

Kudrna, Jaroslav

## Zum Aufbau der Weltgeschichte in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.*  
1989-1990, vol. 38-39, iss. C36-37, pp. [55]-75

ISBN 80-210-0145-3

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102236>

Access Date: 07. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAV KUDRNA

## ZUM AUFBAU DER WELTGESCHICHTE IN HEGELS VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Schon Marx, Engels und Lenin haben darauf hingewiesen, daß Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie nicht ein striktes philosophisches Werk seien, sondern daß sich in ihnen die ganze Weltgeschichtskonzeption Hegels widerspiegelte. Übrigens hat sich in diesem Sinne selbst Hegel am Schluß der Vorlesungen auf das klarste geäußert: „Diese Arbeit des Menschengenies im inneren Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel. Keine Philosophie geht über ihre Zeit hinaus. Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte“.<sup>1</sup>

Wie alle Werke Hegels waren auch seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie von dem Erlebnis der Französischen Revolution mitbestimmt und darüberhinaus es reflektierte sich in ihnen die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, die Hegel mit der Reformation ansetzte und die besonders in England und Frankreich ihr hohes Stadium erreichte und in der nachrevolutionären Epoche gipfelte. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. „Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten.“<sup>2</sup>

Im Verhältnis zur Geschichte lassen sich da drei wichtige Gesichtspunkte herausstellen: 1. Hegels Auffassung der Geschichte im Sinne der Geschichtsschreibung. Hier gibt es nicht nur Übereinstimmungen, sondern auch einige Unterschiede im Vergleich mit der Philosophie der Weltgeschichte. 2. Hegels Auffassung einzelner historischer Epochen. Hier sind besonders Parallelen zu seiner Philosophie der Weltgeschichte zu finden. 3. Hegels. Auffassung der modernen Zeit, also der Neuzeit seit der Reformation.

## I.

Konzentrieren wir uns zuerst auf Hegels Auffassung der Geschichte im Sinne der Geschichtsschreibung. Hegel bekämpft da die Meinung, daß der unmittelbare Geschichtsstoff nur etwas unmittelbar Gegebenes sei; die historische Wirklichkeit könne nicht unmittelbar vorliegen, sondern man müsse schon bei ihrer Reproduktion Auswahl treffen. Der Historiker müsse auf der Basis seiner vorhergehenden Bildung bestimmen, ob ein Ereignis wirklich in die Geschichte gehört. Man müsse dabei mit theoretischen Vorstellungen operieren, die von anderen Gesellschaftswissenschaften stammen — außerdem müssen wir die Auffassung von Nationalgeschichte und Weltgeschichte in Betracht ziehen. Kurz und gut gesagt — ohne wissenschaftliche Vorbildung und theoretisch fundierte Begriffe würde die Geschichte sehr vage aussehen.

Nicht ohne Interesse ist es auch, daß Hegel bei dieser Gelegenheit auch den Begriff des Verstehens benutzt, der im allgemeinen als Begriff des konservativen Historismus gilt. Damit berührt er nicht nur das Problem der philologisch-historischen Interpretation, sondern will damit auch überflüssige historische Aktualisationen meiden.<sup>2</sup>

Dabei gibt es bei der Charakteristik der Geschichte auch allgemeinere Gesichtspunkte, die manchmal sehr vage klingen, so z. B. wo Hegel anführt, daß die Geschichte eine Idee sei, die sich auf natürliche Weise realisiere und mit bestimmten Zwecken und Umständen behaftet sei.<sup>4</sup> Daneben gibt es präzisere Charakteristiken der Geschichtsschreibung. So teilt Hegel die Geschichte in die politische Geschichte, die er vielleicht zu eng begreift und zwar fast im Sinne der Rankeschen Historiographie — er spricht in diesem Zusammenhang von der Geschichte der Persönlichkeiten und Individualitäten. Er unterscheidet dann diese Art der Geschichtsschreibung ausdrücklich von der Geschichtsschreibung, die sich auf das Denken und die Philosophie stützt. Diese könne zwar das Individuelle nicht meiden, aber arbeitet vor allem mit dem Allgemeinen. Hier ist offensichtlich der Einfluß der Aufklärung auf Hegel spürbar.<sup>5</sup> Hegel operiert da auch mit dem Begriff der Vernunft in der Weltgeschichte und zwar fast im Sinne der Herderschen Tradition. Daß wir den gegenwärtigen Stand als vernünftig zu bezeichnen vermögen, hängt damit zusammen, daß wir mit dem Erbe der ganzen Generationen des menschlichen Geschlechts zu tun haben. Das Erbe, das uns vorliegt, sei das Produkt der menschlichen Tätigkeit, und der Umfang dieser Tätigkeit sei wirklich groß. Zu ihr gehören nämlich Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des gesellschaftlichen Zusammenhangs und des politischen Lebens.

Zum Unterschied vom konservativen Historismus, der den Sinn der Tradition nur im Auferleben der Vergangenheit sah, und in direkter Anlehnung an Herder, verbindet Hegel die Tradition auch mit der Zu-

kunft. Die Tradition sei kein Steinbild, sondern sei lebendig, wie ein mächtiger Strom, der sich stets vergrößere, je weiter er von seinem Ursprung geschritten sei.<sup>6</sup>

Dabei kann man auch nicht bei dieser Gelegenheit außer acht lassen, daß Hegel bei dieser Gelegenheit die so aufgefaßte Tradition nur auf die europäische Geschichte beschränkt, da es nur in Europa Fortschritt gebe, während die asiatischen Gesellschaften tatarische Gesellschaften seien. Die Tradition sei so nicht etwas passives, sondern etwas, worin die eigentliche menschliche Tat die ausschlaggebende Rolle spiele, da eben sie sei imstande, das ganze historische Erbe, die historischen Zusammenhänge umzugestalten.

Frellich kann man den materialistischen Kern von diesen Gedanken nicht überschätzen. Hegel ist auch da überzeugt, daß das historische Material nur durch Gedanken vermittelt werden kann.

Wichtig ist aber, daß Hegel diese Auffassung auf politische Geschichte anwendet. Auch in der politischen Geschichte gehe es eigentlich um Zusammenhänge, in die einzelne Begebenheiten eingeordnet werden müssen.<sup>7</sup> Dabei stößt Hegel auch auf das Problem der Wertauslese, fragt nach dem Prinzip der Bedeutung, wobei es klar ist, daß das Bedeutende nur dem ganzen Zusammenhang der Weltgeschichte zu entnehmen ist.

Ferner fragt Hegel nach dem, was in der Geschichte wirklich vergänglich sei und was von der Geschichte auch für die Gegenwart Wert und Bedeutung hat. Interessanterweise bezieht sich diese Fragestellung nicht nur auf die Geschichte der Philosophie, auf die Ästhetik und Religion, sondern ist selbst für die politische Geschichte vom großen Belang. In der Geschichte der Philosophie — aber auch nicht nur dort — stellt sich die Frage, wie die in der Geschichte hervorgebrachten Gebilde sich später in ein System einordnen lassen. Hegel berührt da die Problematik der historischen und logischen Methode.

Bezeichnenderweise konzentriert sich Hegel auf das Verhältnis des Logischen und Historischen auch auf anderen Stellen und ist im Grunde der Meinung, daß das Logische dem Historischen entsprechen müsse. Aber es überrascht, daß Hegel da nicht kategorisch ist und bemerkt, daß sich das Logische von dem Historischen auch zu unterscheiden vermag.<sup>8</sup>

Was die eigentliche Geschichte der Philosophie anbelangt, so wird ihr Spezifisches akzentuiert und sie wird von der Religion getrennt. Hegel stellt sich gegen die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie und scheidet aus diesem Grunde ganze Epochen aus dem philosophischen Denken aus. Dies bezieht sich vor allem auf die orientalische Philosophie und auf die Kirchenväter. Der Unterschied der christlichen Religion von der Philosophie bestehe darin, daß das Christentum sehr bald das Stadium der Reife erreicht habe und die weitere Geschichte des Christentums sei als eine Geschichte der Abweichungen

und des Kampfes gegen die Abweichungen zu interpretieren.<sup>9</sup> Der weitere Unterschied bestehe nach Hegel darin, daß die Religion allen Völkern zustehe. Dabei spricht Hegel von zwei Spezifiken in der Geschichte der Philosophie. Erstens handle es sich um ihre sogenannte äußere Geschichte, worunter Hegel das Verhältnis der Philosophie zum Staat und zur Konzeption der Religion versteht. Dazu gesellt sich auch die Lebensgeschichte der Philosophen.

Davon unterscheidet sich die innere Geschichte, die sich immer auf das Ganze beziehe und durch qualitative Änderungen gekennzeichnet sei. Diese qualitative Seite unterscheidet die Geschichte der Philosophie von der Geschichte der Naturwissenschaften, wo es sich im Grunde nur um die quantitative Ausbreitung der Erkenntnisbasis handelt.

Die Geschichte der Philosophie zeichnet sich dabei durch eine Gesetzmäßigkeit aus und es wird aus ihr ausgeschlossen, was als zufällig und nur als bloße Meinung erscheint. Die Geschichte der Philosophien sei keine Geschichte der Meinungen — auch in der Philosophie der Aufklärung haben die Meinungen eine große Rolle gespielt — sondern der Systeme.<sup>10</sup>

Ferner ist von Bedeutung, daß sich Hegel systematisch mit dem Begriff der Entwicklung beschäftigt. Er weiß bei dieser Gelegenheit die Aristotelischen Kategorien „entelechia“ und „energeia“ auszunutzen, aber er weiß sie auch mit dem neuen Begriff der Freiheit zu ergänzen. Hier tritt Hegel wiederum als ein Aufklärer auf und stellt sich auf die Linie des Rationalismus. Er schreibt die Vernunft jedem Menschen und jedem Volke zu — hier setzt er die Linie vom mittelalterlichen Averroismus zum Rationalismus des 17. Jh. und zu der Aufklärung fort — zweitens macht er aus der Vernunft wiederum ein Kriterium, mit welchem die historischen Zusammenhänge zu beurteilen sind. Dabei kehrt er wiederum zu seinem älteren Gedanken, daß das Sklaventum gegen die Vernunft sei zurück. Der Unterschied zwischen dem Sklaven und dem freien Menschen bestehe darin, ob man sich dessen bewußt sei oder nicht. Auch in diesem Sinne wird die Geschichte in die Geschichte der Freiheit transformiert.<sup>11</sup>

Die Entwicklung in der Gesellschaft bildet einen Grundunterschied zu der Natur, wo es eigentlich keine Entwicklung gebe und alles sozusagen zyklisch verlaufe.

„Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen.“<sup>12</sup> Ferner stellt Hegel fest, daß sich die Entwicklung im Geiste durch Entfremdung realisiert, die zu sich kommt.

Mit der Idee der Entwicklung hängt der Begriff des Konkreten zusammen und zwar aus dem Grunde, daß das Konkrete — es handelt sich da um das vermittelte Konkrete — in sich innere Gegensätze aufweist, die erst die eigentliche Entwicklung ermöglichen.

Sonst geschieht alles in der Geschichte nach der Vernunft und es ist ersichtlich, daß Hegel da die Vernunft als Ersatzmittel für die historischen Gesetzmäßigkeiten dient.

Und noch einen Begriff benutzt Hegel bei dieser Gelegenheit und zwar den Begriff der Idee. Auch die Idee figuriert bei Hegel nicht als etwas Abstraktes, sondern sie wird in ihrer Konkretheit begriffen als Einheit der Gegensätze, die in Bewegung geraten.

Daß sich Hegel da wiederum im Rahmen des Idealismus bewegt, davon zeugt die Tatsache, daß er auf Grund der so aufgefaßten Idee die ganze Weltgeschichte betrachtet, wobei in der Weltgeschichte die wichtige Rolle einzelnen Völkern zufällt, die als Träger der bestimmten Formen der Idee seien. Sie entwickeln eine Form der Idee, oder besser gesagt einen der Aspekte der Idee bis zur Zeit, wann sie ihre Rolle vollbracht haben und ihre weltgeschichtliche Rolle übernimmt dann ein anderes Volk. Dabei verselbständigen sich einzelne Elemente, um sich später in sich zurückzuziehen. Die ganze Entwicklung realisiert sich so auf den Umwegen, ist selbst Produkt einzelner Generationen, nützt Individuen und Völker aus. So sei es auch Zeugnis dafür, daß es auf dem Gebiet des Geistes keine Geradlinigkeit gebe, sondern daß alles sehr kompliziert, auf den Umwegen und begleitet von den Rückschlägen verlaufe.<sup>13</sup>

Dabei wendet Hegel bei der Analyse der Entwicklung seine Lehre vom Konkreten und Abstrakten an, wobei er wiederum bei der Definition beider in den Widerspruch zu der geläufigen Meinung kommt. Das Abstrakte begreift er nämlich als das Ärmste an inneren Bestimmungen, deshalb waren auch die ältesten Philosophien am wenigsten inhaltlich und man könne in sie nicht hineinlegen, was in ihnen nicht enthalten war. Man müsse die Unterschiede der Zeitepoche und der Erziehung beachten und nicht vergessen, wann einzelne Gedankenbestimmungen in das Bewußtsein der Völker einzutreten vermochten.<sup>14</sup>

Bei der Entwicklung des Denkens könne man nicht die Bedingtheit durch die gesellschaftlichen Umstände überspringen, denn jedes Individuum sei ein Kind seiner Zeit. Und dies gelte auch von den Philosophen, die eigentlich nicht anderes machen können als die Substanz der Epoche zu erfassen.<sup>15</sup> Es wäre also widersinnig sich vorzustellen, daß z. B. in der Gegenwart die platonische Philosophie zu existieren vermöchte. Und eben aus diesem Grunde hat bei Hegel die Renaissance keine so große Rolle gespielt, die ihr eigentlich zuzustehen verdiente und wurde von Hegel nur als ein Durchgangsstadium zu der modernen Zeit betrachtet.<sup>16</sup>

Alles dies hängt mit Hegels positiven Einstellung zu der bürgerlichen Gesellschaft zusammen. In ihrer Zeit haben wir mit tieferen Gedanken zu tun als es in der Antike der Fall war und es gebe also in der Gegenwart keine unmittelbare Möglichkeit einer Rückkehr zu der Antike. Hegel betont sicherlich ein wenig überspitzt, daß der Versuch zu der

antiken Gesellschaft zurückzukehren dasselbe bedeuten würde als eine Rückkehr zu den alten Gebräuchen der Indianer. „Sondern dieser Rat der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der amerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückkehren“.<sup>17</sup>

In allen Versuchen die alte Philosophie für die Gegenwart auszunutzen liegt die Schwäche des Unvermögens das neue Material zu bewältigen. Dabei übt Hegel bei dieser Gelegenheit eine scharfe Kritik an Plato. Er wußte z. B. die Frage der Freiheit nicht zu lösen, es war ihm die Idee der Selbstständigkeit des Individuum fremd, er hatte kein Bewußtsein dessen, daß der Mensch frei sei. Der Gedanke der Freiheit ging erst mit dem Christentum auf.<sup>18</sup>

Bemerkenswert ist es dann, wie Hegel die gesellschaftlichen Vorbedingungen der Ursprünge der Philosophie angibt; Philosophie entstehe erst im Moment, als es zur eigener Standesdifferenzierung in der Gesellschaft komme, zu einer Zeit als die Religion den Bedürfnissen der Gesellschaft nicht genüge und wenn die Merkmale des Zerfalls der alten Gesellschaftsformen an das Tageslicht gelangen. In diesem Sinne könne die Philosophie erst als Produkt des Altertums angesehen werden. Dies ist selbstverständlich auch überspitzt und leidet an inneren Widersprüchen, vor allem aus dem Grunde, daß Hegel auch eine Voraussetzung der Philosophie in dem Sichzurückziehen aus dem politischen Leben sieht, was sich z. B. auf Griechenland beziehen soll. „Die Philosophien in Griechenland haben sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen; sie sind Müßiggänger gewesen, wie das Volk sie nannte, und haben sich in die Gedankenwelt zurückgezogen“.<sup>19</sup> Und nicht zufällig fiel der Philosophie die wichtige Rolle im Zeitalter des Verderbens und des Despotismus zu.

Sonst könne die Funktion der Philosophie nur im Rahmen des Volksgeistes und Weltgeistes begriffen werden, wobei es keine einfachen Kausalzusammenhänge gebe (so z. B. im Verhältnis der Philosophie zur Politik). Man müsse immer die ganze Totalität vor Augen haben.

Hegel untersucht dann die gegenseitige Beziehung einzelner Wissensgebiete, die Rolle der Bildung und die Rolle der Naturwissenschaften. Er zeigt, daß es vor allem die Engländer seien, die unter der Philosophie die Naturwissenschaften verstehen und sogar physikalische Instrumente als philosophische benennen.<sup>20</sup>

Dabei ist sich aber Hegel der positiven Bedeutung der Wissenschaften klar bewußt. Die Wissenschaften arbeiten mit dem Verstande, demythologisieren die Welt, führten zu der Emanzipation von der Theologie. Unter ihrem Einfluß wurde auch die neue Auffassung der Staatswissenschaften aufgestellt. Auf der Grundlage der Bildung, die Impulse von den Wissenschaften übernimmt, konnte sich der Mensch gegen die kirchliche Autorität, gegen die bisjetzt geltenden Verfassungen, gegen den

Gehorsam vor den Königen, gegen die Unterordnung der Rechtswissenschaft unter die Theologie wehren. Bei dieser Gelegenheit zollt Hegel den Engländern ein gewisses Lob. Eben in England entstand neue Denkweise, hier wurden neue Fragen des Staates und des Rechts neu formuliert, hier entstand auch das neue Zivilrecht, das sich nicht auf die göttlichen Autoritäten berief. Eben hier wurde die göttliche Autorität durch den „consensus gentium“ ersetzt.<sup>21</sup>

Sonst ist aber Hegels Verhältnis gegenüber der Bildung zwiespältig; sie könne vor allem nicht mit der Philosophie identifiziert werden, denn die Bildung beschäftige sich nur mit den endlichen Dingen, während die Philosophie die endlichen Dinge im Rahmen der göttlichen Idee begreife.

Bei alledem ist Hegels kritische Einstellung zu der Religion sichtbar. Die Religion erscheint ihm als eine Form des anschauenden Denkens und müsse aus der Geschichte der Philosophie die asiatische Philosophie ausgeschlossen werden, obwohl sie manche tiefen Gedanken enthalte. Diese Gedanken seien aber da in die Religion eingebettet.<sup>22</sup>

Sonst ist nicht ohne Interesse, daß Hegel eben im Bereich der Religion mit der historischen Kategorie des Verstehens arbeitet und sieht klar — wie später Droysen, Dilthey und Heidegger —, daß sich das Verstehen im Zirkel bewege. Dies hänge damit zusammen, daß der Geist aktiv sei.

Während die Religion an die Kategorie des Verstehens angewiesen sei, sei für die Philosophie der Begriff das Ausschlaggebende.

Die Geschichte der Philosophie wird so von Hegel als Emanzipationsprozeß von der Theologie begriffen. Im Rahmen der Religion tritt die Philosophie nur im Einzelfällen hervor, dann gerät sie zu der Religion in die Opposition, die dritte Phase, die besonders für Hegel kennzeichnend ist, besteht darin, daß man die Religion mit philosophischen Begriffen bearbeitet.

In diesem Sinne ist auch Hegels Auffassung der Mythologie von großer Bedeutung. Im allgemeinen schätzt Hegel die Mythologie sehr hoch. Er sieht in ihr das Produkt der Phantasie, ein Produkt des phantasievollen Verstandes. Aber trotzdem sei es nach ihm unzulässig in ihr die philosophischen Begriffe zu suchen. Sie vermenge nämlich die Vernunft mit dem Zufälligen und aus diesem Grunde müsse sie aus der Geschichte der Philosophie entfernt werden. Falls die Philosophen die Mythen angewendet haben, so haben sie dies vor allem zur Unterstützung des Gedankens gemacht.<sup>23</sup>

Aus demselben Grunde kritisiert Hegel die philosophische Symbolik und unter anderem bestreitet er auch den sogenannten Tiefsinn der Symbolik der Freimauer.<sup>24</sup>

Die Existenz der Philosophie sei also an bestimmte gesellschaftliche Voraussetzungen gebunden, und sei vor allem nicht ohne Freiheit zu ver-

stehen. Sie sei in orientalischen patriarchalischen Zuständen nicht denkbar, weil hier allgemeiner Wille und Freiheit nicht existierten und der Einzelne in die Substanz versenkt war.

Hegel wendet sich bei dieser Gelegenheit wiederum gegen das Sklaventum. „Schläfrig sein, leben, Beamte sein — das ist nicht unser wesentliches Sein, wohl aber kein Sklave zu sein. Falls ein Fürst das Sklaventum einführen wollte, so hätten wir das Bewußtsein, daß es nicht ginge“.<sup>25</sup>

Und ferner. Wenn ein Fürst das Sklaventum einführen wollte, so hätten wir das Bewußtsein, daß es nicht ginge.<sup>26</sup>

Hegel geht dann von einer gewissen historischen Periodisierung der Freiheit aus und es wiederholt sich eigentlich hier das, was auch in den Grundlinien der Philosophie des Rechts vorkommt. Im Orient war nur einer frei, in der Antike waren es einige und erst mit der christlich-germanischen Welt begann die Freiheit für alle.

Dies wären selbstverständlich positive Züge der Hegelschen Geschichtsauffassung. Man kann aber nicht außer acht lassen, daß bei Hegel einige Sachen vorkommen, die nicht ganz gut haltbar sind. So überschätzt er fast unbergreiflicher Weise die Rolle des germanischen Elements in der Geschichte — die Italiener, Spanier und Franzosen hatten erst mittels der germanischen Völker höhere Bildung bekommen.<sup>27</sup>

## II.

Dies sind also einige allgemeine Züge der Hegelschen Geschichtskonzeption. Wir werden nun versuchen sie ein wenig präziser zu charakterisieren und zwar auch in Hinsicht auf andere Hegelschen Werke. So steigert sich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie die negative Einstellung zu Asien und zu der asiatischen Kultur, die wir auch aus seiner Philosophie der Weltgeschichte kennen. So fehle es in Asien das Element der Subjektivität und deshalb können die Gedanken nur in der Form der Allgemeinheit auftreten. Im Orient habe das Individuum keinen Wert, es sei nur als Bestandteil der Substanz zu begreifen. Dies hat zur Folge, daß dort nur die dürre Vernunft existiere und kein selbstständiges Denken denkbar sei. Der Formalismus habe dort überall Oberhand behalten und zwar trotz der Tatsache, daß man in gewissen Epochen in Asien von der großen Blüte der Religion, der Wissenschaften und vor allem der Staatseinrichtungen zu sprechen vermöge. Aber im Grunde gehe es da um eine Scheinerscheinung und Scheinblüte. So könne man dort vielmehr nicht von dem Recht, sondern von der Unterdrückung des Rechts sprechen.<sup>28</sup>

So wird auch Konfuzius sehr niedrig eingeschätzt — im Vergleich zu ihm stand auch Cicero, den Hegel sonst nicht viel liebt, viel höher. Es gebe zwar in der orientalischen Philosophie Gedanken, die man im Ernst nehmen müsse, aber im Grunde gehe es da nur um einzelne Gedanken

ohne System und ohne Einheit, obwohl z. B. bei den Ländern manche Elemente des Urteillens den Gedankengängen der Scholastik ähneln.<sup>29</sup>

Diese abschätzende Beurteilung der gesellschaftlichen Welt und des Ideenguts Asiens wird dann mit tieferen philosophischen Gedanken untermauert. Die Orientalen lebten im Einklang mit der Natur, was zur Unmittelbarkeit führte, während der Mensch sich gegen die Natur stellen müsse; er müsse sie aufheben und statt der Unmittelbarkeit mit der Vermittlung operieren.<sup>30</sup>

Mit allen diesen Gedanken bekämpft Hegel die Asienschwärmerei, die in seiner Zeit bei einigen seinen Zeitgenossen erchien — erinnern wir da an Schlegel. Sonst ist seine Geschichtsbetrachtung eben in diesem Punkte durch den europäischen Kolonialismus gekennzeichnet. Davon zeugt z. B. seine Einschätzung Alexander des Großen.<sup>31</sup> Asien erscheint Hegel als das sich innerlich zersetzende Gemenge von höchster Roheit, Schläffheit, Negation des Geistes und eben aus diesem Grunde sollte es vom griechischen Geist befruchtet werden. Dabei geht Hegel sogar so weit, daß er den Indern z. B. sogar die Originalität an den Errungenschaften in der Astronomie abspricht — die Astronomie sei nach Indien nur mit den Griechen gekommen und zwar durch Syrien und Baktrien — Hegel spricht in diesem Zusammenhang vom griechisch-baktrischen Reich — und die griechische Kolonien vermittelten sogar die wissenschaftlichen Grundkenntnisse bis nach China. Die Chinesen waren nach Hegel sogar ungeschickt den eigenen Kalender zu machen und waren der Begriffe unfähig. Kurz und gut gesagt — die Vorstellung von hohem Wert von den Wissenschaften in Indien und China sei falsch.<sup>32</sup>

Die asiatischen Völker konnten eben wegen ihres patriarchalischen Leben nicht ein höheres Zivilisationsniveau erreichen. Diese Rolle fiel erst den Griechen zu, die gemeinsam mit den Römern die neue Kultur zu formieren vermochten. Es handelte sich wirklich um neue originelle schöpferische Kraft. So haben die Griechen von Asien nur Anregungen erhalten, aber sie haben diese Anregungen umgearbeitet, im schöpferischen Sinne des Wortes aufgehoben. Sie haben eine ungeheure Menge von Entdeckungen gemacht. Ihre Stelle liege im Allgemeinen zwischen der orientalischen Substantialität und der neuzeitlichen Subjektivität.<sup>33</sup>

Auf manchen Stellen ist eine gewisse Abhängigkeit Hegels von Winkelman sichtbar, mancherorten geht er aber viel weiter und nähert sich den modernen soziologisch-materialistischen Lösung, so z. B. dort, wo er die Ursachen der Blüte Griechenlands untersucht. Er sieht sie in dem Verfall des patriarchalischen Lebens, der im VI. Jh. v. u. Z. verlief und dann in der Demokratisierung des Lebens im V. Jh. v. u. Z. Es entstanden damals nicht nur Institutionen, die auf Recht basierten, sondern wir treffen da schon politische Persönlichkeiten. Die Stammeshäuptlinge wurden durch wirkliche politische Persönlichkeiten ersetzt. Sie traten in verschiedenen Funktionen auf und wurden von den Bürgern unter-

schiedlich beurteilt. Aber eben aus diesem Grunde konnte das reale Moment des Politischen auftauchen.<sup>34</sup>

Nicht ohne Interesse sind dabei auch die Vergleiche der griechischen Welt mit der Neuzeit. Während für die Praxis in der Staatsverwaltung in der Neuzeit Gewerbe und Ökonomie ausschlaggebend seien, so verstand man in Griechenland unter der Praxis die politische Tätigkeit, die Teilung der Sorge für allgemeine Staatsverwaltung und Regierung.<sup>35</sup>

Fast soziologisch weiß Hegel auch die Rolle der Gesetzgeber im alten Griechenland zu charakterisieren. Die Gesetzgeber — unter sie zählt Hegel Moses, Lykurg, Zeleukos — waren nur in ihrer Zeit möglich, in der Neuzeit seien sie undenkbar und zwar aus folgendem Grunde. In der Neuzeit haben wir mit festen Einrichtungen, Gesetzesbeziehungen zu tun. Interessant ist es auch, daß Hegel keine Gesetzgeber bei den Germanen nennen kann.<sup>36</sup>

Was Griechenland von Asien trennte, war die Tatsache, daß in Griechenland nicht das Kastenwesen existierte. Dabei teilt Hegel ganz materialistische Ansichten. Die Kasten erscheinen ihm als Ergebnis der Teilung der Arbeit und zwar nicht der materialen, sondern der geistigen. Ihre negative Folge ist, daß sie zur Verknöcherung der gesellschaftlichen Entwicklung führen mußten.

Interessanterweise dringt auch Hegels negative Einstellung zu den Kasten auch bei der Einschätzung der Pythagorischen Philosophie durch. Er weiß sie zwar hoch zu schätzen, erkennt verschiedene Verdienste von Pythagoras. Aber die Pythagoreer haben sich als abgehobene Kaste konstituiert und eben dies mußte ihnen im freien Griechenland zum Verhängnis werden. Eine abgehobene Gesellschaft könne im freien Staat nicht existieren.<sup>37</sup>

Die Blüte der Philosophie in vorsokratischer Zeit verbindet dann Hegel mit der Blüte der athenischen Demokratie. Es war kein Zufall, daß Anaxagoras sehr nahe dem Perikles stand. Hegel spart wirklich nicht mit dem Lob über die athenische Demokratie, wo das Individuum im Einklang mit den Gesetzen leben konnte. Jeder Bürger hatte sein substantielles Bewußtsein, die Individualität wirkte sich nicht zerstörerisch aus, wie dies der Fall in der späteren griechischen Gesellschaft war.<sup>38</sup>

Dies alles figuriert dann als ein Gegensatz zu Sparta, wo Persönlichkeit und Individualität fehlte und wo sich das Individuum nicht frei zu entwickeln vermochte. Es war dann fast logisch, daß das spartanische Leben degenerieren mußte. Die geprägte Gleichheit des Eigentums verwandelte sich in eine Habsucht, die im Verhältnis zum Allgemeinen brutal und niederträchtig wurde. So konnte auch in Athen zu der Entzauberung der Welt kommen, wobei bei diesem Prozeß die entscheidende Rolle den Sophisten zufiel, die an die athenische Demokratie gebunden waren und eigentlich alte Rhapsoden ersetzten. Hegel rehabilitiert bei dieser Gelegenheit die Sophistik und weist verschiedene Züge der So-

phistik auch in der Gegenwart auf. Unter anderem sollen die sophistischen Argumente auch in der zeitgenössischen Politik geläufig sein.<sup>39</sup>

Die Sophisten haben also in breiten Schichten die neue Denkweise durchgesetzt, sie haben die Poesie durch das Denken ersetzt.

Im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Lage wird auch Sokrates beurteilt, der das Prinzip der Ethik, der Moralität und der menschlichen Subjektivität einführen wollte. Faktisch haben sich in seinem Schicksal die Widersprüche des Peloponnesischen Krieges widerspiegelt. Sokrates habe sich gegen die athenische Demokratie gewendet und verfolgte so eigentlich Ziele der spartanischen Politik.<sup>40</sup>

Sonst können wir bei Hegels Charakteristik des athenischen Lebens wiederum zwei Aspekte unterscheiden. Einen idealistischen — Hegel spricht sogar von den großen Männern einem wie Perikles als Kunstwerken. Andererseits erkennt er aber klar, daß das athenische Leben durch Sklaventum geprägt wurde — „Die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — ebenso ein freier Republikaner, ein freier Reichsbürger tut — verrichteten Sklaven, galten für freie Männer unwürdig. Ein freier Bürger konnte zwar ein Handwerker seien, hatte aber doch Sklaven, die die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen“.<sup>41</sup> Aus diesem Grunde konnten die Athener als Müßiggänger auf dem Markte oder in öffentlichen Gymnasien leben und miteinander schwätzen.

Die Kontinuität des athenischen Lebens wurde dann durch die Individualität gebrochen, die in Athen — dies sei ein Grundunterschied zu der Neuzeit — nicht organisch funktionsfähig war.<sup>42</sup>

Sie konnte vielmehr nur als Zufälligkeit figurieren, denn der Mensch wußte sich noch nicht selbst entscheiden, sondern seine Beschlüsse wurden durch den Orakeln abhängig.

Bei diesen Charakteristiken konnte Hegel wiederum nicht die Kunst der Charakteristik meiden, wobei er auch Aktualisierungen verwendet. „Bei unserer Verfassung ist das Allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines, daß die Einzelnen allerdings freier herumspielen läßt. Sie können diesem Allgemeinen nicht gefährlich werden,<sup>43</sup> während der athenische Staat an die Religion gebunden war und der Versuch eine neue Religion einzuführen, mußte demnach als ein Verbrechen erscheinen.“

Ebenso sei nach Hegel in neuerer Zeit das Verhältnis der Kinder zu den Eltern viel lockerer geworden. Im Falle der Kritik der Religion oder im Falle der Ungehorsamkeit der Kinder werden heute keine schärferen Maßnahmen angewendet, sondern alles werde nur zur Kenntnis genommen. Strafrechtlich werde nur gegen jene vorgegangen, die an einer Verschwörung beteiligt waren. So könnte für das sogenannte Verbrechen, für welches Sokrates verurteilt wurde, in der Neuzeit niemand abgeurteilt werden.<sup>44</sup>

Aber zum Unterschiede vom Verhältnis zu dem Sklaventum, wo Hegel das Sklaventum fast unhistorisch verurteilt, arbeitet er nun mehr mit dem Prinzip des Historismus. So war eigentlich das Urteil des athenischen Volkes gegen Sokrates berechtigt, da Sokrates gegen die Auffassung der athenischen Sittlichkeit verstoßen hatte. Sein Einwand, daß er nur nach seinem Gewissen handele, konnte nicht akzeptiert werden. Etwas ähnliches habe sogar Perikles nicht gewagt.

Aber hier scheint Hegel doppelsinnig zu sein. Einerseits billigt er das Recht der athenischen Demokratie Urteile zu fällen: „kein Volk, am wenigstens ein freies Volk, hat da Tribunal des Gewissens anzuerkennen. Denn das Volk ist hier Regierung, Gericht, das Allgemeine“<sup>45</sup> und steht so er auf den Positionen des positiven Rechts, das keine Kontrolle durch das Naturrecht zuläßt. Denn das Volk sei hier als Regierung, Gericht, das allgemeine und könne keine höhere Vernunft, Gewissen, Rechtsschaffenheit, anerkennen; aus diesem Grunde hat Hegel auch keinen Sinn für Quaker und Widertäufer, die sich z. B. der Wehrpflicht widersetzen.<sup>46</sup> Aber auch dies kann bei Hegel nicht totalitär gedeutet werden, wie dies z. B. Poper bei ähnlichen Gelegenheiten tut<sup>47</sup>. Denn das Prinzip der individuellen Entscheidung, des moralischen Bewußtseins wird da als berechtigt anerkannt — es handele sich da um ein Prinzip, das sich später durchgesetzt hat; bei dieser Gelegenheit spricht Hegel von dem welt-historischen Prinzip. Aber eben dieses Prinzip der Subjektivität habe die griechische Welt nicht ertragen, während in der bürgerlichen Gesellschaft das Prinzip der Subjektivität zu dem konstitutionellen Element werde; das Geltendmachen einen Prinzip brauche doch die Zeit.<sup>48</sup>

Im Zusammenhang mit der griechischen Gesellschaft und unter dem historischen Aspekt wird auch Plato begriffen. Aus diesem Grunde kann es z. B. in der Gegenwart keine Rückkehr zu Plato geben. Hegel bestreitet auch Platons Gedanken, daß die Philosophen herrschen sollten. Dieser Gedanke sei nicht realisierbar und auch Friedrich II. konnte durch die Philosophie nicht Herrscher werden. Als philosophischer Herrscher könne er vielleicht nur aus dem Grunde gelten, daß er allgemeine Ziele verfolgte, feste Institutionen errichtete und lokale Privilegien bekämpfte. Hegel kommt so zu einem sonderbaren Schluß, daß sich der Platonischen Gedanke nicht in den Köpfen der Könige, sondern in den festen Institutionen verkörpere.

Aus diesem ist klar ersichtlich, daß der moderne Staat etwas anderes sei als der Staat der Zeit Platons. Denn erst in der Neuzeit wurde erreicht, daß das Recht zur Substanz der Freiheit wurde. Bei dem geht klar heraus, daß Hegel das Recht als bürgerliches Recht begreift: „Das Recht ist das geistige Insich — und Beisichsein, das Dasein haben will, tätig ist Freiheit, die sich das Dasein gibt, die Sache ist mein, d. h. ich setze Freiheit in diese äußerliche Sache.“<sup>49</sup>

Hegel bekämpft bei dieser Gelegenheit wiederum die Ansicht, daß die Freiheit im Naturzustand zu suchen wäre. Der sogenannte Naturzustand sei nach ihm ein Unding, das Natürliche sei vielmehr von dem Geiste abzuhebende, der Naturzustand sei kein Zustand des Geistes, sondern sei eigentlich noch ein Tierzustand und sei mit dem Krieg aller gegen alle verbunden. Dies ist eigentlich die Idee, die Hegel von Hobbes übernommen hat.<sup>50</sup>

Die Fiktion des Naturzustandes würde die Dialektik der Beziehung des Allgemeinen zum Einzelnen zerstören. Man kann nicht vergessen, daß der Einzelne bei Hegel von dem Allgemeinen nicht absorbiert sondern mit allen seinen Attributen neben ihm figuriert.

Es ist da auch nicht ohne Interesse, daß sich Hegel bei dieser Gelegenheit gegen das christliche mönchliche Ideal wendet, und dabei von Mönchen als Parasitenpflanzen spricht.<sup>51</sup>

Daß sich bei Hegel die nachrevolutionäre Epoche widerspiegelt, ergibt sich aus zwei Zusammenhängen. Erstens, daß er keine Zukunftsideale anerkennt. Die Wirklichkeit sei zu gut, was wirklich ist, ist gut. Wobei dieser Satz nicht nun als konservativ interpretiert werden muß, da das sogenannte Wirkliche auch äußerliche Aspekte beinhaltet, die mit der Willkür verbunden sind.

Zweitens ist die Lehre von den Konstitutionen, die nicht von freien Beschlüssen abhängig seien, jede Konstitution solle jedem Volk entsprechen, das seine Geschichte habe; sie sei historisch gegeben, und müsse den Anforderungen der Zeit entsprechen. Falls dies nicht geschieht, dann gebe es die Möglichkeit der revolutionären Lösung, das Volk zerschlägt durch einen inneren Ausbruch das Recht oder ändert es in ruhiger und langsamer Weise also durch die Reformen. Falls es nicht geschehe, so sei das Volk bedroht, von einem anderem, das die Reformen realisiert habe, überrumpelt zu werden. Hegel ist also überzeugt, daß eine Konstitution, die sich überlebt hat, im Laufe der Zeit durch eine andere ersetzt werden muß. Sollte es auf dem Reformweg geschehen, muß dabei die Einsicht die entscheidende Rolle spielen. Dies müsse aber von der Regierung selbst eingesehen werden. Falls die Regierungen am Unwesentlichen halten, so werden sie selbst von dem Volke gestürzt.<sup>52</sup>

Dies sind also allgemeine Grundsätze, die Hegel dann bei der Kritik an Platon anwendet, dessen Gesellschaftsphilosophie er als Ausdruck der griechischen Sittlichkeit begreift. Aus diesem Grunde konnte Plato nicht das Prinzip der Moralität und das Prinzip des Gewissens anerkennen, die beide in Griechenland erst als Produkte des Zerfalls der Polis erscheinen.

Hegel kritisiert dann Platons Auffassung der Stände. Besonders mißfällt ihm, daß jeder Einzelne nur einem bestimmten Stand zugerechnet werden sollte. Da gibt es einen krassen Unterschied zu der Neuzeit, wo

die Standeszugehörigkeit aufgelockert ist. Die Zuweisung zu den bestimmten Ständen könne nicht von außen organisiert werden, sondern solle von den Möglichkeiten der Wahl und den Geschicklichkeiten abhängen.<sup>53</sup>

Ferner bekämpft Hegel die Platonische Idee des Gemeineigentums, ohne Privateigentum gebe es nicht genügend Raum für die Entwicklung der Gewerbetätigkeit und Hegel wiederholt bei dieser Gelegenheit die ältere These, daß der Person insoweit Freiheit zustehe, als sie mit dem Sachen im privaten Eigentum zu disponieren vermag. Aus diesem Grunde kritisiert Hegel auch Platos Negation der Familie und deshalb wird von Hegel Aristoteles sozusagen rehabilitiert.<sup>54</sup>

Bei der Bewertung von Aristoteles spart Hegel nicht mit den Worten. Er trennt ihm von der Scholastik, sogar die Aristotelische Auffassung der Natur ist für ihn eine wertvollere als die Naturauffassung der Neuzeit. Dasselbe gilt von der Aristotelischen Psychologie. Aristoteles wird aber wegen seiner gesellschaftlichen Ansichten kritisiert, da er das Individuum einseitig dem Staate unterordnet hatte, obwohl man zugeben muß, daß der Grad der Unterwürfigkeit bei Aristoteles nicht so groß war als bei Plato.<sup>55</sup>

Das Kriterium dieser Beurteilung liegt letzten Endes in der bürgerlichen Gesellschaft, deren Interessen Hegel repräsentieren will. So habe z. B. nach Hegel die griechische Gesellschaft das abstrakte Recht nicht gekannt, das zwar die Individuen vereinzelt, aber gleichzeitig auch zusammenhält. Es handelt sich da um eine gewisse Teilung der Arbeit, wobei Hegel interessanterweise das Vorbild der Fabrik vor Augen liegt: „Es ist geteilte Tätigkeit, von der jeder nur ein Stück hat; wie in einer Fabrik keiner ein Ganzes macht, nur einen Teil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, nur einige, die Zusammensetzung machen“.<sup>56</sup>

Die bürgerliche Freiheit ist dabei mit dem Prinzip der Isolierung verbunden, aber dieses Stadium stellt ein neues und notwendiges Stadium dar: „Aber bürgerliche Freiheit (für bourgeois und citoyen haben wir nicht zwei Worte) ist ein notwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten, oder nicht diese vollkommene Selbstständigkeit der Punkte, und eben größere Selbstständigkeit des Ganzen — das höhere organische Leben. Nachdem der Staat dies Prinzip in sich empfing, konnte höhere Freiheit hervorgehen, jenes sind Naturspiele und Naturprodukte, Zufall und Laune des Einzelnen — hier das innere Bestehen und die unzerstörbare Allgemeinheit, die real, konsolidiert in ihren Teilen ist“.<sup>57</sup>

Bemerkenswert ist auch Hegels Bestreben, die gesellschaftliche und historische Basis der antiken dogmatischen und skeptischen Philosophie aufzufinden. Hier kommt besonders die Charakteristik des römischen Staates in Betracht, die in vielen Punkten an Herder erinnert. Während in der griechischen Polis das Subjekt noch mit dem Staat zusammen-

hing so kam es im römischen Staat zu der Durchsetzung der Gewalt, zur Schaffung des abstrakt Allgemeinen, das dem Einzelnen entfremdet war, zum Dogmatismus, der statt mit der Vernunft nur mit dem puren Verstand arbeiten mußte.

Sonst schätzte Hegel die Verdienste der römischen Welt für die Kultur sehr niedrig. Die römische Welt habe den formalen Patriotismus, dessen „Tugenden“ und ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht — aber spekulative Philosophie konnte aus diesem Tod nicht hervorgehen, sondern nur gute Advokaten und die Moral des Tacitus.<sup>58</sup>

Und Hegel spart bei dieser Gelegenheit wirklich nicht mit Worten. Im Unglück der römischen Welt wurde alles Schöne durch kalte Hand unterdrückt, so daß das Individuum in sich suchen mußte, was ihm die äußere Wirklichkeit nicht gegeben hatte. Es kam so zu einer Verarmung der bestehenden Philosophien; so hat z. B. die stoische Philosophie ihren spekulativen Charakter eingebüßt und wurde zu reiner Rhetorik. Es fehlte dann in Rom eine vernünftige Verfassung, es fehlte ein gebildeter Zustand. Auch die Versuche die Philosophie in der Praxis anzuwenden, mußten notwendigerweise fehlschlagen.<sup>59</sup>

Bezeichnenderweise wird von Hegel die Epikureische Philosophie hoch gewertet und zwar aus dem Grunde, daß sie durch Elemente der Aufklärung den Aberglauben zu beseitigen verhalf.<sup>60</sup>

Hegel untersucht dann auch die gesellschaftlichen Folgen des Aufkommens der Philosophie in Rom, die sich dort einem starken Widerstand begegnete, da ihre Lehren gegen die alten Sitten Roms verstießen. Sehr drastisch schildert dann Hegel die inneren Zustände des römischen Kaiserreiches, wo die abstrakte Individualität die einzelnen nationalen Individualitäten vernichtete und die Welt in Atome zersetzte, was zur Folge die Unlebendigkeit und den Eklektizismus haben mußte. Darüber hinaus war das römische Kaiserreich ein typisches Reich des Despotismus — alle Macht wurde in den Händen des Kaisers konzentriert. Die Vereinzelung, die Zersplitterung in die Atome mußte davon die Folge sein und dieser Prozeß führte nicht zur Herabwürdigung der Natur, sondern auch der Geschichte. Es war im Grunde eine geschichtslose Epoche, die Geschichte der Juden, Griechen und Römer verlor ihren Sinn und die Leute waren nicht imstande auch das Gegenwärtige zu begreifen.<sup>61</sup>

Bezeichnenderweise verfolgt Hegel die weitere Entwicklung der Philosophie in der Verbindung mit dem Christentum, schließt aber die kirchlichen Väter aus der Geschichte der Philosophie aus und zwar aus dem Grunde, daß sie vielmehr nur dem Bereich der Religion gehören.<sup>62</sup> Aber sonst wurde auch die christliche Religion fast seit Anfang an durch die Philosophie durchdrungen und so sei es eigentlich zweifelhaft, ob das Christentum wirklich auf seine Ursprünge zurückzuführen möglich sei, wie es Luther wollte, weil schon dieses Christentum ein gebildetes

Gewebe von Lehren darstellte. Außerdem konnte sich das Christentum in der Antike nicht gut entwickeln, dazu gehörte erst das germanische Prinzip, d. h., wie sich Hegel anders ausdrückt, die nordischen Völker. Dabei wertet Hegel die Bedeutung der Araber ab, obwohl er zugeben muß, daß zu bestimmten Zeiten die Bildung der Araber höher stand als bei den Europäern. Aber ihre Philosophie habe nur eine vermittelnde Rolle gespielt. Übrigens habe die scholastische Philosophie von den Arabern die positiven Resultate selbst übernommen und weitergeführt.<sup>63</sup>

Sonst wird das Mittelalter im Herderschen Sinne des Wortes kritisch beurteilt. Dies bezieht sich in ausgeprägter Form auf die Kreuzzüge, denen die Barbarei und Willkür den Ton angab. Und auch im Christentum haben sich letzten Endes die Verhältnisse von Herr und Knecht reflektiert. Im Unterschied zu den Indern habe aber Westeuropa aus dieser Situation Ausweg gefunden. Interessanterweise reproduziert sich da die Dialektik des Knechtes und des Herrn, die schon aus der Phänomenologie des Geistes bekannt ist.<sup>64</sup>

Demgemäß ist bei Hegel auch die Einschätzung der ganzen scholastischen Philosophie eher negativ. Es fehlte ihr das neue Material und die Wirklichkeit selbst. Die scholastische Philosophie gilt Hegel als barbarische Philosophie, obzwar in ihr auch edle Geister vorkommen konnten.<sup>65</sup>

All das soll aber nicht bedeuten, daß Hegel das Mittelalter pauschal verurteilen würde. Er sieht in ihm auch neue positive Entwicklungs-tendenzen, besonders was die Entwicklung des Rechts und des Privateigentums anbelangt. Das Recht habe nach Hegel die Wurzeln in Freiheit und schützt das Privateigentum.

Die Feudalmonarchie kann zwar die Unterschiede in der Geburt nicht meiden, aber diese Unterschiede seien im Unterschied zu Indien nicht für immer gegeben.

Besonderen Nachdruck legt Hegel auf die Rolle der Städte im Mittelalter. Besondere positive Bedeutung schreibt er dabei den niederländischen und italienischen Städten zu. Die Städte verhalfen der positiven Entwicklung der Freiheit, der bürgerlichen Ordnung und des Rechts.<sup>66</sup>

Die neuen rechtlichen Verhältnisse gingen dann Hand in Hand mit der Entwicklung des Gewerbes: „Im Gewerbe ist das Individuum auf seine Tätigkeit angewiesen, es selbst ist alt Betätigendes und Hervorbringendes“.<sup>67</sup>

Das weitere positive Prinzip in der ganzen Entwicklung sieht dann Hegel darin, daß es zum Durchbruch des weltlichen Prinzips kam, das das kirchliche Prinzip absorbierte. Es kam zu einer Säkularisation, wozu die Kunst und die Volkssprache viel beigetragen haben. So konnte man zum ersten Mal in der Volkssprache sogar vom Eigentum sprechen.<sup>68</sup>

Das städtische Element des Mittelalters bildete dann die Voraussetzung der Renaissance, die aber gemäß Hegel nicht als Ausgangspunkt

zu der Neuzeit betrachtet werden durfte; dazu fehlte eigentlich neue Einstellung zu der Religion, denn in der katholischen Kirche war zwar die Kunst, aber nicht das freie Denken möglich.

Die wirkliche Wende zu der Neuzeit stellt aber erst die Reformation dar, die Hegel als bürgerliche Revolution begreift. Die Reformation hat die wahre Freiheit und das Prinzip der Arbeit eingeführt, worin sich der Mensch in seiner eigenen Tätigkeit zu befriedigen vermag. Und dazu kam auch die Einführung der Volkssprache, die eine immense Bedeutung hatte. Denn in der Sprache sei der Mensch produzierend; es sei die erste Äußerlichkeit, die erste einfache Form der Produktion; sie sei das wahre Eigentum des Menschen.<sup>69</sup>

Es kann nicht überraschen, daß Hegel die eigene Volkssprache an das Eigentum bindet. Sie gilt ihm als Vorbedingung der subjektiven Freiheit.

Hegel setzt den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit von vielen Entdeckungen im materiellen Zusammenhang abhängig, so habe z. B. zu dieser Zeit die Entdeckung des Schießpulvers viel für den Charakter des Krieges bedeutet. Der Krieg habe an seiner persönlichen Romantik verloren, die romantische Sehnsucht nach den Abendteuern konnte sich auf andere Gebiete, z. B. auf Entdeckungsreisen, konzentrieren.<sup>70</sup>

Sonst hat die Reformation zu der Versöhnung des Selbstbewußtseins mit der Gegewart viel beigetragen. Das Denken konnte sich auf diese Weise von der Theologie befreien. Damit hängt auch eine Apologie der neuen Zeit, in der sich die äußerliche Spannung beruhigt habe und neue vernünftige Zusammenhänge an das Tageslicht traten.<sup>71</sup>

Zu dieser Entwicklung haben verschiedene Völker beigetragen. Eine wichtige Rolle fiel dabei den Engländern zu — die Engländer figurieren sonst bei Hegel als das Volk der Krämer und Handwerker — da die Engländer den Verstand in die Materie versenkt haben. Dies machte es ihnen aber unmöglich zu der wirklichen auf der Vernunft gegründeten Erkenntnis zu gelangen.

Diese insgesamt positive Charakteristik der Engländer kontrastiert mit Hegels Schilderung des deutschen Charakters. Der Deutsche sei auf der einen Seite knechtisch, auf der anderen könne er aber zügellos sein. Originell sei bei ihm der Satanengel, der uns mit Fäusten schlägt.<sup>72</sup>

Im Gegensatz zu Deutschland steht bei Hegel Holland als das Land, das Europa zuerst die allgemeine Bildung gab und vielen Individuen den Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte.<sup>73</sup>

Bis zu Friedrich II. wird auch das Preußentum negativ geschätzt. So gilt Friedrich Wilhelm I. Hegel als barbarischer Soldatenfreund. Verhältnismäßig hoch wird aber die Wolffische Philosophie eingeordnet. Obwohl sie den Rahmen des Vestandes nicht überschritten habe, habe sie vieles zu der Entwicklung der Bildung in Deutschland beigetragen.

Dies hängt selbstverständlich noch mehr mit der positiven Einschätzung der französischen Aufklärung zusammen, die sich gegen das Reich der fixierten Gedanken wendete, alles Beständige zerstörte und erkannte, daß alles durch das Bewußtsein bedingt sei. Hier wird auch eine sehr interessante Parallele zwischen der Reformation und der Aufklärung geführt. „Was Luther angefangen nur im Gemüt, Gefühl, Freiheit des Geistes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht sich erfaßt — dies ist das Allgemeine selbst; aller Inhalt verschwindet im Gedanken, der Gedanke erfüllt sich mit sich selbst“.<sup>74</sup>

Erst die Aufklärung hat ermöglicht, daß die Freiheit zu einem Weltzustand wurde. Der Unterschied der Franzosen und der Deutschen lag aber dabei darin, daß die Franzosen von dem Denken, die Deutschen aber von dem Gewissen ausgingen.

Hegel hört bei dieser Gelegenheit nicht auf positive Seiten der französischen Aufklärung aufmerksam zu machen. Man bekämpfte in ihr die Verdorbenheit der Sitten, die Habsucht, den Ehrgeiz, die Religion. Die Aufklärung gab das Bild von den horriblen Zuständen der Gesellschaft, von der Heuchelei, Frömmelei, Tyrannei, die sich ihres Raubes beraubt sieht. Hegel spart auch bei dieser Gelegenheit nicht mit den Worten: „Aberglaube, Verworfenheit der Gesinnung, blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Müßiggänger, Verworfenheit der Sitten gehören zu seinem Wortarsenal.“<sup>75</sup>

Da gab es sicher einen gewissen Unterschied zwischen den Verhältnissen in Deutschland und Frankreich. In Preußen habe Friedrich II. die Reformen in der religiösen Tolleranz, in der Gesetzgebung und Finanzen vorangetrieben und bei dieser Gelegenheit nimmt Hegel Friedrich II. sogar in Schutz gegen seiner Kritiker vom altkonservativen Lager. Es sei albern, wenn die Frömmigkeit und die falsche Deutschtum jetzt über ihn herfallen und diese große Erscheinung, die so unendlich gewirkt habe klein machen.<sup>76</sup>

Aber auch bei dieser Gelegenheit ist sich Hegel der Beschränktheit der deutschen Aufklärung klar bewußt. Die Aufklärung wurde unter anderem bei den Deutschen durch ihren eigenen Charakter abgeschwächt.

Die Deutschen erscheinen als Menschen, die alles passiv ertragen und erwarten die Änderungen von außen. Die Deutschen seien Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen, ehrliche Trödler, denen alles gut genug sei und haben keinen Sinn für den Witz?<sup>77</sup>

Erst mit der Kantischen, Fichteschen und auch Schellingschen Philosophie kommt es in Deutschland zu einer radikalen Wendung, da diese Philosophien Produkt der Französischen Revolution sind, dieser großen Epoche der Weltgeschichte, an der eigentlich nur zwei Völker teilgenommen haben. Die Franzosen und die Deutschen. Dabei sieht Hegel ganz klar, daß es in Frankreich die revolutionäre Wirklichkeit, in

Deutschland aber mehr ihre geistige Widerspiegelung war. Hegel verhehlt aber bei dieser Gelegenheit nicht die sogenannten Nachteile dieser revolutionären Bewegungen. In Frankreich hat sich die Abstraktion des Gedankens furchtbar ausgewirkt — Hegel meint hier die Herrschaft der Jakobiner — in Deutschland gab es eigentlich Mangel an Revolution. „Wir haben Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe, dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner“.<sup>7a</sup>

Die Kantische Philosophie war dann nicht nur die Philosophie der Französischen Revolution, sondern auch der bürgerlichen Gesellschaft, da sie besondere Aufmerksamkeit auf das Eigentum konzentrierte. Das Eigentum soll nach ihr respektiert werden, denn das Gegenteil könne nicht das Gesetz sein.

Durch die bürgerliche Gesellschaft kommt es dann bei Hegel zu der Versöhnung mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. Unter anderem erscheint Hegel so die gegenwärtige Zeit, in der alles gegenständliche Wesen abgetan werden konnte und der absolute Geist sich zukonstituieren vermochte.

Aus dem, was wir in diesem Aufsatz zu erläutern versuchten, geht klar hervor, daß auch in den Vorlesungen, die die Geschichte der Philosophie berühren, Hegel seinen fast aufklärerischen, durch die Revolution eher bedingten als abgeschwächten Historismus anwendet und die Geschichte nicht nur registriert, sondern auch wertend beurteilt. Auch in diesen Vorlesungen sieht er in seiner Gegenwart, die eigentlich Produkt der Französischen Revolution ist, den Höhepunkt, an den die Kriterien aus der Vergangenheit ohne qualitative Umwertung nicht anzuwenden sind. Außerdem hat Hegel hier seine Prinzipien des Historismus auf neuem Gebiete erprobt und sie in neue Zusammenhänge eingeordnet. Also auch in methodologischer Hinsicht stellen die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie nicht nur eine Ergänzung zu seiner Philosophie der Weltgeschichte dar.

<sup>1</sup> Hegel, G. W. Fr.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. Bd., Leipzig 1982, S. 461. Die Äußerungen von Marx, Engels und Lenin über die Vorlesungen faßt G. Irilitz in *Über Hegels Philosophiegeschichte und über deren Stellung in der Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung, Vorlesungen*, Bd. I., S. XII ff.

<sup>2</sup> *Vorlesungen*, Bd. III., S. 465.

<sup>3</sup> *Vorlesungen*, Bd. I., S. 7.

<sup>4</sup> *Ebenda*, S. 24.

<sup>5</sup> *Ebenda*, S. 13.

<sup>6</sup> *Ebenda*, S. 10—11.

<sup>7</sup> *Ebenda*, S. 13.

<sup>8</sup> *Ebenda*, S. 35—36.

<sup>9</sup> *Ebenda*, S. 17, 36 ff.

<sup>10</sup> *Ebenda*, S. 18.

<sup>11</sup> *Ebenda*, S. 28.

- 12 *Ebenda*, S. S. 29.
- 13 *Ebenda*, S. 30 ff.
- 14 *Ebenda*, S. 44 ff.
- 15 *Ebenda*, S. 49 ff.
- 16 *Ebenda*, S. 50.
- 17 *Ebenda*, S. 51.
- 18 *Ebenda*, S. 52.
- 19 *Ebenda*, S. 55.
- 20 *Ebenda*, S. 60.
- 21 *Ebenda*, S. 62.
- 22 *Ebenda*, S. 63 ff.
- 23 *Ebenda*, S. 82—83.
- 24 *Ebenda*, S. 87.
- 25 *Ebenda*, S. 90.
- 26 *Ebenda*, S. 96.
- 27 *Vorlesungen*, Bd. III., S. 23, 39.
- 28 *Vorlesungen*, Bd. I., S. 93 ff.
- 29 *Ebenda*, S. 111 ff., 118 ff.
- 30 *Ebenda*, S. 124.
- 31 *Vorlesungen*, Bd. II., S. 110—111.
- 32 *Ebenda*, S. 111.
- 33 *Vorlesungen*, Bd. II., S. 142.
- 34 *Vorlesungen*, Bd. I., S. 146.
- 35 *Ebenda*, S. 148.
- 36 *Ebenda*, S. 149.
- 37 *Ebenda*, S. 179 ff.
- 38 *Ebenda*, S. 304 ff.
- 39 *Ebenda*, S. 346.
- 40 *Ebenda*, S. 416—419.
- 41 *Ebenda*, S. 372.
- 42 *Vorlesungen*, Bd. II., S. 25.
- 43 *Vorlesungen*, Bd. I., S. 416.
- 44 *Ebenda*, S. 415.
- 45 *Ebenda*, S. 418.
- 46 *Ebenda*, E. 419.
- 47 K. Popper: *The open Society and its Enemies*, sv. II., London 1966, S. 27 ff.
- 48 Hegel, *Vorlesungen*, Bd. II., S. 25.
- 49 *Ebenda*, S. 85.
- 50 *Ebenda*, S. 86.
- 51 *Ebenda*, S. 86—87.
- 52 *Ebenda*, S. 89—91.
- 53 *Ebenda*, S. 101.
- 54 *Ebenda*, S. 101.
- 55 *Ebenda*, S. 106 ff.
- 56 *Ebenda*, S. 187.
- 57 *Ebenda*, S. 187.
- 58 *Ebenda*, S. 209.
- 59 *Ebenda*, S. 208.
- 60 *Ebenda*, S. 245 ff.
- 61 *Ebenda*, S. 333—335.
- 62 *Vorlesungen*, Bd. III., S. 15 ff.
- 63 *Ebenda*, S. 25 ff.
- 64 *Ebenda*, S. 99—95.

- 65 *Ebenda*, S. 85 ff.  
66 *Ebenda*, S. 95 ff.  
67 *Ebenda*, S. 95 ff.  
68 *Ebenda*, S. 95.  
69 *Ebenda*, S. 131.  
70 *Ebenda*, S. 140.  
71 *Ebenda*, S. 148.  
72 *Ebenda*, S. 187.  
73 *Ebenda*, S. 329.  
74 *Ebenda*, S. 327.  
75 *Ebenda*, S. 329—332.  
76 *Ebenda*, S. 332.  
77 *Ebenda*, S. 341.  
78 *Ebenda*, S. 359.

## K VÝSTAVBĚ SVĚTOVÝCH DĚJIN V HEGELOVÝCH PŘEDNÁŠKÁCH O DĚJINÁCH FILOZOFIE

Autor analyzuje, jak se principy historismu projevují v Hegelově pojetí dějin. Hegel vycházel z celistvosti společenského dění, ukazoval na vzájemnou závislost jednotlivých sfér společenského dění a společenskou podmíněnost ideologie. Dokazuje jak návaznost, tak nepřenosnost jednotlivých ideologických a filozofických útvarů, dostává se až k třídní podmíněnosti jednotlivých jevů, i když ne všude ve stejném rozsahu. Ačkoliv Hegel klade německou klasickou filozofii do souvislosti s Francouzskou revolucí, postrádáme u něho více konkrétních rozborů tohoto vztahu. Jinak Hegelův buržoazní postoj, založený na zkušenostech z Francouzské revoluce, tvoří základ jeho kritiky otroctví a feudální závislosti, obrážející se např. i v kritice scholastické filozofie. Z tohoto hlediska jsou koncipovány i jeho útoky proti římskému císařství. Hegelova koncepce je v přednáškách o dějinách filozofie evropocentrická, odtud např. vyloučení asijské filozofie z dějin filozofie. Situace je ovšem komplikována tím, že se za tímto evropocentrismem skrývají i analytické přístupy k dějinám Indie a Číny, kritika asijské negace individuálního vlastnictví a kritika orientálního kastovnictví.

