenten Zweck der Erkenntnis und der mehr oder minder adäquaten Art und Weise, in der dieser Zweck in diesen Formen jeweils realisiert ist. Dieser Widerspruch zeigt einen Mangel der Erkenntnis an, an welchem entweder festgehalten wird, wenn die Wissenschaft mehr an der Behauptung interessiert ist als an ihr Wahrheit, oder er wird aufgehoben und beseitigt. Letzteres sind die Übergänge in der Logik und die Weise, in der schließlich die Gedankenformen abgeleitet werden, in denen das Erkennen sein Ziel erreicht.

Die Logik in dieser Weise zusammenzufassen, wie es Hegel selbst tut, hat allerdings einen entscheidenden Haken. An der Logik ist einzig ihr Inhalt und dessen Notwendigkeit interessant. Und der ist schon eine recht dürre Materie, weil die Logik selbst schon vom sachlichen Gehalt des Gedankens abstrahiert und nur den methodischen Kommentar zum wirklichen Denken darstellt. Das oben gegebene Zitat ist aber der methodische Kommentar zu diesem methodischen Kommentar, der die Logik nochmals von ihrem eh schon dürftigen Inhalt bereinigt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die übrigbleibende „Einsicht“ eine leere „Tautologie“ ist.

Merkwürdig ist jedoch, daß Hegel meint, dieser Tautologie wesentliches abgewinnen zu können, und seine Logik zu keinem anderen Zweck geschrieben haben will als zum Beweis dieser Tautologie. Ein weiterer Hinweis darauf, daß Hegels Beweisabsicht doch nicht so ganz zusammenfällt mit Erkenntnis. Hegel freut sich königlich über die tiefe Einsicht, daß das Denken eine Produktivkraft ist: Es bringt etwas hervor, ein Resultat, einen Inhalt, der sich vom Ausgangspunkt des Denkens unterscheidet und sein ureigenes Produkt ist. Und in seiner Freude darüber subsumiert er alle Erkenntnisse, die er im Verlauf der Logik über die Natur von Bedingung und Grund, Begriff und Schluß usf. gemacht hat,

unter diesen Lehrsatz, dessen Inhalt nun wirklich nicht bemerkenswert ist: Es wäre schließlich noch schöner, wenn die Tätigkeit des Nachdenkens gar kein Ergebnis hätte.

Mit seiner Unterordnung der Logik unter den Satz, daß ein mangelhafter Gedanke seine Negation verlange, daß diese Negation eines Negativen, aber nicht nichts ist, sondern wieder etwas, ein positiver Gehalt, hat Hegel seine Logik und die darin enthaltenen Einsichten auf einen Schematismus heruntergebracht. An diesen Schematismus, der nun wirklich nicht zusammenfällt mit den Einsichten seiner Logik, knüpfen Freunde wie Gegner der dialektischen Methode an. Sie streiten sich in der Frage: Wählen wir diese Methode oder eine andere? Sind sich also grundsätzlich einig darin, daß der Leitfaden des Nachdenkens eine ihm vorausgesetzte Methode zu sein hat. Und sie wälzen so interessante Alternativen wie die hin und her, ob man zur Beförderung der Wissenschaft lieber nach dem „dialektischen“ Schema Position, Negation, Negation der Negation verfährt, also immer schön Widersprüche produziert, damit sich was tut im Denken, oder ob man nicht besser nur Tautologien zuläßt, damit sich keine Unsicherheiten beim Denken einschleichen. In diesen Streit mischt man sich besser nicht ein. Hegel hat dazu das Nötige schon gesagt, indem er die „gewöhnlich gewordene Manier“ beklagt,

„welche ein Schema voraussetzt“, danach die Gegenstände der Betrachtung auf eine ihnen äußerliche und willkürliche Weise „parallelisiert und, durch den sonderbarsten Mißverständnis, der Notwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will.“(Enzyklopädie I; S. 12)

Hegels Argument gegen methodisches Denken verwirft dieses nicht vom Standpunkt einer anderen Methode, sondern prinzipiell: Wenn sich das Denken einer Methode verdankt, taugt es nichts, weil die Notwendigkeit der Urteile *dann nicht die* Notwendigkeit der Sache ist, sondern aus dem subjektiven Beschluß folgt, die Sache so oder so sehen zu wollen.

Wenn Hegel übrigens gelegentlich von *der* Methode *des* Denkens spricht, von „dem wissenschaftlichen Verfahren“, welches er in der Logik darlegt, so ist diese Methode nicht seine Voraussetzung, sondern sein Gegenstand, den er in der Logik abhandelt. Es versteht sich von selbst, daß die dort behandelten logischen Kategorien wie Grund, Bedingung usf. nicht seine Erfindungen sind, sondern die Formen des Denkens, das er in den Wissenschaften vorgefunden hat und studieren konnte. Und in diesen Formen präsentieren auch all diejenigen ihre mehr oder weniger verkehrten Gedanken, die gegen Hegel mit dem Vorwurf hausieren gehen, er würde seine Methode „verabsolutieren“.

Auf den Satz, daß das Denken seinen ganzen Inhalt produziert - ein Satz welcher für die Logik Gültigkeit hat, weil diese das Denken zum Gegenstand hat -, war Hegel allerdings nur deswegen so scharf, weil er ihn als eine allgemeine Wahrheit über das Denken behaupten wollte, also auch über ein Denken, das über den Tellerrand der Logik hinausschaut. Das hat einen Übergang eigener Art fällig gemacht.

#### ***4. Der Begriff als Demiurg der Wirklichkeit – Von der Notwendigkeit im Denken und anderswo***

##### **§12**

Hegel war natürlich auch klar, daß die die Formen des Denkens, welche die Logik analysiert, noch keine Erkenntnis von irgendwas macht. Die wollte er jedoch ableiten; und zwar aus der in der Logik dargelegten Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten des Denkens. Und das ist ein etwas großwahn-

sinniges Vorhaben: In der Logik befaßt sich das Denken mit sich, mit „reinen Gedanken“, wie Hegel bemerkt; und aus dieser geistigen Inzucht das wirkliche Erkennen ableiten wollen, heißt nichts Geringeres als aus den Denkformen den ganzen Inhalt der Erkenntnis, ihre Objekte wie deren Notwendigkeit zu konstruieren.

Dieser Übergang hat den Meister zu dem stolzen Urteil veranlaßt, in der Logik würden die Gedanken Gottes vor der Schöpfung dargelegt:

"Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen... " (Enzyklopädie I; §24)

"Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." (Logik I; S. 44)

Am Ende der Logik ist es dann soweit für den Schöpfungsakt. Und dessen Notwendigkeit enthält uns Hegel auch nicht vor. Hegel hat bis dahin gezeigt, worauf es beim wissenschaftlichen Denken ankommt: Es hat die Wirklichkeit seiner Gegenstände zu begreifen. Und er hat gezeigt, wie das geht: Im Urteilen und Schließen. Die erkennende Tätigkeit hat damit ihren Zweck realisiert: Wirklichkeit begriffen, fertig, alles paletti, denkt man. Aber von wegen! Hegel behauptet, daß es nun erst so richtig losgeht:

„... die Subjektivität ist es selbst, welche, als dialektisch, ihre Schranke durchbricht und durch den Schluß sich zur Objektivität erschließt... Diese Realisierung des Begriffs... ist das Objekt."(Enzyklopädie I; §193 Zus. und §193)

„Vom Begriffe ist nun zunächst gezeigt worden, daß er sich zur Objektivität bestimmt. Es erhellt von selbst, daß dieser letztere Übergang seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was sonst in der Metaphysik als der Schluß vom Begriffe, nämlich vom Begriffe Gottes auf sein Dasein, oder als der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes vorkam."(Logik II; S. 402)

Die Rede ist hier von zwei verschiedenen Angelegenheiten, die Hegel mit der größten Selbstverständlichkeit - „es erhellt von selbst...“ – in-eins setzt. Die erste betrifft das, was in der Logik Sache ist: die theoretische Tätigkeit des erkennenden Subjekts, das seine Gedanken so bestimmt, daß sie objektiv sind, ihren Gegenstand erfassen. Dies geschieht im Begreifen, welches im Schluß, der das wissenschaftliche Urteil beweist, seinen Zweck erreicht. Resultat dieser Tätigkeit sind, nach wie vor, Gedanken; nun aber solche, deren Inhalt Auskunft darüber gibt, was ihr Gegenstand ist, also objektive Gedanken. Das theoretische Bedürfnis nach Erkenntnis ist damit realisiert; das Subjekt weiß, was es wissen wollte, die Notwendigkeit der Sache.

Durch ebendieselbe theoretische Tätigkeit des Schließens, welche die Objektivität des Inhalts eines Gedankens beweist, soll jedoch noch ein ganz anderes Resultat Zustandekommen. Der Begriff soll sich durch diese Tätigkeit „entschließen“, Realität zu werden: Das reale Objekt - eine Ausgeburt des Begriffs.

Das, was in der Logik Sache ist, die Tätigkeit des Begreifens, gibt für diesen denkwürdigen Übergang nichts her. Die Tätigkeit, welche den Namen Begreifen trägt, muß sich nämlich ihr Objekt nicht erst noch schaffen. Sie hat ein Objekt, das dem Begreifen vorausgesetzt ist. Als Logiker verhandelt Hegel die sachliche Frage, wie das Erkennen geht und zwar unter Abstraktion vom bestimmten Objekt. Als

Systemphilosoph jedoch faßt Hegel seine eigene Logik ganz anders auf, denn als Einsicht in die dort verhandelte Sache. Er wähnt die Befassung mit einer Möglichkeit vor sich zu haben und will mit seinen Auskünften darüber, wie das Erkennen geht, eine ganz andere Frage beantwortet haben. Die nämlich, wie das Erkennen *möglich* ist.

Inhaltlich unterscheidet sich das mögliche Erkennen vom wirklichen überhaupt nicht. Unterschieden sind beide nur darin, daß eben das mögliche Erkennen nicht wirklich, sondern nur gedacht ist. Auf dieser unwissenschaftlichen Unterscheidung hat Hegel bestanden, weil er sich der Klärung der Voraussetzungen des Erkennens verschrieben hat, um aus diesen Voraussetzungen das Erkennen abzuleiten. Hegel hat diesen Unterschied am Anfang seiner Logik explizit eingeführt: Er wollte in der Logik keine Sache verhandeln, sondern eine Konstruktion aus „reinen Gedanken“ vorführen, aus Gedanken, die nicht nur kein bestimmtes Objekt haben, sondern die überhaupt kein Objekt haben, um aus diesen „reinen Gedanken“ den erkenntnistheoretisch interessanten Nachweis zu führen, daß das Denken sich auf die Wirklichkeit bezieht und diese erfaßt. Das ist in der Tat der Versuch einer Ableitung der Objektivität aus dem Denken und für die macht Hegel seine sachlichen Auskünfte über die Natur des Begreifens zum Argument, an welchem er tatsächlich zeigen konnte, wie das Denken die Objektivität erfaßt. Letzteres liegt allerdings mitnichten daran, daß es sich beim Begriff um eine Voraussetzung des Begreifens handelt, um einen „Gedanken Gottes vor der Schöpfung“, aus welchem die Realität entspringt, sondern daran, daß der Begriff, die Art und Weise ist, sich *mit einem Objekt* so theoretisch zu befassen, daß der Gedanke sich dessen Identität zum Inhalt macht.

### §13

Mit dieser Ableitung der Wirklichkeit aus dem Denken stellt Hegel die verwegene Behauptung auf, daß die logische Kategorie des Begriffs objektiv in der Wirklichkeit als deren Gesetz waltet. Wohl gemerkt: Es ist nicht davon die Rede, daß der Begriff *der Sache* die Notwendigkeiten benennt, nach denen sich die Sache verhält. Das wäre weiter nicht verwunderlich, da die theoretische Befassung mit der Sache schließlich darauf abzielt herauszufinden und in Gedanken zu fassen, welchen Notwendigkeiten die Sache gehorcht. Behauptet ist von Hegel vielmehr, daß *Der Begriff von Begriff*, welcher in der Logik dargelegt ist, das Wissen um die Notwendigkeiten der Sachen formuliert und die Gesetzmäßigkeiten *des Denkens* die Realität beherrschen.

Der Begriff ist danach nicht nur das Resultat der erkennenden Tätigkeit eines Subjekts, das auf Wissen scharf war und nun weiß, nach welcher Notwendigkeit sich sein Gegenstand verhält. Er soll vielmehr selbst Subjekt sein, das den praktischen Zweck verfolgt, der gewußten Notwendigkeit der Sache ein ihr gemäßes Dasein zu geben:

„Nun aber ist in der Tat das Objekt an sich der Begriff, und indem derselbe, als Zweck, darin realisiert wird, so ist dies nur die Manifestation seines eigenen Inneren.“ (Enzyklopädie I; § 21 2. Zus.)

Zusatz: Nur zur Vermeidung von Mißverständnissen: Es ist kein theoretisches Verbrechen, von *dem* Denken, *dem* Begriff, *dem* Geist, Wollen usf. zu reden, wie es Hegel tut. Nur sollte man ebensowenig wie bei dem Rauchen oder dem Fußballspielen unterschlagen, daß damit Tätigkeiten mit Willen und Bewußtsein begabter Subjekte bezeichnet sind, die nicht getrennt von diesen Subjekten ihr Eigenleben führen, sich Zwecke setzen und diese in der Wirklichkeit praktisch geltend machen. Das ist der Fehler Hegels. Und der ist nicht damit kritisiert, daß man der deutschen Sprache den Vorwurf macht, sie würde es erlauben, daß man Tätigkeiten substantiviert, statt zu gebieten, sie in Tuwörtern zu benennen. Es ist auch überhaupt kein Mangel der Sprache, diese Substantivierung vorzusehen. Sie

bewährt sich darin als Ausdrucksmittel des Gedankens, der zuweilen auch eine Tätigkeit zum Gegenstand hat. Die Sprachphilosophie, die durch solche Sprachkritik einmal -es ist schon länger her - der Metaphysik das Wasser abgraben wollte, kritisiert die Voraussetzung des Denkens, die Sprache, und läßt damit die verkehrten Gedanken, die sich ebenso wie die richtigen der Sprache bedienen, unkritisiert.

\*\*\*

Hegel selbst hat gelegentlich ganz gut zu unterscheiden gewußt zwischen dem Wissen um die Notwendigkeit einer Sache, ihren Begriff, und der Behauptung, diese Notwendigkeit mache sich als praktischer Zweck an der Sache geltend. Diese Differenz wird immer dann thematisiert, wenn einer das Dasein einer Sache mit ihrem Begriff vergleicht und so prüft, ob die Sache ihrem Begriff angemessen ist oder nicht:

„Dieser ist darin (im Urteil des Begriffs) zugrunde gelegt und, da er in Beziehung auf den Gegenstand ist, als ein Sollen, dem die Realität angemessen sein kann oder auch nicht.“(Logik II; S. 344)

Es geht in diesen Urteilen um die Prüfung, „ob ein Gegenstand, Handlung usf. gut oder schlecht, wahr, schön usf. ist...“(Enzykl. I; §178). All diese Prädikate betreffen das Verhältnis von Begriff und Dasein einer Sache. Ein schlechtes Auto z.B.: Als Gebrauchsgegenstand hat ein Auto seinen Begriff in seinem Zweck. Vom Lenkrad bis zu den Reifen ist alles bestimmt, durch diesen Zweck, eben Transportmittel zu sein. Das ist auch bei einem schlechten Auto nicht anders; nur ist dieser Zweck an ihm mangelhaft realisiert. Es ist eben nicht nur regiert von seinem Begriff. So manches Auto ist für den knappen Geldbeutel produziert, wodurch mancher Schund auf die Welt kommt; äußerliche Umstände, das Wetter und die Zeit z.B. können sich an ihm geltend gemacht haben; es gibt auch Fehlkonstruktionen usf. All das macht ein Auto zu einem schlechten Auto, sein Dasein ist nicht nur Realität seines Begriffs. Solche Urteile des Begriffs fällt jeder jeden Tag. Und nicht nur bei Gebrauchsgegenständen. Die Polizei und die Nationalelf werden daraufhin geprüft, ob sie ihre Sache auch gut machen; Urteile daraufhin, ob sie das halten, was sie versprechen, nämlich richtige Auskünfte über ihre Gegenstände zu geben; künstlerische Produktionen daraufhin, ob sie unterhalten oder erbauen usf.

Solche Urteile setzen allemal voraus, daß sich die beurteilte Sache der Zwecksetzung von Subjekten verdanken, die in diesen Urteilen ihren Anspruch anmelden, ihren Zweck in der Sache möglichst gelungen realisiert zu sehen. So verbietet sich diese Urteilsweise schon von der Sache her dort, wo sich die Sache keinem Zweck verdankt. Die Gesetze der Natur lassen sich zwar auch begreifen, aber die Beschwerde darüber, daß auf diesem Feld die Gesetze nur in Abhängigkeit von den zufälligen Bedingungen ihre Wirkung tun, macht wenig Sinn. Wo es sich um Produktionen zwecksetzender Subjekte handelt, ist diese Urteilsweise allerdings auch nicht immer angebracht. Vorausgesetzt ist vielmehr auch da noch, daß der Zweck, für den die Sache eingerichtet ist, im Interesse des Urteilenden liegt. Wo das nicht der Fall ist, ist es auch wenig vernünftig, sich nach der möglichst gelungenen Verwirklichung dieses Zwecks umzusehen. Wo es der Fall ist, spricht der Betrachter ein Sollen aus: eben, daß die Sache ihrem Zweck, den er teilt, gemäß sein soll.

Um die Beseitigung der Differenz zwischen dem Begriff der Sache, ihrem Zweck, und dem Dasein der Sache, um die Erfüllung dieses Sollens, kümmert sich jedoch nicht die Sache. Dies ist vielmehr die praktische Tat derjenigen, die ihr Interesse an der Sache und ihrer gelungenen Realisierung



ausgesprochen haben. *Nur darin*, daß die Realisierung des Begriffs einer Sache im Interesse eines Subjekts liegt, dieses Subjekt sich auch praktisch darum bemüht und dafür auch die nötigen Mittel hinter sich hat, liegt die Notwendigkeit, daß eine Sache eine ihrem Begriff gemäße Realität erhält. Nur darin liegt die Notwendigkeit, mit der sich der Begriff einer Sache realisiert; diese praktische Notwendigkeit ist also keine, die ein Subjekt namens Begriff in die Welt bringt.

So gestaltete sich die Einführung kapitalistischer Verhältnisse in der ehemaligen DDR nur deswegen so schön bilderbuchmäßig - gleich hatten sie ihre Million Arbeitslosen, Preise, bei denen zwar nicht mehr jeder an das nützliche Zeug kommt, die aber dafür ein Geschäft versprechen usf. -, weil sich keine Sau gefunden hat, die dem Einzug der DM ein Hindernis in den Weg stellen wollte, so daß diejenigen alle Freiheiten hatten, die an den segensreichen Wirkungen des deutschen Geldes ein Interesse haben.

Bei Hegel liest sich die Notwendigkeit, mit der sich ein Begriff realisiert, etwas anders. Es ist nach Hegel eine Notwendigkeit des Begriffs, sich zu realisieren. Sich praktisch zur Geltung zu bringen, ist sein Zweck, und er ist „die Macht“, dies zu tun, sagt Hegel ganz apodiktisch - auch ohne daß diesen Zweck jemand hat und betreibt, die Sache an ihrem Begriff mißt, sein Interesse in ihrem Zweck aufgehoben weiß und sich daher anstrengt, diesem Zweck praktisch Geltung zu verschaffen.

## §14

Das Weltanschauliche dieses Übergangs liegt in der Behauptung, daß das Prinzip konstruktiver Kritik - die Sache wird an ihrem Begriff, an ihrem Zweck gemessen, weil ein Interesse an ihrem Gelingen besteht - als objektive Macht in der Welt waltet:

„Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht.“(ebd.)

Für solche Klarstellungen an alle, die ein irgendwie geartetes Interesse anzumelden haben, ist Hegel immer zu haben: Bildet euch nicht ein, sagt er, daß ihr etwas zu melden habt. Die Welt gehorcht ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten. Seine Absage daran, sich um das eigene Interesse zu kümmern, seine Auskunft, daß Einmischung vergeblich ist und im übrigen auch gänzlich überflüssig, ist allerdings nur die eine Seite an Hegels Klarstellung. Die andere lautet: Die Welt geht ihren eigenen Gang, und das geht in Ordnung. Deswegen nämlich, weil sie nicht unvernünftig sein kann, wenn ich, Hegel, mir ihren Begriff machen kann. Die Notwendigkeiten, die ich darin erkannt habe, sollen dann aber auch ungestört zum Zuge kommen; und das tun sie auch, weil es ja Notwendigkeiten sind. Die theoretische Einsicht in die Notwendigkeit einer Sache wird von Hegel gar nicht erst als Voraussetzung für einen freien praktischen Umgang mit ihr in Betracht gezogen, sondern unmittelbar identisch gesetzt damit, daß diese theoretische Notwendigkeit praktisch gelten soll.

Hegel war sich so sicher, daß sich der Begriff, die erkannte theoretische Notwendigkeit aus sich heraus als praktische Notwendigkeit in der Wirklichkeit Geltung verschafft, daß ihm auch die Umkehrung ganz geläufig war. Wenn erst einmal die Sicherheit besteht, daß der Begriff als die herrschende Macht in der Welt haust, dann ist die bloße Existenz einer Sache, ihr Bestehen in dieser Welt, schon der halbe Beweis ihrer theoretischen Notwendigkeit, und wo auch noch eine Macht im Spiel ist, die ihrem Interesse allgemeine Geltung zu verleihen in der Lage ist und praktische Notwendigkeiten setzt, da ist Hegel endgültig klar: Das muß sich als Notwendigkeit aus dem Begriff herleiten lassen. Der große Philosoph und Wissenschaftler war sich also auch nicht zu schade dafür,

mit großer Ausdauer das Prinzip aller Vulgärwissenschaft aufzusagen und zu befolgen: Daß, was in der Welt Bestand hat und sich mit Erfolg durchsetzt, auch einen tieferen Grund haben muß.

Ein paar Beispiele:

a.) So hat Hegel schon in frühen Jahren *die Anzahl der Planeten* theoretisch abgeleitet. Daß man mittlerweile einen weiteren Planeten entdeckt hat, tut nichts zur Sache. Viel interessanter ist die Frage, wie Hegel darauf kommt, dafür eine Notwendigkeit wissen zu wollen. Hegels Bedürfnis speist sich aus dem gar nicht logischen Dogma: Wenn es so und so viele Planeten *gibt*, dann wird es wohl genau so viele geben *müssen* und keinen mehr und keinen weniger. Und mit diesem Dogma an der Hand konstruierte er sich eine Regel, die zeigt, was er zeigen wollte. *Die Existenz* der soundsoviel Planeten ist hier das ganze Argument dafür, daß sie sich aus einem übergeordneten Zusammenhang begreifen lassen muß. Es sind eben gar nicht die Bestimmungen der Planeten, die Hegel nachdenklich werden lassen und zu einer Erklärung veranlassen, sondern seine philosophische Unterstellung, daß alle Realität Realität des Begriffs ist.

b.) In seiner Rechtsphilosophie leitet Hegel aus dem Begriff des Staates ab, daß an der Spitze der Staatsmacht *ein Fürst* stehen muß, der sich durch seine adelige Herkunft legitimiert. In seiner Ableitung geht Hegel aus von einer wirklichen Bestimmung des Staates: seiner Souveränität. Der Staat, erfährt man von Hegel ganz richtig, führt weder ein von den Interessen seiner Bürger getrenntes Dasein; die Staatsorgane und -geschäfte bilden nicht eine besondere Sphäre *neben* den Geschäften der Bürger; noch fällt das Interesse des Staates zusammen mit oder ist abhängig von besonderen Interessen seiner Bürger. Beides zusammen „macht die Souveränität des Staats aus“ (Rechtsphilosophie; §278): in dieser Souveränität ist er die bestimmende Macht *über* die besonderen Interessen, die sich in der ihm untergeordneten Gesellschaft tummeln. Aus dieser völlig korrekten Bestimmung des Staates folgert Hegel, daß der souveräne Wille des Staates eine Existenz braucht und sie im Willen des Fürsten angeblich besitzt: „Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine Person, der Monarch, wirklich.“(ebd.; §279) Das ist allerdings keine Ableitung: Hegel denkt gar nicht an der gegebenen Bestimmung des Staates weiter, sondern abstrahiert von ihr. Der *souveräne Staatswille* ist ein *Wille*, und der Fürst hat auch einen, das ist sein ganzes Argument für das gekrönte Haupt an der Spitze des Staates. Hätte er an der Bestimmung des Staates fortgedacht, hätte ihm der Widerspruch auffallen müssen, daß die Souveränität des Staates, seine Unabhängigkeit von den besonderen Interessen, in dem partikularen Willen des Fürsten gerade nicht adäquat verwirklicht ist. Dieses Verhältnis, daß der Staatswille vom partikularen Interesse einer Herrscherfigur abhängt, hat es zu Hegels Zeiten im preußischen Staat *gegeben*. Und das ist für unseren Ableitungskünstler wieder Grund genug nachzuweisen, daß es gerade dieses, dem Staat gar nicht entsprechende Verhältnis geben *muß* und der Fürst im Begriff des Staates liegt. Doch damit nicht genug. Hegel wollte unbedingt auch noch nachweisen, daß es nicht nur irgendein persönlicher Wille sein muß, der der Souveränität des Staats seine Existenz leiht. Es mußte unbedingt der persönliche Wille *des Fürsten* sein:

„Dieses letzte Selbst des Staatswillens ist in dieser seiner Abstraktion einfach und daher unmittelbare Einzelheit; in seinem Begriff selbst liegt hiermit die Bestimmung der Natürlichkeit; der Monarch ist daher wesentlich als dieses Individuum, abstrahiert er allem anderen Inhalte, und dieses Individuum auf unmittelbar natürliche Weise, durch die natürliche Geburt, zur Würde des Monarchen bestimmt.“(ebd.; §280)

Wenn man von allem, was den Staat und seinen obersten Vertreter ausmacht absieht - „in dieser seiner Abstraktion“! - bleibt das Individuum. Hegel fällt in seinem Ableitungswahn gar nicht mehr

auf, daß das, was den Fürsten auszeichnen und ihm zur „Würde des Monarchen“ gereichen soll - er ist, daschauher!, geboren -, jedem anderem dahergelaufenen Individuum auch zukommt. Ihm fällt auch nicht auf, daß er damit ausspricht, wirklich keinen Grund zu wissen,- was so ein gekröntes Haupt an der Spitze des Staates zu suchen hat. Und auch nicht, wie der frühe Marx bemerkt hat, daß die Würde des Staates, den Hegel immerhin als die Vernunft auf Erden feiert, irgendwie in ein merkwürdiges Licht gerückt wird, wenn sie sich aus dem Geschlechtsakt des Königspaares herleitet. Hegel ist zu mehr damit beschäftigt, *Gegebenes* - und darunter fällt eben auch die damalige Legitimation des Staatsoberhauptes als *theoretische Notwendigkeiten* zu übersetzen.

c.) Das folgende Beispiel belegt, wie ein Denker, der die Macht des Begriffs in der Welt walten weiß, *deswegen*, umgekehrt, Apologet der wirklichen Mächte wird. Was sich in der Wirklichkeit qua Gewalt praktische Geltung verschafft und so praktische Notwendigkeiten setzt, identifiziert Hegel mit Notwendigkeiten des Begriffs und der Macht des Geistes. Es ist nicht so, daß Hegel nicht wüßte, daß *die Indianer Nordamerikas* ausgerottet worden sind. Er ist auch der letzte, der darüber schönfärberisch hinwegsehen würde. Im Gegenteil: er hält gerade das für eine theoretische Notwendigkeit:

„In betreff aber endlich der ursprünglichen Amerikaner haben wir zu bemerken, daß dieselben ein verschwindendes schwaches Geschlecht sind. In manchen Teilen Amerikas fand sich zwar zur Zeit der Entdeckung desselben eine ziemliche Bildung; diese war jedoch mit der europäischen Kultur nicht zu vergleichen und ist mit den Ureinwohnern verschwunden... Mit Branntwein und Gewehr bekanntgemacht, sterben diese Wilden aus.“(Enzyklopadie III; §393, Zus.)

„Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte... Die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählich an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen.“(Geschichte; S. 108)

Hegel redet so über die Kolonialisierung Amerikas, der die dort ansässige Bevölkerung zum Opfer gefallen ist. Wer die Notwendigkeit davon wissen wollte, hätte sich danach zu erkundigen, was „die Europäer“ dort wollten und wieso ihnen dabei die dortige Mannschaft störend in die Quere gekommen ist. Der Rest, wie die Sache ausgegangen ist, ist eine Frage der Gewaltmitte! auf beiden Seiten. Hegel hingegen geht vom Resultat aus und erklärt dieses Resultat tautologisch aus der Schwäche der Ureinwohner. Sie waren ein schwaches Volk und mußten daher untergehen. Schwäche ist bei Hegel aber nicht der Hinweis auf fehlende Mittel, sich zur Wehr zu setzen, sondern ein Charakterurteil über den Geist dieses Volkes; er will gesagt haben, daß es nichts getaugt hat und daß es deswegen nur gerecht ist, nämlich ihrem Begriff entspricht, daß es ausgestorben ist. Wie hat Hegel diese Geistesschwäche festgestellt? Er selbst muß zugeben, daß die auch eine Kultur hatten, aber die kann seiner Auffassung nichts gewesen sein, wo sie doch mit den Ureinwohnern verschwunden ist. So kürzt sich sein ganzes Argument mit dem überlegenen Geist der Europäer heraus - der hat es, erfährt man nebenbei, zu so großartigen Kulturleistungen wie Branntwein und Feuerwaffen gebracht -, und es bleibt die überlegene Gewalt. Aber nun als Argument dafür, daß die sich nicht nur durchsetzt, sondern mit dem Recht von enorm viel Geist und einer höheren Stufe der Kultur, also schon aus theoretischen Erwägungen heraus, sich durchsetzen mußte.

d.) Es ist auch kein Rätsel, wieso aus dieser vulgären Betrachtungsweise eine *Apologie des Staates* werden muß. Der Staat verleiht seinem Willen qua Gewalt in der ihm untergeordneten Gesellschaft Allgemeingültigkeit. Bei Hegel wird aus diesem Verhältnis ein Argument für den Staat, weil er dieses

Verhältnis regelmäßig mit dem logischen Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit identifiziert: Der Staat ist das Allgemeine und es ist für Hegel nur logisch, daß diesem Allgemeinen das Besondere, die besonderen Interessen, die in der bürgerlichen Gesellschaft zugange sind, untergeordnet sein muß. Es ist allerdings keine logische Notwendigkeit, welche im Verhältnis zwischen Staat und Bürger zuschlägt. In der Logik steht allenfalls, daß die besondere Bestimmung einer Sache ihrer allgemeinen Bestimmung untergeordnet ist. Die Rede ist da von einem Verhältnis theoretischer Bestimmungen zueinander, in dem die eine, die allgemeine, den Grund und die Notwendigkeit für die andere, die besondere, enthält. Von einem Gegensatz der beiden Bestimmungen zueinander, ist in der Logik weit und breit nichts zu lesen. Es ist auch kein Lehrsatz der Logik, daß das Allgemeine auf Kosten des Besonderen erst noch zur Geltung gebracht werden muß. Wo diese Notwendigkeit gilt, ist offensichtlich das Allgemeine nicht das Allgemeine des Besonderen, die Gattung der Art - den Elefanten behindert es in keiner Weise Säugetier zu sein -, sondern es ist von einem ganz anderen Verhältnis die Rede. Von einem praktischen Verhältnis nämlich, in dem ein Subjekt seinen Willen zum verbindlichen Gesetz für alle anderen macht. Wenn Hegel den Staat als „das Allgemeine“ bespricht, welches schon aus logischen Gründen das Anrecht hat, daß ihm die besonderen Willen seiner Bürger untertan sind, so abstrahiert er einerseits vom Inhalt dieses Allgemeinen, davon, daß er vom Staat redet, deduziert aber andererseits aus dieser logischen Abstraktion Bestimmungen, die nur aus diesem Inhalt folgen. Durch diesen Widerspruch verlangt bei ihm nicht der Staat, sondern die logische Idee die Unterordnung der partikularen Interessen unter die Staatsbürgerpflichten. Und Hegel ist schwer empört darüber, daß die mit diesem eigentümlichen Anspruch der Logik vertraut gemachten Individuen dies zuweilen nicht recht einsehen wollen:

„Daß Recht und Sittlichkeit, und die wirkliche Welt des Rechts und des Sittlichen, sich durch den Gedanken erfaßt, durch Gedanken sich die Form der Vernünftigkeit, nämlich Allgemeinheit und Bestimmtheit gibt, dies, das Gesetz, ist es, was jenes sich das Belieben vorbehaltende Gefühl, jenes das Recht in die subjektive Überzeugung stellende Gewissen mit Grund als das sich feindseligste ansieht. Die Form des Rechts als einer Pflicht und als eines Gesetzes wird von ihm als ein toter, kalter Buchstabe und als eine Fessel empfunden; denn es erkennt in ihm nicht sich selbst, sich in ihm somit nicht frei; weil das Gesetz die Vernunft der Sache ist und diese dem Gefühl nicht verstattet, sich an der eigenen Partikularität zu wärmen.“ (Rechtsphilosophie; S. 20)

Das Argument, das Hegel hier für Recht und Gesetz sprechen läßt, kommt bezeichnenderweise ganz ohne jede Betrachtung des Inhalts aus, welcher den Individuen allgemeingültig vorgeschrieben wird. Er ist vernünftig, weil allgemeingültig und weil seine Gesetze erkennbar sind. Daß diese Allgemeingültigkeit weniger mit Theoriebildung zu tun hat, sondern eine durch staatliche Gewalt hergestellte ist, braucht Hegel hier weder zu interessieren, noch muß er es verschweigen. Schließlich hat er sich dazu entschlossen, dem Begriff wirkliche Macht zuzusprechen, und deswegen kann er die wirkliche Macht als theoretische Angelegenheit verhandeln.

## 5. Wissenschaft als angewandte Logik: Die Sache der Logik als Logik der Sache

### §15

Für einen, der in der Wirklichkeit das Denken walten sieht, ist die Logik nicht eine Wissenschaft unter anderen, sondern *die* Wissenschaft. Schließlich enthält sie die Gesetzmäßigkeiten des Denkens, das die Welt im Innersten zusammenhält. Aus den Einsichten der Logik leitet sich daher nach Hegels Auffassung der Rest der Welt ab, und die restlichen Wissenschaften haben bei ihm konsequenterweise nichts anderes zu tun, als auf die ihnen eigentümlichen Gegenstände diese logischen Einsichten anzuwenden:

„Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. Nehmen wir z.B. den Schluß (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, sondern in seiner Wahrheit), so ist er die Bestimmung, daß das Besondere die Mitte sei, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zusammenschließt. Diese Form des Schließens ist eine allgemeine Form aller Dinge... Man sagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit Formen zu tun und ihren Inhalt anderswo herzunehmen. Die logischen Gedanken sind indes kein Nur gegen allen anderen Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein nur gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seiende Grund von allem.“(Enzykl. I; §24, Zus. 2)

Sehr lässig ist in diesem Zitat das Prinzip aller falschen, nicht sachlich begründeten, sondern logisch konstruierten Übergänge in Hegels Philosophie angegeben. Hege! verspricht uns, alle Gegenstände seiner Betrachtung - und es sind ja so ziemlich alle: Natur und Geist, Recht und Moral, Familie und Berufsleben, Staat und Kriegswesen, Kunst und Religion - durch Subsumtion unter die logischen Kategorien zu bestimmen. Er hält das für Wissenschaft.

Ist es aber nicht. Zwar soll nicht bestritten werden, daß diese Subsumtion geht, und daß es sogar eine einfache Übung ist, die logischen Formen an „allen Dingen“ wiederzuentdecken: Der Staat z.B. ist Bedingung für anderes, ist auch ein Ding mit vielen Eigenschaften und auch ein Subjekt, das sich durch Prädikate bestimmen läßt usf. Aber es fällt doch auf, daß dabei die Eigentümlichkeit der jeweiligen Sache verloren geht. Man hätte schon gerne erfahren, was vom Staat wie abhängt, was für ein Ding mit welchen Eigenschaften er ist, welche Prädikate ihm zukommen usf. Daß das nicht drin ist bei diesem Verfahren, ist gar kein Wunder. Die Logik hat es, wie gesehen, mit Abstraktionen vom sachlichen Gehalt eines Gedankens, mit seiner bloßen Form zu tun. Und gerade deswegen ist es ein Widerspruch diese Abstraktionen von der Bestimmtheit der gedachten Sache zu ihrer Bestimmung zu machen. Die Freude darüber, daß die logischen Kategorien wirklich auf alles passen, hat also gerade für den wissenschaftlich ambitionierten Verstand den Haken, daß durch diese Prozedur nichts in seiner Eigenart erfaßt wird.

a.) Das scheint aber Hegel nicht zu stören, wenn er durchaus Wesentliches zu verkünden meint mit Sätzen wie „Die Pflanze ist ein Urteil“ oder wenn er sich wie folgt sachkundig über das Verbrechen äußert:

„Als ein objektives Beispiel des negativ-unendlichen Urteils kann das Verbrechen betrachtet werden. Wer ein Verbrechen begeht, etwa näher einen Diebstahl, der negiert nicht bloß, wie im bürgerlichen Rechtsstreit, das besondere Recht eines anderen auf diese bestimmte Sache, sondern das Recht desselben überhaupt und wird deshalb auch nicht bloß angehalten, die Sache, welche er gestohlen hat, wieder herauszugeben, sondern er wird noch außerdem bestraft, weil er das Recht als solches, d.h. das Recht im allgemeinen verletzt hat.“(Enzykl. I; §173)

Einerseits geht es in diesem Zitat um den sachlichen Unterschied zwischen Zivil- und Strafrecht, der zur Bestimmung dessen, was ein Verbrechen ist, nicht unwesentlich ist. Das Verbrechen ist ein Rechtsverstoß, den der Staat auf sich bezieht: das von ihm gesetzte Recht wurde verletzt und nicht nur ein staatlich berechtigtes Interesse eines seiner Bürger. Woraus man lernen kann, daß der Staat sich und sein Interesse allemal wichtiger nimmt, als das Interesse seiner Bürger. Deswegen wird der Verbrecher nicht bloß darauf verpflichtet, das Recht des verletzten Bürgerinteresses zu befriedigen, sondern er wird bestraft. Durch die Strafe stellt der Staat sein Recht wieder her und vorschafft so durch sein Gewalt dem Recht Geltung. Einerseits ist also vom Grund der Strafe die Rede.

Andererseits wird davon abstrahiert. Das Verbrechen als negativ-unendliches Urteil genommen findet seine Erläuterung in der Logik. Von Urteilen ist da die Rede, bei denen Subjekt und Prädikat windschief aneinander vorbeigehen - „Der Löwe ist kein Tisch“ beispielsweise. Man kann auch noch erklären, wieso Hegel anlässlich des Verbrechens ausgerechnet auf diese Sorte von Urteil kommt: Er ist der..Auffassung, daß erst das Recht den Menschen zum Menschen macht, und hält es deswegen für einen totalen Widerspruch, wenn einer gegen das Recht, das eigene Menschsein verstößt. Ob diese Auffassung vom Recht zutrifft, sei einmal dahingestellt. Das Problem ist hier grundsätzlicher. Die ganze inhaltliche Erläuterung hilft nämlich überhaupt nichts, weil Hegel auf die logische Subsumtion Wert legt und dabei der ganze Inhalt auch seines eigenen Urteils über das Verbrechen flöten geht: Eben war noch vom Verbrecher die Rede; nun, daß Subjekt und Prädikat einander widersprechen.

b.) Weil durch die Subsumtion einer Sache unter eine logische Kategorie vom sachlichen Gehalt abstrahiert wird, ist auch die *Deduktion des sachlichen Fortgangs*, die Hegel mit dieser Subsumtion intendiert, erswindelt. So mag es, um bei dem Verbrecherbeispiel zu bleiben, durchaus richtig sein, daß dem Zweck, eine Sache zu erkennen, mit negativ-unendlichen Urteilen über sie wenig gedient ist, daß es besser ist, solche Urteile zu lassen und fortan besser auf das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Urteil aufzumerken. Hegel begründet aber mit diesem Fortgang aus seiner Logik, daß Verbrecher bestraft werden müssen! Ein logisches Gesetz schlägt zu, und nicht mehr der Staat, der seinem Recht Geltung verschaffen will. Die Strafe, die aus diesem logischen Gesetz folgen soll, ist Negation eines Widerspruchs, lautet seine Auskunft über die Notwendigkeit der Strafe also. Welche Negation welchen Widerspruchs?

Aus der Logik folgen also nicht die Notwendigkeiten der jeweils betrachteten Sache. Wenn Hegel sie daraus folgen läßt, so ist dies bloßer Schein. In Wirklichkeit hat Hegel den sachlichen Fortgang aus Überlegungen, die er über die Sache anstellt, die gar nicht selten wirkliche Einsichten enthalten, manchmal auch bloße gängige Ideologien über sie, und die er wegen seiner Beweisabsicht, die

Wirklichkeit als einen in der Logik begründeten Zusammenhang darzustellen, nur zurückübersetzt in eine logische Gesetzmäßigkeit.

c.) Das ist der Fall, wenn Übergängen des folgenden Typs angestrengt werden: Weil die Sache *noch nicht* das ist, was sie ihrem Begriff nach ist, muß sie werden was Hegel von ihr weiß. Das logische Gesetz, das hier den Übergang fällig macht, ist die im letzten Punkt besprochene Notwendigkeit, die Hegel entdeckt haben will, daß sich der Begriff einer Sache realisieren muß.

Ein typischer Fall für diese Sorte Übergang ist Hegels Besprechung der Natur. Die ganze Natur ist für Hegel ein einziges Noch-nicht; nämlich noch nicht Geist:

„Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerliche nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.“(Enzykl. II; §247)

Über die Natur sagt Hegel einerseits sachlich nichts, als daß sie etwas anderes ist als Geist und Idee. Aber er sagt das nicht so. Er spricht dieses negative Urteil über die Natur vom Standpunkt des Geistes aus: Die Natur ist das Andere des Geistes, *sein* Negatives. Und er behauptet damit das glatte Gegenteil von seiner Ausgangsbehauptung. Daß nämlich die Natur wohl Geist ist, etwas Ideelles, nur in einer anderen Form. Diese angeblich bloß andere Form desselben hat allerdings keinen anderen Inhalt als daß die Natur eben nun mal nicht Geist ist. Auf diese Weise drückt Hegel das, was die Natur nicht ist, als ihre Bestimmung aus: „die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus“, die Natur ist, was sie nicht ist. Hegel, der in seiner Besprechung des negativ-unendlichen Urteils übrigens den Satz „der Geist ist kein Elephant“ besonders lustig findet, stellt hier in seiner Ableitung der Natur seine Sätze natürlich nicht zum Spaß auf. Er will sagen: Die Natur ist *noch* nicht Geist. Daß sie etwas anderes ist, soll ihr Mangel sein, so daß sie sich anstrengen muß Geist zu werden. Wer sich dann allerdings anstrengt, die Natur geht das ja alles nichts an, ist erst einmal Hegel selbst, der eine Naturbetrachtung eigener Art anvisiert:

„Die denkende Naturbetrachtung muß betrachten, wie die Natur an ihr selbst der Prozeß ist, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben.“(eb.; Zus.)

Und der salto mortale gelingt auch:

„Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt der Begriff ist.“(Enzykl. III; §381)

Die Natur, geistlos wie sie ist, weiß nicht, was sie umtreibt. Aber Hegel kennt ihren Begriff. Der besteht sachlich in den Gesetzen der Natur. Aber Hegel, der hier nicht an die Sache, sondern an sein verkehrtes logisches Gesetz denkt, gelangt zu einem ganz anderen Begriff der Natur: Der besteht für ihn darin, daß die Natur ihren Begriff nicht kennt und sich daher auch nicht um seine Realisierung verdient macht. Das verlangt aber das verkehrte Gesetz: Die Natur muß Geist werden. Diese Notwendigkeit ergibt sich nicht aus einer Bestimmung der Natur, der es ziemlich gleichgültig sein kann, nicht über ihren Begriff bescheid zu wissen, sondern aus Hegels verkehrter Logik. Sie ist also weder sachlich noch logisch begründet - sondern vielmehr teleologisch. Die Idee, die Natur als „Voraussetzung“ finden Geist zu besprechen, ist nämlich nicht der Begriff der Natur; die hat wie

keine andere Sache ihren Begriff darin, Voraussetzung für etwas anderes zu sein. Und aus einer Voraussetzung läßt sich auch nicht die Sache ableiten, deren Voraussetzung sie ist. Diese Idee verdankt sich vielmehr dem philosophischen Bedürfnis, den Begriff als telos der Sache darzustellen, was eben nur möglich ist, wenn die Sache ihren Begriff erkennt, also Geist ist.

d.) In diesem Beispiel aus der Naturphilosophie ist auch schon *die explizite Form teleologischer Übergänge* bei Hegel angedeutet. Die Rede ist von einem Denkmuster, über das man bei der Hegellektüre auf jeder Seite stolpert: Eine Sache muß *für sich* werden, was sie *an sich* schon ist. Ein Beispiel aus der Abteilung Philosophie des Geistes:

„Der Geist ist zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, daß er dies ist. Nicht er selber hat zu Anfang schon seinen Begriff erfaßt, sondern nur wir, die wir ihn betrachten, sind es. die seinen Begriff erkennen. Daß der Geist dazu kommt. zu wissen, was er ist, dies macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich selber weiß. Zunächst ist er nur an sich Geist; sein Fürsichwerden bildet seine Verwirklichung.“ (Enzykl. III; §385)

„Wie im Begriffe überhaupt..., so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und. in der Fortentwicklung, Vorwärtsgehen seinem Ziele zu. sich zu dem zu machen und für sich zu werden das, was er an sich ist.“(eb.; §387)

Was eine Sache an sich ist, das sagt ihr Begriff. Wenn das, was sie an sich ist, für sie wird, dann hat diese Sache ein Bewußtsein von ihrem Begriff. Letzteres gelingt natürlich nicht jeder Sache, sondern fällt unter die Rubrik Selbstbewußtsein, welches im Pflanzen-, Tier- und Mineralreich einfach nicht anzutreffen ist. Deswegen ist der Übergang vom Ansichsein zum Fürsichsein auch keine Selbstverständlichkeit, kein allgemeines Gesetz, welches „überhaupt“ Gültigkeit besitzt, wie Hegel glauben machen möchte. Damit daraus ein allgemeines Gesetz wird, macht sich Hegel erst einmal selbst stellvertretend für die Sache einen Begriff von ihr. Er bzw. wir wissen nun, was es mit der Sache auf sich hat. Die Sache, im oberen Zitat der Geist, es könnte aber auch beliebiges anderes sein, hat kein Bewußtsein davon, was sie ist. Hegel erklärt so sein Wissen über die Sache - das mag zutreffen oder nicht - zu deren Teleologie. Und das ist jedenfalls verkehrt: Die Sache ist damit nämlich als der Widerspruch gefaßt, einerseits Subjekt ihrer begriffsgemäßen Fortentwicklung zu sein. Andererseits kann sie gar nicht das Subjekt dieser Entwicklung sein, da ja nicht sie, sondern nur Hegel ihren Begriff kennt und die Abweichung ihres Daseins von ihrem Begriff als Mangel empfindet.

Die Welt als Erkenntnismöglichkeit: Ich, Hegel, kann sie erkennen, und das ist ihr Gesetz!

## **A. Das zweite Buch der Logik:**

### ***Vergebliche Warnungen vor Vulgärwissenschaft***

a.) Bedingung

In allen bürgerlichen Wissenschaften kommt das Verfahren zur Anwendung, etwas durch seine Bedingungen zu erklären. Sei es die moderne kapitalistische Ökonomie, die ohne die Erfindung der Dampfmaschine nicht möglich geworden wäre, oder der Genius Goethes, dessen Dichten nur vor dem Hintergrund seiner Zeit verständlich sein soll, oder ein funktionierendes Familienleben, das



nach Auffassung von Fachleuten von zahllosen Dingen abhängt. Allemal wird auf Bedingungen reflektiert und diese Reflexion als Erklärung angeboten.

Das Bemühen um Wissenschaft ist in allen diesen Fällen unverkennbar. Die jeweilige Sache, über die da nachgedacht wird, soll nicht stengelassen werden, wie sie unmittelbar vorgefunden wird. Vielmehr soll der Frage nachgegangen werden, wie sie zustandekommt.

Fragt sich nur, was die Angabe von Bedingungen zur Erklärung einer Sache eigentlich leistet. Das läßt sich bei Hegel nachlesen:

„Die Bedingung ist also erstens ein unmittelbares, mannigfaltiges Dasein. Zweitens ist dieses Dasein bezogen auf ein Anderes, auf etwas, das Grund ist, nicht dieses Daseins, sondern in anderer Rücksicht... Ein Dasein ist dagegen, Bedingung zu sein, gleichgültig. Drittens ist die Bedingung so ein Unmittelbares, daß sie die Voraussetzung des Grundes ausmacht... aber diese Bestimmung ist ihm äußerlich. Etwas ist nicht durch seine Bedingung; seine Bedingung ist nicht sein Grund.“(Logik II; S. 113f.)

„Diese durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit ist die Existenz.“(Logik II; S. 123)

Hegel behauptet, daß eine Bedingung nichts erklärt. Und da hat er recht: Eine Sache, der Kapitalismus z.B., soll erklärt werden, und dazu wird auf eine *andere Sache* verwiesen, die Dampfmaschine. Das ist fürs Erklären der ersten wenig hilfreich. Die Angabe einer Bedingung macht überhaupt nur einen theoretischen Sinn, wenn die Bekanntschaft mit dem Grund der zu erklärenden Sache schon vorausgesetzt ist. Daß ein Grund Beweggrund wird und Folgen zeitigt, das hängt davon ab, daß die Voraussetzungen dafür vorhanden sind. Diese Voraussetzungen sind die Bedingungen einer Sache.

Was das Wissen um die Bedingung einer Sache leistet, ist wenig genug:

„Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz.“(Logik II; S.122)

Eine Bedingung sagt nichts darüber aus, worin die Eigenart der zu erklärenden Sache besteht, sondern nur, daß es ohne sie die bedingte Sache *nicht gibt*. Über die Existenz oder Nichtexistenz einer ihrem Inhalt nach nicht weiter interessierenden Sache, wird ein Urteil gefällt. Es ist noch nicht einmal behauptet, daß es die Sache gibt, wenn es eine ihrer Bedingungen gibt; die Bedingung einer Sache ist kein Grund und bringt nichts hervor.

Getrennt von ihrer Beziehung auf den Grund einer Sache ist eine Bedingung noch nicht einmal eine Bedingung; sie ist für sich bloß unmittelbares Dasein ebenso wie die zu erklärende Sache, etwas anderes als diese, und beides verhält sich zueinander so gleichgültig wie Dampfmaschine und Kreditsystem. Die Erklärung einer Sache durch die Angabe von Bedingungen ist also logisch betrachtet ein Witz. Ideologisch allerdings ein produktiver Hebel: Bürgerliche Wissenschaftler, die sich auf die Suche nach Bedingungen machen, unterstellen in ihrem Bedingungsdenken schlicht die guten Gründe für all das Zeug, über das sie nachdenken, und widmen sich in ihren Theorien ganz der Sorge, das, was sie wertschätzen, möge durch seine Bedingungen zur Geltung kommen.

Resultat solcher Erklärungsversuche mittels Grund und Bedingung ist, wieder logisch betrachtet, „eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit“(Enzykl. I; §123) und zwar deswegen, weil beim Nachdenken

über die Sache nicht an ihr fortgedacht wurde, sondern an den Verhältnissen, in denen sie steht. So lösen Gründe und Bedingungen - man denkt dabei gewöhnlich, die Notwendigkeit einer Sache am Wickel zu haben - die zu erklärende Sache auf in lauter *Zufälligkeiten*. Dieser Mangel des Erklärens, der die „Reflexion in Anderes“ auszeichnet, macht, so am Zweck des Erklärens festgehalten wird, einen Übergang zu einer neuen Denkform notwendig. Beim Erklären einer Sache ist nicht an anderes zu denken, sondern die Sache als ein inneres Verhältnis aufzufassen; an ihr ist Grund und Erscheinung zu unterscheiden. Eine solche „Reflexion in sich“ ist das Verhältnis einer inneren Kraft zu ihrer Äußerung.

#### b.) Kraft - Äußerung

Auch diese Erklärungsform ist in der bürgerlichen Wissenschaft quer durch alle Disziplinen gerne gesehen. Wie schon erwähnt, werden die Philosophen nicht müde, die Tätigkeit des Erkennens und die Resultate dieser Tätigkeit als Äußerung eines im Subjekt liegenden Erkenntnisvermögens zu interpretieren. Psychologen erklären den Krieg als Äußerung eines dem Menschen innewohnenden Aggressionstriebes. Und Pädagogen wissen schon im Kleinkind lauter Fähigkeiten ruhen, die nur darauf warten, durch die Schule zu der Reife entwickelt zu werden, die ein normales Mitglied der Gesellschaft auszeichnet. Über diese logische Form ist bei Hegel folgendes zu lesen:

„Man pflegt zu sagen, daß die Natur der Kraft selbst unbekannt sei und nur ihre Äußerung erkannt werde. Einesteils ist die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft ebendieselbe als die der Äußerung; die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine *leere Tautologie*. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der Tat nichts als die *leere Form der Reflexion* in sich, wodurch allein die Kraft von der Äußerung unterschieden ist. Diese Form tut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden, im geringsten nichts hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden; es ist also nichts abzusehen, warum die Form der Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist.“(Enzykl. I; §136)

Hegel behauptet, die Eigenart einer vorgefundenen Sache dadurch zu erklären, daß sie als Äußerung einer der Sache innewohnenden Kraft verstanden wird, sei keine Erklärung, sondern eine Tautologie. Und wieder liegt er richtig. Hegel macht darauf aufmerksam, daß die Kraft keinen anderen Inhalt hat als die Äußerung, die sie erklären soll. Es wird nur dem Scheine nach erklärt, indem die Form der Reflexion auf die zu erklärende Sache Anwendung findet, die Sache nach ihrem inneren Grund und dem, wie sie erscheint unterschieden wird. In der Tat aber, dem Inhalte nach, findet keine Erklärung statt, weil der aufgemachte Unterschied leer ist.

Aber bürgerliche Wissenschaftler scheint dieser Mangel des Erklärens nicht zu stören. Sie haben eben etwas anderes vor: Sie schaffen Menschenbilder. Die logische Kategorie der Kraft ist *das* ideologische Instrument dafür, Beliebigen, dessen unwidersprechliche Notwendigkeit behauptet werden soll, in die Menschennatur zu versenken. Psychologen zum Beispiel, die eben noch den Krieg für ein erklärenswertes Phänomen befunden haben, wenden sich eben nicht diesem Inhalt zu - da würden sie dann darauf stoßen, daß das Subjekt von Kriegen Staaten sind, deren Zwecke offenbar so beschaffen sind, daß Kriege als Mittel in Frage kommen und müßten sich weiter über den Inhalt dieser Zwecke Klarheit verschaffen -, sondern sie geben sich damit zufrieden, den Krieg in die Menschenseele verlegt zu haben; dort haust er dann als Trieb mit demselben Inhalt, aber daran finden sie nichts mehr erklärenswert, sondern das finden sie sehr verständlich. Mit dieser Tour bringen sie die ideologisch nicht uninteressante Mitteilung zustande, daß so ziemlich alles, was ihnen

in der bürgerlichen Welt begegnet, dem inneren Wesen des Menschen entspricht und ziemlich verständlich ist. „Der Mensch ist eben so.“ lautet ihre bei jeder Gelegenheit angebrachte Auskunft.

Wieder logisch betrachtet verlangt diese „Reflexion in sich“ nach einer inhaltvollen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung einer Sache. Daß die Kraft bestimmt werden muß, wissen auf ihre Weise übrigens auch diejenigen, die Gefallen an dieser tautologischen Denkfigur finden: Die Kraft alleine ist nämlich nicht die Notwendigkeit, sondern nur die *Möglichkeit* ihrer Äußerung und mit ihr steht noch nicht einmal fest, welcher Äußerung, sie „white blind“: Der Aggressionstrieb kann sich in Krieg und Ehekrach, also in gänzlich verschiedenen Phänomenen äußern. Damit die Kraft sich äußert und damit sie sich auf bestimmte Weise äußert, bedarf sie „der Sollizitation von außen“ (Logik II; S.269), einer Bedingung, die wieder Äußerung einer Kraft ist usf. Diese Fortsetzung, welche in der bürgerlichen Wissenschaft wieder einige Regalmeter Literatur notwendig macht, beruht einerseits auf der Entdeckung des Mangels der Erklärung, andererseits wird an diesem Mangel festgehalten, indem er in eben der Weise beseitigt werden soll, die ihn erzeugt hat.

Es bedarf also vom Standpunkt des Erklärens aus einer Reflexionsform, in der sowohl die Identität zwischen Wesen und Erscheinung *inhaltlich bestimmt* ist als auch der Unterschied zwischen beidem. Eine Reflexionsform also, die sowohl den Mangel des Bedingungsdenkens aufhebt das die zu erklärende Sache ins Verhältnis zu einer anderen setzt und die Identität beider nur formell, durch die Form der Reflexion behauptet, als auch den Mangel eines Denkens in den Kategorien von Kraft und Äußerung, das den Unterschied von Wesen und Erscheinung nur formell ausmacht. Eine solche Reflexionsform ist die der Substanz.

### c.) Substanz versus Zufälligkeit und Möglichkeit

Das Verhältnis der Substanz einer Sache zu ihrer äußeren Wirklichkeit bestimmt Hegel folgendermaßen:

„Die Substanz ist Macht und in sich reflektierte, nicht bloß übergehende, sondern die Bestimmungen setzende und von sich unterscheidende Macht. Als in ihrem Beziehen sich auf sich selbst beziehend, ist sie selbst das. was sie als Negatives setzt oder zum Gesetzsein macht. Dieses ist somit überhaupt die aufgehobene Substantialität, das nur Gesetzte, die Wirkung; die für sich seiende Substanz aber ist die Ursache.“ (Logik II; S.222)

In dieser Reflexionsform wird das Innere einer Sache, ihre Substanz, unterschieden von ihren äußeren Bestimmungen. Beide Seiten dieses Verhältnisses, die Substanz und die äußeren Bestimmungen sind ein und dieselbe Sache, die in sich unterschieden wird. (Es ist vielleicht nicht überflüssig zu erwähnen, daß diese Unterscheidung nach wie vor das um Erkenntnis der Sache bemühte Subjekt trifft, auch wenn Hegel hier die Substanz zum grammatikalischen Subjekt macht und ihm diese Tätigkeit zuschreibt; Warum er das tut, dazu später.) Die Substanz ist in diesem Verhältnis das, was die Sache ausmacht, ein eigener Gehalt, die aber nicht nur unterschieden ist von der äußeren Wirklichkeit der Sache, sondern diese äußere Wirklichkeit bestimmt. Sie ist die innere, gewußte Ursache, die Notwendigkeit dafür, daß die Sache so ist, wie sie ist.

Das hat sich vielleicht so noch niemand überlegt, aber genau so wird laufend nachgedacht. Und zwar nicht nur in der Wissenschaft. In der öffentlichen Meinung hat zum Beispiel unser Bundeskanzler die Karriere von einer *Birne* zu einem wirklichen Staatsmann hinter sich. Dieser Wandel ist leicht zu

erklären: Der Erfolg der Macht ehrt denjenigen, der zu ihrer Ausübung befugt ist. Aber wie wird da logisch gedacht? Der ehemals geltend gemachte Vorwurf, Kohl sei kein wirklicher Staatsmann, sollte ja nicht heißen, er sei nicht der Bundeskanzler. Es wurde an ihm unterschieden das, was nach verbreiteter Auffassung einen Bundeskanzler ausmacht, von dem, wie unser Bundeskanzler diese substantielle Bestimmung verwirklicht: Substanz und äußere Wirklichkeit. Und die Differenz wurde ihm zur Last gelegt, so wie ihm heute die Übereinstimmung Anerkennung zuteil werden läßt. Daß das Substantielle an einer zur Ausübung der Staatsgewalt berechtigten Person ausgerechnet in ihrer Intelligenz liegen soll, ist zwar nicht ganz einzusehen; aber an fehlender Bekanntschaft mit der logischen Kategorie der Substanz, liegt diese falsche Betrachtung sicher nicht. Man sieht vielmehr auch an diesem Beispiel, daß sich verkehrt und richtig am sachlichen Inhalt des Gedankens entscheidet, und nicht an der Bekanntschaft mit den Gesetzen der Logik.

Wenn die bürgerliche Wissenschaft über die Möglichkeit ihrer Gegenstände nachdenkt, mit deren zufälliger Existenz sie sich schon vertraut gemacht hat, so bewegt sie sich auf einem Feld, das die Wissenschaft gerade von den substantiellen Bestimmungen ihres Gegenstandes zu scheiden hätte. Hegel hat dazu folgendes bemerkt:

„Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Äußeres, als bloße Formen gesetzt, welche die Äußerlichkeit des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem in sich bestimmten Wirklichen, dem Inhalte, als ihrem wesentlichen Bestimmungsgrunde ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und ob etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.“(Enzykl. I; § 145)

Möglichkeiten und Zufälligkeiten zu wissen, der geistige Reichtum der bürgerlichen Wissenschaft, ist das Abfallprodukt wirklicher Erkenntnis. Wer die Substanz einer Sache, ihren Inhalt weiß, und daher auch die Notwendigkeit der Bestimmungen einer Sache kennt, der kann davon ihre bloße Möglichkeit und ihre zufälligen Seiten unterscheiden. In einer Sache stecken nämlich noch manche Möglichkeiten drin, die sich nirgends in der Wirklichkeit geltend machen und deswegen auch ziemlich langweilig sind:

„Der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.“(Enzykl. I; §143)

Und an einer Sache ist auch noch manches dran, was die Sache selber eigentlich nichts angeht, zufällige Bestimmungen, die ihren Grund nicht in der Sache haben, sondern in äußeren Umständen. Auf diese beiden Abteilungen wirft sich die bürgerliche Wissenschaft mit Vorliebe.

Wissenschaft hielt Hegel für etwas anderes. Er meinte, die Wissenschaft habe die Substanz ihrer Gegenstände zu *bestimmen*, d.h. die Identität ihrer Gegenstände zu begreifen, aus der sich ihr Verhalten erklärt.

## B. Das dritte Buch der Logik: Verlässliche Auskünfte über die Natur des Begriffs

a.) Der Begriff

### §20

Auf die Frage: *Was ist* der Staat, die Intelligenz, das Hegelsche System usf. pflegen bürgerliche Wissenschaftler implizit oder explizit zu antworten: „komplex!“. Und was dann kommt, ist eine Aufzählung von Aspekten, die sie an der jeweiligen Sache aufgemacht haben. Das ist für sie nur konsequent. Schließlich haben sie die Gegenstände ihrer Betrachtung aufgelöst in zahlreiche Möglichkeiten und Zufälligkeiten. Daß die Frage nach etwas anderem verlangt, ist wieder bei Hegel nachzulesen:

„Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit - der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelheit, als der Reflexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich Bestimmte und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.“(ebd.; §163)

Hegel gibt in diesem Zitat an, was das Begreifen zu leisten hat. Es hat erstens die Bestimmung zu finden, in der die Sache mit sich identisch ist, in der sie also von nichts anderem abhängt. Wie die Sache auch immer vorkommt, unter welchen äußeren Umständen sie steht, von welchen Verhältnissen sie abhängt, in welcher zufälligen Ausprägung sie vorliegt, sie ist jedenfalls *das* - das ist ihre allgemeine Bestimmung. Bei Marx sind z.B. die Arbeitslosen als Reservearmee des Kapitals bestimmt. Die allgemeine Bestimmung in dieser Definition ist die, daß Arbeitslose ihre Identität darin haben, vom Kapital abzuhängen, sie gehören zur Klasse der Lohnarbeiter und sind als solche ganz bestimmt durch die Benutzung durch das Kapital. Aber nicht jeder Lohnarbeiter ist Arbeitsloser. Das Begreifen hat also zweitens jene Bestimmung aufzusuchen, durch die sich die Sache in ihrer Eigenart von ihrer allgemeinen Bestimmung unterscheidet; das ist die Bestimmung ihrer Besonderheit: Die Arbeitslosen sind solche Lohnarbeiter, die vom Kapital gerade nicht gebraucht werden. Auch die besondere Bestimmung ist für sich genommen nicht der Witz. Es gibt viele, die nicht im Dienst an der Mehrung kapitalistischen Reichtums stehen und deswegen noch lange nicht zum Heer der Arbeitslosen zählen - Pfaffen, Schulräte, die Kapitalisten selber usf. Deswegen ist drittens das Verhältnis der beiden Bestimmungen der Witz und die vollständige Bestimmung der einzelnen Sache, um deren Begriff es ging. Die beiden Bestimmungen sind einander nämlich nicht äußerlich, sondern „in sich reflektiert“: Dem Kapital zu Diensten sein, heißt eben auch, außer Brot gesetzt zu werden, wenn sich dieser Dienst fürs Kapital nicht rentiert.

Von der Weise, in der bürgerliche Soziologen die Arbeitslosen erklären, unterscheidet sich dieser ihr Begriff erheblich. Wenn die Soziologie die Arbeitslosigkeit in „saisonale“, „regionale“ und „strukturelle“ einteilt, so kommt es ihr auf die Behauptung an, daß es das Phänomen, das sie zu erklären vorgibt, nicht zu geben bräuchte. Sie erklärt es zu einem blöden Zufall, zu einem Produkt unglücklicher Umstände, des Wetters, der Landschaft oder ganz abstrakt einer gar nicht weiter bestimmten Besonderheit, die jedenfalls nicht allgemeines Gesetz in bürgerlichen Verhältnissen ist. So leugnet sie, was die Wissenschaft zu erklären hätte, seine Notwendigkeit.

Der Begriff ist also vom Wort zu unterscheiden, das zuweilen, und nicht nur beim Begrifferten, auch Begriff heißt. Am wenigsten können das die Wissenschaftstheoretiker, die ihren ganzen Ehrgeiz darein legen, ein Regelwerk für den rechten Gebrauch von Worten zu erfinden, welches den begreifenden Gebrauch des Verstandes überflüssig machen würde. Vom Denken und seinen Leistungen halten sie nämlich nicht viel. Was passiert, wenn Hegel mit so einem Wissenschaftstheoretiker zusammentrifft? Unter dem Stichwort „die sogenannte dialektische Logik“ macht der Wissenschaftstheoretiker Essler seinen eigenen Unwillen, Begriff und Wort zu unterscheiden, Hegel zum Vorwurf. Dem verdanken wir folgende sachkundige Ausführung zu Hegels Auffassung vom Begriff:

„Nach Hegel haben Begriffe nicht eine starre Bedeutung wie dies Kant noch vorausgesetzt hat; sie können vielmehr fließen und sogar in ihr Gegenteil umschlagen.“

Den Begriff einer Sache zu wissen, davon redet Hegel, und die Bedeutung eines Wortes zu kennen, davon redet der Wissenschaftstheoretiker, ist nicht ganz dasselbe. Aber da Essler diesen Unterschied nicht kennt, identifiziert er beides. Den Begriff einer Sache zu entwickeln, hält er also für dasselbe wie den Wandel einer Wortbedeutung. Auf diesem Feld beansprucht er, Fachmann zu sein. Schließlich haben er und seine Kollegen die Bedeutung von Worten in ihrer ganzen Problematik am Wickel. Ihre Wissenschaft handelt von Problemen, die kein Mensch sonst hat, schon gleich nicht praktisch im Umgang mit der Sprache und noch nicht einmal die kleinen Kinder, wenn sie eine Sprache erlernen. Und da er sich so berufsbedingt eh schon schwer genug tut mit der Bedeutung von Worten, hält er es für einen Skandal, daß Hegel auch noch eine Art babylonischer Sprachverwirrung zur Methode erhebt, als welche Essler die Entwicklung eines Begriffs zur Kenntnis nimmt. Das ist dem modernen Skeptiker dann doch zuviel, der sich so gekonnt den Wissenschaftler herabhängen läßt, wenn, er gerade mal wieder die Möglichkeit von Wissenschaft anzweifelt. Die endgültige Widerlegung Hegels findet daher in der Apotheke statt:

„Keine Frau, nicht einmal eine eingeschworene Dialektikerin würde z.B. Verständnis dafür aufbringen, wenn der Begriff „Anti-Baby-Pille“ beim rezeptverschreibenden Arzt zu fließen anfangen würde und beim Apotheker bereits in sein Gegenteil umgeschlagen wäre; niemand würde es hinnehmen, daß mit der fundamentalen Begriffen unseres Lebens derart gespielt wird.“ (Wilhelm K. Essler: Analytische Philosophie I; S. 89)

Also, Hegel! Achtung bei Fundamentalbegriffen wie Anti-Baby-Pille!

b.) Das Urteil

„Die immanente Unterscheidung und *Bestimmen des Begriffs* ist im Urteile vorhanden, denn das Urteilen ist das Bestimmen des Begriffs.“(Enzykl. I;§165)

In der bürgerlichen Gesellschaft im allgemeinen wie in ihrer Wissenschaft im speziellen muß man sich beim Urteilen in acht nehmen. Nicht nur daß man für ein kritisches Urteil gegen den Staat tatsächlich auch Berufsverbot bekommen kann. Schon die *Urteilsform* ist es, die einen in Mißkredit bringen kann. Nun kann das Urteilen auch der bürgerliche Mensch nicht lassen. Aber es ist ihnen immerhin zur Sitte geworden, dies beständig zu verleugnen, wenn sie es gerade tun. Sie relativieren sich ständig und betonen ein ums andere Mal, daß es nur ihre Meinung gewesen sein soll. Wenn man das unterläßt, bekommt man auf eigentümliche Weise zu hören, was die wenig geliebte Leistung des Urteilens ist: Objektivität. Und den Anspruch darauf sich herausgenommen zu haben, wird einem zum Vorwurf gemacht. So sehr und so verquer, eben als allgemeines Gebot zur Kritik von

Wissen, ist es den Liebhabern bürgerlicher Verhältnisse im Bewußtsein, daß Wissen um die bürgerliche Gesellschaft ihre Kritik ist.

Hegel hat am besten gewußt, daß Objektivität nicht ein Anspruch ist, den ein Subjekt je nach Stellung zu seinem Urteil erheben oder auch unterlassen kann. Er hat darauf bestanden, daß das Urteil selber - man mag sich dazu stellen wie man will - die Form objektiven Wissens *ist*:

„Das Urteil wird gewöhnlich im subjektiven Sinn genommen als eine Operation und Form, die bloß im selbstbewußten Denken vorkomme... Jenem bloß subjektiv sein sollenden Sinne des Urteils, als ob ich einem Subjekte ein Prädikat beilegte, widerspricht schon der vielmehr objektive Ausdruck des Urteils: „die Rose ist rot“, „Gold ist Metall“ usf; nicht ich lege ihnen etwas erst bei.“(Enzykl. I; § 167)

„Gewöhnlich denkt man beim Urteil zuerst an die Selbständigkeit der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes Ding oder eine Bestimmung für sich und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt, etwa in meinem Kopfe sei, - die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiermit geurteilt werde. Indem jedoch die Kopula „ist“ das Prädikat vom Subjekte aussagt, wird jenes äußerliche, subjektive Subsumieren wieder aufgehoben und das Urteil als eine Bestimmung des Gegenstandes selbst genommen.“(Enzykl.I; §166)

Hegels Analyse zeigt, daß das Urteil Subjekt und Prädikat unterscheidet und das Subjekt durch die Kopula „ist“ mit dem Prädikat identifiziert. Die Sache *ist* so, behauptet das Urteil; vom Meinen ist darin nicht die Rede. Die Leistung des Urteilens besteht so darin, den zu bestimmenden Gegenstand von seiner Bestimmung zu unterscheiden, um die Identifikation mit seiner Bestimmung *als gewußte* erst zustandezubringen:

„Das Subjekt hat erst im Prädikat seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine bloße Vorstellung oder ein leerer Name...; was das Subjekt ist, ist erst im Prädikat gesagt.“(Enzykl. I; §169)

Das Subjekt des Urteils, der zu beurteilende Gegenstand, wird im Urteil getrennt von seinem Prädikat und ist als solcher der leere Name, welcher für die zu bestimmende Identität der Sache steht. Erst durch die Identifikation mit dem Prädikat weiß man, was das Subjekt ist. Es ist also ein Irrtum zu meinen, man wisse schon vor dem Urteil, was das Subjekt des Urteils sei, und das Urteil sei nur der Ausdruck dieses Wissens. Vor dem Urteilen mag man eine Vorstellung von der Sache haben; ihren Witz zu begreifen ist offenbar etwas anderes. Die Form des Urteils macht freilich noch nicht die Objektivität des Gedankens. Aus ihr läßt sich vielmehr nur ersehen, worauf es beim Urteilen ankommt: die Identität der Sache zu erfassen. So bemerkt Hegel ganz richtig, daß es beim Urteilen auf das logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat ankommt, wenn die Sache getroffen werden soll. Manches scheidet da gleich aus:

„Die Urteile sind von den Sätzen unterschieden; die letzteren enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältnis der Allgemeinheit zu ihnen steht, einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; „Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahr geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen“ usf. sind Sätze, keine Urteile. Es ist ferner etwas ganz Leeres, zu sagen, daß dergleichen Sätze, z.B. „ich habe heute nacht gut geschlafen“ oder „Präsentiert das Gewehr!“, in die Form eines Urteils gebracht werden können.“(Enzykl. I;§167)

Dergleichen ist übrigens auch nicht umsonst gesagt, zumal heutzutage, wo Wissenschaftstheoretiker die Tauglichkeit ihrer Methode, Wissenschaft zu treiben, gerne an Beispielen wie „Opa hat Schnupfen“ oder „Tisch hat vier Beine, aber fünf Buchstaben“ unter Beweis stellen. Das Urteilen, von dem sich die modernen Feinde der wirklichen Wissenschaft und Freunde ihrer Möglichkeit explizit verabschieden, ist eine etwas ernstzunehmendere Angelegenheit. Da gilt es am Verhältnis von Subjekt und Prädikat zu prüfen, ob es etwas taugt. „Diese Rose ist rot“ benennt beispielsweise eine Qualität; die mag zutreffen, aber an dem Urteil ist dennoch mancherlei auszusetzen:

„Nun ist aber die Rose als ein Konkretes nicht bloß rot, sondern sie duftet auch, hat eine bestimmte Form und vielerlei andere Bestimmungen, die in dem Prädikat „rot“ nicht enthalten sind. Andererseits kommt dies Prädikat, als ein abstrakt Allgemeines, nicht bloß diesem Subjekt zu. Es gibt auch noch andere Blumen und überhaupt andere Gegenstände, welche gleichfalls rot sind. Subjekt und Prädikat im unmittelbaren Urteil berühren so einander gleichsam nur an einem Punkt, aber sie decken einander nicht.“ (Enzykl. I; §172, Zus.)

Und diese fehlende Deckungsgleichheit ist ein inhaltlicher Mangel des Urteils, weil es durch seine Form verspricht anzugeben, was ihr Gegenstand ist. Andere Urteile sind schon besser, wie z.B. "Gold ist ein Metall". Da ist die Gattung benannt, und wer weiß, was ein Metall ist, weiß damit schon recht viel über das Gold; aber es ist auch nicht alles Gold, was glänzt, und so ist auch diese Bestimmung noch nicht fertig.

Dieses sich Abarbeiten an dem Widerspruch zwischen der behaupteten Identität zwischen Subjekt und Prädikat und der noch vorhandenen inhaltlichen Differenz zwischen bei-den, ist die Weise, zum Begriff der Sache vorzudringen:

„Diese Identität des Begriffs wieder herzustellen oder vielmehr zu setzen, ist das Ziel der Bewegung des Urteils.“ (Logik II; S. 309)

Aber auch das vollständig bestimmte Urteil hat noch einen Mangel: Die Identität zwischen Subjekt und Prädikat ist nur eine behauptete. Der Beweis dieser Behauptung ist der Schluß.

### c.) Der Schluß

Wenn bürgerliche Wissenschaftler argumentieren, dann in der Weise, daß sie ihre Behauptungen aus ihrer jeweils favorisierten Methode herleiten: Weil ich die und die Methode anwende, ist es nur konsequent und damit auch schon gerechtfertigt, daß ich das und das über meinen Gegenstand sage; ein anderer Wissenschaftler geht von einer anderen Methode aus und kommt deswegen gerechterweise zu anderen Resultaten. Sie bekennen sich zur Konstruktion interessierter Sichtweisen, indem sie diese mit der Auskunft ins Recht setzen: Wir haben uns sowieso nichts anderes vorgenommen.

Sie kennen also auch - sie wollen eben partout Wissenschaftler sein - eine Notwendigkeit in ihrem Denken und verspüren das Bedürfnis, ihre Behauptungen zu begründen. Nur besteht die von ihnen hergestellte Notwendigkeit, in völliger Abtrennung von der Objektivität der gedachten Sache, in ihrem subjektiven Beschluß.

Hegel meinte demgegenüber noch, die im Urteil bloß behauptete Objektivität müsse durch den Schluß noch bewiesen und seine Notwendigkeit damit gezeigt werden. Der Schluß ist ihm zufolge die



„Erfüllung der Kopula“(Logik II; S. 351). Daß das Subjekt des Urteils nichts anderes ist als das, was im Prädikat behauptet ist, beweist der Schluß, indem er den Grund benennt, welcher Subjekt und Prädikat vermittelt. Im Schluß ist daher der Zweck der Wissenschaft, Erkenntnis, realisiert.

Das freilich kann man von den „Schlüssen“ nicht behaupten, welche die Wissenschaftstheoretiker zu ihrem Instrumentarium zählen. Aus „Rom ist die Hauptstadt Italiens und 13 ist eine Primzahl“ „schließen“ sie „13 ist eine Primzahl“. Das geht für sie in Ordnung, weil sie die beiden Sätze, sie müssen nicht stimmen, wie sie betonen, selber voraus- und zusammengesetzt haben, also dürfen sie sie auch wieder auseinandernehmen. Das nennen sie dann einen Schluß. Solches und ähnliches ist jedenfalls in jedem Lehrbuch der formalen Logik nachzulesen. Wo der Schluß zeigt, daß die Notwendigkeit des Gedankens mit seiner Objektivität zusammenfällt, beweisen Wissenschaftstheoretiker, daß Notwendigkeit und Objektivität den größten Gegensatz bilden. Hegel wäre vermutlich verrückt geworden, wenn ihm so etwas zu Gehör gekommen wäre. Schließlich war ihm das formale Schließen nur in einer frühen Vorform bekannt und schon an dieser wollte er kein gutes Haar lassen:

„In dem beliebten vollkommenen Schlusse:

Alle Menschen sind sterblich,

Nun ist Cajus ein Mensch,

Ergo ist Cajus sterblich,

ist der Obersatz nur darum und insofern richtig, als der Schlußsatz richtig ist; wäre Cajus zufälligerweise nicht sterblich, so wäre der Obersatz nicht richtig. Der Satz, welcher Schlußsatz sein sollte, muß schon unmittelbar für sich richtig sein, weil der Obersatz sonst nicht alle Einzelne befassen könnte; ehe der Obersatz als richtig gelten kann, ist vorher die Frage, ob nicht jener Schlußsatz selbst eine Instanz gegen ihn sei.“(Logik II; S. 383)

Was noch heute in jedem logischen Proseminar als klassisches Beispiel für einen Schluß herangezogen wird, erfährt da eine ziemlich grundsätzliche Abfuhr. Es handelt sich dabei, ebensowenig wie bei den modernen Produkten formallogischer Anstrengungen und aus demselben Grund, um keinen Schluß. Was dem Scheine nach erschlossen wird, ist nämlich in Wahrheit schon in den Prämissen vorausgesetzt, so daß die ganze Übung ebenso hätte unterbleiben können. „Man wird sogleich von Langeweile befallen, wenn man einen solchen Schluß heranziehen hört“ (ebd.; S. 358), meinte Hegel dazu, der eben noch mehr auf Wissen neugierig war. Aber was hilft das einem modernen Wissenschaftstheoretiker, der sich dazu bekennt, der Produktion von Tautologien ein Instrumentarium zur Verfügung stellen zu wollen.

# ZWEITER TEIL

## Mit wissenschaftlichen Einsichten und konstruierten Logeleien auf dem Weg zum Absoluten

### Psychologie

#### Kein Beitrag zur Erklärung des Seelenapparats

1. Die bürgerliche Psychologie handelt denselben Gegenstand ab, den Hegel in seiner Psychologie abhandelt. Nur anders. *Den Geist* faßt sie als ein Ding auf, auf das die Umwelt einwirkt. Er erhält durch diese Einwirkung Reize, die ihn zu Reaktionen veranlassen. Die bestehen in einer Verarbeitung der Reize, die die Wissenschaft genauer kennenlernen möchte. Es kommt nämlich schwer darauf an, die Mechanismen dieser Verarbeitung herauszufinden. Störungen sollen schließlich immer drin und sogar schon häufiger bekanntgeworden sein. Eine genaue Kenntnis der Funktionsweise dieses Apparates würde es also ermöglichen, auf ihn so Einfluß zu nehmen, daß sein Funktionieren gewährleistet wäre. Das wäre dann der Psychologen Beitrag zu einem gelungenen Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt; zum beiderseitigen Vorteil, versteht sich.

An dieser Auffassung des Geistes ist alles falsch; und zwar aus gutem Grund. Psychologen sind so gebannt von ihrer Idee der Einflußnahme, durch die sie unser aller Bestes wollen, daß ihnen darüber die Gabe der Selbstbeobachtung gänzlich abhanden gekommen ist. Sie konstruieren die Psychologie in Analogie zur Physiologie und merken nicht einmal, daß ihr eigenes Tun sie widerlegt. Auf welche Reize reagieren sie denn mit ihren Theorien? Es ist ihr Widerspruch, den Geist als Mechanismus aufzufassen, und *ihn* gleichzeitig in der Absicht zu betätigen, sich Einblick in die Funktionsweise dieses Mechanismus zu verschaffen, Störungen an ihm zu bemerken und fachkundig beheben zu wollen. So sind sie weder Psychologen noch Physiologen, sondern Idealisten eigener Art. Alle *Tätigkeiten* des Geistes subsumieren sie unter ihre Idee eines Mechanismus, um sie als dessen Funktionsweisen zu thematisieren und zugleich als Tätigkeiten zu leugnen. Und realistisch wie sie sind, kramen sie dann die Nervenzellen durch, um sich darüber zu wundern, wie schwer es doch ist, den Geist darin zu identifizieren.

2. Hegel hatte dieses Problem nicht. Schon deswegen nicht, weil er den Geist und seine Tätigkeiten nicht mit seinen natürlichen Voraussetzungen und deren Beschaffenheit verwechseln wollte. Bei ihm kann man nachlesen, was die Tätigkeiten des Geistes sind:

„Die in der *Empfindung* und im Gefühl vorhandene unmittelbare, also unentwickelte Einheit des Geistes mit dem Objekt ist noch geistlos. Die Intelligenz hebt daher die Einfachheit der Empfindung auf, bestimmt das Empfundene als ein gegen sie Negatives, trennt dasselbe somit von sich ab und setzt es in seiner Abgetrenntheit zugleich doch als das Ihrige. Erst durch diese doppelte Tätigkeit des Aufhebens und des Wiederherstellens der Einheit zwischen mir und dem Anderen komme ich dahin, den Inhalt der Empfindung zu erfassen. Dies geschieht zunächst in der *Aufmerksamkeit*. Ohne dieselbe ist daher kein Auffassen des Objektes möglich... Die Aufmerksamkeit enthält also die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sichhingeben an die Sache...Die Tätigkeit der *Anschaung* bringt sonach zunächst überhaupt ein Wegrücken der Empfindung von uns, eine Umgestaltung des Empfundenen in ein außer uns vorhandenes Objekt hervor. Durch diese Veränderung wird der Inhalt der Empfindung nicht

verändert... Was somit durch die Anschauung zustandekommt, ist bloß die Umwandlung der Form der Innerlichkeit in die Form der Äußerlichkeit. Dies bildet die erste, selbst noch formelle Weise, wie die Intelligenz bestimmend wird... Die Intelligenz ist hier in den äußerlichen Stoff versenkt, eins mit ihm, und hat keinen anderen Inhalt als den des angeschauten Objekts... Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, in ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit. So ist er *Bild*... in ihr erinnert, ist das Bild, nicht mehr existierend, bewußtlos aufbewahrt... Solches abstrakt aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Dasein einer daseienden Anschauung; die eigentliche sogenannte *Erinnerung* ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als Subsumtion der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorstellung, die derselbe Inhalt ist... Die *Einbildungskraft*... Sie ist überhaupt das Bestimmende der Bilder. Zuerst tut sie jedoch weiter nichts, als daß sie die Bilder ins Dasein zu treten bestimmt. So ist sie nur reproduktive Einbildungskraft... Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß wieder hervor, sondern bezieht dieselben aufeinander und erhebt sie auf diese Weise zu allgemeinen Vorstellungen. Auf dieser Stufe erscheint sonach die Einbildungskraft als die Tätigkeit des *Assoziierens* der Bilder... Schon die Bilder sind allgemeiner als die Anschauungen, sie haben indes noch einen sinnlich-konkreten Inhalt, dessen Beziehung auf anderen solchen Inhalt ich bin. Indem ich nun aber meine Aufmerksamkeit auf diese Beziehung richte, so komme ich zu *allgemeinen Vorstellungen* oder zu Vorstellungen im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Denn dasjenige, wodurch die einzelnen Bilder sich aufeinander beziehen, besteht eben in dem ihnen Gemeinsamen." (Enzyklopädie III; Zitatenzusammenstellung aus den §§ 448 -456)

Die Empfindung ist kein Reiz und das weitere keine Reaktion darauf. Reiz ist ein Bild aus der Physiologie. Wenn Nerven gereizt werden, leiten sie Strom. Das hat man aber nicht im Bewußtsein, wenn man empfindet. Und vom Bewußtsein ist hier die Rede. Näher von einer Form des Bewußtseins, in der der Inhalt desselben und die Subjektivität, die dieses Bewußtsein hat, noch nicht getrennt sind. Empfindungen sind dem Empfindenden daher angenehm oder unangenehm. Man kann sogar Leute in ihren Empfindungen verletzen, eben weil im Empfinden die Subjektivität in den Inhalt des Bewußtseins versenkt ist. Das spricht aber nicht für diese Leute. Sie machen die Form ihres Bewußtseins zum Argument für die Unwidersprechlichkeit seines Inhalts und halten das: auch noch für ehrlich. Man kann ganz verschiedene Inhalte empfinden, Wärme oder Hunger, die Zugehörigkeit zu einer Nation, das Recht, es gibt auch religiöse Empfindungen. Zur Empfindung wird etwas durch ein Befangensein in oder ein Sichhingeben an den Inhalt. Und daß das einer tut, ist noch lange kein Argument für die Sache, der er sich hingibt. - Das Weitere ist keine Reaktion. Zuweilen geht es nämlich gar nicht weiter, weil an einer Empfindung festgehalten wird; manches ist ja auch sehr angenehm. Wenn es aber weitergeht, dann nicht mit einer Reaktion, sondern damit, daß die Subjektivität *tätig* wird. Das Subjekt richtet seine Aufmerksamkeit auf das Empfundene, wenn es wissen will, womit es gerade zu tun hat. Darin liegt das Moment theoretischer Distanz, zu der sich einer auch erst einmal entschließen muß. Es ist seine Leistung das Empfundene von sich wegzurücken, und indem er den Inhalt seiner Empfindungen einem außer ihm existierenden Objekt zuschreibt, verhält er sich anschauend zur Weh. Die Empfindung gibt also rückblickend betrachtet auch keine besonders gutes Argumente dafür her, sie - wie es empiristische Philosophen zuweilen tun - für maßgebend in theoretischen Fragen und wegen ihrer Unmittelbarkeit für das Allerobjektivste zu halten. Ein Objekt ist in ihr nämlich nicht vorhanden. - Was man von einer Anschauung im Gedächtnis behält, ist ein Bild. Das hat mit einer Fotografie nichts zu tun, auch nicht mit einer schlechten, obwohl es laufend damit verwechselt wird. Das Bild hat nämlich einen anderen Inhalt als die Anschauung; es ist allgemeiner. Es ist darin einerseits weniger enthalten als in der

Anschauung; nicht nur schon deswegen, weil man manches vergißt, sondern vor allem deswegen, weil man manche Unerheblichkeit auch getrost vergessen kann. Damit werden andererseits jene Seiten an dem Inhalt einer Anschauung herausgehoben, auf die es einem ankommt. Das Gedächtnis ist also auch nur einerseits eine mechanische Leistung der Intelligenz. Über das bewußtlose Aufbewahren soll man nämlich nicht vergessen, was da von wem für wesentlich, interessant und daher aufbewahrens-wert befunden wird und deswegen ist das Gedächtnis auch nicht mit einem Computerspeicher zu vergleichen, welchem die Unterscheidung von wesentlich und unwesentlich durchaus fremd ist. - Die Bilder aus dem Gedächtnis wachzurufen und ins Bewußtsein zurückzuholen, macht die Tätigkeit der Erinnerung aus. Durch diese Tätigkeit werden die Bilder aufeinander bezogen. Das Sich-erinnern ist kein Reflex, wie häufig angenommen, sondern die Subsumtion einer Anschauung oder eines im Bewußtsein präsenten Bildes unter eine Vorstellung. Das weiß vielleicht niemand, aber jeder tut es, wenn er angesichts einer Sache mit einem „übrigens“ den flotten Übergang zu einer ganz anderen Sache macht und damit einen Einfall präsentiert. Manche Menschen denken sogar nur so assoziativ. Literaturwissenschaftler z.B., weil es in deren Fach darum geht, die Bedeutung eines Kunstwerks dadurch herauszustellen, daß möglichst viele Beziehungen und Zusammenhänge zu ganz anderem Kram aufgemacht werden. Das ist dann ein Mangel des Denkens. Aber für sich genommen führt die Tätigkeit der Assoziation eine bemerkenswerte Geistesleistung herbei. Das Subjekt macht so die Entdeckung von Gemeinsamkeiten zwischen den Bildern. Welche das jeweils sind, das unterliegt beim Assoziieren der Willkür; das Ich stellt diese Beziehungen her. Indem es seine Aufmerksamkeit auf diese in der Beziehung der Bilder liegenden Gemeinsamkeiten lenkt, gelangt es in den Besitz allgemeiner Vorstellungen. Die sind also auch Produkt des Geistes und daher weder angeborene noch durch die Umwelt eingeprägte Strukturen, die der Ordnung halber der Welt übergestülpt werden. Die allgemeinen Vorstellungen zu bestimmen, ist dann die Tat des Denkens, aber die steht auf einem anderen Blatt.

3. Wozu Hegel diese durchaus rationellen Einsichten in die Psychologie zu Gehör bringt, steht ebenfalls auf einem anderen Blatt. Er wollte mit ihnen folgendes beweisen:

„Die ganze Tätigkeit des subjektiven Geistes geht aber darauf aus, sich als sich selbst zu erfassen, sich als Idealität seiner unmittelbaren Realität zu erweisen.“ (ebd.; § 385)

Seine ganzen Unterscheidungskünste in Sachen Geistestätigkeiten hat Hegel nur deswegen präsentiert, um an allen Geistestätigkeiten ein und dasselbe aufzuzeigen: daß der Geist in allem, was er treibt, sich auf sich bezieht. Einerseits kann man das auch sagen, aber man sagt dann nicht mehr sehr viel: Es stimmt schon, daß der Geist immer mit dem Inhalt *des Bewußtseins* befaßt ist; womit auch sonst. Andererseits stimmt es so, wie es gemeint ist, überhaupt nicht. Das Bewußtsein hat schließlich einen Inhalt und der dreht sich, wenn man nicht gerade Psychologie treibt, überhaupt nicht bloß um den Geist. - (Es gibt ein sehr schlechtes Buch von Hegel: Die Phänomenologie des Geistes. Es ist deswegen ein schlechtes Buch, weil dort dieser Fehler die ganze Triebkraft ist, die Stufen des Bewußtseins durchzumachen. Allemal geht es um die ewig gleiche Frage, wie es der Geist endlich merkt, daß er in allem nur mit sich befaßt ist. In der Enzyklopädie geht es etwas anders zu. Da entwickelt Hegel die Tätigkeiten des Geistes erst als das, was sie sind, um die dabei anfallenden Erkenntnisse dann durch Subsumtion unter seine falsche Beweisabsicht wieder ums Eck zu bringen.)

\*\*\*

# Sprache

## Erstaunliche Korrekturen an sprachphilosophischen und linguistischen Bibliotheken

1. Linguisten und jene Philosophen, die den „linguistic turn“ hinter sich gebracht haben, haben ein Problem mit der Sprache. Da sind auf der einen Seite die Wörter; auf der andern Seite ist all das, was diese Wörter bezeichnen. Die Wörter und die Sätze, die aus diesen Wörtern zusammengesetzt sind, nehmen sie als „Lautketten“, als „physikalisch beschreibbare Phänomene“ wahr. Und diesen Lautketten schreiben sie die Funktion zu, etwas anderes, als sie selbst sind, zu bezeichnen; je nach dem - die Wissenschaftler sind sich da nicht einig - Vorstellungen („Intension“), die sie als psychologische Phänomene im Bewußtsein ansiedeln, oder handfestere Gegenstände draußen in der Welt („Extension“) oder auch beides. Das Wort ist für sie jedenfalls eine Sache und die Bedeutung eine ganz andere. So trennen sie Wort und Bedeutung und das ist ihr Fehler. Das Wort, getrennt von seiner Bedeutung, ist nämlich kein Wort mehr; und die Bedeutung, vom Wort getrennt, keine Bedeutung. Die Sprachwissenschaftler reden so über nichts als Zeichen, aber in einer Art und Weise, in der sie zugleich davon abstrahieren, daß es sich um Zeichen handelt. Sie weisen den Worten die Funktion zu, etwas zu bezeichnen, und leugnen mit der Trennung des Wortes von seiner Bedeutung gleichzeitig, daß es sich beim Wort um ein Zeichen handelt.

Mit diesem Fehler kriegen sie dann ihre Probleme: Wie machen diese Lautketten das, sich auf etwas anderes beziehen?

2. Hegel hätte diese Probleme ihrer Unkenntnis der Natur des Zeichens angelastet:

„Das Zeichen ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat... Das Zeichen ist vom Symbol verschieden, einer Anschauung, deren eigene Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als bezeichnend beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend.“ (Enzykl. III; §458)

Im Bezeichnen, erfährt man, bedient sich die Intelligenz einer unmittelbaren Anschauung, um durch diese einen ganz anderen Inhalt vorzustellen. Der Inhalt der Anschauung, die als Zeichen dient, und der bezeichnete Inhalt haben, anders als im Symbol, nichts miteinander zu tun. Die unmittelbare Anschauung dient der Intelligenz im Bezeichnen als das seinem Inhalt nach gleichgültige Material, mittels dessen sie sich eine andere Vorstellung in Erinnerung ruft. Und nur als dieses Material der Intelligenz ist etwas Zeichen:

„Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität.“ (ebd.; §459)

Im *sprachlichen* Zeichen, *schaft* sich die Intelligenz das adäquate Material ihrer bezeichnenden Tätigkeit, indem sie den Gehalt der Anschauung, der in dieser Tätigkeit nichts zählt, beseitigt und zum abstrakten Medium des Tons übergeht, der zur Bezeichnung der bestimmten und in ihrem Unterschied festzuhaltenden Vorstellungen artikuliert wird. So sind Namen keine Anschauungen

mehr, sondern „für sich sinnlose Äußerlichkeiten, die erst als Zeichen eine Bedeutung haben"(ebd.). Und gerade darin, daß sie sich in ihrer sinnlichen Gestalt nicht als ein eigener Inhalt geltend machen, für sich sinnlos sind und selbst „nichts zu denken geben", sind sie dem Zweck, eine andere Vorstellung zu bezeichnen, angemessen:

„Der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d.i. einfache, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. (...)

In ihrem Namen gewinnen Vorstellungen erst eine von dem Akt des Vorstellens getrennte eigene sinnliche Existenz. Das sprachliche Zeichen ist die sinnliche Präsenz einer Vorstellung. Indem die Intelligenz diese Einheit von Vorstellung und ihrem sinnlichen Dasein im Zeichen aufbewahrt, erhält die Vorstellung für sie bleibende Festigkeit welche es erlaubt, sie frei zu handhaben; sie abstrakt aufzubewahren, ins Bewußtsein zu rufen, sie ins Verhältnis zu anderen Vorstellungen zu setzen, zu analysieren, zu bestimmen usf.:

Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist, zu dem Ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die einzelne Verknüpfung zu einer allgemeinen, d.i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objektiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer Vorstellung, so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identifiziert eine Vorstellung sind..." (ebd.; §461)

3. Es ist daher der Sache überhaupt nicht angemessen, von einem Verhältnis des Wortes zu seiner Bedeutung zu sprechen, denn das Wort ist schon dieses ganze Verhältnis. Es ist nicht nur die eine Seite dieses Verhältnisses, die sinnliche Gestalt, zu der noch eine andere, die Bedeutung, hinzukommt. Das könnten auch Linguisten und; Sprachphilosophen merken, wenn sie sich darüber wundern, daß getrennt von der Wortbedeutung vom Wort nur ein für sich sinnloses Abstraktionsprodukt übrigbleibt. Und würden sie sich weiter fragen, wieso der Verstand sich mit solchen „für sich sinnlosen Äußerlichkeiten" abgibt und diese sogar produziert, müßten sie darauf stoßen, daß es nicht ganz richtig sein kann, das sprachliche Zeichen damit zu identifizieren. Daß sie es dennoch tun, gibt Auskunft darüber, wofür sie die Sprache vorgesehen haben. Sie hätten gerne eine Sprache, in der das Bezeichnen mechanisch vonstatten geht; ohne den ihnen offenbar lästigen Umweg über den Geist. Ihr Ideal besteht darin, daß das Wort, von seinem geistigen Gehalt bereinigt, in seiner sinnlichen Äußerlichkeit die ebenso äußerliche Sache unmittelbar bezeichnet. Die Leistung, die sie sich von dieser buchstäblich sinnlosen Prozedur versprechen, ist lustigerweise eine des Denkens; die Identität einer Sache soll scher erfaßt werden. Aber es soll dabei nicht gedacht werden müssen. Sie wollen also das Begreifen so begriffslos wie möglich gestalten und sind deswegen auf das sprachliche Zeichen gestoßen. Das benennt die Identität einer vorgestellten Sache ohne sie zu bestimmen. Der Name bezeichnet die unbestimmte, leere Identität einer Vorstellung. Nur leider: So gelangen sie den Umgang mit „sinnlosen Äußerlichkeiten" finden, das Bezeichnen ist eben auch eine Geistesleistung und nur als solche zu haben. So strengen sie ihren Verstand schwer an, um aus der Sprache, dem Instrument des Denkens einen Ersatz fürs Denken zu konstruieren. Noch nicht einmal ihre Wissenschaft geht also ohne jeden Geist.

\*\*\*

# Gleichheit & Freiheit

## Wahres über den Staat - und seine philosophische Verehrung

Die großen Dienstleistungen, die alle Liebhaber des bürgerlichen Staates dem Objekt ihrer Zuneigung zugutehalten, bestehen in der Gleichbehandlung, die er seinen Bürgern zuteil werden läßt, und in der Freiheit, die er ihnen gewährt. Es soll sich dabei um für den Menschen unverzichtbare Güter handeln, weil durch sie erst seine Natur zur Geltung gebracht wird. Daß der Staat das materielle Wohlergehen seiner Bürger befördert, wird von ihnen weder behauptet noch verlangt. Im Gegenteil: Die Unwidersprechlichkeit der höchsten Staatswerte wird von ihnen ein ums andere Mal damit bewiesen, daß für Gleichheit & Freiheit jeder anständige Bürger bereit ist, einen nicht geringen Preis zu entrichten. Der Wert dieser hohen Güter, in deren Genuß man durch seine Eigenschaft als Untertan des Staates unweigerlich kommt, steht also außer Frage. Und so interessiert auch niemanden mehr, was es mit diesen beiden Errungenschaften des bürgerlichen Staates auf sich hat. Hegel war der Auffassung, daß man das schon wissen sollte, wenn man ihretwegen in Lobeshymnen auf den bürgerlichen Staat ausbricht. Und er war deswegen auch gefeit dagegen, das mit Gleichheit & Freiheit angesprochene Verhältnis zwischen Staat und Bürger mit einem Dienst des Staates an seinen Bürgern zu verwechseln.

1. Daß alle Menschen von Natur gleich seien und deswegen ein Recht auf gleiche Behandlung durch den Staat haben, hielt Hegel für ein philosophisches Gerücht. Er bestand vielmehr auf der Feststellung, daß die Gleichheit ein Produkt des Staates ist:

„Es muß gesagt werden, daß von Natur die Menschen vielmehr nur ungleich sind... Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es der Mensch ist - und nicht wie in Griechenland, Rom usf. nur einige Menschen -, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von Natur, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Prinzips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist."(Enzykl. III; §539)

Ebensowenig wollte er die Auffassung gelten lassen, daß die zufällig, aus welchen Gründen auch immer vorhandenen Unterschiede „des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usf. oder auch des Verbrechens usf."(ebd.) auf eine Ungerechtigkeit der Natur hinweisen würden, die durch die ausgleichende Tätigkeit des Staates korrigiert werden müßten. Denn er hielt es erstens für unangebracht, einen Maßstab, der durch den Staat in die Welt kommt und nur in staatlichen Verhältnissen Geltung hat, auf die Natur anzuwenden:

„Von einer Ungerechtigkeit der Natur über ungleiches Austeilen des Besitzes und Vermögens kann nicht gesprochen werden, denn die Natur ist nicht frei und darum weder gerecht noch ungerecht." (Rechtsphilosophie; §49)

Und zweitens war ihm als Logiker das Argument geläufig, daß der Witz der in einer Gesellschaft geltenden Gleichheit nicht in einem Gegensatz zu den gesellschaftlichen Unterschieden steht:

„Gleichheit ist die abstrakte Identität des Verstandes, auf welche das reflektierende Denken, und damit die Mittelmäßigkeit des Geistes überhaupt verfällt, wenn ihm die Beziehung der Einheit auf einen Unterschied vorkommt. Hier wäre die Gleichheit nur Gleichheit der abstrakten Personen als solcher, außer welcher eben damit alles, was den Besitz betrifft, dieser Boden der Ungleichheit, fällt." (ebd.)

Die Gleichheit zwischen zwei Dingen *theoretisch* festzustellen, macht logisch betrachtet nur dort einen Sinn, wo ein Unterschied zwischen ihnen vorhanden ist. Und Hegel hält das Festhalten von Gleichheiten deswegen für eine ziemlich mittelmäßige theoretische Geistesleistung, weil in ihr von dem vorausgesetzten Unterschied, der den gleichgesetzten Dingen ja nicht unwesentlich ist, abstrahiert wird. Wenn der Staat seine Bürger als gleiche *behandelt*, so vollzieht er an ihnen diese Abstraktion von ihren Unterschieden praktisch. Diese praktische Gleichsetzung findet auf dem „Boden der Ungleichheit“ statt. Zu dieser Grundlage, daß die ihm angehörenden Menschen unterschiedliche und entgegengesetzte Interessen verfolgen, daß sie verschiedenen Ständen angehören, daß sie über unterschiedliche Fähigkeiten und Mittel verfügen, daß mit denen gar nicht ausgemacht ist, ob diese dem Einzelnen ermöglichen, sein Interesse zur Geltung zu bringen, gegen all das verhält sich der Staat gleichgültig, wenn er seine Bürger als gleiche behandelt. Unter Abstraktion von diesen Unterschieden sind sie darin gleich, daß sie vom Staat gleich behandelt werden: Sie sind alle gleichermaßen Staatsbürger, und diese Abstraktion macht der Staat an ihnen praktisch geltend. Er fällt damit über alle in seinem Herrschaftsbereich angesiedelten Individuen gleichermaßen das Urteil, daß sie *zu ihm* im selben Verhältnis stehen. In dem nämlich, daß sie seine Untertanen sind und daß dies ihre erste Bestimmung ist, hinter die alles sonstige zurückzutreten hat.

Mit der Beseitigung von Unterschieden im Staatsvolk ist die durch den Staat ins Werk gesetzte Gleichheit deswegen auch nicht zu verwechseln:

„Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.“ (Enzykl. III; §539)

Daß die Bürger des Staates in ihrer Eigenschaft als Person, als dem staatlichen Recht unterworfenen Subjekte gleich sind, heißt gerade nicht, daß der Staat damit der Gleichmacherei das Wort redet oder daß zu kurz gekommene Interessen in der von Staats wegen ausgerufenen Gleichheit einen Anspruchstitel vorzuweisen hätten. Die vorausgesetzten „ungleichen Zustände“ kommen vielmehr dadurch erst so recht zur Blüte, daß alle an denselben Maßstäben gemessen werden. Die Gleichbehandlung vor dem Gesetz schreibt die Unterschiede fest und führt zu ganz unterschiedlichen „Zuständigkeiten und Pflichten“. Daß vor dem Gesetz alle Bürger gleich sind, daß sie alle gleichermaßen Person & Eigentum zu achten haben, führt je nach den Voraussetzungen, die ein Interesse mitbringt, zu ganz verschiedenen Konsequenzen: Arbeit geben und Arbeit nehmen; „der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten“; die Verteilung von Rechten und Pflichten in der Familie. Mit der staatlich verordneten Gleichheit ist beschlossen, daß die vom Staat gesetzten Maßstäbe für alle seine Bürger gelten. Und wie sie daran abschneiden, hat einzig darüber zu entscheiden, wie sich die antretenden Individuen auf die Hierarchie der Berufe verteilen, wo sie sich in der Gliederung des Staats wiederfinden und zuletzt auch noch darüber, was ihr persönliches Interesse praktisch zählt.

„Mit dem Staat tritt Ungleichheit ein“, meinte Hegel und er hielt es zurecht für eine Inkonsequenz, das staatliche Prinzip der Gleichheit gegen die damit beschlossenen und festgeschriebenen Unterschiede zu wenden und unter Berufung auf die Gleichheit über Ungerechtigkeiten zu jammern. Er hielt es stattdessen mit der Einsicht:

„Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.“ (???)



2. Eher war ihm der Übergang geläufig, die Frage aufzuwerfen, *worin* die Bürger des Staates gleich sind. Ihm war nämlich aufgefallen, wie verkehrt seine Zeitgenossen in dieser Hinsicht liegen. Der gewöhnlichen Antwort auf diese Frage, daß die Bürger „vor dem Gesetz gleich sind“, mußte er leider bescheinigen, daß sie zumindestens solange man nicht angibt, worin die Gesetze bestehen, eine „Tautologie ist; denn es ist damit nur der gesetzliche Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen“(Enzykl. III; §539). Und „die bisweilen gemachte Forderung der Gleichheit in Austeilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens“(Rechtsphil.; §49) hielt er für gänzlich sachfremd:

„Denn die Menschen sind freilich gleich, aber nur als Personen, das heißt rücksichtlich der Quelle ihres Besitzes. Demzufolge müßte jeder Mensch Eigentum haben. Will man daher von Gleichheit sprechen, so ist es diese Gleichheit, die man betrachten muß. Außer derselben fällt aber die Bestimmung der Besonderheit, die Frage, wieviel ich besitze.“ (ebd.; Zus.)

Wenn die Menschen darin gleich sind, daß sie Eigentümer sind, lautet Hegels Argument, so geht daraus überhaupt nicht hervor, daß sie alle gleich viel haben müssen; es sind damit vielmehr alle Unterschiede im Eigentum ins Recht gesetzt.

Ebenso fremd war es Hegel, zwischen den beiden Prinzipien des Staates größere Gegensätze anzunehmen. Er meinte vielmehr, deren Zusammenhang darstellen zu müssen, wenn es sich schon um Prinzipien derselben Sache, eben des Staats, handelt:

„Dies hängt unmittelbar zusammen, denn die Gleichheit ist durch die Vergleichung Vieler, aber eben diese Vielen sind Menschen, deren Grundbestimmung dieselbe ist, die Freiheit.“  
(Phil. d. Geschichte; S. 525f.)

Die Rede ist hier nicht von einer Naturbestimmung des Menschen. Hegel wußte vielmehr, wie oben zitiert, daß „der Mensch“ ein spätes Produkt des bürgerlichen Staates ist, der im Unterschied zu den antiken Sklavenhalterstaaten und dem mittelalterlichen Feudalwesen durch sein Prinzip der Gleichheit dieser Abstraktion Geltung verleiht. Und sein Argument, daß durch Vergleichung der Menschen herausgebracht werden müsse, worin diese gleich sind, bewahrte ihn auch vor falschen Auffassungen über die Freiheit. Die Freiheit, die die Gemeinsamkeit der in ihres Interessen und Mitteln gar nicht gleichen Menschen ausmacht, gerät notwendigerweise ziemlich abstrakt. Sie ist nicht die Freiheit, tun und lassen zu können, wonach einem der Sinn steht oder was man für vernünftig hält. Darin unterscheiden sich die Individuen ja gerade. Sie ist vielmehr die Abstraktion von „der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür“ des Einzelnen ebenso wie von der subjektiven Einsicht, die ja auch je nach theoretischen oder praktischem Interesse recht unterschiedlich ausfällt.

Diese abstrakte Freiheit ist der Wille der Staatsbürger unter Abstraktion von den besonderen Zwecken, die sie sich setzen und verfolgen. Sie ist die leere Möglichkeit, sich Zwecke zu setzen. Und diese Möglichkeit, eigenen Zwecksetzungen nachzugehen, als gesondertes Anliegen zu haben, „der freie Wille, der den freien Willen will“ (Rechtsphilosophie; § 27), bedarf einer Erklärung.

Daß ein Subjekt seinen freien Willen betätigt, sich Zwecke setzt und diese verfolgt, ist nämlich etwas ganz anderes, als daß der Wille seine Freiheit zum „Inhalt, Gegenstände und Zweck“(ebd.; § 21) hat und zu seinem exklusiven Anliegen macht. Er betätigt diese Freiheit nämlich sowieso in allem, was er tut, so daß es überhaupt keine Selbstverständlichkeit ist, wenn er sie *getrennt* von seinen sonstigen Vorhaben zu einem eigenen, extra zu verwirklichenden Anliegen macht. Ein Subjekt, das sich dieses Anliegen zueigen macht und die Verwirklichung seiner Freiheit verlangt, fällt über sich das Urteil, daß

ihm die entscheidende Voraussetzung dafür fehlt, seinen Willen zu betätigen. Es legt nicht einfach los, sondern besteht auf der Verwirklichung der Möglichkeit, sich überhaupt eigenen Zwecksetzungen gemäß zu betätigen. Die geht ihm offenbar ab. Ihm ist die Betätigung seines Willens grundsätzlich verwehrt, sei es, wie in früheren Verhältnissen, weil die Verfolgung persönlicher Interessen von Staats wegen nicht vorgesehen war oder weil, wie in bürgerlichen Verhältnissen, sich die in der Gesellschaft vorhandenen und anerkannten Interessen wechselseitig ausschließen - und zwar nicht nur zufällig oder aus bösem Willen, sondern notwendig.

Damit steht zugleich fest, daß die Herstellung der abstrakten Freiheit nicht in der Macht des einzelnen Subjekts liegt.

Im Ruf nach Freiheit macht sich das Angewiesensein auf eine oberste über allen gesellschaftlichen Interessen stehende Gewalt geltend, die die Verfolgung der einander entgegenstehenden Interessen in der Gesellschaft erst ermöglicht, indem sie sie beschränkt. Und Hegel hat ganz recht mit seiner Behauptung, daß das Recht die Verwirklichung dieser Abstraktion sei:

„Dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht.“ (ebd.; §29)

Mit der im Recht verwirklichten abstrakten Freiheit ist dem Staatsbürger also auch etwas anderes geboten als ein positiver Beitrag zur Verwirklichung seiner besonderen Interessen und Bedürfnisse. Die Möglichkeit der Willensbetätigung, welche im Recht verwirklicht ist, besteht ja nicht darin, daß dem Interesse fehlende Mittel an die Hand gegeben werden. Der Witz der verwirklichten Freiheit besteht darin, daß sie *gewährt* wird, also darin, daß die gewährende Macht das Dürfen definiert und über die Grenzen des Erlaubten entscheidet. Was innerhalb dieser Grenzen aus dem einzelnen Interesse wird, erklärt der Staat zur Privatangelegenheit, die ihn nichts angeht.

Umgekehrt sorgt der Staat dafür, daß es dem mit seiner verwirklichten Freiheit beglückten Bürger überhaupt nicht gleichgültig sein kann, was aus den Anliegen des Staates wird. Der ist nämlich, indem er die Freiheit seiner Bürger gewährt, die erste Lebensbedingung seiner Bürger. Und Hegel hat ganz recht, wenn er darauf hinweist, daß damit der Staat und die Beförderung seiner Vorhaben oberster Zweck ist, für den die Bürger als Mittel des Staates geradezustehen haben. So hielt er es für angebracht einige weitere zirkulierende Mißverständnisse über den Staat ausräumen:

„Es gibt eine sehr schiefe Berechnung, wenn bei der Forderung dieser Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Gesellschaft und als sein Endzweck nur die Sicherung des Lebens und Eigentums der Bürger betrachtet wird; denn diese Sicherheit wird nicht durch die Aufopferung dessen erreicht, was gesichert werden soll; im Gegenteil.“ (Rechtsphil.: §324)

In diesem Zitat geht es um den Kriegsfall und Hegel meinte, daran etwas Allgemeines klarmachen zu können. Daß es nämlich überhaupt verkehrt sei, den Staat als Schutzmacht des partikularen Interesses zu betrachten. Ganz richtig beharrt Hegel deswegen darauf, daß im Verhältnis des Staates zu seinen Bürgern der Staatswille souverän ist gegen jedes partikulare Interesse, also auch nicht als Dienst am partikularen Interesse seiner Bürger zu betrachten ist. Wäre das der Fall, wäre es gänzlich absurd, diese Interessen aufzuopfern, wenn der Staat insgesamt in Gefahr ist.

3. Diese aus den Prinzipien von Gleichheit & Freiheit erschlossenen Wahrheiten über den Staat, der sie verwirklicht, hat Hegel nicht nur zu Papier gebracht. Er war auch noch dafür, daß sie in der Wirklichkeit zur Geltung kommen:

„Es ist notwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben als Zufälliges gesetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist. Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird.“ (Rechtsphilosophie; § 324)

Hegel benennt eine Wahrheit über das Verhältnis Staat -Bürger, welche im Krieg zur Anschauung gelangt, und er besteht darauf, daß der Staat diese Wahrheit auch exekutiert. Darin Hegel freilich auch schon die apologetische Verdrehung, auf welche es Hegel ankommt. Daß der Staat Exekutor der Wahrheit ist, stimmt nicht so ganz. Daß Besitz und Leben sich als ziemlich mickrige Güter ausnehmen, die durch die Prädikate endlich und zufällig präzise auf den Begriff gebracht sind, hat nämlich für sich genommen überhaupt keine Wahrheit, sondern ist ein Urteil über die Rolle, welche dem partikularen Interesse als untergeordnetes im Staat zukommt. So exekutiert der Staat auch nur die „Wahrheit“, die er selber als Faktum setzt. Und das spricht weder für seine noch für Hegels Wahrheitsliebe.

\*\*\*

## Eigentum & Person

### Der Weg des Willens in die bürgerliche Gesellschaft

1. Der Wille ist, das kann man auch bei Hegel nachlesen, die praktische Seite der Intelligenz. „Eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben.“ (Rechtsphil.; §4 Zus.). Die mit einem Verstand begabten Subjekte legen sich die Wirklichkeit nicht nur theoretisch zurecht. An ihrem Wissen prüfen sie, wie sie und ihre Anliegen in dieser Wirklichkeit vor- und zur Geltung kommen. Die durch diesen Vergleich zutagegeförderten Differenzen empfinden sie als Mangel. Und nicht nur das. Sie tun auch was gegen diesen Mangel. Dafür sehen sie sich nach den erforderlichen Mitteln um und werden tätig, um ihren Vorstellungen und Bedürfnissen Objektivität zu verleihen. *Was* sie da anrichten, *welche* Vorhaben sie ins Werk setzen und *inwieweit* ihnen gelingt, diese zu realisieren, ist sicher nicht aus den allgemeinen Bestimmungen des Willens abzuleiten.

Umso erstaunlicher ist es, daß Hegel sich sicher war und dies auch aus den allgemeinen Bestimmungen des Willens zu beweisen können meinte, daß es sehr spezielle Verhältnisse, nämlich die bürgerlichen Rechts- und Staatsverhältnisse sind, in denen sich das Wollen und Trachten der Menschheit realisieren *muß*:

„Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“ (Rechtsphilosophie; §4)

Nun stimmt es zwar, daß das Recht und die durch das Recht definierten Verhältnisse nicht von Natur kommen. Aber daß Menschen, mit Geist und Willen ausgestattet, sie ins Werk setzen, erübrigt ja nicht die Frage, *welchen* Willen sie da geltend machen. Hegel ist da anderer Auffassung: Es soll nicht ein besonderer Willensinhalt sein, der im Recht seine Verwirklichung hat. Seine Behauptung lautet: Geist und Wille als solche realisieren sich im bürgerlichen Rechtssystem. Und warum nicht im Feudalstaat? Der wird schließlich auch nicht von Natur gekommen sein.

Die Geschichte mit der Freiheit hilft da auch nicht weiter. Hegel dementiert im Zusatz zu diesem § ausdrücklich, daß es sich bei der Freiheit um einen spezifischen Willensinhalt handelt:

„...das Freie ist der Wille, Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.“

Die Rede vom freien Willen ist also eigentlich ein Pleonasmus: Wille und Freiheit ist dasselbe. Gerade deswegen ist aber nicht abzusehen, wieso aus dem gar nicht weiter bestimmten Willen als solchem die bürgerlichen Verhältnisse folgen sollen.

2. Diese behauptete Notwendigkeit begründet Hegel in seiner Ableitung des Privateigentums:

"Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu sein." (ebd.; §41)

„Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt.“ (ebd.; §41, Zus.)

*Einerseits* ist hier die Rede vom Willen als solchem, dessen wesentliche Bestimmung es ist, seinen Zwecken Realität zu verleihen. Zwecke sind nicht nur gewußte Vorstellungen, sie zielen darauf, realisiert zu werden. Daher ist ein Wille, der ein bloß Inneres, bloß Subjektives bleibt, ein Widerspruch. Als Wille verschafft er sich vielmehr äußere Realität, und Hegel behauptet, darin den Grund des Eigentums genannt zu haben. *Andererseits* und im Widerspruch dazu unterscheidet er das Eigentum und seinen speziellen Witz gerade von dieser Bestimmung. Der Zweck des Eigentums, „liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse“, es geht in ihm nicht darum, daß das Subjekt seinen Zwecken Realität verleiht, daß es die Gegenstände seiner Bedürfnisse bekommt, sondern um die gegen jedes besondere Bedürfnis gerade gleichgültige „Sphäre seiner Freiheit“. Beide Bestimmungen widersprechen sich also und Hegel war sich durchaus im Unklaren über diesen Widerspruch und darüber, was es mit dem Eigentum als solchem, unterschieden von den nützlichen Dingen, auf die sich die Bedürfnisse beziehen, auf sich hat. Bei der Bestimmung des Eigentums hält Hegel es daher für hilfreich, sehr dezidiert auf den Besitz, den Gebrauch und die Nützlichkeit einer Sache einzugehen, und er gibt darüber auch ganz korrekte Auskünfte. Aber kaum hingeschrieben, macht er selbst darauf aufmerksam, daß das Eigentum selbst darin nicht erfaßt ist:

„Der Gebrauch ist diese Realisierung meines Bedürfnisses durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, deren selbstlose Natur dadurch geoffenbart wird und die so ihre Bestimmung erfüllt.“ (ebd.; §59)

„Daß der Gebrauch die reelle Seite und Wirklichkeit des Eigentums ist, schwebt der Vorstellung vor, wenn sie Eigentum, von dem kein Gebrauch gemacht wird, für totes und herrenloses ansieht und bei unrechtmäßiger Bemächtigung desselben es als Grund, daß es vom Eigentümer nicht gebraucht worden sei. anführt. - Aber der Wille des Eigentümers, nach welchem die Sache die seinige ist, ist die erste substanzielle Grundlage, von der die weitere Bestimmung, der Gebrauch, nur die Erscheinung und besondere Weise ist, die jener allgemeinen Grundlage nachsteht.“ (ebd.; §59)

Der Fehler Hegels in seiner Bestimmung des Eigentums und das Apologetische dieser Bestimmung, besteht darin, daß er das Eigentum zwar nicht mit dem Besitz einer nützlichen Sache, der seinen Zweck im Gebrauch derselben hat, identifizieren will, daß er aber doch behaupten möchte, daß das

Eigentum in *einem* positiven Verhältnis zum Gebrauch und zum Nutzen einer Sache steht. Es soll die „allgemeine Grundlage“ der Bedürfnisbefriedigung sein, die „Sphäre“, in der es der Person ermöglicht und erlaubt ist, ihren Bedürfnissen nachzugehen. Hegel versagt sich einfach den Schluß aus den Auskünften, die er selber gibt: Man erfährt von ihm erstens, daß ohne Eigentum kein Gebrauch der Sache stattfinden kann und stattzufinden hat. Zweitens erfährt man, daß der Gebrauch aber gar nicht der Zweck des Eigentums ist und der Witz des Eigentums deswegen noch lange nicht verlorengegangen ist, wenn der Eigentümer die nützlichen Dinge, die er sein eigen nennt, selbst gar nicht braucht. Und schließlich wird sogar noch darauf aufmerksam gemacht, daß auch dann, wenn der Eigentümer an der nützlichen Seite seiner Reichtümer kein Interesse zeigt, andere, die das Zeug gut brauchen könnten, nicht zulangen dürfen. Von einer positiven Beziehung des Eigentums zu den Bedürfnissen bleibt also nichts übrig, wenn man Hegels eigene Aussagen über das Eigentum ernstnimmt. Es ist ein ganz anderer Schluß fällig: Das Eigentum ist das abstrakte Verfügungsrecht einer Person über Reichtum; die exklusive Sphäre *ihrer* Freiheit. Und dieses besitzanzeigende Fürwort ist der ganze Inhalt des Verhältnisses der Person zu der Sache, die ihr gehört. Der Zweck des Eigentums liegt daher auch nicht im Bedürfnis und dessen Befriedigung, sondern, darin hat Hegel ganz recht, in ihm selbst. Nicht wegen des besonderen Interesses an einer Sache wird diese mit Beschlag belegt, sondern abstrakt und unabhängig vom Bedürfnis und der besonderen- Nützlichkeit einer Sache geht es um die persönliche Verfügungsgewalt über Reichtum überhaupt. Sein Zweck ist der Ausschluß anderer von diesem Reichtum. Dieser erhält dadurch die Bestimmung, ökonomisches Erpressungsmittel gegenüber denjenigen zu sein, die ihn brauchen, aber von ihm ausgeschlossen sind; die also abhängig sind von dem Willen desjenigen, der über ihn verfügt.

Hegel hat daher in seiner Bestimmung des Eigentums nur dort recht, wo er davor warnt, das Eigentum unmittelbar als Mittel des Bedürfnisses mißzuverstehen und darauf beharrt, daß es unter Abstraktion vom Standpunkt des Bedürfnisses selbst Zweck ist. Wieweit letzterer zum Zuge kommt, verhandelt Hegel zurecht als rechtliche Zufälligkeit:

„Im Verhältnisse zu den äußerlichen Dingen ist das Vernünftige, daß Ich Eigentum besitze... Was und wieviel Ich besitze, ist daher eine rechtliche Zufälligkeit.“ (ebd.: §49)

Was vom Standpunkt des Bedürfnisses aus überhaupt nicht egal ist, was einer besitzt und wieviel davon, ist mit dem Prinzip Eigentum für unerheblich erklärt. Daß Hegel das für vernünftig hält, ist seine Sache. Notwendig ist es jedenfalls, weil diese Bestimmung im Eigentum liegt. Er war eben kein Schönredner in seiner Apologie. Deswegen erfährt man von ihm auch folgende Wahrheit:

„Daß alle Menschen ihr Auskommen für ihre Bedürfnisse haben sollen, ist... ein moralischer und, in dieser Unbestimmtheit ausgesprochen, zwar wohlgemeinter, aber, wie das bloß Wohlgemeinte überhaupt, nichts Objektives seiender Wunsch.“ (ebd.)

Wenn Eigentumsverhältnisse gelten, ist es in der Tat abwegig und verkehrt, die Erwartung zu hegen, in ihnen müßte dafür Sorge getragen sein, daß wenigstens niemand ganz unter die Räder kommt. Die Erfüllung von Bedürfnissen, auch wenn sie nur mehr den Charakter moralischer Gnadengesuche haben, ist im Begriff des Eigentums nicht vorgesehen. Es ist eben ein Fehler beim Eigentum überhaupt an die nützlichen Sachen zu denken.

3. Im Eigentum ist also die negative Beziehung der Personen aufeinander beschlossen. Ihre Interessen schließen sich aus, und dieser im Eigentum begründete prinzipielle Gegensatz stiftet das spezifische Verhältnis der Eigentümer zueinander. Bemerkenswert ist an Hegels Ausführungen zu

dem Verhältnis der Eigentümer zueinander schon die allen vulgären Ideologien entgegenstehende Einsicht, daß es sich beim Eigentum nicht um lauter nützliche Sachen handelt, sondern um ein gesellschaftliches Verhältnis von Personen. Was Hegel über dieses herausgefunden hat, gehört zum Besten, was er überhaupt zu Papier gebracht hat.

Da sich die Eigentümer von dem Zeug, das sie brauchen, ausschließen, sind sie abhängig voneinander, hat Hegel geschlossen. Das Eigentum hat für die mit ihm betraute Menschheit nämlich die peinliche Seite, „daß ich in diese Sache meinen Willen lege“ (Enzykl. III; §492), daß sich „das Dasein meines Willens“ also auf das zu beschränken hat und auf das festgenagelt ist, was ich zufällig besitze, das aber gar nicht zusammenfällt mit dem, was ich brauche. In dieser peinlichen Lage schließen die Eigentümer Verträge. Die Analyse des Vertrags hat Hegel einige Einsichten darein gewinnen lassen, was für eine lustige Gesellschaft da beieinander ist:

„Da die beiden kontrahierenden Teile als unmittelbare selbständige Personen sich zueinander verhalten, so geht der Vertrag a) von der Willkür aus; b) der identische Wille, der durch den Vertrag in das Dasein tritt, ist nur ein durch sie gesetzter, somit nur gemeinsamer, nicht an und für sich allgemeiner, c) der Gegenstand des Vertrags ist eine einzelne äußere Sache.“ (Rechtsphil.; §75)

Im Vertrag verkünden die kontrahierenden Teile einen gemeinsamen Willen, den sie durch ihre Unterschrift dokumentieren. Dieser gemeinsame Wille hat allerdings mit beiderseitigem Nutzen nichts zu tun. Er kommt nur deswegen zustande, weil jeder der Beteiligten das braucht, was er nicht hat, der andere aber hat und nicht braucht. Das Eigentum, das jeweils der andere braucht, wird so umgekehrt zum Mittel, den anderen zu einer Leistung zu erpressen. Es ist also nicht der beiderseitige Nutzen, der die Vertragsparteien gemeinsame Sache machen läßt, sondern die durch den wechselseitigen Ausschluß gestiftete Abhängigkeit voneinander. Der im Vertrag niedergelegte gemeinsame Wille kommt also wegen des negativen Bezugs der Vertragspartner aufeinander zustande. Wegen ihrer Abhängigkeit voneinander müssen sie sich als Eigentümer anerkennen:

„Der Vertrag setzt voraus, daß die darein Tretenden sich als Personen und Eigentümer anerkennen.“ (ebd.; §71)

Dieser Widerspruch ihres gemeinsamen Willens macht sich geltend in dem regelmäßig auftretenden „Unterschiede des gemeinsamen Willens als Übereinkunft und der Verwirklichung derselben durch die Leistung.“(ebd.; §78) Jeder anerkennt im Vertrag das Eigentum des anderen nur, weil er auf die Leistung des anderen scharf ist. Und dieser Grund der Anerkennung des anderen ist überhaupt nicht identisch damit, den verkündeten gemeinsamen Willen zu seinem Recht kommen zu lassen:

„Im Verhältnis unmittelbarer Personen zueinander überhaupt ist ihr Wille ebensosehr wie an sich identisch und im Verträge von ihnen gemeinsam gesetzt, so auch ein besonderer. Es ist, weil sie unmittelbare Personen sind, zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seienden Willen übereinstimmend sei, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als besonderer für sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was an sich Recht ist, - das Unrecht.“ (ebd.; §81)

Der Grund, aus dem ein Vertrag geschlossen wird, das besondere Interesse an dem Eigentum des anderen, ist *auch* der Grund dafür, daß die vertragsschließenden Parteien diesen Vertrag nicht erfüllen. Jeder von ihnen ist wegen seiner Abhängigkeit vom anderen auf dessen Leistung angewiesen, jeder von ihnen weiß, daß der andere ungefähr ebenso gute Gründe wie er selbst hat,

diese Leistung nicht zu erbringen, und so es liegt gar nicht in der Macht der Beteiligten, die Gemeinsamkeit, die sie wegen ihrer Abhängigkeit voneinander eingehen müssen, zu gewährleisten. Sie sind vielmehr angewiesen auf eine über ihnen stehende Gewalt, die ihrem gemeinsamen Willen, als Eigentümer anerkannt zu sein, Geltung verschafft. Sie bedürfen einer „strafenden Gerechtigkeit“(ebd.; §103). Die lustige Gesellschaft der Eigentümer ist ohne ein von ihren besonderen Interessen getrennt existierendes Gewaltmonopol, das über ihr Tun wacht, gar nicht existenzfähig:

„Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Dasein meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache ist, die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.“ (ebd.; §94)

So beruht die bürgerliche Gesellschaft auf Gewalt. Deren Notwendigkeit liegt in den eigentümlichen Interessen, die die Mitglieder dieser Gesellschaft in ihrer Eigenschaft als Eigentümer gegeneinander geltend machen. Hegel, der diese Notwendigkeit entdeckt hat, wollte daher auch den Hinweis nicht versäumen, daß Liebhaber dieser Gesellschaft schon dieses Gewaltverhältnis vernünftig finden müssen und daß alle Versuche, der rechtfertigenden Beschönigung danebenliegen:

„Wenn das Verbrechen und dessen Aufhebung, als welche sich weiterhin als Strafe bestimmt, nur als ein Übel überhaupt betrachtet wird, so kann man es freilich als unvernünftig ansehen, ein Übel bloß deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Übel vorhanden ist... Dieser oberflächliche Charakter eines Übels wird in den verschiedenen Theorien über die Strafe, der Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhungs-, Besserungs- usw. Theorie, als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen herauskommen soll, ist ebenso oberflächlich als ein Gutes bestimmt. Es ist aber weder um ein Übel noch um dies oder jenes Gute zu tun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit.“ (ebd.; §99)

Hegel machte so darauf aufmerksam, daß der Staat als strafende Gerechtigkeit kein Übel beseitigt und kein Verbrechen verhindert. Das Unrecht hielt er nämlich nicht für ein Übel, sondern er kannte dessen Notwendigkeit im Eigentum. Die Strafe hielt er deswegen auch nicht für die Verhinderung eines Unrechts. Er wußte vielmehr, daß sie auf dessen Notwendigkeit im Eigentum beruht. Ihren Zweck wollte er daher bestimmt darin festgehalten haben, das Recht gegen den Verstoß gegen dasselbe wiederherzustellen und ihm so Geltung zu verschaffen. Eine interessante Auskunft: Der Staat verhindert nicht die Gegensätze der ihm unterworfenen Gesellschaft, sondern hält sie aufrecht.

4. Hegels Ableitung des Eigentums aus dem Willen (der "Person), der ein Eigentum braucht, damit er nicht bloße Subjektivität bleibt, verläuft also in der verkehrten Reihenfolge. Der Wille macht nicht das Eigentum notwendig, sondern im Eigentum ist der spezifische Wille der Rechtsperson begründet. Hegel selbst liefert in seiner Analyse des Vertrags die Argumente dafür, warum die in Eigentumsverhältnissen sich bewegendenden Menschen sich als Personen, als mit Rechten und Pflichten ausgestattete Subjekte zueinander verhalten. Deren erste Bestimmung ist es, daß ihnen, wegen ihrer ausschließenden Interessen, die wechselseitige Anerkennung als Gebot vorgeschrieben und aufgezwungen werden muß. Das Gebot der wechselseitigen Respektierung ist also auch nicht mit einem Akt tiefer Menschlichkeit zu verwechseln. Vom Menschen ist hier nämlich gar nicht die Rede, sondern von Rechtspersonen mit ihrem Eigentum. Deren Interessen sind offenbar so beschaffen, daß sie laufend aneinandergeraten - sonst müßte man ihnen ja nicht den Respekt voneinander gebieten. Dieses Gebot beseitigt also auch nicht diesen Interessengegensatz - es beruht ja auf ihm -, sondern

gibt ihm eine Verlaufsform, durch die er aufrechterhalten wird. Verlangt ist, das Recht der anderen Person anzuerkennen, und nach dieser Maßgabe auch deren Interesse - und zwar ausdrücklich gleichgültig dagegen, wie dieses Interesse zum eigenen Interesse steht und was unter dieser Voraussetzung aus dem eigenen Interesse wird:

„Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit... Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“ (ebd.; §36)

Solche Auskünfte werden gewöhnlich in einer Vor- und Nachteilsrechnung zur Kenntnis genommen: Die Seite des Rechts, das der Person zuteil wird, als Gelegenheit, den eigenen Anliegen nachzugehen; die Seite der Pflicht, als der dafür zu entrichtende Preis. Daß das nicht die Sache trifft, um die es hier geht, kann man bei Hegel nachlesen. Wenn das Recht die Verwirklichung der abstrakten Freiheit des Eigentums ist, meinte er, dann ist es die Verwirklichung einer *Abstraktion* von den besonderen Interessen, die die Leute so umtreiben:

„Im formellen Rechte kommt es daher nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder mein Wohl an - ebensowenig auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht.“ (ebd.; §37)

Die Subsumtion unter das Recht, die die Subjekte zur Person macht, besteht daher auch nicht in prächtigen Gelegenheiten für das besondere Interesse. Was aus dem jeweils wird, ist vom Standpunkt des Rechts *aus gleichgültig*:

„In Beziehung auf die konkrete Handlung und moralische und sittliche Verhältnisse ist gegen deren weiteren Inhalt das abstrakte Recht nur eine Möglichkeit, die rechtliche Bestimmung daher nur eine Erlaubnis oder Befugnis. Die Notwendigkeit des Rechts beschränkt sich aus demselben Grunde seiner Abstraktion auf das Negative, die Persönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen. Es gibt daher nur Rechtsverbote, und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalt nach das Verbot zugrunde liegen.“ (ebd.; §38)

Gegen alle Gerüchte, Rechte seien so etwas wie Gelegenheiten, erfährt man hier einmal die ehrliche Auskunft. Eine Erlaubnis ist kein Beitrag zur Beförderung eines Interesses. Wie sollte sie das auch sein. Mit der Erlaubnis ist überhaupt nicht beschlossen, daß dieses Interesse auch das Nötige mitbringt oder mitbekommt, sich zu verwirklichen. Sie ist „nur eine Möglichkeit“ und zwar eine, die prinzipiell beschränkend zu dem Interesse steht. Dem wird es im Recht zur Auflage gemacht, sich erstens um seine Verwirklichung selbst zu kümmern. Sich dabei zweitens auf die Mittel zu beschränken, die es sein eigen nennen darf und zwar drittens ausdrücklich gleichgültig dagegen, ob das Eigentum der Person die Mittel beinhaltet, die sie zur Verwirklichung ihres Interesses braucht, oder nicht.

\*\*\*

## **Moral**

Quelle von Niedertracht, brauchbar nur als untergeordnetes Moment sittlicher Verhältnisse

Noch jeder moralisch denkende Mensch ist der Überzeugung, daß die Welt besser sein könnte, als sie ist, wenn sich nur jedermann auf die gemeinsamen Anliegen der Menschen besinnen und ihnen



gemäß handeln würde. Mehr Menschlichkeit und soziales Gemüt, mehr Umweltbewußtsein und Friedensbereitschaft würde manches Übel aus der Welt schaffen und manche Härte des Lebens mildern. Gegensätze im Kleinen wie im Großen, zwischen Eheleuten und Staaten, zwischen Kollegen und politischen Konkurrenten müßten nicht sein, wenn zur Förderung der gemeinsamen Werte das Miteinander gepflegt und das Gegeneinander gelassen würde.

Merkwürdigerweise halten es diejenigen, die dieser Auffassung sind, für nötig, sich selbst und vor allem wechselseitig den anderen das allseits erwünschte gedeihliche Verhältnis untereinander als Pflicht vorzuschreiben. Damit es zum Zuge kommt, betrachten sie es als unerläßlich, ihre Interessen zu zügeln, die dem allgemeinen Wohlsein offen-sichtlich im Wege stehen. So kommt es ihnen nach eigenen Angaben nicht nur schwer auf Harmonie an. Sie betrachten sich außerdem selbst als die Produzenten der Übel, die sie beklagen, und ihre eigenen Interessen als Hindernis für ihre guten Absichten. Diese Konstellation war Hegel eine Analyse der moralischen Weltanschauung wert.

1. Das moralische Selbstbewußtsein tut überhaupt alles aus vollster Überzeugung. Die Pflicht gegenüber den gemeinsamen Werten geht ihm über alles. So „weiß“ es einerseits „die Pflicht als das absolute Wesen; es ist nur durch sie gebunden“ (Phänomenologie; S.442). Andererseits erklärt es durch seine tiefe Überzeugung, daß „die Pflicht seinen einzigen wesentlichen Zweck und Gegenstand ausmacht“, alles andere, die Umstände, in denen es tätig wird, die Interessen, auf die es dabei stößt, seine eigenen sonstigen Anliegen und Bedürfnisse und die Mittel, die ihm für die Verwirklichung seiner Absichten zur Verfügung stehen, zur ihm äußerlichen „Natur“, die ihm, dem die Pflicht über alles geht, eine „völlig bedeutungslose Wirklichkeit“ ist.

„Dieser Beziehung liegt zum Grunde sowohl die völlige Gleichgültigkeit und eigene Selbständigkeit der Natur und de: moralischen Zwecke und Tätigkeit gegeneinander als auf der anderen Seite das Bewußtsein der alleinigen Wesenheit der Pflicht und der völligen Unselbständigkeit und Unwesenheit der Natur. Die moralische Weltanschauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieser Beziehung so ganz widerstreitender Voraussetzungen vorhanden sind.“ (Phänomenologie; S. 443)

Der von Hegel bemerkte Widerspruch des moralischen Bewußtseins besteht darin, daß das moralische Subjekt einerseits davon ausgeht, daß es die Umstände beherrscht, in denen es seine guten Absichten verwirklichen will. Diese Absichten sollen gelten und nichts sonst soll gegen diesen unbedingten Anspruch etwas zählen. Es wähnt sich als bestimmendes Subjekt und ordnet für sich alles sonstige seinem Wollen unter. Andererseits stellt es sich gerade in seinem unverwüchtlichen Drang, Gutes zu tun, gleichgültig zu den Umständen, die ein selbständiges Dasein haben und die als solche seinem Wollen gar nicht untergeordnet sind, sondern ihren eigenen Gesetzen folgen, welche dem moralischen Subjekt ziemlich unerheblich vorkommen. So kommt es wie es kommen muß. Die Welt in ihrer Schlechtigkeit gibt dem moralischen Subjekt zwar genügend „Veranlassung zum Handeln“, aber läßt „durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung ihm zuteil werden“ (ebd.; S. 444). Es mag daher mit den besten Vorsätzen antreten. Worin sie sich realisieren, nimmt es schon theoretisch nicht in seine Hand. Es kann daher nicht ausbleiben, daß das moralisch inspirierte Subjekt regelmäßig die Erfahrung machen muß, daß es trotz seiner redlichen Bemühungen bei den sprichwörtlichen guten Vorsätzen bleibt und manche von ihm gutgemeinte Tat danebengeht:

„Insofern die Handlung unmittelbar das Dasein betrifft, so ist das Meinige insofern formell, als das äußerliche Dasein auch selbständig gegen das Subjekt ist. Diese Äußerlichkeit kann

dessen Handlung verkehren und anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als solche, welche durch die Tätigkeit des Subjekts gesetzt wird, Tat desselben ist, so erkennt es dieselbe darum nicht als seine Handlung, sondern nur dasjenige Dasein in der Tat, was in seinem Wissen und Willen lag, was sein Vorsatz war, als das Seinige, - als seine Schuld. an."(Enzykl. III; §504)

Die eigentümliche Weise, in der moralische Menschen ihre schlechte Erfahrung mit der Welt verarbeiten, besteht darin, diese Erfahrung für unwesentlich zu erklären. Wenn sie merken, daß das, was sie für das Wesentliche halten, die Erfüllung der Pflicht, nicht das Bestimmende ihres Verhältnisses zum Rest der Menschheit ist, das sie durch ihre Tat zum Guten wenden wollen, retten sie ihre moralische Absicht, indem sie ihren Willen von *dessen* Betätigung und Resultat *trennen*. Manches von dem, was allein durch ihre Anstrengungen zustande gekommen ist, war dann plötzlich gar nicht gewollt. So stellen sie sich gleichgültig gegen die wirklichen Bestimmungsgründe ihres Tuns und gegen das, was durch es bewirkt wird, und halten dagegen weiterhin ihren guten Willen für das Wesentliche. „Der moralische Wille ist daher unzugänglich.“ (Rechtsphil.; §106, Zus.) Er dringt auf die Erfüllung seiner Pflicht, darauf, seine edlen Absichten zu verwirklichen, aber gleichzeitig ist es ihm so ernst auch wieder nicht damit, dabei in der Wirklichkeit den moralischen Vorstellungen entsprechende Resultate zu erzielen. Dem Moralisten kommt es vielmehr wesentlich darauf an, seinen moralischen Vorsätzen treu geblieben zu sein und *mit* dieser *Gesinnung* gehandelt zu haben, hält er schon für die Erledigung seiner Pflicht, „wie die äußeren Bestimmungen sich auch verhalten mögen“(ebd.). Auch wenn ihr Tun laufend ganz „anderes zum Vorschein bringt, sollen einzig die Absichten zählen, die gar nicht verwirklicht worden sind.

Mit seiner moralischen Absicht tritt der moralische Mensch allerdings nicht nur in ein Verhältnis zu einem „äußeren Dasein“ und anderen Interessen, die manche von ihm wohlgemeinte Tat zunichte machen. Die Pflicht, die ihn angeblich absolut bindet, steht auch in einem eigentümlichen Verhältnis zu seinen eigenen Interessen und Bedürfnissen, die er ja *auch* noch hat:

„Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die Sinnlichkeit, die in der Gestalt des Wollens, als Triebe und Neigungen, für sich eigene bestimmte Wesenheit oder einzelne Zwecke hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengesetzt ist... Beides, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewußtseins, sind an sich ein Bewußtsein, und das reine Denken ist eben dieses, für welches und in welchem diese reine Einheit ist; für es aber als Bewußtsein ist der Gegensatz seiner selbst und der Triebe. In diesem Widerstreite der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene dies das Wesen, daß er sich auflöse und als Resultat die Einheit beider hervorgehe.“  
(Phänomenologie; S. 446)

Zum einen verhält sich die Pflicht rein negativ zu den eigenen Interessen. Die Pflicht ist nur eine Pflicht, wenn sie die Relativierung eigener Interessen gebietet. Zum anderen ist aber das Abstandnehmen von den Interessen auch nicht der Witz. Durch „reines Denken“, durch die bloße Gesinnung *erfüllt* das Subjekt seine Pflicht nicht. Sie will tatkräftig verwirklicht werden im Handeln des Subjekts, aber das Subjekt wird nicht tätig, wenn es kein Interesse daran hat. Also lautet das Gebot: die eigenen Interessen müssen mit der Pflicht übereinstimmen. Unterstellt ist also ein *Gegensatz* von Interesse und Pflicht und gleichzeitig wird die Forderung aufgestellt, das sich betätigende Interesse solle der Pflicht *gemäß* sein. Kommt es dieser Forderung nicht nach, stehen seine Interessen seiner Pflicht entgegen und es handelt unmoralisch. Ist diese Forderung aber verwirklicht, so liegt auch keine moralische Tat vor, weil die Pflicht dann doch bloß das eigene Interesse war, also keine Pflicht. Die Moralität hat also den entscheidenden Haken, daß sie

überhaupt nur als Forderung existenzfähig ist, „denn Fordern drückt aus, daß etwas seiend gedacht wird, das noch nicht wirklich ist“ (ebd.; S. 445):

„Die Vollendung derselben... ist ins Unendliche hinauszuschieben; denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewußtsein auf. Denn die Moralität ist nur moralisches Bewußtsein als das negative Wesen, für dessen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine negative Bedeutung, nur nicht gemäß ist.“ (ebd.; S. 446 f)

Die Moralität existiert also nur als bleibende Forderung, als stetige Nichterfüllung derselben oder als ebenso stetes Streben nach dem Unerreichbaren. Die nichterfüllte Pflicht aber ist auch nicht moralisch. Die Moralität ist also das Gebot, zu *handeln*:

„Das wirkliche moralische Bewußtsein aber ist ein handelndes; darin besteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität... Das Handeln erfüllt also in der Tat unmittelbar dasjenige, was nicht stattzufinden aufgestellt war und nur ein Postulat, nur ein jenseits sein sollte. Das Bewußtsein spricht es also durch die Tat aus, daß es mit dem Postulieren nicht Ernst ist, weil der Sinn des Handelns vielmehr dies ist, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart sein sollte... Dagegen scheint es mit dem Handeln selbst Ernst zu sein.“ (ebd.; S. 454f)

Die Moralität und die angeblich durch sie beabsichtigte Handlung fallen also notwendigerweise auseinander. Einerseits wird gehandelt; und zwar sowieso, aus welchen Gründen auch immer; jedenfalls nicht aus moralischen. Andererseits existiert getrennt davon der Wille mit seinen guten Absichten als „schöne Seele“, die die moralische Qualität der Handlung verbürgt. Die Moral erweist sich so als das hinzugesetzte Bewußtsein zu den wirklichen, ganz anders bestimmten Taten.

2. Die Moral bedarf zu ihrer Existenz all dessen, was der Moralist verurteilt. Was Pflicht ist, und was gegen diese verstößt, läßt sich vom moralischen Standpunkt aus nicht unterscheiden. Gleichzeitig ist für das moralische Bewußtsein dieser Unterschied der einzig wesentliche. Das moralische Subjekt, das sich in der Ausübung seiner Pflicht als Garant des Guten auf der Welt weiß, sieht sich von diesem Standpunkt aus ebenso angehalten, sein Interesse zu verleugnen, es geht ihm schließlich um Höheres, wie es sich darauf verpflichtet sieht, sein Interesse zu verfolgen. Schließlich wäre es unmoralisch, ihm, das seine Pflicht erfüllt, sein Wohl abzusprechen, dem Unmoralischen aber die Verfolgung seines Interesses zuzugestehen. Es muß also darauf spechten, darf es aber nicht zu seinem Motiv machen. Die Moral ist berechnender Geist. Sie schreibt dem Subjekt den Widerspruch vor, nicht auf seine Befriedigung aus zu sein und gerade darin auf sie hoffen zu dürfen:

„Das moralische Bewußtsein kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht tun und dies Moment aus seinem absoluten Zweck weglassen.“ (Phänomenologie; S. 444)

Das moralische Subjekt weiß also auch sein Interesse als berechtigt und überhaupt nicht unterschieden von seiner Pflicht. - Ebenso notwendig sieht es sich dem Wohl der anderen verpflichtet, darin liegt ja gerade seine moralische Absicht, wie auch dazu, gegen das Interesse seiner Mitmenschen vorzugehen. Denn es will das Gute, und es sieht sich in der Verwirklichung desselben nur allzu häufig behindert.

Das Gute zu tun und das Böse zu lassen und gegen dasselbe anzukämpfen - Moralisten kämpfen immer! -, gebietet also alles gleichermaßen und verpflichtet daher zu nichts Bestimmtem:

„Weil das Handeln für sich einen besonderen Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage: was ist Pflicht? Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden als dies: Recht zu tun und für das Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen.“ (Rechtsphil.; §134)

So fällt der für den Moralisten alles entscheidende Unterschied zwischen gut und böse ganz in seine eigene Willkür, die ihm freilich „ein Heiligtum“ ist, „welches anzutasten Frevel wäre“:

„Um der abstrakten Beschaffenheit des Guten willen fällt das andere Moment der Idee, die Besonderheit überhaupt, in die Subjektivität, die in ihrer in sich reflektierten Allgemeinheit die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit setzende, das Bestimmende und Entscheidende ist - das Gewissen.“ (Rechtsphil.; §136)

Die Leistungen dieses moralischen Organs namens Gewissen ergeben sich einerseits aus der Art und Weise, in der das moralische Subjekt seine Freiheit betätigt, seine Taten und die anderer zu *interpretieren*. Und andererseits aus seiner tiefen Überzeugung, in der prinzipientreuen Anwendung der widersprechendsten Grundsätze, den Notwendigkeiten seiner moralischen Pflicht zu genügen. Diese Pflicht besteht einerseits in dem abstrakten Gegensatz, daß das allgemeine Wohl über das besondere geht; andererseits hat gerade die besondere Subjektivität darüber zu entscheiden, was der Inhalt der Pflicht ist. Das Gewissen ist daher, gerade weil es wegen der Kriterienlosigkeit seiner Maßstäbe nur auf die Überzeugung des Subjekts ankommt, beständig „auf dem Sprunge,... ins Böse umzuschlagen“ (eb.; §139).

Zu den einfachsten Übungen des Gewissens gehört es, die unvereinbaren moralischen Maßstäbe, über die es verfügt, gegeneinander zu stellen, und durch Vergleichung zu dem Urteil zu gelangen, daß gegen die moralischen Pflicht verstoßen wird. Ein Subjekt, das sich dieses Urteil zu Herzen nimmt, handelt mit *schlechtem Gewissen*. Zu diesem gehört

„a) das Wissen des wahrhaften Allgemeinen, es sei in Form nur des Gefühls von Recht und Pflicht oder in Form weiterer Kenntnis und Erkenntnis davon; b) das Wollen des diesem Allgemeinen widerstrebenden Besonderen, und zwar c) als vergleichendes Wissen beider Momente, so daß für das wollende Bewußtsein selbst sein besonderes Wollen als Böses bestimmt ist.“ (ebd.)

Mit demselben Recht und aus ebenso ehrlicher Überzeugung kann die Erforschung des Gewissens, auf das es einzig ankommt bei der Bestimmung der Pflicht, zu dem Resultat kommen, daß das dem „Allgemeinen widerstehende Besondere“ gar kein Verstoß gegen die Pflicht ist, sondern Recht ist und seine Verfolgung Pflicht des Subjekts. Der Witz der *Heuchelei* besteht nämlich nicht darin, daß der Heuchelnde gegen sein Gewissen und gegen die Moral handelt. Hegel wartet vielmehr mit der Entdeckung auf, daß der Heuchler moralisch einwandfreie Gründe auf seiner Seite hat, seine Pflicht und sein Interesse nicht zu unterscheiden; daß die Heuchelei *notwendiges* Moment der Moral ist:

„Alsdann ist ferner jene Unterscheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine der Natur des Gegensatzes überhaupt nach nichts Festes. Sondern vielmehr was der Einzelne für sich tut, kommt auch dem Allgemeinen zugute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine Möglichkeit, anderen zu nützen; sondern seine Wirklichkeit selbst ist nur dies, im Zusammenhang mit anderen zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit anderen das seinige preiszugeben und ihnen

zum Erwerb ihres Genusses zu verhelfen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt." (Phänomenologie; S. 475)

Ebenso notwendig wie die Heuchelei ist ihre Entlarvung. Sie ist mit einer Kritik des moralischen Argumentierens schon deswegen nicht zu verwechseln, weil sie dasselbe zur Grundlage hat. Erst wenn nämlich ein sich berechtigt wissendes Interesse auf ein eben solches stößt, so begründet diese Konstellation den unter Moralisten beliebten Sport der *üblen Nachrede*. Nachgewiesen wird da wechselseitig, daß der andere nicht wie vorgegeben aus guten Absichten, sondern aus niederen Motiven handelt. Ein Nachweis, der sich derselben Argumente bedient, die er dem übelgesonnenen Gegenüber bestreitet:

„Das handelnde Bewußtsein spricht sein bestimmtes Tun als Pflicht aus, und das beurteilende kann ihm dies nicht ableugnen; denn die Pflicht selbst ist die jeden Inhalts fähige, inhaltslose Form. Das beurteilende Bewußtsein bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wissen des Handelnden davon, daß dies seine Pflicht, das Verhältnis und der Stand seiner Wirklichkeit sei, stehen. Sondern es halt sich an die andere Seite, spielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt sie aus ihrer von ihr selbst verschiedenen Absicht und eigennütigen Triebfeder. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig ist, ebenso dieser anderen Betrachtung der Besonderheit; denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums. - Dieses Beurteilen setzt also die Handlung aus ihrem Dasein heraus und reflektiert sie in das Innere oder in die Form der eigenen Besonderheit. - Ist sie von Ruhm begleitet, so weiß es dies Innere als Ruhmsucht." (ebd.; S. 488)

Die Entlarvung der Heuchelei durch den Nachweis eigennütziger Motive bedient sich derselben Technik wie die Heuchelei selbst. Sie hat kein Argument auf ihrer Seite. Beide, der Handelnde, der sein Tun dadurch ins Recht setzt, daß er es als Pflichterfüllung vorstellt, wie der Beurteilende, der die Eigennützigkeit herausstellt, lassen in ihrem Urteil die „Wirklichkeit des Individuums" außen vor. Sie urteilen beide nicht über den Inhalt dessen, was da getrieben wird, sondern trennen die Handlung von ihrer inneren Absicht. An der aber läßt sich zwischen Pflichtgemäßheit bzw. Eigennützigkeit nicht entscheiden, weil die allemal nur darin besteht, was in sie hineingelegt wird.

Die Bestreitung der Berechtigung mißliebiger Interessen geschieht auch nur aus tiefster moralischer Überzeugung heraus, das moralische Recht auf seiner Seite zu haben. Und in diesem Wissen gehen rechtschaffene Menschen zuweilen tatsächlich ganz selbstlos zur *praktizierten Niedertracht* über.

„Diebstahl, Feigheit, Mord usw. haben als Handlungen, d.i. überhaupt von einem subjektiven Willen vollbrachte, unmittelbar die Bestimmung, die Befriedigung eines solchen Willens, hiermit ein Positives zu sein, und um die Handlung zu einer guten zu machen, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine Absicht bei derselben zu wissen, und diese Seite ist für die Bestimmung der Handlung, daß sie gut ist, die wesentliche darum, weil ich sie als das Gute in meiner Absicht weiß. Diebstahl, um den armen Gutes zu tun, Diebstahl, Entlaufen aus der Schlacht, um der Pflicht willen für sein Leben, für seine (vielleicht auch dazu arme) Familie zu sorgen, - Mord aus Haß und Rache, d.i. um das Selbstgefühl seines Rechts, des Rechts überhaupt, und das Gefühl der Schlechtigkeit des anderen, seines Unrechts gegen mich oder gegen andere, gegen die Welt oder das Volk überhaupt, durch die Vertilgung dieses schlechten Menschen, der das Schlechte selbst in sich hat, womit zum Zwecke der Ausrottung des Schlechten wenigstens ein Beitrag geliefert wird, zu befriedigen, sind auf diese Weise, um der positiven Seite ihres Inhalts willen, zur guten Absicht und damit zur

guten Tat gemacht. Es reicht eine höchst geringe Verstandesbildung dazu hin, um... für jede Handlung eine positive Seite und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden. So hat man gesagt, daß es eigentlich keinen Bösen gebe, denn er will das Böse nicht um des Bösen willen, d.i. nicht das rein Negative als solches, sondern er will immer etwas Positives, somit nach diesem Standpunkte ein Gutes. In diesem abstrakten Guten ist der Unterschied von gut und böse und alle wirklichen Pflichten verschwunden; deswegen bloß das Gute wollen und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, dies ist so vielmehr das Böse, insofern das Gute nur in dieser Abstraktion gewollt und damit die Bestimmung desselben der Willkür des Subjekts vorbehalten wird." (Rechtsphil.; § 140)

3. Die Ausführungen Hegels über das moralische Bewußtsein handeln von Individuen, die aus eigener Überzeugung und Einsicht den Maßstab des Dürfens handhaben. Sie betätigen „das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe"(ebd.; §132). Der Inhalt ihrer Einsicht ist allerdings wenig vernünftig. In ihrem Versuch, Recht und Pflicht in Übereinstimmung zu bringen mit ihren eigenen Interessen, verwickeln sie sich in „ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche" (Phänomenologie; S. 453).

Hegel war es auch kein Rätsel, was erwachsene Menschen dazu veranlaßt, im Bewußtsein ihrer Freiheit und Souveränität, womöglich noch mit dem philosophischen Getöse um die „Autonomie des Willens" versehen, die eigenen Interessen für etwas minderwertiges zu halten und dies doch bloß, um ihnen im Namen höherer Maßstäbe eine Berechtigung zuzusprechen. Den Grund dieses merkwürdigen Benehmens hat er in dem Umstand ausgemacht, daß das Recht des Eigentums durch die Gewalt des Staates gilt:

"Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt so durch die Strafe, das heißt durch die Nichtigkeit dieser Nichtigkeit zur Affirmation -zur Moralität." (Rechtsphil.; §104; Zus.)

Indem er den Verstoß gegen das Recht gewaltsam ahndet, verleiht der Staat der Anerkennung des Eigentums praktisch Geltung und macht so die Einhaltung des Rechts zur unverrückbaren Bedingung jeder Willensbetätigung seiner Bürger. Der Maßstab des Rechts ist daher ihrem Handeln immanent. In ihrem Tun folgen sie dem praktischen Grundsatz,

„daß, da die Handlung eine Veränderung ist, die in einer wirklichen Welt existieren soll, also in dieser anerkannt sein will, sie dem, was darin gilt, überhaupt gemäß sein muß. Wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich eben damit ihren Gesetzen unterworfen und das Recht der Objektivität anerkannt." (eb.; §132)

Mit diesem Grund der affirmativen Stellung zum Recht, der Moralität, steht freilich auch fest, daß der moralisch denkende Mensch einer kleinen Selbsttäuschung unterliegt. *Sein* guter Grund, das Recht zu akzeptieren, unterscheidet sich erheblich vom wirklichen Grund des Rechts und damit auch von dessen Inhalt. Daß er auf den Gehorsam gegenüber dem geltenden Recht verpflichtet ist und sein Interesse - bzw. was davon noch übrigbleibt - danach einzurichten hat, heißt eben überhaupt nicht, daß sein Interesse enorm zum Zuge kommt, wenn er nur die Gebote des Rechts eingehalten hat. Diesen nicht existenten Zusammenhang, daß die Erfüllung der Pflicht das Interesse berechtigt, stellt das moralische Bewußtsein her. Es arbeitet sich an dem Widerspruch ab, die Beschränkung des Willens als übereinstimmend mit ihm zu denken. Es ist daher auch kein Wunder, daß sich Moralisten beständig täuschen darüber, was alles ihr Recht ist, und wozu der Rest der Menschheit verpflichtet ist. Das „Recht des subjektiven Willens" und das „Recht der Objektivität", das wirkliche Recht, treten

daher notwendig auseinander. Das eine gilt, und gibt dem im Bewußtsein seiner Freiheit handelnden Subjekt die Maßstäbe vor; das andere soll gelten, gilt also nicht, und fällt so ganz in die Einbildung des Moralisten, die er sich zu seinem Tun macht.

4. Diesen Gegensatz zwischen der subjektiven Einsicht des moralischen Willens und dem wirklichen Recht, welches dem Individuum als „Zwangrecht“ entgegentritt, wollte Hegel versöhnen. Er war der Auffassung, daß das moralische Bewußtsein schon recht hat in seinem Beharren darauf, nur gelten zu lassen, was es als vernünftig einzusehen fähig ist. Er meinte allerdings, daß dann aber auch der Inhalt der Einsicht vernünftig sein sollte. Daß erwachsene Menschen sich dazu entschließen, im Namen von Höherem ihre eigenen Interessen für minderwertig zu halten, sich ihrer Bedürfnisse schämen und ihre höheren Pflichten als von ihnen gar nicht einlösbare Forderungen vorsichhertragen, hielt er für überhaupt nicht vernünftig. Nach der Seite des Subjekts wollte er also nicht jeden Mist bloß deswegen schon gelten lassen, weil ein Individuum seine innerste Überzeugung daran hängt. Nach der Seite der Objektivität des Rechts meinte er, die Verhältnisse müßten so eingerichtet sein, daß es für die sich darin umtreibenden Individuen vernünftig ist, sich nach ihnen zu richten. Er war der Auffassung, daß eine ethische Pflichtenlehre objektiv, Wissenschaft zu sein habe; daß sie die gesellschaftlichen Verhältnisse zu erklären und die Vernünftigkeit ihrer Einrichtungen aufzuzeigen habe und zwar darin, daß die mit diesen Institutionen betraute Menschheit mit ihnen gut fährt, sich und ihre Anliegen darin verwirklicht weiß und deswegen umgekehrt in ihrem Treiben diesen Institutionen nicht entgegensteht, sondern sie mit Leben erfüllt:

„Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, - der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtsein gewordene Begriff der Freiheit.“  
(Rechtsphilosophie: §142)

Der Widerspruch dieses angestrebten Beweises besteht darin, daß Hegel den Individuen weiterhin *Pflichten* ableitet, an die sie sich zu halten haben:

„Als diese substantiellen Bestimmungen sind sie für das Individuum, welches sich von ihnen als das Subjektive und in sich Unbestimmte oder als das besonders Bestimmte unterscheidet, hiermit im Verhältnis zu ihnen als zu seinem Substantziellen steht, - Pflichten, für seinen Willen bindend.“ (ebd.; §148)

Wenn es nämlich stimmt, daß das Individuum mit seinen besonderen Interessen gut aufgehoben ist in den Verhältnissen, auf die es trifft, dann ist es wirklich nur nötig, seiner subjektiven Einsicht dies Argument zu liefern und es kürzt sich die Verpflichtung des Individuums auf diese Verhältnisse heraus. Die Gesellschaft ist dann für es zweckmäßig eingerichtet, und die zweckmäßige Verwirklichung seiner Anliegen braucht niemandem als Pflicht vorgeschrieben zu werden. Die verfolgt es ja sowieso. Die Logelei mit der Unterscheidung der Substanz und *ihren* Akzidenzen hilft zur Begründung, von Pflichten auch nicht weiter. Auch in der Logik begründet dieses Verhältnis keinen Gegensatz und hier in der Gesellschaftstheorie schon gleich nicht. Immerhin wurde von Hegel ja die Behauptung aufgestellt, daß die Gesellschaft mit ihren Institutionen deswegen das Substantielle im Verhältnis zu den Individuen sei, weil sie die Verwirklichung von deren Freiheit darstellt und „das Recht der Individuen an ihrer Besonderheit... ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten“(ebd.; §154) ist. Hegel selbst kommt sogar noch auf die Idee, daß sich mit seinem Programm der ganze Inhalt der Moralphilosophie erübrigt. In einem vernünftig ein-

gerichteten Gemeinwesen sind von den Individuen keine heroischen Taten verlangt. Die Aufopferung ihres Interesses für die Allgemeinheit und die Predigt von Tugenden, mit deren Befolgung die Philosophen in ihrem moralischen Verfolgungswahn immerzu die sittlichen Verhältnisse stehen und fallen sehen, hielt er in solch einem Gemeinwesen für gänzlich überflüssig. Das Individuum braucht sein Interesse nicht zu verleugnen, sondern muß es nur in den ohnehin dafür zweckmäßig eingerichteten Bahnen verfolgen, die das Gemeinwesen vorsieht:

„Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, - es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist.“ (ebd.; § 150)

Es stellt sich dann freilich die Frage, wogegen sich die Pflichten eigentlich noch richten und welchen Gegensatz zu den sittlichen Verhältnissen das Individuum an sich auszutragen hat. Hegel, der sich diese Frage offenbar auch gestellt hat, ist selbst nur auf die läppischsten Einfälle gekommen, um die von ihm behauptete inhaltliche Identität der Rechtsverhältnisse mit den in ihnen sich betätigenden Individuen letzteren als ihre Pflicht zu begründen. Er schreibt ihnen ihr eigenes vernünftiges, zweckmäßiges Tun als Pflicht vor und begründet ihnen ein ganzes sittliches Gemeinwesen mit Ehe und Familie, Ständen und Polizei, Verfassung und fürstlicher Gewalt als Schutz vor den Zufälligkeiten persönlicher Marotten, den Launen der Naturtriebe und den Unsinnigkeiten moralischer Drangsäle, in die ein Individuum seine Willkür legen mag oder auch nicht!

5. Die Identität zwischen den Individuen und dem „Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben“ (ebd.; §145), die Hegel Sittlichkeit nennt, hat ihre Notwendigkeit einzig in der Hegelschen Vorstellung und Absicht, das Programm der Moralphilosophie durch eine objektive Theorie der Gesellschaft zu vollenden. Sie ist eine methodische Forderung und keine Wahrheit über die wirklichen Verhältnisse: Wenn man, wie es die Moralphilosophen tun, dem Menschen vorschreibt, er solle seine Pflicht tun, muß man ihn auch in eine sittliche Welt stellen, in der ihm dies möglich ist, damit er nicht an seiner moralischen Gesinnung verzweifelt, sondern zum Handeln kommt:

„Das Individuum hat aber in der (durch die sittlichen Verhältnisse gesetzten) Pflicht vielmehr seine Befreiung, teils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht, sowie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, teils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein, und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt, und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.“ (ebd.; §149)

Daß die vorhandene Gesellschaft vernünftig und zweckmäßig eingerichtet ist und deswegen von den Individuen als solche gewußt und gewollt wird, ist selbst überhaupt kein objektiver, aus der Analyse der vorhandenen Gesellschaft gewonnener Satz. Hegel betrachtet vielmehr die vorhandene bürgerliche Gesellschaft mit ihren Einrichtungen und der sie beherrschenden Macht, dem Staat, als Verwirklichung dieser aus der Moralphilosophie geborenen methodischen Forderung. Und damit kehrt sich alles ein wenig um: Daß diese Gesellschaft vorhanden ist, so wie „die Sonne, Mond, Berge, Flüsse, überhaupt die umgebenden Naturobjekte sind“ (ebd.; §146), beweist ihre Vernünftigkeit und sittliche Qualität; daß die Einrichtungen dieser Gesellschaft den Individuen als „Kreis der



Notwendigkeit" entgegentreten, als „Autorität und Macht", der sie sich angemessen zeigen müssen, zeigt Hegel die Vernünftigkeit der Pflichten, die sie den Individuen auferlegen; und daß letztere diese mit Bewußtsein und eigenem Willen erledigen und in ihrem moralischen Wahn auch noch meinen, gut dabei zu fahren, beweist ihm dasselbe. So hat die Moral bei Hegel doch noch einen Wert. Zwar konnte er an den geistigen Produktionen dieser Sorte Bewußtsein nur den allergrößten Widersinn entdecken; zwar erwies es sich als völlig verdrehtes Bewußtsein von den Rechtsverhältnissen und von den Abhängigkeiten ist, in denen sich das bürgerliche Individuum betätigt - aber befreit von seiner subjektiven Eigenwilligkeit, den vorhandenen Notwendigkeiten untergeordnet, als „Glaube und Zutrauen"(eb.; §147) zu den wirklichen Mächten, die das Subjekt beherrschen, als zur dumpfen Gewohnheit und zum Charakter gewordene affirmative Einstellung, die noch nicht einmal um ihre eigenen Gründe zu wissen braucht - „Betrachtet man die Sittlichkeit von dem objektiven Standpunkt, so kann man sagen, der sittliche Mensch sei sich unbewußt."(ebd.; §144. Zus.) -, kurz: als das, wie die Moralität wirklich existiert, hält sie Hegel auch für relativ vernünftig. *Daß* der bürgerliche Mensch seine Unterordnung mit Willen und Bewußtsein vollzieht, beweist Hegel, wie geistreich die bürgerlichen Staatsverhältnisse sind.

\*\*\*

## Familie

### Wenn Eigentümer lieben

Gezwungen wird bekanntlich niemand dazu, eine Familie zu gründen. Weniger bekannt dürfte die Notwendigkeit sein, deretwegen freie Menschenkinder es nicht bei der füreinander empfundenen Liebe belassen, sondern den Beschluß fassen, in Zukunft prinzipiell alle Belange „des Lebens", gleichgültig dagegen, ob sie etwas mit dem zarten Gefühl zu tun haben oder nicht, gemeinsam zu meistern, in guten wie in schlechten Zeiten füreinander zu sorgen und füreinander da zu sein und eine „Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen"(Enzykl. III; §519) auszubilden und nach Kräften zu befördern. Immerhin, das wiederum ist überhaupt kein Geheimnis, gehen sie damit ganz freiwillig Verpflichtungen größeren Kalibers ein, welche sie zwar auf der Grundlage der empfundenen Zuneigung und des entgegengebrachten Zutrauens erfüllen wollen, welcher Grundlage sie selbst aber erst durch staatsoffizielle und/oder hochheilige Beglaubigung vertrauen. Daß sie um den Grund und den Zweck dieses eigentümlichen Rechtsverhältnis wissen, in das sie sich freiwillig mit dem Mut zum Opfer und der Hoffnung auf Glück begeben, ist kaum anzunehmen. Wenn sie sich nämlich auf dieses Rechtsverhältnis, das die Familie *ist*, besinnen und sobald sie sich als Rechtspersonen zueinander verhalten, ist es vorbei mit dem familiären Verhältnis:

„Das Recht, welches dem Einzelnen auf dem Grund der Familieneinheit zukommt und was zunächst sein Leben in dieser Einheit selbst ist, tritt nur insofern in die Form Rechts als des abstrakten Moments der bestimmten Einzelheit hervor, als die Familie in die Auflösung übergeht und die, welche als Glieder sein sollen, in ihrer Gesinnung und Wirklichkeit als selbständige Personen werden und, was sie in der Familie für ein bestimmtes Moment ausmachten, nun in der Absonderung, also nur nach äußerlichen Seiten (Vermögen, Alimentation, Kosten der Erziehung u. dgl.) erhalten." (Rechtsphil.; §159)

Daß die Familie wegen der Empfindung der Individuen füreinander gegründet und von dem „empfindenden Geist" getragen wird, heißt eben noch lange nicht, daß es in ihr darum geht.

1. Die Liebe hielt Hegel für den „ungeheuersten Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann“ und den der Mensch im Kopf nur aushalten kann, wenn er sich verehelicht:

„Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem anderen, so daß ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewußtsein nur als Aufgebung meines Fürsichseins gewinne und durch das Mich-Wissen, als der Einheit meiner mit dem anderen und des anderen mit mir... Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negiert wird und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich; als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit.“ (ebd.; § 158)

Entgegen Hegels eigener Ankündigung, von einem natürlichen in der Empfindung unmittelbar begründeten Verhältnis zu reden, besteht der ungeheure Widerspruch nicht in der Liebe als solcher. Er besteht vielmehr darin, daß es bürgerliche Rechtspersonen sind, die als Eigentümer ihren einander wechselseitig ausschließenden Interessen nachgehen und welche *deswegen* ihren Wunsch, die füreinander empfundene Zuneigung praktisch werden zu lassen und sich aus diesem Grunde zusammenzutun, als Widerspruch erfahren. Sie müssen sich erstens als Person aufgeben und sich zweitens als Person erhalten durch den gemeinsamen Beschluß, alle im Eigentum beschlossenen Gegensätze gegen den Rest der Welt mit der Liebschaft gemeinsam, als „eine Person“ auszutragen. Die Gemeinsamkeit zwischen den Liebenden wird dadurch über ihr zartes Gefühl hinaus um ein beträchtliches und vor allem einer ganz anderen Logik folgendes Feld erweitert. Sie sind durch ihr gemeinsames Eigentum und durch die darin liegenden Abhängigkeiten zu den anderen Rechtspersonen verbunden. Ihr Verhältnis zueinander ist damit eines des aufeinander Angewiesenseins und der wechselseitigen Fürsorge:

„Das Eigentum der Familie als einer Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen Individuen, welche die Familie ausmachen, stehen, wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, ein sittliches Interesse.“ (Enzykl. III; §520)

Dieses sittliche Interesse besteht vornehmlich darin, daß die einander zugeneigten Individuen wegen der Abhängigkeiten, die sie gemeinsam zu bewältigen haben, von ihrem partikularen Interesse - auch dem aneinander! - Abstand nehmen und sich in eine Zwangsgemeinschaft begeben. Der subjektive Grund, aus dem zwei sich liebende Menschen sich zusammentun und das objektive Verhältnis, das sie damit eingehen, stehen nämlich zueinander in einem erheblichen Widerspruch. Die Liebe ist bekanntlich ein seltsames Ding, das hinfällt, wo es will, und von einem zum anderen geht. Als solche gewährleiste t sie gerade nicht den Zusammenhalt, den die Notwendigkeit wechselseitiger Fürsorge verlangt. Dieser Widerspruch ist der Grund dafür, daß diejenigen, die ihr Verhältnis zueinander auf ihrer Zuneigung gründen wollen, nach einer unabhängig von ihnen und unabhängig vom Bestehen ihrer Gefühle existierenden Garantie verlangen, welche ihr freiwillig eingegangenes Verhältnis gewährleistet:

„Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.“  
(Rechtsphil.: §161, Zus.)

Der Widerspruch zwischen dem vergänglichen Gefühl und der im praktischen Aufeinander-Angewiesensein liegenden Notwendigkeit einer dauerhaften Bindung ist durch die Ehe nicht beseitigt. Er ist nur nach der objektiven Seite entschieden. Der Zusammenhalt der Familie ist mit ihr als rechtsverbindlicher Zweck der Ehegatten gleichgültig gegen das Bestehen ihrer Liebe festgeschrieben. Die Liebe ist mithin nicht mehr Zweck der Ehe, sondern die Ehe Zweck der Liebe. Weil die Personen mit ihrem Eigentum in der Familie eine Person ausmachen, hat auch die Liebe den exklusiven Charakter des Eigentums zu wahren:

„Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelheit es ist, welche sich in dies Verhältnis legt und hingibt...“ (ebd.; §167)

Die Liebe darf überhaupt den Zusammenhalt der Familie nicht stören - „Die Ehe soll nicht durch Leidenschaft gestört werden, denn diese ist ihr untergeordnet.“(ebd.; §163, Zus.) - und sie kann „unbeschadet des Wesens der Ehe“ schon auch mal „fehlen“. Überflüssig wird sie dennoch nicht. Sie ist in der Ehe vielmehr als notwendiges Instrument des Zusammenhalts vorgesehen, denn *nur* als Rechtsverhältnis ist diese auch nicht aufrechtzuerhalten:

„Sowenig ein Zwang stattfinden kann, in die Ehe zu treten, sowenig gibt es sonst ein nur rechtliches positives Band, das die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammenhalten vermöchte.“ (ebd.; §176)

Umgekehrt hat aber das Bestehen der Liebe, als Mittel des Zusammenhalts der Ehe, nicht über den Bestand der Ehe zu entscheiden. Die Ehe ist ein Durchhalteprogramm für die Beteiligten und beansprucht gegenüber ihren partikularen Interessen höheres Recht. Dieses Durchhalteprogramm ist daher auch nicht von ihnen und nach Maßgabe ihrer Abwägungen aufzulösen, sondern von der staatlichen Garantiemacht der Ehe, welche an dem Maßstab prüft, ob die Ehe für die Beteiligten *objektiv* nicht mehr auszuhalten ist:

„Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substantialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung usf. festhält, diese von der totalen Entfremdung unterscheidet und die letztere konstatiert, um erst in diesem Falle die Ehe scheiden zu können.“ (ebd.)

2. Bevor es dazu kommt, pflegen die Eheleute den Zusammenhalt der Familie. *Alles*, was sie miteinander treiben, gerät ihnen zum untergeordneten „Moment“ und zur Funktion dieses abstrakten Zwecks, den sie selbst als die „Akzidenzen“ des sittlichen Verhältnisses befördern. Das macht das Familienleben so gemütlich.

Die Eheleute vögeln nicht aus Lust und Laune miteinander, sondern *weil* sie verheiratet sind: „Die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes.“ (Enzykl. III; §519) Und nicht nur das. Aus einem Mischmasch von wechselseitiger Abhängigkeit, Zuneigung und dem Versuch, einander bei Laune zu halten, bilden sie überhaupt gemeinsame Interessen aus, welche den Charakter der Pflicht offenbaren, wenn einer seine Ruhe haben will: „Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen.“ (ebd.)

Die Kinder kommen zwar nach wie vor ziemlich natürlich auf die Welt, aber in der Ehe und für die Eheleute haben sie eine tiefere Bedeutung:

„In den Kindern wird die Einheit der Ehe, welche als substantiell nur Innigkeit und Gesinnung, als existierend aber in den beiden Subjekten gesondert ist, als Einheit selbst ein für sich seiende Existenz und Gegenstand, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Dasein lieben.“  
(Rechtsphilosophie; § 173)

Zu denken ist dabei nicht nur an den in bürgerlichen Familien gar nicht selten anzutreffenden psychologischen Wahnsinn. Kinder als letzten Kitt gescheiterter „Partnerschaften“ in die Welt zu setzen oder, so schon vorhanden, als solche zu behandeln. Dieser Wahnsinn zieht schließlich auch bloß auf der sehr realen Grundlage, daß Kinder Abhängigkeiten und gemeinsame Verpflichtungen stiften und damit „die Einheit der Ehe“ ein gutes Stück befestigen. Aus den Notwendigkeiten der wechselseitigen Fürsorge wird durch sie endgültig eine der dauerhaften und planmäßigen Vorsorge, welcher alle sonstigen Interessen unterzuordnen sind:

„Das im abstrakten Eigentum willkürliche Moment des besonderen Bedürfnisses des bloß Einzelnen und die Eigensucht der Begierde verändert sich hier in die Sorge und den Erwerb für ein Gemeinsames, in ein Sittliches.“ (Rechtsphil.; §170)

Umgekehrt dürfen die Kinder in der Familie den Ort ihrer ersten, und für ihr weiteres Leben grundlegenden moralischen Bildung erleben. Sie haben in der Familie „das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden“(ebd.; §174). Für ihre erfolgreich abgewickelte Erziehung ist wider alle Gerüchte keine pädagogische Wissenschaft vonnöten. Die Hilflosigkeit - „Kind trinkt an der Mutter Brust - empfängt alles von ihnen, ohne Dank, ohne Bewußtsein - Diese Einheit mit Menschen so empfunden... Sittliche Elemente in das Subjekt gelegt, in ihm als Diesem Wurzeln fassend“ (ebd.; §175, Bemerkung) - und die für sie sowieso alternativlose Abhängigkeit von den Eltern und von deren Wohlwollen sind die wirksamen Hebel zur Beförderung der moralischen Grundeinsicht, die die Kinder mitbekommen müssen. Die nämlich, daß es besser ist, sich zu fügen. Die pädagogischen Veranstaltungen erschöpfen sich denn auch im wesentlichen darauf, daß das Kind in der Familie „in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe“ (ebd.; §175) und die Eltern ihren Willen gegen den des Kindes geltend machen:

„Ein Hauptmoment der Erziehung ist die Zucht, welche den Sinn hat, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgereutet werde. Hier muß man nicht meinen, bloß mit Güte auszukommen; denn gerade der unmittelbare Wille handelt nach unmittelbaren Einfallen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen. Leg: man den Kindern Gründe vor, so überläßt man es denselben, ob sie diese gelten lassen, und stellt daher alles in ihr Belieben.“, (ebd.; § 174, Zus.)

Bemerkenswert ist daran weniger die sowieso nur von Vertretern des Ideals einer kindgerechten Pädagogik in Zweifel gezogene Selbstverständlichkeit, daß es wenig vernünftig ist, den Kindern ihren unvernünftigen Willen zu lassen, als vielmehr die Einsicht, daß mit dem Brechen des Eigenwillens des Kindes tatsächlich das Wesentliche, „zur Selbständigkeit und freien Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten“ (eb.; §175); das zur „Orientierung“ in der bürgerlichen Gesellschaft Nötige damit also schon erledigt ist.

3. Indem die Mitglieder der Familie ihren Zusammenhalt pflegen, betätigen sie sich - ob sie es wissen oder nicht, und welcher „subjektive Ausgangspunkt“ sie auch immer dazu veranlaßt hat, „in den

Stand der Ehe zu treten" - als Exekutoren der von Staats wegen vorgesehenen *Funktion* der Familie. Ob sie tatsächlich im Geist von Liebe und Treue zueinander stehen oder ob die gewohnheitsmäßige Abhängigkeit voneinander ihr Zusammenleben bestimmt, ob sie dabei glücklich werden oder sich wechselseitig auf den Wecker fallen, jedenfalls erledigen sie in ihrer gemeinsamen Sorge um den Unterhalt und den Haushalt der Familie, in der Aufzucht und moralischen Unterweisung der Kinder das Geschäft der Produktion und Reproduktion der Gesellschaft, welche dem Staat als sein Menschenmaterial untersteht. Und zwar so, daß daraus gegen den Staat, der dieses Verhältnis institutionalisiert, keine Ansprüche erwachsen und alle diesbezüglichen Anstrengungen zu Lasten der Familienmitglieder gehen.

In der Auflösung der Familie dürfen daher ihre Mitglieder ein letztes Mal erfahren, daß die Familie bloß das Mittel dieses höheren (Staats-)Zwecks ist; daß sie daher, bei aller „Innigkeit" der Beziehung, mit der Erledigung dieses Zwecks auch ihre Schuldigkeit getan und „zurückzutreten" hat:

„Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu sein, teils eigenes freies Eigentum zu haben, teils eigene Familien zu stiften - die Söhne als Häupter und die Töchter als Frauen -, eine Familie, in welcher sie nun ihre substantielle Bestimmung haben, gegen die ihre erste Familie als nur erster Grund und Ausgangspunkt zurücktritt und noch mehr das Abstraktum des Stammes keine Rechte hat." (ebd.; §177)

Somit hat Hegel erstens gezeigt, daß der Zweck der Familie unterschieden ist und im Widerspruch steht zu den Interessen und Anliegen derer, die sie mit ihrem Leben füllen und in der Familie ihr Glück oder auch nur ein Mittel des Zurechtkommens suchen. Im Gegensatz zu allen Vulgärtheoretikern der bürgerlichen Familie bestätigt Hegel nicht die Täuschung derjenigen, welche in den bürgerlichen Verhältnissen befangen sind und sie wie ein Angebot an ihre wertvolle Person wahrnehmen. Er rechtfertigt nicht die Familie damit, daß sie für deren Mitglieder da ist, sondern besteht umgekehrt auf der Wahrheit, daß letztere für die Erledigung der in der Familie institutionalisierten Staatszwecke da sind und daß diese Instrumentalisierung von ihnen die Subsumtion ihrer subjektiven Anliegen unter diese Zwecke verlangt. Hegel führt zweitens den Grund auf, weswegen sich der bürgerliche Mensch freiwillig in dieses Verhältnis begibt: Es ist die Abhängigkeit, in der er in seiner Eigenschaft als Person & Eigentümer steht. Hegel hält es jedoch mitnichten für einen Grund der Kritik dieser Institution, daß ihre Befürwortung durch eine praktische Notlage zustandekommt. Hegel nimmt umgekehrt Partei für diese Abhängigkeit, weil sie die Identität stiftet zwischen dem partikularen Willen und dem allgemeinen Staatszweck, auf die er aus sittlichen Gründen so scharf ist. Diese Versöhnung, bei der Hegel nie verschweigt, daß sie zu Lasten des partikularen Willens geht, ist ihm denn auch die Lüge wert, daß diese Abhängigkeit nur so nebenbei auch mit den Eigentumsverhältnissen zusammenhängt - vor allem aber und „substantiell" ziemlich „natürliche" Qualitäten aufweist und sich der Liebe als solcher verdankt.

\*\*\*

## **Geschichte**

### **Geist sucht Weltherrschaft**

Ziemlich am Ende der Rechtsphilosophie steht für Hegel endlich fest: „Der Staat ist das Himmelreich auf Erden." (???) Er ist ein zweckmäßig eingerichteter Organismus, der durch seine Einrichtungen das

Tun und das Bewußtsein der Individuen so bestimmt, daß diese in der Verfolgung ihrer Anliegen das Ganze des Staats befördern. Der oberste irdische Zweck, der das Leben der Menschen in Familie und bürgerlicher Gesellschaft durchdringt, dem die Individuen als seine selbstbewußten Mittel dienen und untergeordnet sind und der so zugleich die „die absolute Macht auf Erden“ (Rechtsphilosophie; § 331) ist. Daß die *Zweckmäßigkeit*, mit der im Staat alles auf die Beförderung des Staats hin organisiert ist, für diesen Zweck spricht, steht für Hegel selbstredend auch fest; es ist sein ganzes Argument für den Staat. - Doch dann tritt der für den Bewunderer solcher Zweckmäßigkeit peinliche Umstand ein, daß es der Staaten mehrere gibt. Nach außen, erfährt man, verhalten sich die Staaten zueinander wie ein Individuum gegen ein anderes. Ein oberster Zweck steht gegen den anderen, und da die Staaten nunmal auch die höchsten Gewalten auf Erden sind, kann es eine noch höhere nicht geben, welche ihren Gegensatz entscheidet. Also wird er im Krieg durch ihre Gewalt entschieden. Soweit, so gut. Was aber bleibt da von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit, wenn sich die irdischen Himmelreiche wechselseitig zugrunderichten? Zur Rettung der Idee, die Wirklichkeit sei zweckmäßig und vernünftig eingerichtet, spricht Hegel dem Gegeneinander der Staaten eine Zweckmäßigkeit zu, welche einem noch höheren Zweck dient, als dem, den die höchsten wirklichen Mächte verkörpern: „Der Weltgeist“, welcher sich im Gegeneinander der Staaten als „Endzweck der Weltgeschichte“ durchsetzt und vervollkommnet. Das ist historisches Denken reinsten Wassers. Daß sich durch Krieg und Gewalt, im Aufstieg und Niedergang von Nationen, im Zugrunderichten ganzer Völker großartige Ideen Bahn brechen, ist die Grundbotschaft noch jedes Historikers. Fragt sich nur, wie da eigentlich gedacht wird.

1. Hegel führt geradezu klassisch, nämlich begrifflich den Fehler des historischen Arguments vor - um diesen Fehler zu machen:

„In der Tat aber, wenn in der politischen Geschichte Rom oder das deutsche Reich usf. ein wirklicher und wahrhafter Gegenstand und der Zweck sind, aufweichen die Erscheinungen zu beziehen und nach dem sie zu beurteilen sind, so ist noch mehr in der allgemeinen Geschichte der allgemeine Geist selbst, das Bewußtsein seiner und seines Wesens ein wahrhafter und wirklicher Gegenstand. Inhalt und ein Zweck, dem an und für sich alle anderen Erscheinungen dienen, so daß sie durch das Verhältnis zu ihm, d.h. das Urteil, in welchem sie unter ihn subsumiert sind und er ihnen inhäriert, allein ihren Wert sowie sogar ihre Existenz haben.“ (Enzyklopädie III; § 549)

Hegels Argument beginnt mit dem ganz richtigen Hinweis, daß eine historische Betrachtung rationellerweise erstens eine Sache unterstellt, um *deren* Geschichte es gehen soll, und zweitens das Wissen um den Zweck dieser Sache voraussetzt. Deswegen nämlich, weil die historische Betrachtung der Frage nachgeht, wie sich dieser Zweck verwirklicht hat, wodurch und unter welchen Umständen er in die Welt gekommen ist, auf welche Hindernisse er gestoßen ist, wie er sich gegen diese durchgesetzt hat bzw. an ihnen gescheitert ist usf. Gerade deshalb verbietet sich jedoch der Fortgang von Hegels Argument, dasselbe treffe auf die allgemeine Geschichte „noch mehr“ zu. Diese ist nämlich kein „wirklicher Gegenstand, Inhalt und Zweck“, weil in ihr alle wirklichen Zwecke, bis hin zu den Staateszwecken, die Hegel selbst als die obersten irdischen Zwecke bespricht, als bloße Mittel gedacht sind. Womit dieser noch höhere Zweck der Geschichte eben nicht mehr wirklich sein kann, sondern ein ideeller „Endzweck“ ist. Was in einer rationellen historischen Betrachtung Prädikat der unterstellten Sache ist, deren Historie, wird in der allgemeinen Geschichte zum alles bestimmenden Subjekt erhoben. Und die wirklichen Subjekte, welche mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln ihren Zweck zu verwirklichen suchen, werden zu den Prädikaten *der* Geschichte herabgesetzt:

„Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihrem besonderen bestimmten Prinzip auf, das an ihrer bestimmten Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußt und in deren Interesse vertieft sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts sind. worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Übergang in seine nächst höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.“ (Rechtsphil.; § 344)

Daß Staaten, Völker und Individuen Zwecke haben, auf deren Durchsetzung und Realisierung dringen und deswegen für dieses ihr „besonderes bestimmtes Prinzip“ stehen und dasselbe verkörpern, ist eine Sache. Daß sie darin, also als sich betätigende Subjekte ihrer eigenen Zwecke „zugleich bewußtlose Werkzeuge“ eines Geistes sind, welcher sich ihrer bedient, um sich zu vervollkommen, ist eine andere Sache und vor allem das Gegenteil der ersten. Denn die wirklichen Mächte gehorchen nun der Zwecksetzung eines Geistes, der weder der ihre ist noch ihnen bekannt ist, und dies obwohl dieser Geist der Geschichte, der nur Idee ist, weder Macht noch Mittel hat, sich gegen sie zur Geltung zu bringen. Was Hegel zur Auflösung dieses Widerspruchs eingefallen ist, „die List der Vernunft“, hilft da auch nicht weiter:

„Das besondere Interesse der Leidenschaft ist als unzertrennlich von der Betätigung des Allgemeinen; denn es ist aus dem Besonderen und Bestimmten und aus dessen Negation, daß das Allgemeine resultiert. Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie halt sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.“ (Geschichte; S. 49)

Daß im Lauf der Zeit so manches besondere Interesse von „Staaten, Völkern und Individuen“ „zugrunde gerichtet“, „aufgeopfert und preisgegeben“ worden ist, wird wohl so sein. Eben zugunsten, der konkurrierenden besonderen Interessen, welche sich dabei mehr oder weniger gelungen durchsetzen und sich damit allgemeine Geltung verschaffen konnten. Hegel behauptet jedoch, daß sich darin ein „Allgemeines“ verwirklicht, welches *über* den besonderen Interessen steht, eine „Idee“, welche die Regie führt, indem sie sich bezeichnenderweise heraushält und „im Hintergrund“ hält.

2. Daß der Geist die eigentliche Macht auf Erden ist, gerade indem er keine Macht ist, bedarf im historischen Denken keines eigenen Nachweises. Und zwar deswegen, weil das historische Denken diesem Weltgeist in der Geschichte kein anderes Attribut zuspricht als eben immer gerade das zu bezwecken, was die wirklichen Mächte in ihrem Gegeneinander durchsetzen. Und dazu ist ein Eingreifen des Geistes gar nicht nötig. Sie tun das ja sowieso. Mit dem Geist im Hintergrund wird allerdings aus dem Durchsetzen ein Argument für die moralische Qualität der Sache, die sich durchsetzt:

„Die Weltgeschichte ist ferner nicht bloß das Gericht seiner“ - des Geistes - „Macht, d.i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern, weil er an und für sich Vernunft und ihr Für-sich-Sein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem Begriffe nur

seiner Freiheit notwendige Entwicklung der Momente der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, - die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes." (Rechtsphilosophie; § 342)

Hegel, der immerhin gewußt hat, daß das Verhältnis der Staaten zueinander kein Rechtsverhältnis sein kann, weil die höhere über den Staaten stehende rechtsetzende Gewalt fehlt, daß also das Völkerrecht ein Idealismus ist, und international nichts als die überlegene Gewalt entscheidet, vertritt hier diesen Idealismus vom Weltgericht - eben als Idealismus. Wenn er allerdings schon die Idee vom Weltgericht darbietet, welches die Geschichte exekutiert, indem es über Aufstieg und Niedergang von Staaten beschließt, so hätte man doch auch gerne von ihm erfahren, nach *welchen* vernünftigen Prinzipien dieses Weltgericht entscheidet. Schließlich will Hegel mit dieser Idee dementieren, daß in der Geschichte nur „vernunftlose Notwendigkeit“ herrscht und zwischen Staaten die Gewalt entscheidet. Und es ist sehr bezeichnend, daß Hegel dazu folgendes eingefallen ist:

„In ihr erhält dasjenige notwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Taten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm.“ (Enzyklopädie III: § 345)

Das Hegelsche Weltgericht gibt also immer dem Moment der Vernunft Recht, welches gerade das „gegenwärtige“ ist. Daß die Vernunft Stufen hat und diese zeitlich bestimmt sind, liegt nicht an ihr. Es liegt vielmehr daran, daß sich das, was sich in der Geschichte jeweils durchgesetzt hat, nicht unter ein allgemeines Prinzip beugen läßt. Also erhält zur Erfüllung dieses Sinnbedürfnisses alles in der Geschichte Erfolgreiche seine historische Rechtfertigung in der Vorstellung, daß der alles durchwaltende eine Weltgeist ganz verschiedene und entgegengesetzte Prinzipien auf die Tagesordnung gesetzt hat. Was das jeweils war, das findet auch der Bewunderer der historischen Vernunft nicht aus der Analyse des Geistes heraus, sondern erfährt er aus der Geschichte: Was sich durchgesetzt hat, beweist ihm, daß es an der Zeit war. Und daß es an der Zeit war, beweist sich ihm darin, daß es sich durchgesetzt hat. Daß die Macht geistigen Prinzipien folgt ist für den historisch denkenden Menschen deswegen so unmittelbar einsichtig, weil er den in der Historie angeblich herrschenden Geist unmittelbar identifiziert mit dem Wirken der Macht. Der Geist, der alles bestimmt, kürzt sich inhaltlich heraus und das Argumentieren mit ihm damit zusammen auf die abstrakteste Rechtfertigung der Gewalt. Die wird von Historikern deswegen so ohne jedes moralisches Bedenken betrachtet -womit sie recht haben! -, *weil* sie sie unmittelbar mit Moral identifizieren: Was sich durchsetzt, Erfolg hat, *verdient* „Glück und Ruhm“. Was dabei kaputtgeht, verdient nichts anders als unterzugehen.

3. So kommt ein Weltbild zustande, in dem das Kriterium des Erfolgs, im Rückblick noch nicht einmal schwer anzuwenden, einerseits jede Beurteilung der politischen Anliegen, welche in der Geschichte aneinandergeraten sind, überflüssig macht. Andererseits gerade das „und dann hat der den niedergemacht“ ein historisch gebildetes Urteil über die Geistesgröße oder -schwäche der beteiligten Subjekte begründet, dessen Bebilderung gar nicht mehr schiefgehen kann. Zwei Beispiele für diese Weltbildnerie:

a.) In seiner Philosophie der Geschichte argumentiert Hegel immer wieder mit dem Volkscharakter. Der Verdacht, daß das ein wenig rassistisch ist, ist angebracht und auch nicht ausgeblieben. Weniger bekannt dürfte es allerdings sein, daß dieser Rassismus seine notwendige Stelle im historischen Denken hat. Über den Neger erfährt man von Hegel beispielsweise folgendes:



„Etwas anderes Charakteristisches in der Betrachtung der Neger ist die Sklaverei.  
(Geschichte; S. 125)

Der Rassismus dieses Zitats liegt nicht daran, daß Hegel nicht die mittlerweile üblich gewordene höfliche Anrede „farbiger Mitbürger“ gewählt hat; lustigerweise gilt die ja als Höflichkeit, weil sie die offenbar als Schande geltende schwarze Hautfarbe nicht ausspricht. Er liegt vielmehr darin, daß er die Sklaverei nicht als ein Charakteristikum der amerikanischen Südstaaten bespricht, sondern daß er sie als Eigenart des „afrikanischen Kontinents“ und der dort beheimateten Neger vorstellt. Sein Urteil über die Neger lautet: Sie taugen zu nichts besserem als dazu, versklavt zu werden. Nicht daß er etwa etwas übrig hätte für die Sklaverei, die muß bei ihm auch untergehen, nachdem der Ruf nach Freiheit sich Bahn gebrochen hat. Er denkt vielmehr historisch parteilos. Also streng parteilich für die Macht, welche in der Geschichte die Oberhand behält und übersetzt deswegen umgekehrt die Unterwerfung unter solch eine Macht in ein Charakterurteil über die Unterworfenen. In deren Eigenart legt er so die Notwendigkeit dafür, was mit ihnen angestellt worden ist. Der Rest, der diesem feststehenden Urteil einen Inhalt gibt, ist die Bebilderung des Grundsatzes, daß ein Volk, welches historisch unter die Räder gekommen ist, damit seine geistige Unreife und darin seinen Unwert beweist:

„Die Neger besitzen daher diese vollkommene Verachtung der Menschen, welche eigentlich nach der Seite des Rechts und der Sittlichkeit hin die Grundbestimmung bildet. Es ist auch kein Wissen von der Unsterblichkeit der Seele vorhanden, obwohl Totengespenster vorkommen. Die Wertlosigkeit der Menschen geht ins Unglaubliche: die Tyrannei gilt für kein Unrecht, und es ist als etwas ganz Verbreitetes und Erlaubtes betrachtet, Menschenfleisch zu essen.“ (ebd.; S. 124)

Da lobt sich Hegel doch die gehobenen Sitten zivilisierter Staaten, in welchen aus Achtung vor dem Menschen solche Unmenschen versklavt werden und welche damit das Menschenfleisch wertvolleren Zielsetzungen zuführten.

b.) Umgekehrt adelt der Erfolg der Macht denjenigen, der sie ausübt. Dies gilt heute noch als durchgängiges Prinzip in der Beurteilung von Politikern, deren Geist die Eigentümlichkeit hat, proportional zu deren Machtbefugnissen zu wachsen und seine Sternstunden nach wie vor in erfolgreich geführten Kriegen unter Beweis stellt:

„Die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen sind diejenigen, in deren Zwecken ein solches Allgemeines liegt... Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewußtsein der Idee überhaupt, sondern sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was not und was an der Zeit ist... die Geschäftsführer des Weltgeistes.“ (Geschichte: S. 450)

Die historische Betrachtung ist da im Vorteil gegenüber anderen Wissenschaften, welche sich im Aufstellen von Prognosen hervortun, obwohl es derselbe Geist der Anpassung an die von der Macht gesetzten Fakten ist, welcher ihr die Feder führt. „Was an der Zeit ist“, das ist für den Historiker ja schon in der Vergangenheit entschieden, und er hat daher umgekehrt nur noch die geistige Größe und „die Einsicht“ hochzurechnen, welche diese Entscheidung angeblich herbeigeführt und ihr zugrundegelegen hat. So kennt das Goutieren der Macht, gerade wenn die Ereignisse schon länger vergangen sind und in der gegenwärtigen Politik sich daher kein neues Interesse an ihrer Umdeutung mehr auftut, keinen Grund zur theoretischen Zurückhaltung:

„... denn es hatte sich das absolute Bedürfnis einer Regierungsgewalt dargetan. Napoleon richtete sie als Militärgewalt auf und stellte sich dann wieder als ein individueller Wille an die Spitze des Staates; er wußte zu herrschen und wurde im Inneren bald fertig. Was von Advokaten, Ideologen und Prinzipienmännern noch da war, jagte er auseinander, und es herrschte nun nicht mehr Mißtrauen, sondern Respekt und Furcht. Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größeren Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erschienen als damals. Die Gesinnung der Volker, d.h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität, hat endlich diesen Koloß gestürzt..." (Geschichte; S. 533)

\*\*\*

## Arbeit

### Ihre Teilung, ihre Erleichterung, ihr Ersatz durch Maschinen - ein Übergang zu den Ständen?

Es gibt sie heute noch, die Vorstellung, aus der Teilung und rationellen Bewältigung der Arbeit erwachse die Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Ständen und Klassen, ihrer Hierarchie der Berufe und ihren Unterschieden im individuellen Vermögen. Zweifel an dieser Vorstellung sind freilich auch angebracht. Denn wie sollen die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Arbeitens und Produzieren überhaupt, deren sich jede Produktionsweise bedienen muß, eine bestimmte, die bürgerliche, auszeichnen? Also ist es nicht überflüssig, diese Vorstellung einmal zu überprüfen an einem Denker, der mit durchaus korrekten Auskünften über die Arbeit als solche aufwarten konnte und daraus den Übergang in die bürgerliche Gesellschaft zu begründen können meinte.

1. Über die Arbeit erfährt man von Hegel folgendes:

„Die Vermittlung, den partikularisierten Bedürfnissen angemessene, ebenso partikularisierte Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die Arbeit, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfältigen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert. Diese Formierung gibt nun dem Mittel seinen Wert und seine Zweckmäßigkeit, so daß der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu menschlichen Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht." (Rechtsphilosophie; § 196)

Arbeit ist die bewußte Zurichtung der Natur nach menschlichen Bedürfnissen. Sie vermittelt das zunächst nur subjektive Bedürfnis mit dem Objekt seiner Befriedigung. Und zwar durch die Tätigkeit, welche ihr Objekt dem gewußten Zweck gemäß zum Mittel des Bedürfnisses umgestaltet. Der jeweilige Zweck verlangt nach einem ihm gemäßen Mittel seiner Befriedigung und bestimmt die zu dessen Realisierung notwendigen Materialien, Arbeitsmittel und Verrichtungen. Der Bedürfnisse hat der Mensch jedoch nicht nur sowieso schon mehrere. Mit der Fähigkeit und den Mitteln, sie zu befriedigen, vervielfältigen, partikularisieren und verfeinern sie sich. Die Arbeit erhält damit zugleich einen zunehmend spezifischen wie abstrakteren Inhalt:

„Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abstraktion, welche die *Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse* bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die Teilung der Arbeit hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung

einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr mechanisch und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann." (eb.: § 198)

Die Arbeit ist subjektive Tätigkeit, ausgeführt von einem Subjekt mit seinen spezifischen mehr oder minder vorhandenen Geschicklichkeiten. An dem zu realisierenden Zweck hat die Arbeit jedoch ihre objektive Notwendigkeit. Durch Zergliederung der Arbeit in ihre Momente und durch deren Verselbständigung wird die Tätigkeit des Subjekts dem Objektiven der Arbeit gemäß. Die einzelne Tätigkeit wird durch die Zergliederung einfach und durch die Teilung der Arbeit wird zugleich die subjektive Geschicklichkeit in ihrer Verrichtung größer. Diese einfachen Geschicklichkeiten sind fähig, an das Arbeitsmittel, das Werkzeug überzugehen, wodurch der Arbeitsprozeß von der subjektiven Fähigkeit des Arbeiters zunehmend unabhängig wird und ihr Inhalt zunehmend mechanisch, so daß zuletzt das Objektive der Arbeit in der Maschine auch seine objektive Verwirklichung erhalten kann.

2. Das sind rationale Aussagen über die Arbeit. Zwar ist in ihnen auch an einer Stelle angedeutet, daß die Realisierung der der Arbeit immanenten Gesetzmäßigkeiten eine Vergesellschaftung der Arbeit unterstellt. Über die Art und Weise dieser Vergesellschaftung ist jedoch kein Wort gefallen. Wieso also ausgerechnet eine Ständegesellschaft mit einer bürgerlichen Ökonomie? Hegel erläutert dies folgendermaßen:

„In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt. Die Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das allgemeine bleibende Vermögen, das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein, -so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt." (ebd.; § 199)

Von einer *bestimmten* „Abhängigkeit und Gegenseitigkeit“-war bislang noch gar nicht die Rede. Auch nicht davon, daß diese „Gegenseitigkeit“ auf dem Gegensatz selbstsüchtiger Individuen beruht. In Hegels Ausführungen über die Arbeit als solche findet sich auch nirgends ein Hinweis darauf, daß die in der Arbeit und ihrer Teilung liegenden Notwendigkeiten durch eine „allseitige Verschlingung“ adäquat und vernünftig verwirklicht werden, welche erst durch die Abhängigkeit der Individuen voneinander gestiftet wird.

Eine Ableitung hat nicht stattgefunden. Hegel unterstellt einfach Privateigentümer. Und deren Verhältnis zueinander ist mit Arbeitsteilung überhaupt nicht korrekt angegeben. Da treten Individuen an, welche die Notwendigkeit der Vergesellschaftung ihrer Arbeit nicht als deren planmäßige Organisation bewerkstelligen, sondern ganz im Widerspruch zu dieser Notwendigkeit mit den Produkten ihrer Privatarbeit antanzen und die Notwendigkeit der Vergesellschaftung ihrer Arbeit dann als Bewährungsprobe erfahren, ob ihre Privatarbeit gesellschaftlich nützlich gewesen ist und überhaupt als Mittel der Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum taugt. Das, was Hegel so lässig

hinschreibt - dann schlägt die Selbstsucht in einen Beitrag zur Gesellschaft um und der Nutzen des einen ist der des anderen und umgekehrt usf. -, ist nämlich mehr das Wunschergebnis als objektives Resultat. „Das allgemeine Vermögen“, der gesellschaftliche Reichtum, existiert schließlich auch in der Hand von Privateigentümern, welche die Produktionen ihrer Privatarbeit gleichfalls als Zugriffsmittel auf den Reichtum betrachten und handhaben.

So spricht Hegel im weiteren ehrlicher Weise, aber im Widerspruch zu dem idyllischen Bild vom wechselseitigen Nutzen, nur mehr von der „Möglichkeit der Teilhabe an dem allgemeinen Vermögen“ und benennt ein paar weitere Eigentümlichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft, welche ihre Quelle auch nicht in der Arbeitsteilung haben:

"Die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondere Vermögen, ist aber bedingt, teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), teils durch die Geschicklichkeit, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwicklung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt."  
(ebd.; §200)

Man muß dem alten Dialektiker auch einmal vorwerfen, daß er im entscheidenden Moment überhaupt keine Sensibilität für Widersprüche hatte. Immerhin wird hier immer noch der Gedanke verfolgt, daß in der bürgerlichen Gesellschaft die Aufteilung der Arbeit eine entsprechende Aufteilung des damit zustandegebrachten Reichtums nachsichzieht. Und dann: „teils... teils“ - als ob die beiden Teile nicht zueinander und beide gleichermaßen zu dem Gedanken, den sie belegen sollen, im Widerspruch stünden. „Teils“ soll in dieser Gesellschaft das Gesetz gelten, daß die Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum dadurch bedingt ist, daß man als Privateigentümer an ihm schon teilhat. Daß Reichtum in Privathand, Kapital, einen Anspruch auf weiteren Reichtum in sich birgt, gilt in der bürgerlichen Gesellschaft, belegt aber alles andere als die Idylle von der Aufteilung der Arbeit und ihrer Früchte. Daß hier ohne Arbeit die Aneignung von deren Früchten stattfindet, gilt nämlich auch bloß, weil auch das andere „teils“ nicht stimmt. Offenbar fehlt in dieser Abteilung die „unmittelbar eigene Grundlage (Kapital)“, welcher Ausschluß vom Reichtum die Folge nach sich zieht, die eigene „Geschicklichkeit“ und „natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen“ in den Dienst an fremdem Eigentum zu stellen. Das wiederum erklärt die wundersame Reichtumsvermehrung in Abteilung I und warum die „Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen“ für Abteilung II bescheidener ausfällt.

Hegel redet also über zwei ganz verschiedene und einander entgegengesetzte Reproduktionsquellen, Kapital und Lohnarbeit, und daß er beides unter Benutzung des Doppelsinns von Vermögen in eins setzt, ist fast schon wieder ein gelungener Spaß. Weniger spaßig ist dann freilich wieder der Einfall, die notwendigen Wirkungen der beiden Reproduktionsquellen als „Zufälligkeit“ zu besprechen.

Von den Ständen, welche Hegel nach wie vor aus der Teilung der Arbeit ableiten will, war zwar immer noch nicht die Rede. Mittlerweile steht aber fest, daß die Mitglieder der Gesellschaft, für welche Hegel diesen Zusammenhang beweisen will, sich schon mal auf Klassen verteilt haben, welche sich nicht in der Besonderheit der verrichteten Arbeit unterscheiden, sondern durch Teilhabe am bzw. Ausschluß vom Reichtum. Dies einmal festgehalten, ist es allerdings schon ein wenig widersprüchlich, im nächsten § dann doch die Stände als das wesentliche Prinzip der Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft einzuführen:

"Die unendlich mannigfachen Mittel und deren ebenso unendlich sich verschränkende Bewegung in der gegenseitigen Hervorbringung und Austauschung sammelt durch die ihrem Inhalte innewohnende Allgemeinheit und unterscheidet sich in allgemeine Massen, so daß der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung - Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind -, zu einem Unterschiede der Stände ausbildet." (ebd.; §201)

Die Behauptung, daß sich die Mitglieder der Gesellschaft . auf die verschiedenen Stände verteilen, nimmt sich als Beweis der Vorstellung, hier würde Arbeit geteilt, einigermaßen merkwürdig aus, wenn man anschließend erfährt, daß sich die Stände „nach dem Begriff in den Bauern-, den Gewerbetreibenden und einen allgemeinen Stand unterscheiden. Immerhin hat der allgemeine Stand, welchem Beamte und Politiker, Polizisten und Advokaten angehören. weniger mit der „Formierung der Natur" zu tun als vielmehr mit der staatlichen Beaufsichtigung des Rests der Mannschaft. Ein Herrschaftsverhältnis wird so ganz lässig unter der Rubrik Arbeitsteilung abgehandelt, ebenso wie der Klassengegensatz, von dem schon die Rede war. Schließlich macht auch die Verteilung der Bevölkerung auf die beiden anderen Stände und auf die einzelnen Berufe nichts weg davon, daß die einen dort ihr Kapital anlegen und die anderen in den Diensten dieses Kapitals lohnarbeiten gehen.

3. Ebenso wenig wie die Aufteilung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit unter den Gesellschaftsmitgliedern kennt die bürgerliche Gesellschaft ein Prinzip der durch Arbeit gewährleisteten Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum. Das hindert Hegel nicht diese Mär weiter zu vertreten, wenn er gleichzeitig konstatiert, daß in der bürgerlichen Gesellschaft gerade die an die „Arbeit gebundene Klasse" vom Reichtum getrennt wird:

„Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer - denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen - auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelnung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundene Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt." (ebd.; §243)

Daß „*durch* Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen", welcher nach wie vor Arbeitsteilung heißen soll, sich zwei Seiten auftun, von denen die eine, die arbeitende, in „Abhängigkeit und Not" gerät und die andere arbeiten läßt und Reichtümer anhäuft, ist nicht sehr wahrscheinlich. Richtig ist hingegen die Beobachtung Hegels, daß sich die moderne Armut nicht durch absolutes Fehlen von gesellschaftlichem Reichtum auszeichnet. An Reichtum fehlt es der bürgerlichen Gesellschaft nicht; nur landet er auf der anderen Seite. Deswegen hat auch die in dieser Gesellschaft existierende Armut - Hegel wußte da vom „Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise" zu berichten und hielt in seinem „System der Bedürfnisse" die „Erzeugung des Pöbels" (eb.; § 244) für eine notwendige Erscheinung - einen eigentümlichen Charakter:

„Armut..., einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt und der - indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbsmittel entzogen hat und das weitere

Band der Familie als eines Stammes aufhebt - dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsvorsorge, selbst oft des Trostes der Religion usf. mehr oder weniger verlustig macht." (ebd.; §241)

Da herrscht nicht einfach der Zustand einer allgemeinen Beschränkung in den Mitteln des Bedarfs und des Genusses. Alles ist vorhanden und die Bedürfnisse danach deswegen auch bei denjenigen, die davon ausgeschlossen sind. Mit seiner Tour, Gründen nachzugehen, hat es Hegel bis zur Entdeckung des Rätsels gebracht, daß die bürgerliche Gesellschaft bei allem Überfluß an Reichtum nicht in der Lage ist, die Armut zu beseitigen:

„Wird der reicheren Klasse die direkte Last auferlegt, oder es wären in anderem öffentlichen Eigentum (reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern) die direkten Mittel vorhanden, die der Armut zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre; oder sie würde durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) vermittelt, so würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Überfluß und dem Mangel der verhältnismäßig selbst produktiven Konsumenten gerade das Übel besteht, das auf beide Weisen sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern." (ebd.: §245)

Es wäre in der Tat ein Widerspruch gegen ihr Prinzip, würde die bürgerliche Gesellschaft ihre Armen, es ist ja genügend Reichtum vorhanden, einfach aushalten und ihnen so eine ordentliche Lebensweise ermöglichen. Dieses Prinzip lautet allerdings: Ausschluß vom Reichtum, die Verunmöglichung der Subsistenz, welche den Zwang zur Lohnarbeit begründet und es besteht nicht darin, daß man sich durch Arbeit die Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum sichert. Das ist ja gerade die andere Möglichkeit, welche Hegel ausschließt. Den Armen Arbeit zu geben, die sie ernährt, hält er für ein Ding der Unmöglichkeit, weil er von dem Erfahrungssatz ausgeht, daß wachsende Produktion die Armut nicht mindert, sondern erzeugt. Hegel kommt sogar noch darauf, daß das an der Art des Reichtums, dem der bürgerlichen Gesellschaft „eigentümlichen Vermögen" liegen muß. Erklären wollte er sich die Eigenart des kapitalistischen Reichtums allerdings nicht mehr. Da dachte er schon eher im Sinne der bürgerlichen Gesellschaft, welche die Armut als eine ihrer notwendigen und bleibenden Erscheinungen kennt und auf dieser festen Grundlage dem Privatmann Gelegenheit bietet, seinem wohlthätigen Mitleid Ausdruck zu verleihen:

„Hier ist der Ort, wo bei aller allgemeinen Veranstaltung die Moralität genug zu tun findet." (eb.; §242)

4. Hegel begründet die Vernünftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft mit einem sehr merkwürdigen Argument. Hegel besteht erstens darauf, daß die Mitglieder dieser Gesellschaft mit ihrem Interesse gut aufgehoben sind in dem Staat der sie verwaltet und ihnen die Verfolgung ihres Interesses erlaubt:

„Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck." (ebd.; § 154, Zus.)

Zweitens soll aber diese verlogene Idylle gar nicht der eigentliche Witz dieser Gesellschaft sein. „Das Interesse der Idee“ liegt nach Hegel vielmehr darin, daß die Mitglieder dieser Gesellschaft gerade von dem Standpunkt des eigenen Nutzens abgebracht werden und durch die praktischen Abhängigkeiten, in denen sie stehen, ihre Gesinnung so gebildet wird, daß sie sich die Anliegen des Allgemeinen, des Staats zu ihren eigenen machen. Der letzte Beweis Hegels für die Vernünftigkeit des bürgerlichen Staatswesens liegt nicht in der Behauptung, daß der Staat den besonderen Interessen seiner Bürger gemäß ist, sondern in der Umdrehung: daß er durch die Verhältnisse, die er einrichtet, seine Bürger dazu nötigt, sich mit Willen und Bewußtsein, mit ihrem Tun und ihrer Gesinnung an ihn anzupassen. Es sind die Wahrheiten über das Zustandekommen des Standesbewußtseins und der Staatsbürgergesinnung, mit welchen Hegel den Staat rechtfertigt:

„Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine vermittelt ist, das ihnen somit als Mittel erscheint, so kann er von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen und sich zum Gliede der Kette dieses Zusammenhangs machen. Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder liegt, ist der Prozeß, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden.“ (Rechtsphilosophie; § 187)

Hegel hatte den sehr brauchbaren Gedanken, daß die „Bildung“ des Staatsbürgers *praktischer* Natur ist. Die Rede ist hier von der Abhängigkeit, in welcher die Privatpersonen stehen und in welcher sie ihr Interesse nur verfolgen können, indem sie sich für andere Zwecke nützlich machen. Weil das die Weise ist, in der sie ihr Interesse betätigen, „*erscheint*“ ihnen der gesellschaftliche Zusammenhang, für welchen sie sich instrumentalisieren müssen, als ihr Mittel. Die Wahrheit ist jedoch ein wenig umgekehrt. In Wahrheit machen sie sich zum Mittel der gesellschaftlich gültigen Zwecke, indem sie nach Kräften versuchen, ihr „Wissen, Wollen und Tun“ in den Dienst an der Gesellschaft zu stellen. Ob sie dabei ihr Interesse realisieren, ist sehr die Frage. Allgemeines Gesetz kann die widersprüchliche Gleichung von Dienst und eigenem Erfolg jedenfalls nicht sein. Sie aber ist die Lebenslüge, die der bürgerliche Mensch vor sich herträgt. Und sie läßt sich nur aufrechterhalten, wenn die Tauglichkeitsprüfung des angeblichen Mittels unterbleibt. Es ist ganz richtig, daß Hegel an dieser Stelle das Standesbewußtsein eingefallen ist:

„Stände... Hier ist also die Wurzel, durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine, an den Staat knüpft, dessen Sorge es sein muß, daß dieser Zusammenhang ein gediegener und fester sei.“ (ebd.; § 201, Zus.)

Wenn Stände für ihre Anliegen eintreten, dann argumentieren sie mit dem Dienst, den sie der Allgemeinheit leisten, für die *Berechtigung* ihres Interesses. Im Widerspruch zum Ausgangspunkt, den Dienst als Mittel zum Erfolg zu betrachten, wird da nicht darauf beharrt, daß der Dienst diesen Zweck dann auch hergeben muß und andernfalls unterbleibt. Er selbst erscheint plötzlich als ziemlich un widersprechliche Angelegenheit, welche Anerkennung verdient und zuweilen ungerechterweise nicht erhält:

"Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen

und als solches sich zu erhalten und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein." (eb.; § 207)

Der rechtschaffene Mensch hat sich emanzipiert von der Berechnung aufs eigene Interesse, welche auch seinem Lob des Dienstes zugrundeliegt. Er argumentiert im Namen und für die Allgemeinheit, welcher er dient, verlangt von seinen Zeitgenossen dasselbe und entdeckt überall den Mangel an der „sittlichen Gesinnung“, welche sein ganzer Stolz ist. Er ist damit als Staatsbürger perfekt:

„Diese Gesinnung“ - der Patriotismus - „ist überhaupt das Zutrauen (das zu mehr oder minder gebildeter Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelem bewahrt und enthalten ist und ich in ihm frei bin.“ (ebd.; § 268)

Hegel bringt also erstens den praktischen Grund der Staatsbürgergesinnung zur Sprache. Zweitens weiß er von der „Täuschung“ zu berichten, welcher der Bürger unterliegt, wenn er die Abhängigkeit, in der er steht, als sein Mittel deutet. Drittens kannte er die widersprüchliche Konsequenz, dieses Mittel zugleich nicht als ihres, sondern als das des Staates zu betrachten. - Und viertens, davon war noch nicht die Rede, hat er den bürgerlichen Staat dafür *verehrt*, daß die nützlichen Idioten, die er auf sich verpflichtet und die ihm zu Diensten stehen, sein *Produkt* sind:

„Die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, als die in Wahrheit stehende Gewißheit und das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen.“ (Rechtsphilosophie; § 268)



## Der absolute Geist - Über den Wolken...

"Das gebildete Selbstbewußtsein, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen" hat, das Hegel in allem "sich selbst suchen und finden" ließ, weiß "die Welt als sein Eigentum":

"In wahrhaft vernünftig gegliederten Staat sind alle Gesetze und Einrichtungen nichts als eine Realisation der Freiheit nach deren wesentlichen Bestimmungen. Ist dies der Fall, so findet die einzelne Vernunft in diesen Institutionen nur die Wirklichkeit ihres eigenen Wesens und geht, wenn sie diesen Gesetzen gehorcht, nicht mit den ihr Fremden, sondern nur mit ihren Eigenen zusammen."(Ästhetik I; S. 136)

Die staatlichen Einrichtungen und Gesetze, welche sein Leben bestimmen, hat es zwar nicht bestellt und ihr Bestand hängt auch nicht von seiner Einsicht ab. Nichtsdestotrotz kann das bürgerliche Individuum Hegels Einsichten folgend zu Recht der tiefen Überzeugung sein, es mit lauter sinnvollen Einrichtungen zu tun zu haben, die letztlich seinen- und seinesgleichen wegen da sind. In Ehe und Familie, Beruf und Staatsleben darf es seinen Interessen nachgehen und seine Befriedigung suchen. Und wenn dabei manches seiner Anliegen auf der Strecke bleibt, so hat es genügend Gelegenheit, sich klarzumachen, daß ein vernünftiger Wille gar nicht erst Wert darauf gelegt hätte, sondern „Substantielleres“ im Sinn hat. Die Pflichten, welche die staatlichen Institutionen für es bereithalten, weiß es dem höheren Standpunkt der Allgemeinheit, entspringend. Und es muß sie noch nicht mal unter Aufopferung seines persönlichen Wohls, aus der moralischen Gesinnung tugendhafter Selbstverleugnung erledigen; die moralische Aufgeregtheit von Moralphilosophen darüber, daß Pflichten nicht erfüllt werden, hielt Hegel in einem "sittlichen Gemeinwesen" wie dem bürgerlichen Staat für gänzlich überflüssig und fehl am Platze. Der bürgerliche Mensch darf seinen Pflichten vielmehr aus eigenem Antrieb nachkommen. Er findet nämlich "in seiner Pflichterfüllung, auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse „seine Befriedigung oder Rechnung"(§261), ist so mit Willen und Bewußtsein bei der Sache und füllt durch seine rege Tätigkeit den Staat mit seinem Leben. Der Staat ist die Verwirklichung der Freiheit seiner Bürger.

Umso verwunderlicher ist es, wenn Hegel mit der Feststellung aufwartet, daß die Freiheit letztlich dann doch nicht *in* der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Staat gesucht wird und nicht dort ihre endgültige Realisierung findet, sondern daß für diesen Zweck eine vom bürgerlichen Leben im Staat *getrennte* Sphäre vorgesehen ist; die des absoluten Geistes, in welcher durch Kunst, Religion und Philosophie die "Reinigung von jeder Unfreiheit" vollendet wird. Wieso muß der Geist die "Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins" anstreben, "allein sich zum Inhalt machen" und sich zu der Auffassung durchringen, daß alles "Übrige Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit" sei, wenn alles Übrige "objektiver Geist" ist, ihm in der wirklichen Welt nichts Fremdes entgegentritt, weil alles Verwirklichung seiner Freiheit ist? Wenn der Geist im Staat die ihm adäquate Wirklichkeit hat, wenn er sich in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit beständig "im Anderen auf sich selbst bezieht" und "bei sich ist", ist nicht recht einzusehen, wieso er zur Gewinnung und Befriedigung seiner Freiheit eines Betätigungsfeldes bedarf, auf dem alles aus dem "wirklichen Leben ungeschehen und vergessen" gemacht wird. Und wenn der bürgerliche Mensch als Angehöriger seines Standes gleichermaßen sein Interesse, seine Rechtschaffenheit und seine "Ehre" befriedigen kann, ist es schon ein wenig rätselhaft, worin die Mission des absoluten Geistes, der "jeden über seinen Stand erhebt", ihre Notwendigkeit haben soll?

Was hat er denn noch, der Geist? Was stört ihn noch an einer Wirklichkeit, welche nach seiner eigenen Vernünftigkeit eingerichtet ist? Hegel hat ihn erforscht und gibt folgende Auskunft:

"Nun bildet zwar weiter hinauf das Staatsleben als Ganzes eine in sich vollendete Totalität; Fürst, Regierung, Gerichte, Militär, Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft, Geselligkeit usf., die Rechte und Pflichten, die Zwecke und ihre Befriedigung, die vorgeschriebenen Handlungsweisen, die Leistungen, wodurch dies Ganze seine stete Wirklichkeit bewerkstelligt und behält - dieser gesamte Organismus ist in einen echten Staate rund, vollständig und ausgeführt in sich. Das Prinzip selbst aber, als dessen Wirklichkeit das Staatsleben da ist und worin der Mensch seine Befriedigung sucht, ist, wie mannigfaltig es auch in seiner inneren und äußeren Gliederung sich entfalten mag, dennoch ebenso sehr wieder einseitig und abstrakt in sich selbst. Es ist nur die vernünftige Freiheit des Willens, welche darin sich expliziert; es ist nur der Staat, und wiederum nur dieser einzelne Staat, und dadurch selbst wieder eine besondere Sphäre des Daseins und deren vereinzelte Realität, in welcher die Freiheit wirklich wird."(Ästhetik I; S. 137)

Da ging es Hegel, stellvertretend für den Geist, um nichts anderes als um "die vernünftige Freiheit des Willens" und um den Beweis, daß diese im Staat verwirklicht ist, und nun, da der Beweis mit Erfolg geführt ist und das Resultat betrachtet wird, heißt es: "nur die vernünftige Freiheit des Willens", "nur der Staat", welcher, eben noch als "in sich vollendete Totalität" angesprochen, nun ziemlich mangelhaft als "selbst wieder eine besondere Sphäre des Daseins und deren vereinzelte Realität" daherkommt. Wo ist der Mangel? Hegel erläutert es uns:

„Nun erkennt zwar die Philosophie den Begriff in allem und ist dadurch allein begreifendes, wahrhaftiges Denken, doch ein anderes ist der Begriff, die Wahrheit an sich und die ihr entsprechende oder nichtentsprechende Existenz. In der endlichen Wirklichkeit erscheinen die Bestimmungen, welche der Wahrheit zugehören, als ein auseinander, als eine Trennung dessen, was seiner Wahrheit nach untrennbar ist... Nun enthält der Begriff allerdings diese Seiten, doch als ausgesöhnte; die endliche Existenz aber treibt sie auseinander und ist dadurch eine dem Begriff und der Wahrheit ungemäße Realität. In dieser Weise ist der Begriff wohl überall; der Punkt jedoch, auf welchen es ankommt, besteht darin, ob der Begriff auch seiner Wahrheit nach in dieser Einheit wirklich wird, in welcher die besonderen Seiten und Gegensätze in keiner realen Selbständigkeit und Festigkeit gegeneinander verharren, sondern nur noch als ideelle, zu freien Einklang versöhnte Momente gelten."(Ästhetik I; S. 138)

Es ist als wollte Hegel sagen: Ich habe die Vernunft der Wirklichkeit erkannt. Ich weiß auch diese Vernunft als bestimmendes Prinzip in der Wirklichkeit walten. Das Problem ist deswegen auch nicht, daß sie sich nicht eine ihr adäquate Wirklichkeit gegeben hätte; die notwendigen Momente des Begriffs, alle sind sie entfaltet und vorhanden. Aber schau ich so in die Welt hinaus und vergleiche sie mit ihrem Begriff, mit ihrer inneren Vernunft, so muß ich sagen: Die Vernunft ist doch schöner als die ihr entsprechende Wirklichkeit. Ein kleines Geständnis ist das schon. Erst die schönsten Gegensätze – eben ein ganzes Herrschaftsverhältnis mit Polizei und Justiz, die Konkurrenz der Privateigentümer, den dazugehörigen Geist des Neids und der Niedertracht usf. – als vernünftig ableiten, dann sich darüber beklagen, daß diese Gegensätze das Goutieren der in ihnen angeblich liegenden Vernunft nicht so recht zu einem Genuß werden lassen, um schließlich auf die glorreiche Idee zu verfallen, die Wirklichkeit dann eben Wirklichkeit sein zu lassen und *ihre Vernunft getrennt von ihr* zum Genuß aufzubereiten:

„Was der in dieser Beziehung von allen Seiten her in Endlichkeit verstrickte Mensch sucht, ist die Region einer höheren substantielleren Wahrheit, in welcher alle Gegensätze und

Widersprüche des Endlichen ihre letzte Lösung und die Freiheit ihre volle Befriedigung finden können."(Ästhetik I; S.137)

Das "in Endlichkeit verstrickte" Individuum entschließt sich dazu, die "Gegensätze und Widersprüche des Endlichen", die Schranken, die es erfährt, auf eigentümliche Weise aufzulösen. Es erklärt sie per Beschluß für null und nichtig und wechselt das Feld. Jenseits *seiner wirklichen Existenz*, als Steuerzahler und Familienmitglied, als Angestellter oder Vermieter, sucht es nun *seine "volle Befriedigung"*. Es schafft sich dazu eine "Region", in der es endlich auf seine Kosten kommt. Was es in dieser höheren Region erlangen will, ist seine schrankenlose Freiheit und Unabhängigkeit, die es für die "substantielle Wahrheit" hält.

Nicht zu bestreiten ist, daß es genügend Individuen gibt, die ihren Geist in der Weise betätigen; Künstler, religiöse Menschen, Philosophen, Leute, die an deren Produktionen Gefallen finden, und solche, die es selber werden wollen. Daß dies aber seinen Grund in einem Widerspruch im Verhältnis *des Geistes zur Wirklichkeit überhaupt* hat, wie Hegel glauben macht, darf schon bezweifelt werden. Daß der Geist und die Wirklichkeit nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zueinander stehen, kann man nämlich gelegentlich ganz richtig auch bei Hegel nachlesen, wenn er die Leistungen der theoretischen und der praktischen Intelligenz bespricht. Gedanken, die der Wirklichkeit nicht widersprechen, sind nämlich schon drin, wenn ein Individuum sich anstrengt und auf Erklärung aus ist; und wo ein Individuum den Gegensatz der Wirklichkeit zu seinen Zwecken bemerkt, soll der Einsatz adäquater Mittel auch schon Wunder bewirkt haben.

Erstens ist der Gegensatz also nicht prinzipieller Natur und zweitens ist seine Beseitigung nur in der Befassung *mit* der Wirklichkeit zu haben. Deswegen ist auch die Folgerung, die Hegel zieht, nicht logisch. Ein Individuum, welches sich dazu entschließt, getrennt von seiner wirklichen Existenz seinen Gegensatz zur Wirklichkeit aufzulösen, indem es seine Freiheit und Unabhängigkeit jenseits davon festzuhalten versucht, das beseitigt diesen Gegensatz und verwirklicht seine Souveränität *nicht wirklich*, sondern *nur in seiner Einbildung*. Der absolute Geist ist das Reich der *eingebildeten* Souveränität.

Das Bedürfnis danach und die Betätigungen, in denen es sich seine "volle Befriedigung" verschafft, erklären sich daher weder aus der spröden Natur der Wirklichkeit noch aus der Natur des Geistes als solchem, sondern -das macht die sachliche Seite von Hegels Argument aus -aus der *staatlichen* Wirklichkeit und dem Geist darin beheimateter *Staatsbürger*. Der Gegensatz, den Hegel, tatsächlich zur Sprache bringt, und *der* Wirklichkeit als Attribut anhängt, ist staatlicher Natur. Es ist das Verhältnis des Staats zu seinen Untertanen, welche in den staatlichen Einrichtungen und Gesetzen die Beschränkung ihres partikularen Interesses vor sich haben, und welchen, als Staatsbürgern gleichzeitig die Notwendigkeit dieser Beschränkung *einleuchtet*. In dieser *idealistischen* Stellung des Staatsbürgers zu den materiellen Interessen, die er als Privatmensch verfolgt, liegt tatsächlich der Grund für die Veranstaltungen, die der Geist als absoluter vollführt. Er beweist sich darin, daß er jenseits seiner materiellen Anliegen, also als *selbstbewußter Idealist* und nur so, in der staatlich eingerichteten Wirklichkeit zu seinem Recht kommt. Und das spricht weder für ihn noch für diese Wirklichkeit.

Daß ausgerechnet "die Wahrheit" vom absoluten Geist zu erwarten ist, wie Hegel ankündigt, ist bei diesem Übergang ein wenig zweifelhaft. Eher schon spricht dieser Übergang für die Verlogenheit einer Sphäre, in welcher das Bedürfnis nach Versöhnung *mit der Welt* gar nicht mehr den Versuch unternimmt, an der die guten Gründe festzumachen, welche den Willen zur Affirmation recht-

fertigen würden, sondern *weltabgewandt* daherkommt und sich seine Befriedigung im elitären Selbstgenuß verschafft. Aber, ein letztes Mal: Hegel hat recht mit seinem Übergang. Künstler, religiöse Menschen und Philosophen sind so.

## A. Kunst

1. Hegel ist durchaus brauchbar dafür, nüchtern, und ohne dabei gleich selbst ins bedeutungsschwangere Dichten zu verfallen, über die tatsächliche Leistung der Künstler aufzuklären. Daß sie selbst von ihrem Metier begeistert sind und durch ihre Werke der Menschheit Bedeutsames nahebringen wollen, davon kann man ausgehen und davon wird auch von Seiten des Publikums ausgegangen. Bleibt also noch die Frage, was es mit ihrem Geschäft wirklich auf sich hat.

"Fragen wir weiter, worin die künstlerische Begeisterung bestehe, so ist sie nichts anderes, als von der Sache ganz ergriffen zu werden, ganz in der Sache gegenwärtig zu sein und nicht eher zu ruhen, als bis die Kunstgestalt ausgeprägt und in sich abgerundet ist." (Ästhetik I; S. 373)

Der Geist, von dem die Künstler beseelt sind, nimmt die Welt in der Tat auf eigentümliche Weise wahr. Die Behauptung lautet hier nämlich wohlgerne nicht, daß der Künstler die Sache erfaßt, sondern daß die Sache ihn ergreift. Er legt seine Subjektivität in die Sache und *empfindet sich* in ihr. So ist für das sprichwörtlich geschulte Auge / Ohr des Künstlers alles - Blümchen, Gretchen usw. - Material und *Ausdrucksmittel* seines subjektiven Erlebens. Liebe, Freude, religiöse Empfindungen, Heimatgefühl, Rechtsempfinden, "das ganze menschliche Gemüt mit allem, wovon es im Innersten bewegt wird und was eine Macht in ihm ist" (Ästhetik I; S. 231), entdeckt ein Künstler in seiner Begeisterung lässig wieder in dem, was er sieht und hört. Diese Wahrnehmungsweise ist die theoretische Seite seines Schaffens, wie umgekehrt sein Gestaltungswille die Praktizierung seiner besonderen Art ist, die Welt zu betrachten:

"Diese Gestaltungsweise ist seine Art der Empfindung und Anschauung, welche er mühelos als das eigentliche ihm angemessene Organ in sich findet." (Ästhetik I; S. 369)

Dieser Gestaltungswille hat seinen Stoff in der subjektiven Empfindung, von welcher der Künstler die Welt durchdrungen sieht:

"Durch diese Empfindung nämlich, die das Ganze durchdringt und beseelt, hat der Künstler seinen Stoff und dessen Gestaltung als sein eigenstes Selbst, als innerstes Eigentum seiner als Subjekt..." (Ästhetik I; S. 366)

So wie der Künstler die Welt als Ausdrucksmittel seiner Subjektivität wahrnimmt, wird er tätig. Seine Tätigkeit besteht darin, seinen innersten Empfindungen durch sachkundigen Umgang mit Malkasten, Tonleitern und Versmaßen in Bildern, Melodien oder Geschichten eine ihnen entsprechende äußere, sinnliche Gestalt zu verleihen. Diese äußere Gestalt ist eine konkrete sinnliche Anschauung, die, "wie aus dem Leben" gegriffen, doch sein ureigenstes Produkt ist. Sie ist nämlich, so sie gelungen ist, in allen ihren Momenten von seinem Zweck regiert, sein Inneres zum Ausdruck zu bringen.

"Indem die Kunst nun das in dem sonstigen Dasein von der Zufälligkeit und Äußerlichkeit Befleckte zu dieser Harmonie mit seinen wahren Begriffe zurückführt, wirft sie alles, was in der Erscheinung demselben nicht entspricht, beiseite und bringt erst durch diese Reinigung das Ideal hervor." (Ästhetik I; S. 206)

Wie schon gesagt, steht die Welt für den Künstler auf dem Kopf. Seine Subjektivität ist für ihn deren "wahrer Begriff". Und da die Welt die nicht von sich aus zur Anschauung bringt, legt er selbst Hand an.

Die ideale, mit dem Empfinden seiner Seele harmonisierende Ausdrucksform zu finden, ist die Leistung der künstlerischen Einbildungskraft. Die beruht einerseits auf der Erinnerung dessen, was der Künstler erlebt hat und vor allem *wie er* es erlebt hat:

"Nach dieser Seite hin muß der Künstler sich nicht nur viel in der Welt ungesehen und mit ihren äußeren und inneren Erscheinungen bekannt gemacht haben, sondern es muß auch vieles und Großes durch seine eigene Brust gezogen, sein Herz muß schon tief ergriffen und bewegt worden sein, er muß viel durchgemacht und durchlebt haben, ehe er die echten Tiefen des Lebens zu konkreten Erscheinungen herauszubilden imstande ist." (Ästhetik I; S. 366)

So ist die künstlerische Einbildungskraft, schon wenn sie nur reproduzierend ist, schöpferisch, indem sie jede Begebenheit zu einer Angelegenheit der bebenden Künstlerbrust und des fühlenden Dichterherzens macht und nur so zur Kenntnis nimmt. Das zahlt sich aus, wenn der Künstler dann umgekehrt im freien Umgang mit den Naturgestalten, die Zartes oder Gewaltiges in seiner Seele haben anklingen lassen, mit Handlungen, die ihm imponiert oder die ihn empört haben, oder mit Charakteren, die ihn seltsam angesprochen haben, kreativ wird und diese ihm schon vertrauten Ausdrucksformen seiner Subjektivität nach seinen Vorstellungen handhabt, umgestaltet und seinem Zweck unterwirft:

„Dies echte Produzieren macht die Tätigkeit der künstlerischen Phantasie aus. Sie ist das Vernünftige, das als Geist nur ist, insofern es sich zum Bewußtsein tätig hervortreibt, doch, was es in sich trägt, erst in sinnlicher Form vor sich hinstellt. Diese Tätigkeit hat also geistigen Gehalt, den sie aber sinnlich gestaltet, weil sie nur in dieser sinnlichen Weise desselben bewußt zu werden vermag. Es kann dies mit der Art und Weise schon eines lebenserfahrenen, auch eines geistreichen, witzigen Mannes verglichen werden, der, ob er gleich vollständig weiß, worauf es in Leben ankommt, was als Substanz die Menschen zusammenhält, was sie bewegt und die Macht in ihnen ist, dennoch diesen Inhalt weder sich selber in allgemeinen Regeln gefaßt hat, noch ihn anderen in allgemeinen Reflexionen zu explizieren weiß, sondern, was sein Bewußtsein erfüllt, immer in besonderen Fällen, wirklichen und erfundenen, in adäquaten Beispielen usf. sich und anderen klarmacht; denn für seine Vorstellung gestaltet sich alles und jedes zu konkreten, nach Ort und Zeit bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußere Umstände nicht fehlen dürfen." (Ästhetik I; S. 62 f.)

Dazu, die künstlerische Vorstellung praktisch ins Werk zu setzen, gehört dann schließlich noch die Souveränität im Umgang mit dem Material, das die Kunstgestalt annehmen, und sich dabei nicht als Hindernis geltend machen, sondern der Vorstellung des Künstlers gehorchen soll:

"Denn ohnehin ist eine Hauptseite dieser Produktion eine äußerliche Arbeit, indem das Kunstwerk eine rein technische Seite hat, die bis gegen das Handwerkliche sich hin erstreckt; an meisten in der Architektur und Skulptur, weniger in der Malerei und Musik, am wenigsten in der Poesie." (Ästhetik I; S. 46)

Resultat ist, mehr oder minder gelungen, *ein schönes Werk*, das die Idee des Künstlers realisiert und dessen Betrachtung gefällt:

"Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee." (Ästhetik I; S. 151)

Was an den Produktionen der Künstler schön ist und gefällt, ist damit schon gesagt. Dem betrachtenden Geist wird Gelegenheit geboten, sich in einer äußeren Gestalt seiner inneren Regungen wiederzufinden, sich darin zu empfinden und diese Entsprechung und Harmonie zu genießen. Soviel zur unterhaltsamen Seite der Kunst, mit der es ohnehin jeder hält, wie er es will.

2. Eigentümlicherweise hat Hegel, wie jeder, der viel von Kunst hält, eine denkbar schlechte Meinung von "bloßer" Unterhaltung. Derselbe Hegel, der bei Gelegenheit ganz korrekt Auskunft gibt über das ästhetische Urteil, den Selbstgenuß des Geistes und die geistige Betätigung, auf denen dieser Spaß beruht -

"Die Musik z.B., welche es sich nur mit der ganz unbestimmten Bewegung des geistigen Innern, mit den Tönen gleichsam der gedankenlosen Empfindung zu tun macht, hat wenigen oder keinen geistigen Stoff in Bewußtsein vonnöten. Das musikalische Talent kündigt sich darum auch an meisten in sehr früher Jugend, bei noch leeren Kopfe und wenig bewegten Gemüte an..." (Ästhetik I; S. 47) -,

bestreitet sogar heftig, daß die Kunstform und der Genuß des Schönen auf der subjektiven Affektion des Geistes beruht und zwar mit dem Argument, daß solch eine Betrachtung den enormen geistigen Gehalt und den tiefen Gedanken vernachlässige, den die Kunst zur Anschauung und zum Bewußtsein bringe:

"Doch führt solche Untersuchung nicht weit, denn die Empfindung ist die unbestimmte dumpfe Region des Geistes; was empfunden wird, bleibt eingehüllt in der Form abstraktester einzelner Subjektivität, und deshalb sind auch die Unterschiede der Empfindung ganz abstrakte, keine Unterschiede der Sache selbst... Die Empfindung als solche ist eine durchaus leere Form der subjektiven Affektion. Zwar kann diese Form teils in sich selbst mannigfach sein, wie Hoffnung, Schmerz, Freude Vergnügen, teils in dieser Verschiedenheit unterschiedlichen Inhalt befassen, wie es denn Rechtsgefühl, sittliches Gefühl, erhabenes religiöses Gefühl usf. gibt; aber dadurch, daß solcher Inhalt in unterschiedenen Formen des Gefühls vorhanden ist, kommt noch seine wesentliche und bestimmte Natur nicht zum Vorschein, sondern bleibt eine bloß subjektive Affektion meiner, in welcher die konkrete Sache verschwindet. Deshalb bleibt die Untersuchung der Empfindungen, welche die Kunst erregt oder erregen soll, ganz im Unbestimmten stehen und ist eine Betrachtung, welche gerade von eigentlichem Inhalt und dessen Wesen und Begriff abstrahiert. Denn die Reflexion auf die Empfindung begnügt sich mit der Beobachtung der subjektiven Affektion und deren Besonderheit, statt sich in die Sache, das Kunstwerk zu versenken und zu vertiefen und darüber die bloße Subjektivität und deren Zustände fahrendzulassen. Bei der Empfindung

jedoch ist gerade diese inhaltslose Subjektivität nicht nur erhalten, sondern die Hauptsache, und darum fühlen die Menschen so gern."(Ästhetik I; S. 53 f.)

Was Hegel hier über die Empfindung sagt, ist völlig richtig. Wer empfindet, versenkt sich in die Sache. Dann geht es ihm aber auch um seine Subjektivität und nicht um die Sache. Er vergleicht sich mit der Sache und stellt in diesem Vergleich fest, ob die Sache der werten eigenen Person angemessen oder unangemessen ist, was dann als angenehm bzw. unangenehm empfunden wird. In solch einer Empfindung ist weder die Eigenart der Sache enthalten noch sind die Maßstäbe ins Bewußtsein gehoben, an welchen das empfindende Subjekt die Sache mißt; seine Launen und Befindlichkeiten, seine Vorstellungen von und seine Wünsche an die Welt. Die Empfindung hat daher einen ganz abstrakten, unbestimmten Inhalt. Hegel kann zweitens völlig zu Recht darauf verweisen, daß sich der Gehalt von Kunstwerken nicht auf diesen abstrakten Inhalt der Empfindung reduzieren läßt. In Kunstwerken, wenigstens wo das Medium es erlaubt, in der schöngeistigen Literatur, werden durchaus auch bestimmtere Gedanken zur Anschauung gebracht, religiöse und moralische Ideen, Anschauungen über Gerechtigkeit, Tugend und Glück, Vorstellungen über das Familienleben, die Menschennatur oder vom guten Herrscher usf. Auch daß es den Künstlern und ihrem Klientel noch im banalsten Liebesgedicht schwer auf eine tiefere Bedeutung ankommt, ist nicht zu übersehen. Nur bestreitet Hegel mit dem Verweis auf den geistigen Gehalt des Kunstwerks gerade das Spezifische der *Kunstform*, wie es in der *Kunst* auf diesen Inhalt ankommt.

Hegel ist damit dem Widerspruch und dem Schwindel auf der Spur, der die ganze Sphäre der Kunstproduktion und des Kunstgenusses ausmacht. Aber er löst den Widerspruch nicht auf, weil er den Schwindel teilt. Dieser Schwindel hat zwei Seiten: Erstens behauptet Hegel, daß erst ein tiefer Gedanke ein Kunstwerk zum Kunstwerk macht. So will er dort, wo ihm solcher Tiefsinn in einem Kunstwerk fehlt, in Naturdarstellungen beispielsweise oder in Schilderungen von Alltäglichem, gleich gar nicht mehr von Kunst und Schönheit sprechen; ihnen geht die "wahre Schönheit" ab, auch wenn Hegel ihnen durchaus zugesteht, daß sie "eine große Anziehung ausüben" können, also ästhetischen Genuß bieten:

"Die bloß äußerliche Objektivität daher, der die volle Substanz des Inhalts abgeht, hat der Künstler nicht loszugehen. Denn die Auffassung des sonst schon Vorhandenen kann weiter hinauf zwar in sich selbst von höchster Lebendigkeit sein und... durch ihre innere Beseelung eine große Anziehung ausüben; wenn ihr aber der echte Inhalt abgeht, so bringt sie es dennoch nicht zur wahren Schönheit der Kunst." (Ästhetik I; S. 374)

Zweitens soll umgekehrt die schöne Form, in der ein Gedanke präsentiert wird, für die Qualität des Gedankens sprechen, der in ihr zur Darstellung kommt. So ist es für Hegel wie auch für die gewöhnliche Kunstmafia eine Selbstverständlichkeit, den Kunstgenuß regelmäßig mit "Wahrheiten" zu verwechseln, die der Besuch eines Theaters oder einer Ausstellung offenbart haben soll.

Beides ist ziemlich verkehrt. Wem es auf einen Gedanken ankommt und ihn adäquat präsentieren will, ist mit der Kunstform denkbar schlecht bedient. Die Bausteine der Architektur, das Klingklang der Musik, die Reimform der Dichter, aber auch die prosaische Form der Erzählung, sind ungeeignete Medien, sich und anderen etwas begreiflich zu machen. Schließlich verlangen diese Medien eine Übersetzung des Gedankens in eine sinnliche Gestalt und seine Auflösung in eine konkrete Anschauung. Wo das Denken die konkreten Erscheinungen auf allgemeine Regeln und Gesetzmäßigkeiten, Bestimmungen ihrer Identität zurückführt und so erklärt, verlangt die Kunstform das Umgekehrte, die sinnliche Erscheinung und damit die Auflösung des Gedankens als solchen. Der

geistige Gehalt, der sich durch eine Erzählung, ein Gemälde oder gar durch eine Melodie ausdrücken läßt, ist daher ziemlich dürftig. Die Musik bringt es da nicht über Stimmungen des Gemüts hinaus; die Literatur kriegt es vielleicht gerade noch hin, Erfahrungssätze und moralische Lebensregeln in Szene zu setzen. Daß die Kunstform den geistigen Gehalt beschränkt, der in ihr ausgedrückt werden kann, hat Hegel übrigens gewußt:

"Die erste Bestimmung, die hierin liegt, ist die Forderung, daß der Inhalt, der zur Kunstdarstellung kommen soll, in sich selbst dieser Darstellung sich fähig zeige." (Ästhetik I; S. 101)

Wie ihm auch bekannt war, daß es der Kunstform widerspricht und ziemlich unerträglich wird, wenn die Künstler unbedingt geistig-tiefsinnige Botschaften in die Welt setzen wollen:

„Ein idealistischer Anfang in der Kunst und Poesie ist immer verdächtig, denn der Künstler hat aus der Fülle des Lebens und nicht aus der Überfülle abstrakter Allgemeinheit zu schöpfen.“ (Ästhetik I; S. 364)

"Aus dieser Anerkennung" - der Notwendigkeit des Idealisierens - "nun aber ist eine Sucht nach idealistischer Darstellung hervorgegangen, in der man die Schönheit gefunden zu haben glaubte, doch in Fadheit, Unlebendigkeit und charakterlose Oberflächlichkeit verfiel." (eb; S. 212)

Der Verzicht auf den tieferen Sinn zugunsten einer lebendigen und womöglich auch durchaus treffenden Darstellung war Hegel freilich auch nicht recht:

„Wie jener abstrakten Ideale ist man aber auf der anderen Seite der beliebten Natürlichkeit in der Kunst ebenso sehr satt geworden. Auf dem Theater z.B. ist jedermann der alltäglichen Haushaltsgeschichten und ihrer naturgetreuen Darstellung von Herzen müde. Den Jammer der Väter mit der Frau, den Söhnen und Töchtern, mit der Besoldung, dem Auskommen, mit der Abhängigkeit von Ministern und Intrigen der Kammerdiener und Sekretäre und ebenso die Not der Frau mit den Mägden in der Küche und den verliebten empfindsamen Dingen von Töchtern in dem Wohnzimmer - alle diese Sorge und Plage findet jeder getreuer und besser im eigenen Hause.“ (Ästhetik I; S. 213)

In der Kunst geht es eben um den Widerspruch einer lebendigen und nachempfindbaren, also glaubwürdigen Darstellung von Ideen. Und das führt zur Lüge Nr. 2 über die Kunst:

"Je vortrefflicher... die Kunstwerke werden, von desto tieferer innerer Wahrheit ist auch ihr Inhalt und Gedanke." (Ästhetik I; S. 105)

Die schöne Form bezeugt noch lange nicht die Wahrheit des Inhalts. Schönheit ist nämlich auch dann kein Wahrheitskriterium, wenn der künstlerisch gebildete Sachverstand sie dafür hält. In schöner Form wird so manches präsentiert, worauf die Wahrheitsfrage überhaupt nicht so recht paßt, und in gelungener Reimform mit Hexameter und allem Tamtam läßt sich der größte Unsinn aufsagen. Wer ein Kunstwerk ästhetisch würdigt, der prüft gerade nicht, ob der Gedanke, der zur Darstellung gelangt, in Ordnung geht, sondern ob seine Subjektivität mit dem Kunstwerk gut bedient ist. Das hat auch etwas mit dessen Inhalt zu tun, aber eben nur so, daß der Betrachter ihn "nachempfinden" können, sich also in ihm bestätigt sehen möchte.



3. Daß in der Sphäre der Kunst Wahrheiten über das Leben, den Menschen und das ureigene Ich entdeckt werden und die kunstbegeisterte Mannschaft sich dort mit ihrem Sinn bedient, ist also ein Hammer. Den absoluten Geist gibt es wirklich. Er betätigt sich, und zwar nicht zu knapp. Der sprichwörtlich kritische und selbstkritische Verstand des modernen Menschen findet überhaupt nichts Anstößiges daran, wenn er "die Selbstbefriedigung des absoluten Geistes"(Ästhetik I; S. 141) im Reich der schönen Einbildungen wie einen Wahrheitsbeweis dafür auffaßt, daß seine Subjektivität enorm berechtigt und seine Freiheit in allem als des Pudels Kern anzusehen ist.

Es ist der Vorzug der Hegelschen Kunsttheorie, daß sie die Kunst als das bespricht, was sie ist und als was sie auch genommen wird: als praktizierte Weltanschauung:

"In dieser Zurückführung nun des äußerlichen Daseins ins Geistige, so daß die äußere Erscheinung als den Geiste gemäß die Enthüllung desselben wird, ist die Natur des Kunstideals zu suchen."(Ästhetik I; S. 206)

"Diese Kummerlosigkeit um das Äußere und die innere Freiheit im Äußeren ist es, welche der Begriff des Idealen erheischt."(ebd.; S. 224)

Jenseits dessen, welche bestimmteren Ideen in der Kunst sonst noch zur Sprache kommen, expliziert die Kunst allein durch ihre *Form* - "die ganz formelle Idealität des Kunstwerks"(Ästhetik I; S. 214), "der Inhalt kann dabei ganz gleichgültig sein"(ebd.) - den immergleichen einen weltanschaulichen Inhalt, nämlich den "tiefen", abstrakten Gedanken, daß der Geist die Welt im Innersten zusammenhält. Die Kunst "bewahrheitet" dieses abstrakteste Ideal der Versöhnung von Subjekt und Objekt, indem sie es praktiziert und zur Anschauung bringt. Sie schafft dem "Geist gemäße" "äußere Erscheinungen" und diese "enthüllen" dann erstaunlicherweise dem einfühlsamen, auf diesen Beweis abonnierten Betrachter ein ums andere Mal die tiefsinnig hohle Botschaft, daß überall Geist drinsteckt.

Welcher im Einzelnen, ist da schon relativ wurscht. Jedenfalls dem modernen "reflektierenden" Kunstverstand, der an dem abstrakten Kunstideal so sehr Gefallen gefunden hat, daß er das Kunstwerk selbst, dessen bestimmte Idee und deren Ausführung, zuweilen wie *ein äußerliches, unwesentliches Material* für sein Sinnbedürfnis behandelt, welches er als die *eigentliche Bedeutung* in das Kunstwerk legt: die eigene Subjektivität und Psychologie, die sich interpretierend an der Kunst zu schaffen macht. *Daß* diese Stellung zur Kunst, die sich sowohl im Kunstschaffen wie in der Kunstbetrachtung geltend macht, einen Widerspruch gegen die Kunst und gegen den Genuß des Schönen einschließt, kann man bei Hegel nachlesen:

"Denn das Höchste und Vortrefflichste ist nicht etwa das Unaussprechliche, so daß der Dichter in sich noch von größerer Tiefe wäre, als das Werk dartut, sondern seine Werke sind das Beste des Künstlers und das Wahre;" (Ästhetik I; S. 375f.)

Wo der Witz der Kunst gerade darin besteht, daß der Künstler seine geistigen Regungen im Kunstwerk ausdrückt und zur Anschauung bringt, behauptet der interpretierende Kunstsachverstand, daß das Kunstwerk seinen Sinn nicht ausspricht, sondern im Sinnbedürfnis des Interpreten seine geistige Tiefe hat. Diesen Widerspruch des nach tieferer Bedeutung strebenden Geistes gegen das Spezifische der Kunst, daß sie ihren Sinn anschaulich macht, hat Hegel allerdings ganz richtig als immanenten Widerspruch der Kunst behandelt:

"So ist das Kunstwerk als für die Anschauung gesetzt zunächst ein ganz gemein äußerlicher Gegenstand, der sich nicht selbst empfindet und sich nicht selbst weiß... Gegen das Kunstwerk, das nicht in sich selbst das Wissende ist, ist daher das Moment des Selbstbewußtseins das Andere, aber ein Moment, das schlechthin zu ihm gehört und welches das Dargestellte weiß und als die substantielle Wahrheit vorstellt... Da diese Bestimmung des In-sich-Gehens aus der Äußerlichkeit in das Subjekt fällt, so ist zwischen diesem und dem Kunstwerke eine Trennung vorhanden..." (Religionsphilosophie I; S. 137)

Hegel hat diesen Widerspruch historisch ausgedrückt, daß die Zeiten des unbefangenen Kunstgenusses - von wegen "ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst" - wohl vorbei sind. Und da ist ja auch was dran: Der moderne Kunstsachverständige weiß das Sinnbedürfnis als Zweck des Kunstschaffens und -betrachtens, bringt es als Maßstab der Kunst selbstbewußt in Anschlag und subsumiert die Kunstwerke darunter:

„In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren und ist mehr in unsere Vorstellung verlegt, als daß sie in der Wirklichkeit ihre frühere Notwendigkeit behauptete und ihren höheren Platz einnahm. Was durch Kunstwerke jetzt in uns erregt wird, ist außer dem unmittelbaren Genuß zugleich unser Urteil, indem wir den Inhalt, die Darstellungsmittel des Kunstwerks und die Angemessenheit und Unangemessenheit beider unserer denkenden Betrachtung unterwerfen.“ (Ästhetik I; S. 25)

Hegel war da wie immer konsequent: Wenn es der kunstbegeisterten Menschheit sowieso nur um ihr Sinnbedürfnis geht, und das Kunstwerk dafür nur das mehr oder minder gleichgültige Material ist, an dem es sein Betätigungsfeld hat, dann soll sie dieses Sinnbedürfnis halt gleich als solches pflegen: Religion.

## **B. Religion**

Hegel ist begeistert von der Religion; sie ist für ihn überhaupt "das Höchste". Er konnte nämlich stichhaltig nachweisen, daß deren Gegenstand, Gott, nichts ist als das in der Vorstellung verwirklichte Bedürfnis des absoluten Geistes, sich über das wirkliche Leben in Familie, Gesellschaft und Staat und über die darin verfolgten Interessen zu erheben, um in dieser Erhebung, die eigene Freiheit und Unabhängigkeit zu genießen. Das freilich ist fast schon die Kritik der Religion: Wo der religiöse Mensch Gott als etwas von ihm Unterschiedenes, Objektives weiß, zu dem er sich verhält und dem er sich in Andacht und Gebet hingibt, weil er Gott erkennen, ihm gefallen und in ihm leben möchte, unterzieht Hegel Gott einer Analyse, aus der eindeutig hervorgeht, daß Gott der Geist ist, den der religiöse Mensch selber anstrengt:

"Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als der wissende das Gewußte. Dies ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes." (Religionsphilosophie I; S. 197 f.)

Als Kritik der Religion ist das von Hegel allerdings gar nicht gemeint. Daß das religiöse Bewußtsein in seiner Beziehung auf Gott sich nur auf sich selbst bezieht, daß es Gott als Gegenstand von sich unterscheidet, damit es überhaupt etwas hat, worauf es seinen Freiheitswillen beziehen und worin es seine Freiheit verwirklicht sehen kann, daß dieser Unterschied in Wahrheit aber keiner ist, die verwirklichte Freiheit also nur die selbstfabrizierte Illusion dieses Bewußtseins ist, daß es selbst diese Illusion nicht durchschaut, sondern in ihr "gleichsam als Zustand des Bewußtseins" (Religionsphilosophie I; S. 31) befangen ist - das hat Hegel als den Gipfel vernünftiger Geistesanstrengung betrachtet. Und zwar deswegen, weil er von dem Bedürfnis nach Erhebung, dem absoluten Geist, schwer angetan war und weil dieses Bedürfnis in der Religion tatsächlich seine adäquate Verwirklichung hat. Die Religion ist die selbstbewußte Betätigung eines Freiheitswahnsinns, der sich *hermetisch* gemacht hat:

"Das Verhältnis der Unfreiheit, sowohl des Inhalts wie des Subjekts, ist nun verschwunden, weil die absolute Angemessenheit des Inhalts und der Form eingetreten ist. Der Inhalt ist in sich frei, und sein Scheinen in sich selbst ist seine absolute Form, und im Gegenstand hat das Subjekt das Tun der Idee, des an und für sich seienden Begriffs, das es selber ist, vor sich."  
(Religionsphil. I; S. 151)

1. Gerade das Hermetische des religiösen Bewußtseins ist es, was Hegel zu dem respektvollen Urteil veranlaßt, der religiöse Standpunkt sei in sich notwendig.

Hegels Beweis beginnt mit einer Schilderung, wie sich religiöse Menschen Gott einleuchten lassen:

"Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absolut Notwendigen und sagt: weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß ein an und für sich Notwendiges sein, welches Grund dieser Zufälligkeit ist. Das ist der Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes, und dieser Beweis vom Dasein Gottes ist nichts als die Beschreibung von dieser Erhebung zum Unendlichen. Ebenso werden die Menschen immer diesen konkreten Gang gehen: Weil Lebendiges in der Welt ist, das für seine Lebendigkeit, als Lebendiges sich organisiert, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Teile ist, und diese Lebendigen ebenso äußerer Gegenstände, Luft usf. bedürfen, die selbständig gegen sie sind, - weil diese, die nicht durch sie selbst gesetzt sind, so zusammenstimmen, muß ein innerer Grund dieser Zusammenstimmung sein. Es ist diese Zusammenstimmung an und für sich, und sie setzt eine Tätigkeit, die sie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Tätiges voraus. Das ist, was man nennt die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äußerlicher Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt sich der Mensch zum Bewußtsein Gottes." (ebd.; S. 165 f.)

Diese Vorstellungen, denen Hegel immerhin die Würde von "Beweisen vom Dasein Gottes" verleiht, sind in der Tat nichts anderes als "Beschreibungen" wie sich der religiöse Mensch zu Gott erhebt. Daß die Gedanken, die er sich dazu macht, deswegen, weil er sie sich macht, auch schon vernünftig sind, das setzt Hegel einfach mal so voraus und er will es an ihnen auch gar nicht erst nachweisen. Er weiß nämlich, daß der Beweischarakter, den sie für das religiöse Bewußtsein haben, gar nicht ihnen entspringt. So kann man bei ihm durchaus auch nachlesen, was der Mangel solcher "Beweise" ist.

"Die Unangemessenheit... erscheint nämlich besonders in ersten Gang, den wir Erhebung zu Gott nannten, so daß, wenn wir dies in die Form des Beweise fassen, wir das Verhältnis haben, daß das Endliche die Grundlage sei, aus welcher bewiesen wird das Sein Gottes; in diesen Zusammenhang erscheint das Sein Gottes als Folge, als abhängig vom Sein des Endlichen. Da erscheint die Unangemessenheit dieses Fortgangs, den wir Beweisen nennen, mit den, was wir uns unter Gott vorstellen, daß er gerade das Nichtabgeleitete, schlechthin an und für sich Seiende ist." (Religionsphilosophie I; S. 165)

Wer sich eine absolute, alles durchwaltende Notwendigkeit, einen grundlosen Grund vorstellen will, der ist in der Tat schlecht beraten, wenn er seine Vorstellung beweisen, also einen Grund angeben will. Der Grund, den er angibt, kann dem Beweisziel nur widersprechen: Es gibt eine absolute Notwendigkeit, derzufolge alles notwendig ist, und die beruht darauf, daß alles zufällig ist; es muß eine allgemeine, höhere Zweckmäßigkeit in der Welt geben, weil sich die Viecher wechselseitig auffressen, das Atmen mit Luft gleich viel besser geht und überhaupt noch das "Unbedeutendste" einen Sinn hat:

„Nimmt man von solchen Zwecken an, daß sie ein Erstes sind, Mittel vorhanden sind für die Befriedigung dieser Zwecke und daß Gott es ist, welcher diese Mittel für solche Zwecke hervorgehen läßt, so scheint bald solche Betrachtung unangemessen dem, was Gott ist. Diese Zwecke, insofern sie sich gliedern spezialisieren, werden etwas Unbedeutendes für sich selbst, wovor wir keine Achtung haben, von denen wir uns nicht vorstellen können, daß das direkte Gegenstände des Willens und der Weisheit Gottes sind. In einer Xenie von Goethe ist dies alles zusammengefaßt: da wird einem das Preisen des Schöpfers in den Mund gelegt, daß Gott den Korkbaum geschaffen hat, um Stöpsel zu haben." (Religionsphilosophie II; S. 520)

Die Gedanken, die sich ein religiöser Mensch wg. "Erhebung zu Gott" macht und die er für Beweise Gottes hält, sind für sich betrachtet also wenig überzeugend. Und was das Schöne an ihnen ist: Sie müssen es auch gar nicht sein. Hegel hat gewußt, daß sich der religiöse Standpunkt nicht aus der Überzeugungskraft dieser Beweise speist, sondern daß sich umgekehrt deren Beweischarakter dem religiösen Standpunkt verdankt. Man muß den Standpunkt der Religion voraussetzen, um ihn beweisen zu können. Diese Einsicht Hegels ist eigentlich schon wieder nur die Kritik dieses Standpunkts -dann wird er eben vorausgesetzt und nicht bewiesen. Aber Hegel drückt diese Einsicht aus als Methode, wie der objektive Beweis Gottes wirklich geht:

"Jener Gang, der sich zunächst als ein Gang vor der Religion zeigte, wo von Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst wird, ist nun vielmehr Moment innerhalb der Religion selbst, aber in anderer Gestalt und Form als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist; hier ist vielmehr Gott schlechthin das Erste und jener Gang die Tätigkeit und Bewegung der Idee des absoluten Geistes in ihr selbst. Der Geist ist für sich, d.h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich bestehend, das, was wir Welt, Natur heißen; diese Direktion ist erstes Moment. Das andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle, der er angehörig bleibt und zu der er sich zurückbegeben muß; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus... So ist das zunächst als Notwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geistes selbst, und wir haben dem Wesen nach jene Notwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Dasein, sondern als Erscheinung der Idee,

nicht als Sein, sondern als Erscheinung des Göttlichen. Die konkrete Erfüllung des Begriffs der Religion ist nun seine Produzierung durch sich selbst." (Religionsphilosophie I; S. 199)

Wer den Standpunkt der Religion beweisen will, behauptet Hegel, muß Gott, jene höhere Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit, die in der Welt walten soll, voraussetzen. Der Witz an dieser Behauptung ist, daß die Religion tatsächlich so verfährt. Indem sie Gott voraussetzt, macht sie aus der "Erhebung zu Gott", aus den "Beweisen vom Dasein Gottes" Glaubensgegenstände und verwandelt sie in "Momente innerhalb der Religion".

Daß die Betrachtung der Welt mit ihren wunderbaren Tierchen, Korkbäumen und sonstigen Zufällen die unglaubliche "Weisheit Gottes" offenbart, ist für den religiösen Menschen, der von dieser Voraussetzung her die Welt betrachtet, nicht mehr sein Schluß, den er gezogen hat, sondern eine Objektivität, die es unabhängig von ihm gibt: Gott hat sich diremiert, sich zum Gegenstand gemacht, die Welt erschaffen, um sich den Menschen zu offenbaren. Der Schluß - es ist nach wie vor ein Fehlschluß, eigentlich gar kein Schluß, weil der Fehler nur die Willkür und das religiöse Bedürfnis dokumentiert -, hat damit für den religiösen Menschen den Charakter einer empirischen Tatsache und diese Tatsache rechtfertigt seinen Schluß, sein Wissen von Gott. Die empirische Tatsache ist freilich überhaupt keine, sondern das, wo der religiöse Verstand umgekehrt mit seinem Schluß hinwill, zu der Behauptung, daß die Welt von einer höheren Notwendigkeit regiert ist. Das macht die Religion hermetisch:

"Der Geist gibt Zeugnis dem Geist; dies Zeugnis ist die eigene, innere Natur des Geistes."(ebd.; S. 160)

Der Wille, an eine höhere Vernünftigkeit der Welt zu glauben, schafft sich seine Glaubensgründe, behandelt diese als seine Glaubensgegenstände und deduziert aus ihnen die Wahrheit des gläubigen Standpunkts.

2. In den *Gegenständen* des Glaubens verschafft sich der religiöse Standpunkt die Vorstellung, objektiv zu sein. Die Gewißheit, die er aus ihnen bezieht, enthält jedoch den Widerspruch, daß es Gegenstände *des Glaubens* sind. Sie sind identisch mit dem Willen, an sie zu glauben.

Die religiöse Vorstellungswelt hat es daher

a.) mit Gott zu tun:

"Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein in Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott." (Enzyklopädie III; § 564)

Gott ist überhaupt "der absolute Gegenstand" des absoluten Bewußtseins. Er ist erstens allgemeiner Geist, Selbstbewußtsein, er verhält sich nur zu sich und ist darin absolut - genau das, was der religiöse Mensch von sich selbst gerne behaupten möchte. Gott unterscheidet sich zweitens vom menschlichen Geist, der sein Produkt ist, damit er sich in ihm bespiegeln kann - genau wie der religiöse Mensch sich von Gott unterscheidet, ihn schafft, um in ihm ein Objekt seines Sinnbedürfnisses zu haben. Gott ist daher drittens und überhaupt nichts anderes als der menschliche Geist, wenn der sich nichts anderes denkt als in Gott seine Wahrheit zu haben:

"So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes." (ebd.; S.198)

Der Gläubige hat damit ein Objekt seines Bedürfnisses und darin die Gewißheit, mit seinem Glauben richtig zu liegen. Aber dieses Objekt hat für ihn einen kleinen Haken: An dessen Objektivität muß er glauben. Er läßt daher Gott

b.) die *Welt*, die Natur und den menschlichen Geist erschaffen, und sich in der Natur *offenbaren*:

„Die Natur tritt nur in dem Verhältnis zum Menschen, nicht für sich in das Verhältnis zu Gott, denn die Natur ist nicht Wissen... Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch seine Umhüllung und unwahre Gestalt. Das von Gott Unterschiedene ist hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Anderen: Es ist die Natur, die für den Geist und für den Menschen ist. Dadurch soll die Einheit vollbracht und das Bewußtsein bewirkt werden, daß das Ende und die Bestimmung der Religion die Versöhnung ist. (Religionsphilosophie II; S. 248 f.)

Für das religiöse Bewußtsein *ist* die Natur die Offenbarung Gottes; einerseits. Andererseits ist sie es *nur für den Gläubigen*. So wie sie geht und steht, ist sie nicht Zeugnis Gottes, sondern von Gott gerade unterschieden, etwas anderes, die profane Welt. Also schafft sich das religiöse Bewußtsein einen Beweis vom göttlichen Charakter der Welt: Gottes Sohn, der als Mensch auf die Welt kommt und seine Lehre von Gott verkündet:

„Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion." (ebd.; S. 276)

Und zwar deswegen:

„Die eine Seite ist diese menschliche Seite, diese Erscheinung als des lebenden Menschen... er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller anderen Menschen als Mensch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenschaften, die besonderen Neigungen derselben, in die besonderen Interessen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtschaffenheit und Lehre stattfinden kann; sondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, seine Wirksamkeit nur ist, das höhere Bewußtsein der Menschen auszufüllen. Auf diese menschliche Seite gehört also zunächst die Lehre Christi." (ebd.; S. 279)

Als Mensch ist Gott also ein Mensch wie du und ich. Sogar daß Jesus religiöser Lehrer war und seinen höheren geistigen Bedürfnissen seine irdischen Neigungen und auch sein Leben hingegeben hat, beweist nichts von seiner göttlichen Abstammung:

„Dies sind die Hauptmomente der menschlichen Erscheinung Christi. Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt. Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit seiner Lehre mit dem Tode besiegelt. - So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit." (ebd.; S. 286)

Jedoch sollte sich an Gottes Sohn gerade der Glaube und nicht der Unglaube beweisen, Jesus muß daher seine menschliche Gestalt ablegen und nur um der Gläubigen willen sterben:

„Der Prozeß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelheit aufgehoben wird... so wird hier nun die Abstraktion der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seienden Einzelheit aufgehoben, und dies geschieht durch den Tod.“(ebd. S. 292)

Weil aber das Sterben auch noch jeder Normalsterbliche irgendwann hinkriegt, kommt es vor allem an auf "den Sinn, die Art der Auffassung dieses Todes" (ebd.; S. 286 ff). Für den Gläubigen muß der Mensch Jesus sterben und der Gott Jesus in diesem Tod weiterleben. Nicht einfach, aber es geht:

„Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung.“ (ebd.; S. 291)

Der ganze Glaube hängt nun an einer Erscheinung, die nur für die Gläubigen existiert:

„Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent ist, daß dies als eigenes Gefühl, Selbstgefühl sein muß.“ (ebd.; S. 288)

Seine letzte Stütze und einen weiteren Glaubensgegenstand findet der Gläubige daher konsequenterweise

c.) im *Heiligen Geist der Gemeinde*:

„Die Gemeinde sind die Subjekte, die einzelnen empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber zugleich unterschieden ist, denen gegenübersteht dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit... Das Andere, das für die Subjekte ist, ist also für sie in diesem göttlichen Schauspiele in dem Sinne gegenständlich, wie in Chor der Zuschauer sich selbst gegenständlich vor sich hat.“ (ebd.; S. 307)

Die Gläubigen, die "im Geiste Gottes sind", machen sich nicht nur ihre Gedanken über und Vorstellungen von Gott und der Welt. Zugleich unterscheiden sie den Inhalt ihres Glaubens von sich, stellen ihn sich gegenüber, als wäre es nicht ihr Geist, der sich diese Gedanken zurechtgelegt hat, sondern als sei der Heilige Geist in sie gefahren. Der Heilige Geist ist nichts anderes als der Geist der Gemeinde, wird aber vorgestellt als objektive Macht gegenüber der Gemeinde. Für die Gläubigen ist so der letzte Beweis der Objektivität ihres Glaubens und der Präsenz Gottes ihr eigener Glaube, der ihnen, als Heiliger Geist, zum Glaubensgegenstand geraten ist; letztlich glauben sie an ihren eigenen Glauben.

3. Wenn der religiöse Mensch seinen dreieinigen Gott anbetet, sich zu ihm wie zu einer objektiven Macht verhält, dann hat er also ein verkehrtes Selbstbewußtsein von seinem Tun. Das freilich gehört notwendig zur Religion. Ein religiöser Mensch, der wüßte, was er tut, der seine geistige Freiheit selbstbewußt über alles setzt und sich in dieser Freiheit anbetet, wäre nicht religiös. Auch das hat Hegel gewußt:

"Wird das Resultat, der für sich seiende Geist, in welchem alle Vermittlung sich aufgehoben hat, in nur formellem, inhaltslosen Sinne genommen, so daß der Geist nicht zugleich als an sich seiender und objektiv sich entfaltender gewußt wird, so ist jene unendliche Subjektivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtsein, die Ironie, welche allen objektiven Gehalt sich zunichte, zu einem eitlen zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und damit einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung gibt,

Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist, und, mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt."  
(Enzyklopädie III; § 570)

Genau diese Eitelkeit des Subjekts, das ein ironisches Verhältnis zu sich einnimmt, dem es mit den eigenen Zwecken und den Verhältnissen, in denen es sie verfolgt, nicht ernst ist, das sie als „endliches Treiben" verspottet und in dieser geistigen Distanz seinen höheren Sinn sucht, macht allerdings den ganzen Inhalt des religiösen Standpunkts aus. Der religiöse Mensch führt ein Doppelleben:

„So hat der Mensch in seinem wirklichen, weltlichen Tun eine Anzahl Werkstage, wo er sich mit seinen besonderen Interessen, mit Zwecken der Weltlichkeit überhaupt und mit der Befriedigung seiner Not beschäftigt, - und dann einen Sonntag, wo er dies alles beiseite legt, sich für sich sammelt und, losgebunden von dem Versenktsein in das endliche Treiben, sich selbst und den Höheren, das in ihm ist, seinem wahren Wesen lebt." (Religionsphilosophie I; S. 16)

Es sind allerdings nicht bloß zwei verschiedene Beschäftigungen, denen er „abwechslungsweise" nachgeht, sondern sie widersprechen sich in ihrem Inhalt. In seiner Religion muß er das für nichtig und unbedeutend halten, was ihm in seinem wirklichen Leben wichtig und wesentlich ist. Das Bewußtsein seiner geistigen Unabhängigkeit, das das Individuum in der Religion pflegt, ist also auch nur der Schein von Unabhängigkeit von seinem Materialismus, weil sein religiöses Treiben nicht in keinem Verhältnis zu „seinen Zwecken und Interessen" steht, sondern gerade in seinem negativen Verhalten gegen dieselben besteht. Der absolute Geist, der nichts als die Versöhnung mit sich will und betreibt, kriegt es daher gerechterweise mit seinem Widerspruch zu tun. Denn

„von der weltlichen Seite aus schleicht sich das Verderben und die Entzweiung zur Religion hinüber. Die Entwicklung dieses Unterschieds können wir überhaupt als die Ausbildung des Verstandes und menschlicher Zwecke bezeichnen." (ebd.; S. 17)

Daß der Mensch einen Verstand und eigene Zwecke hat, ist der größte Widerspruch gegen den religiösen Wahn. Es stört die dumpfe Unbefangenheit der „Frömmigkeit", die es sich nicht verdrießen läßt, „bei allem und jedem den Blick zu Gott zu erheben, ob sie es gleich täglich und stündlich auf dieselbe Weise tut" (ebd.; S. 19). Unbefangene Religiosität ist ein Widerspruch. Zu der „Wahrheit", die der Glaube verkündet, hat der Gläubige allemal ein geteiltes, verlogenes Verhältnis, weil das religiöse Bewußtsein, das der Gläubige von sich pflegt, keine Wahrheit ist. In seinem wirklichen Leben sind ihm ganz andere Angelegenheiten viel wichtiger als "das Höchste", und er weiß das auch mit schlechtem Gewissen. Das religiöse Bewußtsein und das Selbstbewußtsein, das der Gläubige von sich hat, stehen notwendig in einem Widerspruch. "So tritt das Bedürfnis einer Ausgleichung ein"(ebd.; S.25): Philosophie.

## C. Philosophie

1. Daß Hegel über die Religion nachgedacht hat, kann man ihm nicht vorwerfen. Er hat ja auch durchaus Wissenswertes über sie herausgebracht. Sein Begriff des religiösen Bewußtseins *ist* dessen Kritik: Die Religion, das läßt sich Hegels Ausführungen durchaus entnehmen, ist der ziemlich trostlose Versuch des Subjekts, die Vorstellung seiner Freiheit dadurch aufrechtzuerhalten, daß es seine



wirkliche Stellung in der Welt, in Staat und bürgerlicher Gesellschaft, für gleichgültig erklärt und sich verächtlich gegen seine Zwecke und Interessen verhält; die Berechnung, ohne die auch der religiöse Mensch die Verachtung seines eigenen Materialismus nicht betreibt, verlangt ihm den widersprüchlichen Beweis der Objektivität seiner Freiheitsillusion ab, worüber sein Verstand ziemlich gründlich baden geht; und dann muß er sich auch noch über das bißchen berechnenden Verstand schämen, der auf einen solchen Beweis scharf ist, statt sich endgültig aufzugeben.

Daß Hegel diese Aufklärung über die geistigen Leistungen des religiösen Verstandes gerade nicht als Kritik, sondern als höchste Form der Religiosität verstanden wissen wollte, ist aber schon etwas bedenklich. Es wirft ein bezeichnendes Licht auf seine Philosophie und auf das Philosophieren überhaupt:

„Auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott und ist so wesentlich rationale Theologie und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst.“ (Ästhetik I; S. 139)

„Die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise, die höchste, der Begriff ist.“ (Logik II; S. 549)

Dasselbe, was die Religion per Glauben, Beten, Büßen und Vaterunsersingen erledigt, also die geistige Hingabe an Gott, behauptet Hegel, führt die Philosophie rationell durch. Gott zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung zu machen, ist allerdings nicht ganz dasselbe wie ein "fortdauernder Gottesdienst", sondern geht eher schon in Richtung Gotteslästerung. Und ein Gottesdienst verlangt umgekehrt eine etwas andere Geisteshaltung als die, welche beim Begreifen eingenommen wird; theoretische Distanz ist jedenfalls wenig förderlich bei den Übungen, mit denen der Gläubige sich anstrengt, in seinen Gedanken Gott nahe zu sein.

Daß dies ein Widerspruch ist, hindert jedoch Philosophen überhaupt nicht daran, ihn zu pflegen. Die Philosophie hat tatsächlich, wie Hegel behauptet, ihren Grund in der Religion. Das angesprochene "Bedürfnis einer Ausgleichung" hat seinen Grund in der "Entzweiung des Bewußtseins", mit der sich der religiöse Mensch bewußtlos herumschlägt, sobald sich in ihm überhaupt sein Verstand bemerkbar macht. Wenn die Philosophie sich um diese Ausgleichung verdient macht, teilt sie also mit der Religion den Zweck; es geht ihr um die Aufrechterhaltung der religiösen Weltanschauung gegen den in ihr enthaltenen Widerspruch. Allerdings mit anderen Mitteln. Philosophen strengen ihren Verstand schwer an und stellen ganze Theoriegebäude auf, um das Sinnversprechen des Glaubens und den berechnenden Blick in die Welt - der heißt bei ihnen "Rationalität" - unter einen Hut zu bringen. Die Philosophie ist dieses versöhnende Zwischenreich zwischen Glauben und Wissenschaft. Und weil diese beiden Abteilungen, in denen der Geist sich betätigt, einen unversöhnlichen Gegensatz darstellen, ist die Philosophie eine ziemlich verlogene Veranstaltung: praktisch wie theoretisch Heuchelei.

2. Den nächsten Beleg für diese Definition von Philosophie hat man an Hegel selbst. Wie hat er denn, rückblickend betrachtet, sein Versprechen eingelöst zu zeigen, daß Wissenschaft dasselbe ist wie der Beweis der Vernünftigkeit der Wirklichkeit? ...

## Nachtrag: Hegel und der frühe Marx

Wer sich über die Hegeische Philosophie Klarheit verschaffen will, der findet in Marx' frühen Schriften sehr brauchbare Einsichten. Eben diese "Frühschriften" enthalten jedoch auch gewisse philosophische Irrtümer, mit denen der junge Marx an seinen Lehrer angeknüpft hat und die ihn selbst - namentlich in der "Deutschen Ideologie", - auf ziemlich verkehrte Gedanken gebracht haben. Und, wie's so geht im wirklichen Leben: die verkehrten Gedanken haben ihm die zweifelhafte Ehre eingebracht, als humanistischer Geschichtsphilosoph einen gerade noch reputierlichen Namen zu haben, während von seinen Einsichten niemand etwas wissen will. Deswegen sollen hier zur Abwechslung einmal die bewahrenswerten Argumente dokumentiert und kommentiert und der Rest *begründeterweise* verworfen werden. Wie und warum sich Marx, der später nur noch gelegentlich mit der Hegel "eigentümlichen Ausdrucksweise" "kokettierte", von der Philosophie getrennt und sich zur wirklichen Wissenschaft entschlossen hat, erfährt man damit nebenher.

1. Um mit den brauchbaren Einsichten zu beginnen: Marx hat - § für § - das Hegelsche Staatsrecht einer Analyse unterzogen und ist dabei auf eine bemerkenswerte Entdeckung gestoßen: Was Hegel als Wissenschaft vom Staat präsentiert, verdankt sich einem gänzlich unwissenschaftlichen Verfahren. In seiner ganzen Ableitung verfähre Hegel so, daß er erstens den Staat mit einer logischen Kategorie identifiziere; er werde von ihm gefaßt als "das Allgemeine", "die Notwendigkeit", "Substanz" usf.; so abstrahiere Hegel im Ausgangspunkt seiner Überlegung von der Bestimmtheit seines Gegenstandes. Von diesem Ausgangspunkt her denke Hegel zweitens nicht am Staat und dessen Bestimmungen fort, sondern an der logischen Kategorie und deren Eigenart; so entwickle er aber gerade nicht den Begriff des Staates, sondern bestenfalls den der logischen Kategorie. Indem er drittens diese Fortentwicklung der logischen Kategorie wieder mit einer Bestimmung des Staates identifiziere, erzeuge er den Schein, diese Bestimmung abgeleitet zu haben, wo er in Wirklichkeit nur die logische Abstraktion zurückübersetze in den Inhalt, von dem er im Ausgangspunkt abstrahiert habe.

Das sieht im Einzelnen beispielsweise so aus: Hegel handelt im § 269 seiner Rechtsphilosophie den "Organismus des Staats" ab und vermeldet über denselben:

„Dieser Organismus ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden...“

Marx bemerkt dazu ganz richtig:

„Dadurch, daß ich sage: „dieser Organismus (sc. des Staats, die politische Verfassung) ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden etc.“, weiß ich noch gar nichts von der spezifischen Idee der politischen Verfassung; derselbe Satz kann mit derselben Wahrheit von dem tierischen Organismus als von dem politischen ausgesagt werden. Wodurch unterscheidet sich also der tierische Organismus von politischen? Aus dieser allgemeinen Bestimmung geht es nicht hervor. Eine Erklärung, die aber nicht die *differentia specifica* gibt, ist keine Erklärung.“ („Kritik des Hegelschen Staatsrechts“; MEW 1; S. 210)

Hegel gibt zwar vor, sich mit dem "Organismus *des Staats*" zu befassen, was er allerdings sagt, beweist etwas ganz anderes. Er macht eine Ausführung darüber, was *ein Organismus* ist. So ist der Staat und seine Besonderheit erst mal außen vor. Was er über den organischen Zusammenhang sagt, gehört also auch nicht in die Rechtsphilosophie, sondern in die Logik, meinte Marx deshalb anmerken zu müssen:

„Daß die unterschiedenen Seiten eines Organismus in einem notwendigen, aus der Natur des Organismus hervorgehenden Zusammenhang stehn, ist - reine Tautologie, "(ebd.)

„Das Wesen der staatlichen Bestimmungen ist (nach Hegel) nicht, daß sie staatliche Bestimmungen, sondern daß sie in ihrer abstraktesten Gestalt als logisch-metaphysische Bestimmungen betrachtet werden können. Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse. Nicht daß das Denken sich in politische Bestimmungen verkörpert, sondern daß die vorhandenen politischen Bestimmungen in abstrakte Gedanken verflüchtigt werden, ist die philosophische Arbeit. Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment." (ebd.; S. 216)

Im selben §, direkt im Anschluß an die zitierte Logelei, fährt Hegel fort:

„Diese unterschiedenen Seiten (des Organismus) sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten...; dieser Organismus ist die politische Verfassung."

Woher hat Hegel den konkreten Inhalt? Woher weiß er, daß die Glieder des Organismus die verschiedenen Gewalten des Staates - Fürst, Regierung und Gesetzgebung - sind? Und woher, daß der Organismus „die politische Verfassung" ist? Marx hat sich das zu Recht auch gefragt:

„Durch das Wörtchen "so" wird der Schein einer Konsequenz, einer Ableitung und Entwicklung hervorgebracht. Man muß vielmehr fragen „Wieso?", „daß die verschiedenen Seiten des Organismus des Staates" die „verschiedenen Gewalten" sind und deren „Geschäfte und Wirksamkeiten", ist eine empirische Tatsache, daß sie Glieder eines „Organismus" sind, ist das philosophische „Prädikat". (ebd.; S. 211)

„Wodurch wird er (Hegel)... zum Schlußsatz berechtigt: „Dieser Organismus ist die politische Verfassung"? Warum nicht: „Dieser Organismus ist das Sonnensystem"? Weil er die „verschiedenen Seiten des Staats" später als die „verschiedenen Gewalten" bestimmt hat. Der Satz, daß „die verschiedenen Seiten des Staats die verschiedenen Gewalten sind", ist eine empirische Wahrheit und kann für keine philosophische Entdeckung ausgegeben werden, ist auch auf keine Weise als Resultat einer früheren Entwicklung hervorgegangen. Dadurch, daß der Organismus als die „Entwicklung der Idee" bestimmt, von den Unterschieden der Idee gesprochen, dann das Konkretum der „verschiedenen Gewalten" eingeschoben wird, kommt der Schein herein, als sei ein bestimmter Inhalt entwickelt worden... Das eigentliche Resultat, wo er hin will, ist zur Bestimmung des Organismus als der politischen Verfassung. Es ist aber keine Brücke geschlagen, wodurch man aus der allgemeinen Idee des Organismus zu der bestimmten Idee des Staatsorganismus oder der politischen Verfassung käme... Der Wahrheit nach hat Hegel nichts getan, als die „politische Verfassung" in die allgemeine abstrakte Idee des „Organismus" aufgelöst, aber dem Schein und seiner eignen Meinung nach hat er aus der „allgemeinen Idee" das Bestimmte entwickelt. Er hat zu einem Produkt, einem Prädikat der Idee gemacht, was ihr Subjekt ist. Er entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken."(ebd.; S. 212 f.)

Der theoretische Schwindel Hegels besteht also allgemein gesprochen darin, daß einerseits die Notwendigkeit, welche seine Ableitung enthält, logischer Natur ist, von der Bestimmtheit der Sache abstrahiert, also auch nicht *deren* Notwendigkeit ist; daß andererseits der sachliche Inhalt, welcher

als Resultat der Ableitung ausgegeben wird, gar nicht dieser abstrakten logischen Notwendigkeit entspringt, sondern in der Tat nur empirisch aufgenommen wird:

„Es ist eine doppelte Geschichte, eine esoterische und eine exoterische. Der Inhalt liegt im exoterischen Teil. Das Interesse des esoterischen ist immer das, die Geschichte des logischen Begriffs in Staat wiederzufinden. An der exoterischen Seite aber ist es, daß die eigentliche Entwicklung vor sich geht.“ (ebd.; S. 206)

2. Die Analyse dieses Verfahrens, welches bei Hegel für Wissenschaft steht, hat für Marx die Frage aufgeworfen, welches geistige Bedürfnis, wenn schon nicht das nach Wissen, mit diesem Verfahren befriedigt wird:

„Es wird also die empirische Wirklichkeit aufgenommen, wie sie ist; sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Existenz eine andre Bedeutung hat als sich selbst. Die Tatsache von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt.“ (ebd.; S. 208)

Die „empirische Wirklichkeit“, Recht, Staat usw., auf welche dieses Verfahren Anwendung findet, wird im Resultat „als vernünftig ausgesprochen“. Bemerkenswert hat Marx daran gefunden, daß sie jedoch nicht „wegen ihrer eigenen Vernunft“, wegen *ihrer* Eigenart gutgeheißen wird. Ihr wird dazu vielmehr eine "andere Bedeutung" zugesprochen, z. B. jene abstrakte, logische Natur, die ihr Hegel anhängt, in welcher von ihrer Eigenart gerade abstrahiert ist. Unter dem Gesichtspunkt einer Abstraktion von ihrer Eigenart wird die vorgefundene Welt für gelungen erklärt.

Marx weigerte sich ganz zu Recht anzunehmen, in diesem Widerspruch einen bloß zufälligen Irrtum Hegels am Wickel zu haben. Er hat nämlich - wie gesehen - nicht nur nachgewiesen, daß dieser „Irrtum“ bei Hegel Methode hat. Vor allem war ihm an Hegels Philosophie das Prinzip der "Philosophie überhaupt" aufgegangen:

„Was die anderen Philosophen taten - daß sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewußtseins und zwar des abstrakten Selbstbewußtseins fassen -, das weiß Hegel als das Tun der Philosophie. Darum ist seine Wissenschaft absolut.“ („Ökonomisch-philosophische Manuskripte"; MEW 40; S. 574 f.)

Hegel spricht als Prinzip und Programm seiner Philosophie aus, was die anderen Philosophen tun, behauptet Marx. Ihnen allen geht es darum, etwas und überhaupt alles „als Momente des Selbstbewußtseins“ aufzufassen. Die Wirklichkeit wird von ihnen nicht so dargestellt, wie sie objektiv beschaffen ist, sondern „als Moment des Selbstbewußtseins“. Der philosophierende Verstand will sich in der Wirklichkeit wiederfinden und produziert eine Vorstellung von ihr, die dieses Bedürfnis erfüllt. So spricht Hegel, wie gesehen, mit seiner Philosophie das Urteil aus, die Wirklichkeit sei verwirklichte Logik; sie wird dargestellt als von denselben Gesetzen beherrscht, die auch das Denken eines vernünftigen Menschen bestimmen.

Eine eigentümliche Stellung zur Wirklichkeit nehmen Philosophen damit ein: Es geht ihnen darum, *sich die Welt angemessen zu machen - aber nur in Gedanken*. Es ist ein rein theoretisches Geschäft. Als solches läßt es die Wirklichkeit, wie sie ist. Sich die Wirklichkeit angemessen machen, wäre praktische Tätigkeit. Aber die ist nicht Sache der Philosophen. So geht es ihnen um eine Sorte

Theoriebildung, welche *das Resultat einer praktischen Tat fingiert*. Sie legen sich ein Bild der Wirklichkeit zurecht, *als ob* sie ihrem Willen, "der Vernunft" etc. entsprungen wäre.

Diese Merkwürdigkeit, daß Philosophen, was auch immer sie zum Gegenstand haben, sie jedenfalls daran ihr Selbstbewußtsein thematisieren, „tritt in der "Phänomenologie" als der Geburtsstätte der Hegelschen Philosophie am klarsten hervor"; dort geht es nämlich explizit um die Frage, wie das Selbstbewußtsein zu einem ihm entsprechenden Bewußtsein kommt:

„Wenn z.B. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem menschlichen Wesen entfremdete Wesen gefaßt, so geschieht dies nur in Gedankenform... Wovon diese Gegenstände entfremdet sind und wem sie mit der Anmaßung der Wirklichkeit entgegentreten, das ist eben das abstrakte Denken. Der Philosoph legt sich - also selbst eine abstrakte Gestalt des entfremdeten Menschen - als den Maßstab der entfremdeten Welt an. Die ganze Entäußerungsgeschichte und die ganze Zurücknahme der Entäußerung ist daher nichts als die Produktionsgeschichte des abstrakten, i.e. absoluten Denkens, des logisch spekulativen Denkens. Die Entfremdung, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz von an sich und für sich, von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, von Objekt und Subjekt, d.h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst."(ebd.; S. 572)

Hegel faßt „Reichtum, Staatsmacht etc. als dem menschlichen Wesen entfremdete Wesen". Die philosophische Aufgabe lautet: Diese Entfremdung rückgängig machen, "Aufhebung dieser Entäußerung". Die ganze philosophische Diagnose einer Entfremdung geht davon aus, daß die Wirklichkeit, Geld, Staat usf., *ihrem Wesen nach* nichts dem "menschlichen Wesen" Fremdes ist, sie dem Menschen *nur so erscheint*. Deswegen hat er auch nur einzusehen, daß sie ihm eigentlich entspricht und ihrem Wesen nach nichts ist als die Ausgeburt seines Wesens. Es ist ein sehr gelungener Einfall von Marx, hier die Frage aufzuwerfen, „wovon diese Gegenstände entfremdet sind", was also dieses "menschliche Wesen" ist, das sich in der Welt einerseits so fremd vorkommt und sich andererseits in ihr gut aufgehoben wissen will. Seine Auflösung der Frage lautet: "Der Philosoph legt sich - also selbst eine abstrakte Gestalt des entfremdeten Menschen - als den Maßstab der entfremdeten Welt an". Der Philosoph tut so das Gegenteil von dem, was er denkt zu tun: Das Bewußtsein, das er sich von der Welt zulegt, die Illusion, er sei eigentlich und recht betrachtet der selbstbewußte Herr der Wirklichkeit, *beruht darauf* ("Maßstab"!), daß er sein Selbstbewußtsein der Wirklichkeit akkomodiert, indem er aus diesem alles entfernt, was den Vergleich mit der Wirklichkeit unversöhnlich gestaltet. Sein Maßstab ist "das *abstrakte* Selbstbewußtsein"; das "menschliche Wesen", welches er verehrt, ist eine "abstrakte Gestalt": mehr als Denken, und auch das nur in logischen Abstraktionen, ist nicht drin, weil der Gedanke an jeden anderen *Zweck*, den sich ein Subjekt sonst noch setzen mag, schon wieder die Idee des harmonische Verhältnisses zur Wirklichkeit in Frage stellen würde, auf welches er scharf ist. Allesamt verehren die Philosophen den Menschen als denkendes Wesen und verachten ihn seiner Bedürfnisse wegen, welche unter ihnen deswegen als ziemlich tierisch gelten. Und was das Verehrensvalue am Denken ist, dafür geben sie in ihren Gedanken selbst die Beispiele: Ihre Geschichte liest sich tatsächlich wie "die Produktionsgeschichte des abstrakten, i.e. absoluten Denkens, des logisch spekulativen Denkens". Jedenfalls tun sie so, als ginge es immer und überall nur um "das Eine", "die Wahrheit", "Ich = Ich", "das Ding an sich", "das Sein", "das Sein des Seienden" und so abstrakten Kram.

3. Eben dieser philosophischen Stellung zur Wirklichkeit, namentlich wie sie in Hegels "Phänomenologie" zum Ausdruck kommt, meinte Marx jedoch auch eine positive Seite abgewinnen zu können:

„Das Große der Hegelschen „Phänomenologie“... daß er das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift. Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige.“(ebd.; S. 574)

Diese Einordnung ist schon etwas befremdlich nach der vollzogenen Kritik. Um die Einsicht soll es Hegel gegangen sein, daß der wirkliche Mensch sich in der Arbeit die Natur aneignet? Dabei sagt Marx selbst noch, daß Hegel nur die "abstrakt geistige" Arbeit "kennt und anerkennt", als wäre das nicht die Klarstellung, daß Hegel eben gerade nicht von Arbeit redet. Es ist also Marx' Interpretation und zwar eine, die überhaupt nicht und auch nicht von seinem Urteil über die Philosophie her naheliegt. Marx bespricht Hegel als inkonsequenten Praktiker seiner eigenen Einsicht. Er nimmt den verlogenen *Schein*, den die Philosophie erzeugt, ernst, es gehe ihr darum, daß sich der Mensch zum Subjekt seiner Lebensverhältnisse macht. Und er unterstellt der Philosophie wider bessere Einsicht diesen Schein *als ihren Zweck*. Marx unterschiebt der Philosophie seinen Standpunkt. Offenbar war er der Auffassung, daß der Mensch nicht nur fiktiv, wie in der Philosophie, und bloß in der Vorstellung Subjekt seiner Lage sein, sondern sich praktisch dazu machen sollte. Aber ebenso offenbar legte er sehr Wert darauf, dies als „Forderung“ und "Lehre" aus *der Philosophie* hinzustellen.

Insbesondere an den religionskritischen Tönen seiner philosophierenden Zeitgenossen (Junghegelianer) meinte er dafür eine Berechtigung entdecken zu können:

„Für Deutschland ist die Kritik der Religion in wesentlichen beendigt... Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“(„Einleitung zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie“; MEW 1; S. 379)

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist...“(ebd.; S. 355)

Marx behauptet hier, daß die deutsche Philosophie die Kritik der Religion geleistet hat. Und daraus leitet er eine "Forderung" ab und zieht er eine "Lehre". Sein Schluß ist für sich genommen durchaus korrekt: Wenn ein ganzes "Volk" sich schwer was vormacht über die eingerichteten Verhältnisse, mit denen es zurechtkommen muß, und mit ihnen nur zurechtkommt, indem es sich schwer was vormacht; wenn es sich massenhaft ein "illusorisches Glück" ausmalt und sich vor einem "höchsten Wesen" ideell erniedrigt, um die wirklichen Verhältnisse mit einem "Heiligenschein" zu versehen -, dann spricht das gegen die Verhältnisse, die dieser Verklärung bedürfen. Nur ist dieser Schluß überhaupt nicht auf dem Mist der Philosophie gewachsen. Marx hat ihn gezogen und er hätte gut daran getan, ihn nicht ausgerechnet den Philosophen hoch anzurechnen. Schließlich hatte er die gerade noch kritisiert dafür, daß sie in der Produktion von Einbildungen und "illusorischem Glück"

Spitzenleistungen vollbringen. Und über das Verhältnis von Philosophie und Religion hat er eigentlich auch besser Bescheid gewußt. Immerhin kann man von ihm auch die Wahrheit über das tatsächliche Verhältnis von Philosophie und Religion erfahren. Marx hat nämlich die *Raffinesse* gekannt, mit der sich die Philosophie, namentlich jene, die sich damals religionskritisch gegeben hat, über die Religion *erhebt* und sie *darin anerkennt*. Bei Hegel, der die Methode davon vorführt, monierte er den ziemlich „*scheinbaren* Kritizismus“, der eben darin liegt, daß die Lügen der religiösen Vorstellungswelt einerseits tatsächlich durchschaut werden, daß der Selbstbetrug des religiösen Menschen, der sich das Bewußtsein seiner Freiheit erhält, indem er das Reich seiner Freiheit jenseits der Wirklichkeit ansiedelt, also aufgedeckt wird - und daß andererseits dieser Selbstbetrug als durchschauter Selbstbetrug affirmiert wird, weil dessen Zweck, die Einbildung von Freiheit, dem Philosophen schwer einleuchtet; nur die Philosophie, welche den religiösen Schwindel durchschaut, hat Hegel bekanntlich noch mehr geschätzt als diesen Schwindel selbst. Marx hat die Weisheit dieses philosophischen Durchblickertums auch durchaus korrekt zusammengefaßt:

„... die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft.“(MEW 40; S. 581)

Die "Unvernunft als Unvernunft" ist die gewußte Unvernunft. Wenn man sie in diesem Wissen beibehält, dann hat sie im System der vernünftigen Gedanken, als relativ absoluter Geist ihren Platz.

Da ist es nicht eine Inkonsequenz der Philosophen, wenn sie nicht auf die Barrikaden gehen. Sondern eine Inkonsequenz des jungen Marx, wenn er ihnen diese Inkonsequenz vorwirft und sich daranmacht, "die Aufgabe der Philosophie"(MEW 1; S.379) zu lösen. Es ist nämlich keine Konsequenz der Philosophie, sondern eine Konsequenz der Philosophie*kritik*, für die Marx sich stark gemacht hat.

Daß er die Philosophie mit guten Gründen auf den Misthaufen der Geschichte verbannen wollte, daran hat er keinen Zweifel gelassen. Man kann an keiner Stelle sagen, daß er den Philosophen zuviel zugutegehalten hat; er hat ihnen vielmehr ihren Begriff entgegengehalten. Aber er wollte unbedingt noch die Aufhebung der Philosophie als deren Verwirklichung und Vollendung ausgeben. Marx wollte einfach nicht auf die Heuchelei verzichten, seine begründete Abkehr von der Philosophie und seine Hinwendung zur Wissenschaft, den Philosophen als Beförderung und als die höchste Blüte ihres Anliegens zu präsentieren. So machte er schon mal philosophisch großspurig politisch ambitionierte Leute darauf aufmerksam, daß sein Standpunkt mit der Dignität einer philosophischen Rechtfertigung daherkommt:

„Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.“ (ebd.; S. 383)

Und den Junghegelianern, die sich in ihrer Philosophie damals ziemlich umstürzlerisch vorgekommen sind, kommt er umgekehrt damit, daß ihr philosophisches Anliegen schon in Ordnung geht, aber nur wenn sie sich dazu entschließen, es bleiben zu lassen:

"Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: Sie glaubte die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben."(eb.)

Und beides zusammen:

„Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen...“(XEW 1; S. 391)

4. Seine Gegenposition gegen die Philosophie hat Marx daher nicht nur philosophiekritisch begründet, sondern auch noch, als würde sich das vertragen, philosophisch vorgetragen:

„Ganz in Gegenteil zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen... Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ („Deutsche Ideologie“; MEW 3; S. 26 f.)

Was die Philosophen als ihre Wahrheiten verkünden, „Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie“, sei *bloß* der *ideelle Ausdruck* einer *wirklichen Grundlage*, nämlich, des „wirklichen Lebensprozesses“, behauptet Marx. Das wird den Philosophen hart vorgekommen sein, die umgekehrt das wirkliche Leben als den Ausdruck ihrer Ideen auffassen wollten, - aber ob das die passende Replik ist? Wenn sich nämlich, wie Marx an Hegel exemplarisch gezeigt hat, aus den abstrakten philosophischen Ideen, der freie Wille, Substanz, Gott etc. im Leben keine theoretische Brücke schlagen läßt zur Ableitung von Staat, bürgerlicher Konkurrenz, Familie usw., dann kommt durch die bloße Umkehrung des Verhältnisses auch keine nähere Bestimmung dieses Verhältnisses zustande; Marx behauptet es hier ebenso unvermittelt, wie die Philosophen. Rein wissenschaftlich betrachtet ist seine Rede von Ausdruck und Grundlage bestenfalls eine Absichtserklärung - nämlich am Inhalt den Zusammenhang zu zeigen. Aber es ist unübersehbar, daß ich Marx das mit dieser Phrase ersparen will. So präsentiert er denn auch nicht seine Absicht, sondern sein fertiges Urteil über das Verhältnis von ideologischem Bewußtsein und den gesellschaftlichen Verhältnissen. Es ist „Sublimat“, hat keine „Selbständigkeit“, ist also auch in seiner Eigenart nicht weiter erklärenswert, sondern löst sich unmittelbar in etwas anderes auf. Wie vulgär Marx hier denkt, ist am einzelnen Anwendungsfall dieser Logik zu studieren:

„Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld.“ („Zur Judenfrage“; MEW 1; S. 372)

Marx spricht hier nicht als Ideologiekritiker, sondern als einer, der weiß, was hinter den Ideologien steckt; nämlich das worauf er hinaus will. Was meint Gott eigentlich? Geld! Wer wissen will, was es mit der jüdischen Gesinnung auf sich hat, der soll sich gar nicht erst mit ihr befassen, sondern gleich Ökonomie studieren. Marx will aber mit dieser Auskunft nicht einfach das Thema wechseln und sich mit einem anderen Gegenstand befassen, sondern eben diesen Themenwechsel als Beitrag zu der philosophischen Frage vollziehen, wie sich Idee und Wirklichkeit zueinander verhalten. Daß er dabei die Philosophie gegen ihren Strich liest, ist eine Sache. Wo die Philosophen behaupten "Der Geist macht die Wirklichkeit" dreht Marx die Geschichte um: "Die Wirklichkeit macht das Bewußtsein." Daß die Umkehrung von einem Fehler auch nicht der Weisheit letzter Schluß ist, ist aber auch nicht zu übersehen. Richtiger ist sein Einfall, der Sphäre der Ideologie durch die unmittelbare Übersetzung in ihre Grundlage "den Schein der Selbständigkeit" nehmen zu wollen, statt sie zu erklären, auch nicht. Schließlich machen ja nicht die Verhältnisse die verkehrten Gedanken in den Köpfen, sondern mit Willen und Bewußtsein begabte Individuen, die sich *zu* diesen Verhältnissen *stellen*. Daß sich deren Gedanken dabei zuweilen gegenüber der Objektivität "verselbständigen", sie sich "wirklich etwas vorstellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen"(MEW 3; S. 31), weil sie weniger auf Erklärung als auf



sinnreiche Verklärung scharf sind, hielt Marx sogar für den Inbegriff *ideologischen* Bewußtseins. Und genau deswegen ist es ziemlich unpassend, die Welt der Ideologiebildungen ihre Selbständigkeit zu bestreiten.

Es gibt jedoch noch einen anderen Haken. Wer Ideologien zum bloßen Ausdruck ihrer wirklichen Grundlage erklärt, der sagt damit auch, daß *sie*, so verkehrt und verdreht sie daherkommen, diese Grundlage *ausdrücken*. Sie müssen nur richtig gelesen werden, dann liegt man *mit ihnen* ganz richtig. So knüpft Marx in der Darstellung seines Standpunkts ziemlich unbefangen an die von ihm verworfenen "Nebelbildungen" an. Das fängt damit an, daß er statt des "nicht-gegenständlichen, spiritualistischen Menschen" der Philosophen, der "nur in der Gestalt des Geistes erscheint", "den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen"(MEW 40; S.574) ins Zentrum seiner Betrachtung rücken will, um mit diesem Maßstab an der Hand die "wirkliche Entfremdung des menschlichen Wesens" dingfest zu machen. In der Absicht, sich von der Philosophie und ihren Geistgeburten abzusetzen, läßt Marx also erstens schon mal das Subjekt der philosophischen Betrachtung stehen, "das menschliche Wesen"; und zwar wie in dieser als Maßstab der Wirklichkeit. Was er - zweitens - an diesem Subjekt ändert, ist das Prädikat; "*wirklich*" soll es sein, das "menschliche Wesen", mit dem er sich befassen möchte.

Nicht daß er nicht gewußt hätte, daß "*der Mensch*" eine philosophische Abstraktion ist, welche "in puris naturalibus" nicht herumläuft und als Idee zu allen Zeiten nur den schönen Dienst getan hat, die jeweils herrschenden Verhältnisse für ziemlich menschengemäß halten zu können:

"Was die Menschen waren, was ihre Verhältnisse waren, erschien im Bewußtsein als Vorstellung von *dem* Menschen, von seinen Daseinsweisen oder von seinen näheren Begriffsbestimmungen."(ebd. S. 167)

Marx war der Fehler dieser Idee also bekannt. Sonst wäre er auch kaum darauf verfallen, sich von ihr durch das Prädikat „wirklich“ absetzen zu wollen. Das ist aber mit dieser Vokabel gar nicht eingelöst. Schließlich ist bei ihm nach wie vor von "dem Menschen" die Rede, auch wenn er ihn "wirklich" tauft. Und diese Taufe hilft auch nicht weiter. Sein garantiert wirkliches "wirkliche menschliche Wesen" ist um keinen Deut konkreter, als die verworfene "abstrakte Gestalt" der Philosophen; einfach deswegen, weil "wirklich" ein denkbar abstraktes Prädikat und das "wirkliche menschliche Wesen" recht besehen auch nur so eine Idee ist. Das muß auch Marx irgendwie aufgefallen sein, wenn er sich bemüßigt sieht, zahllose Versicherungen hinterherzuschicken, wie konkret sein Gegenstand im Unterschied zur philosophischen Abstraktion gemeint ist:

„Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar." (MEW 3; S.20)

„Die Tatsache ist also die: bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein. Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen." (ebd.; S. 25)

„Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft...“(ebd.; S. 27)

Die Kundgabe der Absicht, sich nun an die Wissenschaft und Erklärung der Wirklichkeit zu machen, ist eben noch keine Wissenschaft; und die durch häufigen Gebrauch der Vokabeln "wirklich" und "bestimmt" auf den Weg gebrachte Versicherung, sich ziemlich von den Philosophen zu unterscheiden, macht noch lange nicht den Unterschied. Unbestimmter und inhaltsloser kann man jedenfalls die Präntation von Wissenschaft nicht vor sich hertragen. Und die hat sehr viel mit Philosophie zu tun.

5. Die Wissenschaft fängt deswegen bei Marx auch nicht an und die Spekulation hört bei ihm nicht auf, wo er die Idee "des Menschen" in der Wirklichkeit aufsucht. Was er über "die wirklichen Menschen" vermeldet hat, ist jedenfalls weder ein Dokument "empirischer Beobachtung" noch Resultat "voraussetzungslosen" Forschens noch überhaupt „aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses“ gezogen:

„Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzungen, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um „Geschichte machen“ zu können. Zum Leben aber gehört vor allen Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst... Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt... Das dritte Verhältnis, was hier gleich von vornherein in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen, die ihr eigenes Leben täglich neu machen, anfangen, andere Menschen zu machen, sich fortzupflanzen - das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die Familie... Die Produktion des Lebens, sowohl des eigenen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon gleich als ein doppeltes Verhältnis - einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis... Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse betrachtet haben, finden wir, daß der Mensch auch „Bewußtsein“ hat... Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren... Vermehrung der Bevölkerung. Damit entwickelt sich die Teilung der Arbeit, die ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt, dann die Teilung der Arbeit, die sich vermöge der natürlichen Anlage (z.B. Körperkraft), Bedürfnisse, Zufälle etc. etc. von selbst oder „naturwüchsig“ macht. Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblick an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von dem Augenblick an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen... Mit der Teilung der Arbeit... ist zu gleicher Zeit auch die Verteilung, und zwar die ungleiche, sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben, also das Eigentum... übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke...“ (ebd.; S. 28 - 32)

Marx, der versprochen hatte, nicht aus der hohlen Hand zu spekulieren, sondern sich dem wissenschaftlichen Studium des "wirklichen Lebensprozesses" zu widmen, möchte hier, bevor er sich

dann ans Studium macht, nur noch kurz „eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate..., die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen" (ebd.; S. 27), geben und „einige Abstraktionen" herausstellen, "die wir gegenüber der Ideologie gebrauchen" (ebd.). Was er in diesem Sinne abgeliefert hat, ist eine im Stil einer Nacherzählung dargebotene „Spekulation" zum Thema: Wie aus dem alten Robinson wurde, was er heute ist.

Den "wirklichen Menschen", diese Abstraktion vom „wie" allen Produzierens und Konsumierens, von der Bestimmtheit aller gesellschaftlichen Verhältnisse, also auch von der Bestimmtheit ihrer Charaktere, führt Marx in seiner Robinsonade vor als ziemlich „wirkliche" historische Figur, die den Angaben zufolge zunächst, die Gesellschaft mußte er ja erst noch erfinden, eine Art Einsiedler gewesen sein muß. Dieser widmete sich, erfährt man, dem Zweck, seine Bedürfnisse zu befriedigen und dazu verschaffte er sich die Mittel. Schon dieser Einstieg in die Geschichte ist wenig überzeugend. Der Hinweis, daß ohne Essen und Trinken kein Mensch existiert und also keine Menschengeschichte möglich geworden wäre, heißt nämlich überhaupt nicht, daß es schon jemals in der Geschichte einer Gesellschaft um *den Zweck* "Bedürfnisbefriedigung" gegangen wäre. Aber damit geht Marx' Geschichte erst los. *Im selben Zuge* der Bedürfnisbefriedigung läßt er seinen Einsiedler sich so nach und nach noch "einiges Andere mehr" zulegen: ein Familienleben und eine Gesellschaft, in der nicht nur die Arbeit überhaupt, sondern die "geistige und körperliche Arbeit getrennt" sind, in der die Mitglieder sich verkehrtes Zeug über ihre Verhältnisse vorstellen, in der "ungleiche Verteilung" stattfindet und das Privateigentum herrscht.

Der Schein von Notwendigkeit kommt in die ganze Erzählung überhaupt nur durch die historische Darstellung. Das "Und dann kam es zu..." ersetzt jeden inhaltlichen Übergang und der wäre bei näherem Hinsehen auch schwerlich zu haben gewesen: Wie soll aus dem Abstraktum "Bedürfnisbefriedigung" auch eine besondere Weise des gesellschaftlichen Verkehrs, und zwar näher die durchs Privateigentum definierte, abzuleiten sein? Marx setzt denn im Verlauf seiner historischen Erzählung auch Dinge gleich, die man besser auseinanderhält: "So wie" der Mensch in der Arbeit seine Lebensmittel produziert, produziert er im Geschlechtsakt sich selbst; die Zeugung von Kindern = Familie; Vermehrung der Bevölkerung = Arbeitsteilung; und zum krönenden Abschluß: "Übrigens sind Arbeitsteilung und Privateigentum identische Ausdrücke." Das hätte Marx dann doch besser nicht behauptet. Ganz unbekannt war ihm schließlich nicht, daß der Ausschluß anderer von dem nützlichen Reichtum, den sie brauchen, aber nicht haben, durch einen Eigentümer, der ihn hat und nicht braucht, den staatlich sanktionierten Hebel zur Erpressung von Diensten darstellt, welche in der bürgerlichen Welt das Bedürfnis nach Arbeitsteilung gar nicht erst aufkommen läßt: Was für die einen der lebenslange Zwang zur Arbeit in fremden Diensten, ist für die anderen die Grundlage der Vermehrung ihres Eigentums.

Vom Schein der historischen Notwendigkeit, den er selbst in Szene setzt, ist Marx so gebannt, daß ihm gar nicht auffällt, wenn er hier genau das tut, was er an Hegel kritisiert hat: Er greift Fakten empirisch auf und gibt sie als Resultat einer Ableitung aus. Die Konkretion, welche die abstrakte Idee "der Mensch" bei ihm erfährt, ist - wie bei den von ihm kritisierten Ideologen auch - die Anschauungswelt der historischen Verhältnisse, in denen es Privateigentum, Familie usf. *gibt*.

Deswegen ist es auch überhaupt kein Zufall, daß die Schilderung der Umstände, in denen sich sein "wirklicher Mensch" tummelt, sich eben so im Abschnitt über die "Bürgerliche Gesellschaft" aus Hegels Rechtsphilosophie wiederfinden, wo ebenfalls anthropologisch argumentiert wird, *der Mensch* mit seinen Bedürfnissen auftritt, und-dann ziemlich plötzlich von der Konkurrenz der

*Privateigentümer* die Rede ist. Marx hat nur die verkehrten Schlüsse von Hegel, die zu diesem Ergebnis führen, wie eine wahre Begebenheit vorstellig machen müssen, eben als "die Geschichte" "des Menschen". Die Konkurrenz mit der Philosophie auf deren Feld rächt sich also.

Dabei kann man Marx nun wirklich nicht nachsagen, er wäre von dem ideologischen Bedürfnis getrieben gewesen, die Errungenschaften der bürgerlichen Welt, die da so unvermittelt ins Gespräch kommen, in die Menschennatur zu versenken, um sie aus ihr geistig wieder hervorzuholen. Er tut es nur - wenn auch in gegenteiliger Absicht. Das Interesse seiner historischen Ausflüge in die Urgeschichte des Menschen, ist es, die bürgerliche Gesellschaft mit ihren Einrichtungen und Sitten als *gewordene* darzustellen. Marx wendet sich so gegen die bürgerliche Tour, welche "die Natur des Menschen" und ähnliche "ewige Ideen" dazu bemüht, die bekannte, aus Geld und Staatsgewalt beschaffene Welt zur Naturnotwendigkeit zu erheben. Aber es handelt sich auch hier nur um die Umkehrung des philosophischen Argumentationsmusters und nicht um dessen Kritik: Wo die Philosophie "ewig" sagt, erteilt Marx *demselben* Kram den Bescheid "geworden" und also vergänglich. Und das ist nicht so gut. Denn erstens ist das Privateigentum oder das Familienleben durch den Hinweis, daß sie entstanden sind, um keinen Deut besser charakterisiert als wenn sie ins Licht der Unvergänglichkeit getaucht werden. Zweitens ist das ideologische Bedürfnis, welches sich der Vorstellung eines unverrückbaren Schicksals bedient, nämlich das, *sich mit gutem Grund* in die gesellschaftlichen Verhältnisse *zu fügen*, sowieso nicht durch den Hinweis auf die *Veränderbarkeit* der Verhältnisse zu entkräften. Vor allem aber spricht drittens dagegen, daß Marx mit dieser Betrachtung an eine weitere, übrigens auch "ewige", philosophische Idee anknüpft: "die Geschichte".

Auch der Fehler dieser Idee war Marx nicht unbekannt. Immerhin hat er "gegen die ganze bisherige Geschichtsschreibung" das Urteil vertreten:

„Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktivkräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun spekulativ so verdrehen läßt, daß die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird, z.B., daß die Entdeckung Amerikas der Zweck zugrunde gelegt wird, der französischen Revolution zum Durchbruch zu verhelfen, wodurch dann die Geschichte ihre aparten Zwecke erhält..."(ebd. S. 45)

Diese Einsicht in den Fehler der Geschichtswissenschaft, welche die zeitlichen "Aufeinanderfolge" in eine sinnreiche Teleologie umdeutet, indem sie die historische Voraussetzung zum Grund der folgenden Epoche und letztere damit zum Zweck der ersteren erhebt, hat Marx nicht daran gehindert, bei Gelegenheit in denselben Bahnen zu denken. Wer, wie er, die Bestimmung einer Sache, einer historischen Erscheinung, des Privateigentums, der Familie usf. in das Prädikat "geworden" legt, der hat damit den Werdegang der Sache, ihre Geschichte eben, zum Subjekt erklärt. Die Geschichte ist dann nicht mehr Attribut der Sache, sondern die Sache Attribut der Geschichte, welche dadurch, auch bei Marx, ihre "aparten" Bestimmungsgründe und "Zwecke" erhält.

6. Auch wenn er schon damals nur noch „um den Philosophen verständlich zu bleiben" (MEW 3; S. 34) von „Entfremdung" gesprochen hat, wo er sachlich die Scheidung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft behandelt, so hat Marx doch nicht davon ablassen wollen, die Aufhebung dieses Zustands als philosophisches Programm der Geschichte zu formulieren. Diesen Zustand zu kritisieren,

und zwar durchaus treffend, und die Exekution dieser Kritik zu einer historischen Notwendigkeit zu verfabeln, sind jedoch zwei Paar Stiefel.

Was das Erste betrifft, war Marx im Studium und in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zu seinem Urteil über den Staat gelangt. Wo Hegel mehr darauf herumreitet, daß der Staat „das Allgemeine“ der bürgerlichen Gesellschaft ist und diese vornehme logische Abstraktion für den Gedanken bemüht, daß die besonderen Interessen, welche sich in der bürgerlichen Gesellschaft tummeln, im Staat schon aus logischen Gründen glänzend vertreten sein müssen, war Marx die Eigentümlichkeit dieser Allgemeinheit in ihrem Verhältnis zu ihren besonderen Seiten aufgefallen:

„Hier in der Sphäre des „an und für sich seienden Allgemeinen des Staates selbst“ finden wir nichts als unaufgelöste Widersprüche.“(MEW 1; S. 256)

Gerade an der Stelle, an der Hegel den letzten Beweis dafür abzuliefern meinte, daß der Staat die Angelegenheit des Volkes ist - sein Argument: das Volk ist im Staat durch Deputierte vertreten - sieht Marx die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat endgültig bewiesen. Wenn nämlich Hegel den staatlichen Zweck der Institution der Volksvertretung durchaus korrekt darin zusammenfaßt, daß der Staat Gegenstand des "öffentlichen Bewußtseins" ist und als allgemeine Angelegenheit *wahrgenommen* wird, dann unterstellt das den „fertigen“ Staat und seine Geschäfte, die „ohne Tun des Volks zustande gekommen“ sind, und beweist, daß die Volksvertretung „die *illusorische Existenz* der Staatsangelegenheit als einer Volkssache“ (MEW 1; S. 265) ist. Die Wahrheit des bürgerlichen Staats, sein Witz, liegt also nicht in der Identität der Staatsanliegen mit den Privatinteressen seiner Bürger, sondern darin, daß er die Trennung von der bürgerlichen Gesellschaft zu seinem Prinzip hat:

„Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen in Gegensatz zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur in Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben in politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde. Er steht in demselben Gegensatz zu ihr, er überwindet sie in derselben Weise wie die Religion die Beschränktheit der profanen Welt, d.h., indem er sie ebenso wieder anerkennt, herstellt, sich selbst von ihr beherrschen lassen muß. Der Mensch in seiner nächsten Wirklichkeit, in der bürgerlichen Gesellschaft, ist ein profanes Wesen. Hier, wo er als wirkliches Individuum sich selbst und anderen gilt, ist er eine unwahre Erscheinung. In dem Staat dagegen, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt.“(MEW 1; S. 355)

"Das Allgemeine" oder wie Marx hier sagt, "die Gattung", hat, sofern vom Staat die Rede ist, eine Eigentümlichkeit, welche sich nicht aus der Logik erklärt; Die Gattung steht "im Gegensatz" zu den ihr untergeordneten Individuen. Diese führen als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft ihr "materielles Leben", in welchem sie als Privateigentümer ihren konkurrierenden Interessen nachgehen, dabei wechselseitig aufeinander angewiesen sind, diese Abhängigkeit nach Kräften

auszunutzen suchen und ihre Abhängigkeit als Bedingung erfahren, die sie nicht im Griff haben. Ihren gesellschaftlichen Zusammenhang beherrschen nicht sie, sondern eine von ihnen getrennte Macht, der Staat, der die Anerkennung von Person und Eigentum erzwingt und so ihre Konkurrenz ermöglicht und aufrechterhält. "Der Staat verhält sich spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft" will heißen: Er steht gleichgültig gegen den Erfolg der in dieser Gesellschaft verfolgten Privatinteressen über diesen. Als Staatsbürger führen dieselben Individuen ein zweites, von ihrem praktischen Konkurrenzinteresse unterschiedenes und diesem entgegengesetztes Leben. Die Angelegenheit des Staates, der übergeordnete Gesichtspunkt, daß das Eigentum allgemein respektiert werden soll, verhält sich zum Privatinteresse negativ; seiner Verfolgung werden Schranken gesetzt. Der Staatsbürger verhält sich also idealistisch zu seinem materiellen Interesse; weil er als er als Privatmensch angewiesen ist auf die Macht, die das Privateigentum schützt, anerkennt er als Staatsbürger eine Beschränkung, die seinem Interesse auferlegt wird, und respektiert, daß der Erfolg seines Interesses nur ein untergeordneter Gesichtspunkt zu sein hat. Dieser Idealismus des Staatsbürgers ist kein subjektiver Wahn. Er hat seinen objektiven Grund in der bürgerlichen Gesellschaft und existiert in dem von ihr getrennten Staat:

„Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft." MEW 1; S. 368 f.)

Erst der von jedem partikularen Interesse - irgendwelcher Fürstenfiguren, Kirchenhäupter, Ständesvertretungen - *befreite* Staat setzt die Konkurrenz der Privatinteressen frei, indem er den Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft das Prinzip ihrer Konkurrenz, das Privateigentum aufherrscht. Deswegen, weil dieser Idealismus im Staat verwirklicht ist, existiert er auch subjektiv als erzwungene Einstellung zum "egoistischen" Interesse, welche sich in Moral und Religion die höheren Weihen verleiht:

„Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates erscheint notwendig als eine Trennung des politischen Bürgers, des Staatsbürgers, von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eigenen wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein ganz anderes, von seiner Wirklichkeit verschiedenes, unterschiedenes, entgegengesetztes Wesen."(MEW 1; S. 281 f.)

Diesen Zustand zu kritisieren und auf die Praktizierung dieser Kritik zu dringen, ist, wie gesagt, eine Sache. Was aber ist davon zu halten, wenn sich derselbe Marx ob seiner kritischen Diagnose über das Staatswesen als ausgerasteter Hegelianer geriert, der seinen Meister in Sachen Weltgeist übertreffen will?

„Einer radikalen deutschen Revolution scheint indessen eine Hauptschwierigkeit entgegenzustehen. Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elements, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuren Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen? Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Wirklichkeit drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen. Aber Deutschland hat die Mittelstufen der politischen

Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert. Selbst die Stufen, die es theoretisch überwunden, hat es praktisch noch nicht erreicht. Wie sollte es mit einem salto mortale nicht nur über seine eignen Schranken hinwegsetzen, sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker, über Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen."(MEW 1; S. 387)

Die ganze „Hauptschwierigkeit“ besteht hier darin, daß der Kritiker des bürgerlichen Staates nicht davon ablassen will, seine Kritik als geschichtsphilosophischen Auftrag zu präsentieren. Sein Problem ist, daß seine Staatskritik nicht die Forderung *seiner Zeit* ist; und daß umgekehrt die Forderung seiner Zeit nicht Revolution, sondern in Deutschland damals "politische Emanzipation" gelautet hat, also gerade so ein moderner, von allen partikularen Interessen unabhängiger, bürgerlicher Staat gefordert wurde, *wie ihn Marx kritisiert hat*.

Das sind die denkbar albernsten Gedanken, die sich der auf eine Revolution sinnende Staatskritiker machen konnte. Soll denn ausgerechnet eine Revolution, die doch irgendwie ihren Witz darin hat, daß mit geltenden Prinzipien gebrochen wird, auch noch den Beweis abliefern, daß sie den eingerichteten Bahnen entspricht und dem herrschenden Bewußtsein gefällt? Marx jedenfalls muß der Auffassung gewesen sein, daß seine Staatskritik durch einen solchen Beweis geädelt würde. Und das ist ärgerlich. Seine Staatskritik hat nämlich durchaus bessere Argumente auf ihrer Seite gehabt, den Begriff des Staats, als die großkotzig, nämlich *staatsmännisch* an „die modernen Völker“ ausgegebene Parole, daß „die Zeit“ reif ist für Veränderungen.

Es ist auch nicht so, daß Marx es versäumt hätte, an allen möglichen Stellen und zu jedem gegebenen Anlaß die guten Gründe zu nennen, die auch damals im ach so zurückgebliebenen Deutschland nur dafür gesprochen hätten, seine Staatskritik als "praktisches Bedürfnis" zu begreifen. Oder daß ihm gegen die Forderung nach "politischer Emanzipation", die er hier so verständnisvoll als Befreiung von Schranken bespricht, nichts eingefallen wäre. Das z.B.:

„Der Mensch wurde" (durch die politische Emanzipation, durch die Schaffung des modernen bürgerlichen Staates) „nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht von Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht vom Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit."(MEW 1; S. 369)

Aber er hielt es offensichtlich für gelungen, bei Gelegenheit auch mit dem *hohen philosophischen Niveau* seines Standpunkts für seine Staatskritik zu werben. Am "deutschen Gedanken", dem Denken seiner philosophierenden Zeitgenossen, hat er nicht gerade viel Gutes gelassen - aber "à la hauteur" desselben aufzutreten und den eigenen Standpunkt als *dessen* historisch fortgeschrittenste Forderung zu formulieren, war ihm offensichtlich nicht zu blöde. Auch wenn das logischerweise den Preis der Anbiederung hat. Da kriegt Hegel schon mal das Kompliment verpaßt, "die kritische Analyse des modernen Staats" verfaßt zu haben; nur damit der Vergleich unter Denkern von Niveau dann umso wuchtiger zu Tage fördert, daß nicht einmal Hegel Marx das Wasser reichen konnte; wohlgermerkt *nachdem* Marx mit seiner Hegelanalyse fertig war, dessen Fehler gekannt hat und keinen Zweifel mehr haben konnte, daß dieser die *Apologie* des bürgerlichen Staats geschrieben hat. Allen Ernstes hat Marx den "deutschen Zuständen" die Niveaufrage aufgemacht:

„Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehen unter dem Niveau der Geschichte, sie sind unter aller Kritik... Denn der Geist jener Zustände ist widerlegt.“(MEW 1; S. 380)

Wo ich, Marx, den Begriff des Staats habe und seine wissenschaftliche Kritik vertrete, haben es die Deutschen noch nicht einmal zu einem Staat gebracht, der seinem Begriff entspricht! Wie geistlos, diese "deutsche Wirklichkeit", sie ist nicht mal auf der Höhe der - Philosophie! Man merkt gleich, wie materialistisch Marx an solchen Stellen denkt. Umgekehrt zollt er nach derselben Logik den "modernen Völkern" Respekt für ihre historische Großtat: Die haben den bürgerlichen Staat geschaffen - ein Schritt in die richtige Richtung, nur der verkehrte! Reichlich unbefangen kommt da aus Gründen der Selbstdarstellung der weltgeschichtliche Idealismus des alten Hegel zum Zug, nach dem "der Begriff" die Historie regiert, sich Bahn bricht und immer mehr Vernunft in die Welt bringt - auch wenn es dummerweise der Begriff einer Sache ist, die Marx kritisiert hat und deren möglichst gelungene Verwirklichung er sicher nicht herbeigewünscht hat. Falsch und richtig, Philosophie und Wissenschaft, Staatsverehrung und Staatskritik werden aus diesem welthistorischen Blickwinkel lässig in tiefer- und höherstehend übersetzt, gerade so, als wären theoretische und praktische Gegensätze Komparativformen desselben Anliegens - mindestens die philosophische Heuchelei mit den "wahren menschlichen Problemen" wird hier fällig -, das in Marx seinen Superlativ hat.

Peinlich, peinlich.