

Ludwig Siep  
Der Weg der  
»Phänomenologie  
des Geistes«

Ein einführender Kommentar  
zu Hegels »Differenzschrift« und zur  
»Phänomenologie des Geistes«

Suhrkamp

Hegels Philosophie  
Kommentare zu den Hauptwerken  
herausgegeben von  
Herbert Schnädelbach

Band 1

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme  
Ein Titeldatensatz dieser Publikation  
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1475  
Erste Auflage 2000

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags  
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,  
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages  
reproduziert oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme verarbeitet,  
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jürgen Ullrich typesatz, Nördlingen  
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden  
Printed in Germany  
Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

2 3 4 5 6 7 - 06 05 04 03 02 01

Inhalt

Vorwort . . . . .	9
1. Der Anspruch der »Phänomenologie des Geistes« . . .	14
2. Hegels philosophische Entwicklung bis zur »Differenzschrift« . . . . .	24
3. Aufgabe und System der Philosophie nach der »Differenzschrift« . . . . .	32
(a) Die Aufgabe der Philosophie . . . . .	33
(b) Kritik an Fichte . . . . .	40
(c) Darstellung von Schellings System . . . . .	43
(d) Kritik an Reinhold . . . . .	49
4. Die Entwicklung der Philosophie Hegels in Jena (1801-1806) . . . . .	52
(a) Gestalt und Entwicklung des Systems . . . . .	52
(b) Einleitung in die spekulative Philosophie . . . . .	55
(c) Der Begriff des Geistes . . . . .	59
5. Aufgabe und Methode der »Phänomenologie des Geistes« . . . . .	63
(a) Die Aufgabe der »Phänomenologie« nach der »Vorrede« . . . . .	66
(b) Die Methode der »Erfahrung des Bewußtseins« nach der »Einleitung« . . . . .	74
(c) Die Gliederung der »Phänomenologie des Geistes«	79
6. Der Gang der »Phänomenologie des Geistes« (Die Gliederung folgt von nun an dem Inhaltsver- zeichnis der »Phänomenologie des Geistes«, vgl. u. S. 80)	83
A. Bewußtsein . . . . .	83
I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen . . . . .	83
II. Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung . . . . .	87

III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt . . . . .	91
B. Selbstbewußtsein . . . . .	97
IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst . . . .	97
A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft . . . . .	101
B. Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein . . . . .	106
C. (AA) Vernunft . . . . .	118
V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft . . . . .	118
A. Beobachtende Vernunft . . . . .	124
a. Beobachtung der Natur . . . . .	125
b. Die Beobachtung des Selbstbewußtseins in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze . . . . .	134
c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre . . . . .	138
B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst . . . . .	143
a. Die Lust und die Notwendigkeit . . . . .	149
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels . . . . .	152
c. Die Tugend und der Weltlauf . . . . .	156
C. Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist . . . . .	161
a. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst . . . . .	161
b. Die gesetzgebende Vernunft . . . . .	166
c. Die gesetzprüfende Vernunft . . . . .	170
(BB) Der Geist . . . . .	173
VI. Der Geist . . . . .	173
A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit . . . . .	181
a. Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib . . . . .	181

b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal . . . . .	184
c. Der Rechtszustand . . . . .	187
B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung . . . .	189
I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes . . .	193
a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit . . . . .	194
b. Der Glaube und die reine Einsicht . . . .	197
II. Die Aufklärung . . . . .	198
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben . . . . .	198
b. Die Wahrheit der Aufklärung . . . . .	200
III. Die absolute Freiheit und der Schrecken . .	201
C. Der seiner selbst gewisse Geist.	
Die Moralität . . . . .	206
a. Die moralische Weltanschauung . . . . .	206
b. Die Verstellung . . . . .	208
c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung . . . . .	211
(CC) Die Religion . . . . .	216
VII. Die Religion . . . . .	216
A. Die natürliche Religion . . . . .	222
a. Das Lichtwesen . . . . .	223
b. Die Pflanze und das Tier . . . . .	225
c. Der Werkmeister . . . . .	227
B. Die Kunstreligion . . . . .	228
a. Das abstrakte Kunstwerk . . . . .	229
b. Das lebendige Kunstwerk . . . . .	231
c. Das geistige Kunstwerk . . . . .	232
C. Die offenbare Religion . . . . .	234
(DD) Das absolute Wissen . . . . .	244
VIII. Das absolute Wissen . . . . .	244
7. Wirkung . . . . .	259
8. Stellenkommentar . . . . .	269
8.1 Differenzschrift . . . . .	269
8.2 Phänomenologie des Geistes . . . . .	283

9. Literaturverzeichnis . . . . .	324
9. 1 Hegels Werke . . . . .	324
9. 2 Im Haupttext zitierte Literatur . . . . .	326
9. 2.1 Textausgaben . . . . .	326
9. 2.2 Interpretationen zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« sowie Texte zum geschichtlichen Umfeld der Schrift . . . . .	335
10. Biographische Angaben zu Hegel . . . . .	361
11. Sachwortverzeichnis . . . . .	366
12. Personenverzeichnis . . . . .	378

## Vorwort

Die beiden hier kommentierten Texte sind die ersten von fünf Büchern, die Hegel zeit seines Lebens veröffentlicht hat.<sup>1</sup> Ihnen folgte die *Wissenschaft der Logik* in zwei Bänden (1812 und 1816), die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in drei ständig erweiterten Auflagen (1817, 1827 und 1830) sowie die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820). Heute gibt es keine Werkausgabe unter zwanzig Bänden mehr und die »endgültigen« Gesamtausgaben werden noch bedeutend umfangreicher sein.

»Große Literatur« sind von Hegels Büchern nur die *Phänomenologie* und mit Abstrichen die *Rechtsphilosophie*. Die übrigen Bücher sind harte Kost für philosophische Fachleute. Öffentlich wirksam waren trotz ihrer dubiosen Editionsprinzipien (einer Mischung aus Manuskriptfragmenten Hegels und Nachschriften von Hörern, beides aus den unterschiedlichsten Jahrgängen) auch einige der Berliner Vorlesungen, vor allem die zur Ästhetik, zur Religions- und zur Geschichtsphilosophie.

Am meisten die Phantasie und die Gedanken bedeutender und unbedeutender Leser angeregt hat sicher die *Phänomenologie des Geistes*. Karl Marx wurde durch sie zum Theoretiker; Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Bloch und viele andere verdanken ihr Wesentliches. Man darf sich freilich fragen, wie viele der Hunderte von oft kryptischen Seiten diese großen Leser wirklich studiert haben. Aber produktives Mißverstehen setzt oft oberflächliche Lektüre voraus. Bei der *Phänomenologie* kostet alles, was über oberflächliches Lesen hinausgeht, ohnehin eine Reihe von Lebensjahren.

Der hier vorliegende einführende Kommentar geht von der Idee aus, daß auch die großen philosophischen Werke zur klassischen Bibliothek einer Kultur gehören. In diesem Kontext werden sie nicht nur von Philosophen, sondern von einem breiteren Lesepublikum studiert, in Deutschland von dem sprichwörtlichen »Goethe-Leser«. Kann es gelingen, einen für dieses Publikum zugänglichen – und über ihn den Zugang zum Werk verbreiternden – Kommentar zu schreiben? Bei keinem Werk ist das so schwierig

<sup>1</sup> Zitate aus Hegels *Differenzschrift* und der *Phänomenologie des Geistes* beziehen sich auf die Ausgaben in TWA (Bde. 2 und 3).

teil, also zufällig und willkürlich. Das Resultat ist auch hier ein skeptisches. Damit wird ihr »Geben« ein willkürlicher Akt und ihr Befolgen ein Gehorsam gegen einen willkürlichen Gesetzgeber – wie im politischen Bereich der Tyrann: »Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist also der tyrannische Frevel, der die Willkür zum Gesetze macht und die Sittlichkeit zu einem Gehorsam gegen sie.« (320)

Die Erfahrung der gesetzprüfenden Vernunft bringt also die ganze Voraussetzung der in der Individualität präsenten, von ihrer Willkür aber zugleich unabhängigen sittlichen Vernunft zu Fall.

Kants Stabilisierung der »gemeinen sittlichen Vernunft« öffnet sie also nach der Hegelschen Prüfung gerade ihrer skeptischen Verunsicherung. Das Resultat kann aber vom Philosophen selber positiv interpretiert werden – und dann stellt die Erfahrung den Übergang zum »Geist« dar. Wesentlich für diese Interpretation ist, daß die unbedingte, auch vom prüfenden Individuum unabhängige Geltung verbunden wird mit der Differenziertheit und der »Bewegung« der Bedeutungen, der sozialen Kontexte, Situationstypen usw. Dabei liegt der Akzent zunächst auf der »Überindividualität« des Korpus der Gesetze, Sitten und Institutionen.

Der Inhalt der sittlichen Vernunft muß von dem unmittelbaren Bewußtsein der »gebenden« und prüfenden Individuen unabhängig sein. Er ist »ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem Willen dieses Individuums seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seins hat« (321). Zugleich aber ist dieses »geistige Wesen« des Gesetzes keine den Individuen fremde Realität. Die Gesetze dieses Willens bzw. dieser sittlichen Vernunft sind »Gedanken seines eigenen absoluten Bewußtseins, welche es selbst unmittelbar hat« (ebd.). Es hat diese Gedanken allerdings nicht als unmittelbar glaubendes oder meinendes Individuum, sondern als eines, das »sich als einzelnes aufgehoben« hat und »unmittelbares Selbstbewußtsein der sittlichen Substanz« geworden ist (ebd.).

Die sittlichen Gesetze gelten nicht deshalb, weil sie von der autonomen Vernunft des Individuums bestätigt werden, sondern das Individuum ist vernünftig nur kraft seiner Übereinstimmung mit diesen Gesetzen. Es hat ein »einfaches klares Verhältnis zu ihnen. Sie sind, und weiter nichts.« Dies ist aber eine Form der Sittlichkeit, die nicht für das neuzeitliche Individuum kennzeichnend ist, das nur seiner eigenen Vernunft vertraut, sondern für die

antike Sittlichkeit: »So gelten sie der *Antigone* des Sophokles als der Götter *ungeschriebenes* und *untrügliches* Recht.« (322) Die einfache Sittlichkeit einer unabhängig von der individuellen Prüfung geltenden Sitten- und Rechtsordnung ist für Hegel hier eine der Wahrheit näher kommende Einstellung als das moderne Autonomiebewußtsein: »Ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sei, ist *an* und *für sich* bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebenso gut keine zum Gesetze machen und bin, indem ich zu prüfen anfangte, schon auf unsittlichem Wege.« (323)

Gerade durch dieses »klare«, unbefragte Verhältnis ist das Individuum nicht von den sittlichen Gesetzen getrennt, nicht von etwas Fremdem beherrscht, sondern »ihr *Selbst* und *Willen*«. Aber das Wesen des Selbstbewußtseins ist ein Unterscheiden, Differenzieren und Negieren. Auch dieser Charakter muß in seiner Zugehörigkeit zur »sittlichen Substanz« erwiesen werden. Das selbstbewußte Individuum muß sich in den »Unterschieden« bzw. der »Gliederung« der sittlichen Ordnung wiederfinden können, und diese muß als notwendige Bedingung der »Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseins« (321) erkennbar sein. Wie eine solche Ordnung beschaffen ist, ist in der *Phänomenologie* allerdings nur in Ansätzen und erst nach einem Weg zu erkennen, der über viele einseitige Auslegungen und umkehrende Erfahrungen einer philosophisch interpretierten »Weltgeschichte der Sittlichkeit« verläuft.

## (BB) Der Geist

### VI. Der Geist

Mit dem Übergang zum Geist ist eine Zäsur in der *Phänomenologie* erreicht. Das macht Hegel in der Einleitung dieses Kapitels hinreichend deutlich. Der Geist ist das »*anundfürsichseiende Wesen* [...], welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich [ist] und sich selbst vorstellt« (325). Diese Selbsterkenntnis ist allerdings am Beginn des Kapitels noch nicht abgeschlossen, sie durchläuft wieder eine Reihe von Entwicklungsstufen, die jetzt aber nicht mehr »Gestalten nur des Bewußtseins«, sondern »Gestalten einer Welt« sind. (326)



Befolgt die *Phänomenologie* ab dem Geistkapitel eine völlig andere Methode? Ist von einer Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins nicht mehr die Rede? Diese These wird in der Forschung häufig vertreten. Daß sie zutrifft, ist, wie ich bei der Erläuterung der Vorrede gesagt habe, schon deshalb unwahrscheinlich, weil Hegel in diesem nach Abschluß des gesamten Werkes geschriebenen Text den Begriff »Erfahrung des Bewußtseins« noch für das ganze Werk benutzt. Es kommt auch im Geistkapitel noch zur Entwicklung von Widersprüchen zwischen den Gegenstands- und Wissens- bzw. Handlungskonzeptionen. Als Grundlage der epochalen Gestalten zeigen sich nach wie vor begriffliche Dichotomien, die unhaltbar werden bzw. deren Termini ineinander umschlagen.

Was ändert sich dann mit dem Geistkapitel? Daß wir es jetzt mit »Gestalten einer Welt« zu tun haben, scheint zu bedeuten, daß erst jetzt von historischen Abläufen die Rede sein kann. In der Tat können die Gestalten des Geistes als eine Folge von Epochen vom »tragischen Zeitalter« der frühen Griechen bis zur »moralischen Weltanschauung« des postrevolutionären und nachkantischen Deutschland verstanden werden.

Das Religionskapitel beginnt die Folge dann freilich noch einmal, mit einem wesentlich früheren Anfang in den orientalischen Religionen. Hegels Begriff von Religion umfaßt zudem die gesamte Kultur der Völker, sofern es in ihr eine absolute Wahrheit und einen absoluten Gegenstand gibt. Dagegen sind die in der *Phänomenologie* erörterten Gestalten des Geistes vor dem Religionskapitel (abgesehen vom »theoretischen« Streit zwischen Aufklärung und christlichem Glauben) überwiegend Gestalten des »objektiven« Geistes (in Hegels späterer Terminologie) – also Gestalten der sozialen Welt, des sittlichen Handelns und des moralischen Bewußtseins.

Da auch die bisherigen Gestalten schon Erfahrungen historischer Epochen in Anspruch genommen haben – etwa Aufstieg und Fall Roms auf der Grundlage des römischen Rechts –, fällt es schwer, diesen Unterschied zwischen »Gestalten des Bewußtseins« und »Gestalten einer Welt« wirklich am Text zu verifizieren. Allenfalls kann man sagen, daß es bei den bisherigen Gestalten in der Tat um einseitige Aspekte einer Kultur ging. Es ist aber nicht leicht zu sehen, daß die römische Welt (jedenfalls in den Augen Hegels) durch das Recht einseitiger charakterisiert wäre als die deutsche Gegenwart durch die subjektivistische Moral und den Geniekult.

Immerhin: da die bisherigen einseitigen Aspekte in eine systematische, zum Geist führende Sequenz geordnet waren, konnten sie auch in einer Reihenfolge dargestellt werden, die der historischen Abfolge nicht immer entsprach. Das ist mit dem Beginn des Geistkapitels nicht mehr möglich.

Was bedeutet es, daß die bisherigen Gestalten einem Bewußtsein angehörten, das »von der Substanz in der Tat noch als Einzelnes unterschieden« war (324)? Handelte es sich, wie einige Interpreten meinen, bisher um individuelle Erfahrungen? Wie sollte man aber das Schicksal des vormodernen jüdisch-christlichen Glaubens (»unglückliches Bewußtsein«) oder das der neuzeitlichen experimentellen Wissenschaft (»beobachtende Vernunft«) als individuelle Erfahrung verstehen können? Es kann nur gemeint sein, daß die diesen geistigen Einstellungen zugrundeliegenden Überzeugungen noch von der ontologischen Differenz zwischen der – nur in Individuen instantiierten – Subjektivität und der Wirklichkeit, gerade auch der sozialen, ausgegangen sind. Diese Wirklichkeit galt als ontologisch von grundsätzlich anderer Art als das individuelle Subjekt.

Es ist schon gesagt worden (s. o. 124), daß Hegel ähnlich wie manche heutige Philosophen (z. B. Davidson und McDowell) den ontologischen Dualismus zwischen einem Reich der Begriffe oder der Subjektivität und einem Bereich außerhalb des Begrifflichen (materiell, sinnlich, an sich) überwinden will. Es gibt kein Außerhalb, es gibt nur verschiedene Entfaltungs- und Gegebenheitsweisen des »Netzes« der Begriffe: im Anschauen oder im Denken, im Bewußtsein, in der Natur oder der Kultur. Diese Bereiche sind aber nicht nur vom *logos*, von Gesetzen und Kategorien beherrscht, sondern auch vom Sichdenken (aristotelisch: der *noesis noeseôs*) bzw. der Subjektivität. Die eigentliche Wirklichkeit ist nicht nur begrifflich, sondern vordringlich das Bewußtwerden, die Reflexion der Begriffe.

Hegel hat in seiner Logik darzustellen versucht, daß solche Reflexivität schon der Bedeutungsentwicklung (Differenzierung und »Verflechtung«) der Begriffe angehört. Um die vom Dualismus überzeugten Positionen zu dieser »Wahrheit« zu führen, sind aber diejenigen »Realitäten« viel naheliegender, die zum Bereich des Sozialen, Kulturellen, Institutionellen gehören. Zumindest vor der modernen Trennung des »autonomen« Ich von aller, auch der sozialen Wirklichkeit war deren Subjektivität eine Selbstverständ-

lichkeit: Das Individuum verstand sich als Moment eines Volkes, dessen Sitten, Gesetze, Tugendvorstellungen, ja dessen im »Stadt-gott« personifiziertes gemeinsames Bewußtsein in ihm lebendig waren, sein Handeln und Denken beherrschten. Daß Geistiges primär oder nur in Individuen existieren kann, ist eine historisch sekundäre Überzeugung. In der europäischen Neuzeit wurde sie dominierend – bis zum »methodischen Individualismus« der modernen Sozialwissenschaften, für die Denken und Handeln nur den Individuen zugeschrieben werden kann.

Für seine grundsätzliche ontologische und epistemologische These von der Begrifflichkeit *und* Subjektivität der außerindividuellen – sozialen und natürlichen – Wirklichkeit sind für Hegel der Begriff und die Gestalten des objektiven Geistes also von besonderer argumentativer Bedeutung. Seine Intention ist dabei nicht die Zurückführung aller Theorie auf soziale Mächte und Interessen (und seien es »Erkenntnisinteressen«), wie manche Interpreten glauben, sondern die Erörterung von »Phänomenen«, in denen sich die grundlegende Struktur der Wirklichkeit, Selbsterkenntnis der Begriffe und Selbstreflexion eines »objektiv Vorhandenen« Geistigen (Volk, Verfassung, »Kultur«) zu sein, besonders deutlich zeigt – die nach Hegel gleichsam erst »kürzlich« aus dem Bewußtsein verschwunden ist.

Die historischen »Spuren« des Dualismus hat Hegel in den früheren Kapiteln der *Phänomenologie* ausgemacht, die insofern zur Genealogie der Moderne gehörten. Die Überzeugung, es gebe außerhalb des individuellen Subjekts nur nicht-subjektive Gegenständlichkeit, Dinglichkeit, materielle Substantialität oder unerkennbares Ansichsein, hat, wenn auch in unterschiedlichen Formen und abnehmenden Graden, auch die bisherigen Gestalten des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und der Vernunft beherrscht – nicht die Erfahrungen einzelner Individuen. Insofern solche theoretischen Überzeugungen in der Tat einseitige Denkweisen sind, die nach Hegel den vollständigen Geist voraussetzen – einen Geist, der Individualität und Sozialität, Kultur und Natur umfaßt –, kann er sagen, daß »alle bisherigen Gestalten ... Abstraktionen« des Geistes sind. Vom umfassenden Geistbegriff aus, der in den einseitigen Gestalten und ihren Selbstprüfungen ebenso tätig war wie in der Tätigkeit des Philosophen, der sie dargestellt hat, gilt in der Tat: »Sie [sc. die bisherigen Gestalten] sind dies, daß er sich analysiert, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen ver-

weilt.« (325) Sie sind nur »Schein« (ebd.), weil der umfassende Begriff des Geistes in ihnen nicht bewußt ist. Erst mit dem Geistkapitel beginnt eine interne Entwicklung der »wahren« Realität – aber auch sie erfolgt noch über einseitige Theorien und »abstrakte« Formen des kulturellen Selbstverständnisses. Doch zunächst ein Überblick über die Gliederung des Kapitels.

Nach den verschiedenen Zählungen des Inhaltsverzeichnisses ist das Kapitel das sechste von acht mit römischen Zahlen gekennzeichneten – oder nach den lateinischen Buchstaben das zweite Kapitel des dritten Teils (C), der Vernunft (AA), Geist (BB), Religion (CC) und absolutes Wissen (DD) umfaßt. Es ist das längste Kapitel des ganzen Buches. Die Einleitung unterscheidet den Geist von der Vernunft und gibt einen Vorblick auf die Entwicklung; die drei Hauptstufen haben es mit dem »wahren«, dem »entfremdeten« und dem »seiner selbst gewissen« Geist zu tun.

In der »Vernunft« als einer Stufe der Wahrheits- und Gegenstandsauffassungen der *Phänomenologie* bleibt die Überzeugung der Einheit von Gegenständlichkeit und Subjektivität noch formal. Das Bewußtsein ist »von der Substanz in der Tat noch als ein Einzelnes unterschieden, gibt entweder willkürliche Gesetze oder meint, die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben, und hält sich für die beurteilende Macht derselben« (324). Im Geist dagegen ist, wie schon gesehen, das Wissen und Tun der Individuen nur das Selbstbewußtsein der sittlichen Ordnung selber. Der Geist ist »das Selbst des wirklichen Bewußtseins, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseins verloren hat« (325).

Der Geist ist also eine sich durch das Tun und Denken der Individuen erzeugende und verändernde Ordnung, die gleichwohl von den Individuen auch unabhängig ist. Sie ist durch die Absichten und Taten von Individuen nicht direkt, sondern nur über kollektive und »historische« Prozesse zu ändern. Insofern ist sie einerseits von den *einzelnen* Individuen unabhängig, die durch ihr bewußtes Tun und unbewußtes Verhalten gemeinsame Verhaltensmuster erzeugen oder Gesetzen folgen. Zum anderen ist diese Ordnung auch von den *kollektiven* »Handlungen« von Gruppen, Völkern und Epochen unabhängig, insofern diese ebenfalls ihre historische

»Rolle« nicht selbst bestimmen und oft auch nicht erkennen können. Der Philosoph kann aber darin eine Art »Vorsehung« erkennen, nämlich die »Logik« eines Prozesses, der sich auf die Freiheit und Selbsterkenntnis des Geistes hin entwickelt. Die »Stufen« dieses Prozesses lassen sich im nachhinein mit Kategorien einer spekulativen Logik und Semantik verständlich machen.

Von diesem Geist, so sagt Hegel in der Einleitung zu Kapitel VI, sind »alle bisherigen Gestalten Abstraktionen« (325). Als diese Gestalten nennt er dann (nach den Kapiteln A, B, C und der späteren Einteilung der Phänomenologie in der *Enzyklopädie*) Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft. Diese Abstraktionen oder Momente »existieren« nur in ihm. Sie sind Aspekte dieser selbständigen, ihrer selbst bewußten Ordnung. Philosophien, Naturanschauungen, praktische Weltanschauungen etc. sind zum einen unselbständige Momente einer »Kultur«. Zum anderen sind sie Aspekte der umfassenden »Wahrheit« der selbstbewußten, sich als gegenständliche Wirklichkeit wissenden Vernunft. In dieser Hinsicht können sie vom erreichten Standpunkt des Geistes aus als dessen einseitige Selbsterkenntnis betrachtet werden. Hegel bezeichnet sie geradezu als isolierte »Momente der Analyse« des Geistes selbst (326). Die Vernunft ist dabei das Bewußtsein, daß die vom Selbstbewußtsein unabhängige Wirklichkeit selber die Struktur und die Momente von Subjektivität hat, d. h. eine sich immanent unterscheidende gedankliche Ordnung ist. Aber diese Struktur wird noch vom Selbstbewußtsein und seiner unmittelbaren Selbstgewißheit und seinem »privaten« Urteil unterschieden. Die Vernunft der Wirklichkeit ist nicht im Individuum und auch nicht in den Erscheinungen der sozialen Welt präsent und als solche gewußt: »Diese Vernunft, die er [sc. der Geist] hat, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft ist, oder die Vernunft, die in ihm *wirklich* und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er ist der Geist, er ist das *wirkliche sittliche Wesen*.« (Ebd.)

Die »Wahrheit« des Geistes, mit der seine eigene Entwicklung anfängt, ist aber noch nicht die ganze Wahrheit. Es ist bemerkenswert, daß Hegel die Entwicklung des Geistes mit dem »wahren Geist« beginnt. Zwei Deutungen bieten sich dafür an: Zum einen beginnt die Entwicklung hier nicht mit einer subjektiven Gewißheit, einem »für wahr Halten« des Individuums, sondern mit einer Übereinstimmung von individueller Überzeugung und öffentlichem Gelten.

Die Sitten eines Volkes gelten und sind als solche bewußt, sie werden nicht mehr für wahr gehalten, *weil* sie einen subjektiven Grund der Gültigkeit haben. Die Reflexion, die subjektive Gewißheit, entwickelt sich erst aus dieser unbefragten Übereinstimmung. Was in dieser Entwicklung erreicht werden soll, das Telos, die Bestimmung der Sitten und Überzeugungen, ist ebenfalls in dieser ersten Gestalt schon vorgezeichnet: Zwischen der öffentlichen Geltung und dem habituellen Leben einerseits sowie der subjektiven Reflexion und Gewißheit andererseits soll eine dauerhafte, »reflexionsfeste«, aber nicht von ständiger Prüfung abhängende Übereinstimmung herrschen. Prüfung der Rechtmäßigkeit von Sitten und Regeln muß selber zum gesicherten öffentlichen Verfahren werden, das freilich von einem religiös-philosophischen, gemeinsamen Gewissensprüfungs- und -bildungsprozeß begleitet wird (vgl. dazu u. 215). Dieses Ziel wird in der *Phänomenologie* gar nicht mehr im Geistkapitel, sondern erst im Religions- und Philosophiekapitel (»absolutes Wissen«) erreicht. Doch hat Hegel diese Kapitel schon 1805 der Geistphilosophie im weiteren Sinne zugeordnet und später als deren letzten Teil, unter dem Titel »absoluter Geist«, konzipiert.

Hier in der *Phänomenologie* umfaßt das Geistkapitel die Gestalten des späteren »objektiven Geistes«: Sittlichkeit, Recht und Moralität. Während aber in der späteren *Rechtsphilosophie* die Sittlichkeit auf das abstrakte Recht und die Moralität folgt, beginnt die Entwicklung hier mit der Sittlichkeit. Historisch gesehen freilich mit ihrer »naiven« Form vor der Emanzipation des Subjekts. Hegel stützt sich auf die ältere griechische Tragödie (Aischylos und Sophokles). Mit dieser historischen Darstellung sind systematische Überlegungen über die Familie und ihr Verhältnis zum Staat sowie zum Wesen der Geschlechter verbunden. Die gleiche Verknüpfung historischer und systematischer Darstellung kennzeichnet die Behandlung des Privatrechts als des bestimmenden »Geistes« der römischen Welt. In dieser geht die Sittlichkeit, wie Hegel formuliert, »in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter« (326). Im römischen Recht der Person und ihrer privaten Verfügung über die Sachen ist das individuelle Selbstbewußtsein zum Inhalt der allgemeinen Sitten selber geworden. Aber das öffentliche Leben hat dadurch seine gemeinsamen Ziele und verbindenden Lebensformen verloren. Der Geist ist wieder in einen öffentlichen und privaten, gegenständlichen und subjektiv-reflexiven Geist entzweit.



In der zweiten Form des Geistes entwickelt sich dieser Gegensatz zu einem Gegensatz zweier »Welten« bzw. Reiche: einer diesseitig-gegenständlichen der öffentlichen Kultur und einer jenseitigen, im »Elemente des Gedankens« entfalteten, der »Welt des Glaubens«. Hegel stellt in diesem mittleren Abschnitt die Entwicklung der europäischen Kultur von der mittelalterlich-feudalen Welt bis zur Französischen Revolution dar. In diese Darstellung ist aber wieder ein systematisches Thema der Sittlichkeit verwoben: das Verhältnis der arbeitsteiligen, »Reichtum« produzierenden Gesellschaft (in der Terminologie der *Rechtsphilosophie*: der bürgerlichen Gesellschaft) zum Staat.

Anders als in der *Rechtsphilosophie* sind diese »sittlichen Mächte« hier aber nicht als solche dargestellt, die die moralische Reflexion und das Recht des Einzelnen zur Geltung kommen lassen. Vielmehr vertieft sich der Gegensatz zwischen der subjektiven Freiheit und den sozialen Ordnungen in ihnen bis zur Entfremdung. Das Individuum wird sich – historisch in Reformation und Aufklärung – seiner Fähigkeit und seines Rechts auf Einsicht bewußt. Auf dieser beruht, anders als im Vernunftkapitel, nun seinerseits eine ganze sittlich-moralische Kultur: die Moral, Religion (Deismus) und Sozialordnung der Aufklärung.

Es ist dies aber eine Kultur der zunehmenden Relativierung alles »Bestehenden«, sowohl im ontologischen wie im moralischen Sinne. Diese Relativierung und »Verwirrung« aller Unterscheidungen führt schließlich wieder in eine Subjektivierung des Verständnisses der geistigen Wirklichkeit: »Das in das *Diesseits* und *Jenseits* verteilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbstbewußtsein zurück, das nun in der *Moralität* sich als die Wesenheit und das Wesen als wirkliches Selbst erfaßt.« (327) Die Moralität erscheint hier also als die höchste Form des Geistes. Aber die in der Moralität erreichte Versöhnung von öffentlicher Sittlichkeit und persönlicher Überzeugung ist für sich wieder inhaltslos und abstrakt. Sie muß ergänzt werden durch eine gedankliche und öffentlich tätige Gestaltung der Momente des Geistes, wie sie die Religion darstellt. Die Kulturgeschichte als Entwicklung und Selbstreflexion des Geistes wird daher im Religionskapitel noch einmal wiederholt. Erst die Abschlüsse beider Entwicklungen zusammen ergeben in philosophischer Einsicht das wahre Wissen des Geistes bzw. das »absolute Wissen.«

## A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit

Hegel gibt in den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels eine teils systematische, teils historische, vor allem an der griechischen Tragödie orientierte Deutung des Verhältnisses von Familien- und Staatssittlichkeit. Er bezieht sich vor allem auf die *Antigone* des Sophokles, aber auch auf die *Orestie* und auf Aischylos' *Sieben gegen Theben*. Der historische Prozeß, den Hegel vor dem Hintergrund systematischer Spannungen und »Erfahrungen« deutet, führt zum Untergang der griechischen Polis in der römischen Welt, deren eigene »Sittlichkeit« durch das römische Recht bestimmt ist. Die interne Widersprüchlichkeit eines auf das Privatrecht beschränkten Gemeinwesens ist Gegenstand des dritten Abschnitts unter dem Titel »Rechtszustand«.

### a. Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib

In diesem Abschnitt ist von einer Erfahrung noch nicht die Rede. Es heißt an seinem Ende: »Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem *Bestehen* eine unbefleckte, durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur anderen, so daß jede die andere selbst erhält und hervorbringt. Wir sehen sie zwar in zwei Wesen und deren Wirklichkeit sich teilen; aber ihr Gegensatz ist vielmehr die Bewährung des einen durch das andere.« (341) Die beiden Mächte oder Weisen der Wirklichkeit sind zwei unterschiedliche Weisen der Integration des Einzelnen in die unbedingt geltenden Sitten einer Gruppe.

In der Familie ist der Einzelne Zweck der gegenseitigen Sorge und Solidarität. Hegel sagt hier, die »sittliche Beziehung der Familienmitglieder« sei »nicht die der Empfindung oder das Verhältnis der Liebe« (331). Die Solidarität in der Familie muß dauerhaft und von zufälligen Empfindungen unabhängig, sie muß auch eine Pflicht sein. In der *Rechtsphilosophie* spricht Hegel dann von der »rechtlich-sittlichen Liebe« (GPR, § 161, Zus.). Sie gilt dem Familienmitglied als ganzem oder »allgemeinem«, nicht nur einzelnen Bedürfnissen, sondern dem ganzen Leben und auch, wie Hegel mit Beziehung auf *Antigone* sagt, dem »Toten, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseins sich in die vollendete *eine* Gestaltung

zusammenfaßt und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat« (PhG, 332).

Diese unbefragte, nicht durch einklagbare Rechte zu sichernde Pflicht zur lebenslangen und über das Leben hinaus reichenden Solidarität mit dem Familienangehörigen nennt Hegel das göttliche Gesetz. Dabei ist der Begriff »göttlich« sicher auch Ausdruck der Tatsache, daß die Institution der Familie nicht auf rationale Vereinbarungen zurückgeht, sondern auf die Kräfte der Natur und ihre Deutung im Mythos und in der Religion.

Die andere Weise der Sittlichkeit ist das Gemeinwesen oder das »menschliche Gesetz«. Hier ist der Einzelne einerseits in seinen Rechten als Bürger und Privatrechtsperson Zweck der öffentlichen Tätigkeiten: »Das Gemeinwesen mag sich also einerseits in die Systeme der persönlichen Selbständigkeit und des Eigentums, des persönlichen und dinglichen Rechts, organisieren.« (335) Es hat diese Systeme aber auch seinem eigenen Bestehen unterzuordnen und darüber hinaus »von Zeit zu Zeit durch Kriege zu erschüttern«. Den Individuen, die sich durch die Verselbständigung der Institutionen des Privatrechts und des Eigentums »vom Ganzen losreißen«, muß die Polis – später der Staat – auf diese Weise »ihren Herrn, den Tod, zu fühlen [...] geben« (ebd.).

Hegel hat schon in der frühen Jenaer Schrift *Die Verfassung Deutschlands* (vgl. TWA 1, 461–551) den Zusammenbruch des alten Reichs im Ansturm der Revolutionsheere auf den Eigennutz und die privatrechtlichen Beziehungen zwischen Individuen bzw. Ständen und Staat zurückgeführt. Der Krieg als Instrument der Versittlichung der Bürger ist ein alter Gedanke – seit Platon wird die Kardinaltugend der Tapferkeit im wesentlichen in kriegerischem Mut und Aufopferung für das eigene Gemeinwesen gesehen. Noch für Kant hat die ritterliche Form von Kriegen der Vergangenheit, wenngleich nicht mehr die der modernen Armeen, eine versittlichende Funktion.<sup>67</sup>

Hegel entfaltet die beiden »Gesetze« oder Formen des sittlichen Geistes weiter in ihre interne Differenzierung. Zur Struktur der Familie gehören drei »Verhältnisse«, die von Mann und Frau, Eltern und Kindern sowie der Geschwister. Hegel stellt sie als eine »lebendige Bewegung« dar. Die ersten beiden Verhältnisse hatte er schon in den geistphilosophischen Entwürfen der vorausgehenden

Jahre – in einer Auseinandersetzung mit der aristotelischen Theorie des Oikos – als einen Prozeß des sich Erkennens im anderen dargestellt.<sup>68</sup> Im Kind wird den Eltern ihre eigene Vereinigung »gegenständlich«. Nach der *Phänomenologie* sind aber in beiden Verhältnissen die natürlichen und die sittlichen – von der Institution der Familie und ihren Pflichten geprägten – Beziehungen noch in einer Spannung. Erst im Verhältnis der Geschwister als Bruder und Schwester ist die wechselseitige Anerkennung »rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung« (337).

Hegel verbindet offenbar seine *Antigone*-Interpretation mit einer allgemeinen These über das Verhältnis von natürlichen und sittlichen Beziehungen in der Familie. Seine Ausführungen über die verschiedenen Familienrollen (Mutter, Tochter etc.) sowie über den Charakter der Begierde, der Emotionen und des Bewußtseins bei Mann und Frau sind ebenso differenziert wie konventionell.<sup>69</sup> Von der »alteuropäischen« Rollenverteilung weicht er nicht ab, sondern sucht sie über die Zuordnung der beiden Formen der Sittlichkeit zu den »natürlich unterschiedenen Selbstbewußtsein[en]« von Mann und Frau zu begründen. Die »Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes« (338), d. h. der Ordnung und der Pflichten der Familie. Der Mann dagegen besitzt »als Bürger die selbstbewußte Kraft der Allgemeinheit« (337).

Zwischen beiden Formen der Sittlichkeit und beiden Geschlechtern besteht eine Spannung, die sich im Zuge der Emanzipation des Individuums zum Gegensatz entwickelt. In der sittlichen Welt, historisch der Epoche des frühen und klassischen Griechenland, war sie aber noch in einer spannungsvollen Harmonie: »Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als Allgemeines und sie als einzelnes Bewußtsein; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbst und der betätigenden Individualität.« (339) Das Verhältnis beider zueinander ist auf dieser Stufe ein »ruhiges Gleichgewicht aller Teile«, und das Ganze ist eine »durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt« (340 f.).

Hegel sieht in dieser sittlichen Welt den »Zweck« erreicht, den die Vernunft in ihren Gestalten vergeblich zu verwirklichen suchte.

<sup>68</sup> Vgl. Siep, *Der Kampf*, 174–192.

<sup>69</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit Hegels Geschlechtermetaphysik in diesem Abschnitt bei Mills.

<sup>67</sup> Zum ewigen Frieden, 365.

Er zeigt (339 f.), wie alle Intentionen sowohl der beobachtenden wie der praktischen Vernunft hier erfüllt sind. Und zwar in einer Weise, die nicht mehr zwischen dem Subjekt und dem »Vorgefundenen« trennt und keinen Konflikt mehr zwischen der privaten Intention des Einzelnen (als Lust, Gesetz des Herzens und Tugendgewißheit) und den Regeln und Mächten der sozialen Welt aufkommen läßt. An die Stelle der »substanzlosen Gebote« der gesetzgebenden Vernunft sind die konkreten Bindungen und Pflichten von Familie und Staat getreten, die selber einen »inhaltsvollen, an ihm selbst bestimmten Maßstab« dessen darstellen, »was getan wird« (340).

Diese Erfüllung und Harmonie hängen ab von dem Ausgleich des männlichen und weiblichen Prinzips, das in vernünftiger Form selber ein Schluß ist. In beiden notwendigen »Extremen«, dem göttlichen (mythischen) und dem menschlichen Gesetz bzw. der Familie und dem Staat (Stadtstaat), muß in unterschiedlicher Weise eine »Vereinigung des Mannes und des Weibes« erreicht werden (341), in der Familie unter dem Primat des Weiblichen, im Staat unter dem des Männlichen. Der »Schluß« dieser jeweils umgekehrten Form von Vereinigung ist aber in der antiken Sittlichkeit noch zufällig. Denn weder der Mann noch die Frau sind ihrer allgemeinen menschlichen Subjektivität bzw. Vernunft und der damit zusammenhängenden Rechte bewußt geworden. Sie verstehen daher auch noch nicht vollständig die »Logik« der jeweils anderen sittlichen Ordnung, sondern identifizieren sich gänzlich mit der »eigenen«, der Familie bzw. dem Staat. Dies führt zu der tragischen Entwicklung der »sittlichen Handlung«.

#### *b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal*

Hegel erörtert hier nicht jede »sittlich gute« oder moralische Handlung, sondern eine »Kulturstufe«, in der das Handeln des einzelnen sich vollständig mit der ihm vorgegebenen, aber auch »einleuchtenden« Ordnung der Gruppe (Familie oder Stadt) identifizierte. Der besondere Charakter des sittlichen Handelns ist die Unbedingtheit und Entschiedenheit: »Das sittliche Bewußtsein aber weiß, was es zu tun hat, und ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören.« (343) Durch diese eindeutige und einseitige Identifizierung wird ihm das

andere Gesetz unwesentlich, es will den Primat seines Gesetzes durchsetzen und die »entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt unterwerfen« (343 f.). Durch seine unbedingten Befolger geraten die beiden Gesetze »in Streit«. Der sittliche Täter aber wird schuldig, denn »als einfaches sittliches Bewußtsein hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem anderen aber abgesagt, und verletzt dieses durch seine Tat« (346).

Diese Verletzung und die Untrennbarkeit der beiden Gesetze ist dem Täter nicht bewußt. Er provoziert eine verborgene Rache, wie Hegel unter Einbeziehung der *Orestie* in seine sonst an der *Antigone* orientierte Darstellung zeigt. Die Erfahrung des tragischen Handelnden ist die der Zugehörigkeit zu dem Gesetz, das er verletzt hat. Mit Antigone ist es die Erfahrung des Leidens, die zur Anerkennung der Schuld führt. Hegel hat schon in Frankfurt die Tragödie mit ihrer Erfahrung der Trennung von der Gemeinschaft als Alternative zum Verhältnis von Gesetz und Strafe interpretiert.<sup>70</sup> Während das letztere ein Verhältnis der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere bleibt, ist die Erfahrung der Verletzung der Gemeinschaft und dadurch der Entzweiung von ihr der Anfang einer Umkehr des Täters durch die Anerkennung seiner Schuld.

Hier in der *Phänomenologie* wird die Reintegration in die sittliche Gemeinschaft aber zunächst als Selbstnegation und Selbstverlust erfahren. Zum einen durch die Auflösung der Entschiedenheit, die Gebrochenheit der sittlichen Überzeugung durch die Anerkennung des entgegengesetzten Gesetzes. Zum anderen aber auch durch die Unterwerfung des göttlichen Gesetzes der Familie, für das die Individualität der oberste Zweck ist. Kreons Sieg über Antigone ist der Sieg des rechtlich geordneten Gemeinwesens über die Familie und ihre ungeschriebenen Gesetze der Solidarität.

Aber dieser Sieg, den vielleicht auch Sophokles als Triumph der Polis-Sittlichkeit über die mythischen und dämonischen Kräfte der Vergangenheit verstanden hat, ist für Hegel eine Störung des »wahren« Gleichgewichts zwischen Staat und Familie: »Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewußtseins in das allgemeine sein Bestehen gibt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was

<sup>70</sup> Vgl. Pöggeler, *Tragödie*.



ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen inneren Feind.« (352) Die »Weiblichkeit überhaupt« ist das Prinzip des Primats der Familie über den Staat. Hegel nennt es in einem kühnen Überblick über die Versuche von Frauen, den Staat den Interessen der Familie unterzuordnen – vor allem in der europäischen Monarchie – die »ewige Ironie des Gemeinwesens« (352), daß ein Staat, der der Familie nicht ihre Freiheit läßt, zum Opfer von Familienegoismen wird.

Der Konflikt zwischen Individualität und Staatssittlichkeit ist in Hegels Augen auch für die historische Auflösung der griechischen Polis in das Römische Reich und seine formale Sittlichkeit, das Recht, ausschlaggebend. Die griechische Polis erträgt weder nach innen noch nach außen eine sie bestreitende Individualität. Wie das Schicksal des Sokrates zeigt, ist die gebrochene, zweifelnde und reflektierende Subjektivität nicht mit der unbefragten Geltung der Gesetze und Bräuche vereinbar. Schon für den jungen (Berner) Hegel stand Sokrates wie Jesus für die Befreiung der autonomen, nach vernünftiger Rechtfertigung suchenden Subjektivität von der bloßen Positivität herrschender, auf Autorität und Gewohnheit beruhender Gesetze.

Die Identität der Stadtstaaten ist aber an partikuläre Traditionen und natürliche Bedingungen gebunden. Die Polis verfügt über keine universalen Rechtsordnungen, die andere Traditionen und Völker integrieren könnten. Damit ist ihr Bestehen ganz an die Zufälligkeit großer Individuen und des Kriegsglücks gebunden: »Weil auf Stärke und Glück das Dasein des sittlichen Wesens beruht, so ist schon entschieden, daß es zugrunde gegangen.« (354) Es geht zugrunde in einem Gemeinwesen, das keine »sittliche Substanz«, wohl aber eine universale Rechtsordnung enthält, im Römischen Weltreich. Diese Rechtsordnung ist gerade an der Individualität als Rechtsperson orientiert. Die natürlichen Unterschiede zählen dabei ebensowenig wie die Unterschiede der Traditionen und Kulturen. Gerade dadurch ist das Römische Reich zur Integration einer Fülle verschiedener Kulturen und Religionen fähig.

### c. Der Rechtszustand

Der dritte Teil des Kapitels »wahrer Geist« zeigt, daß auch im Römischen Reich, dem Paradigma eines auf die Privatrechtsordnung beschränkten Staates, die Integration von partikularen und universalen Ordnungen sowie von individuellen und staatlichen Anforderungen nicht gelingt. In der römischen Geschichte sieht Hegel eine Entsprechung zur Entwicklung des Stoizismus und des Skeptizismus auf historisch-politischem Feld. Dem römischen Recht gilt als Prinzip die Person als selbstbewußte, denkende, d. h. als »reine leere Eins«. Diesen Status erreichen aber nur wenige Individuen, die Vollbürger und Familienoberhäupter sind. Durch die »Verrechtlichung« verliert die Familie nach Hegel ihre eigentliche sittliche Funktion. Die Person steht auch zu den Familienmitgliedern im Verhältnis des Eigentümers. Das Element des »Weiblichen«, der emotionalen und traditionellen Solidarität, geht auf diese Weise in der Familie verloren. »Wie der Skeptizismus ist der Formalismus des Rechts also durch seinen Begriff ohne eigentümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor und drückt ihm dieselbe abstrakte Allgemeinheit, wodurch er *Eigentum* heißt, auf wie jener.« (357)

Im Prinzip der Rechtsperson ist das Selbstbewußtsein als einzelnes soziale Wirklichkeit geworden. Aus einem solchen Prinzip lassen sich aber keine »Gliederung« eines Gemeinwesens und keine verbindenden Gewohnheiten und Institutionen entwickeln: »Dies leere Eins der Person ist daher in seiner *Realität* ein zufälliges Dasein und wesenloses Bewegen und Tun, welches zu keinem Bestand kommt.« (356 f.) In einer von diesem Prinzip bestimmten Sozialordnung gibt es keine konkreten Sitten, keine gemeinsamen Ziele und kein gemeinsames Selbstverständnis mehr. Das Wesen dieser geistigen Welt ist der Widerspruch, daß »an sich« das Individuum als Rechtsperson »alles« sein sollte, es aber faktisch ein hilfloses Spiel der Machtkämpfe und der »ideologischen« Kämpfe wird. Hegel hat dies an der römischen Welt, vor allem am Kaiserreich, illustriert, darin zugleich aber ein bleibendes Problem der modernen Gesellschaft gesehen, wenn sie den Staat auf den Schutz des Privatrechts beschränkt.<sup>71</sup>

71 Die moderne Debatte über Kommunitarismus und Liberalismus dreht sich ebenfalls um die Reduktion des Staatszweckes auf den Schutz des Privatrechts. Vgl. Honneth u. Brunkhorst/Brumlik.