

Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft

Autor(en): **Lübbe, Hermann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **47 (1967-1968)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-161988>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft

HERMANN LÜBBE, BOCHUM

Zur politischen Hermeneutik

Es gehört bekanntlich zu den verbalen Selbstbehauptungsmitteln politischer wie religiöser Gruppen, sich durch Klassiker-Interpretation zu legitimieren. Die Verwendung dieses Mittels unterliegt dabei erfahrungsgemäß stets der Gefahr, unter Regeln einer Orthodoxie gezwungen zu werden. Charakteristikum einer jeden Orthodoxie in dem hier gemeinten Sinne ist die Existenz eines Interpretations-Monopols bezüglich derjenigen Texte, die als klassisch, das heißt als bevorzugt zitabel gelten. «Liberal» kann demgegenüber jedes ideologisch verfaßte politische System heißen, in welchem das Interpretations-Monopol gebrochen und eine sozusagen protestantische Unmittelbarkeit aller Bürger zu den Urkunden der herrschenden Ideologie und ihrer kanonisierten Auslegungs-Tradition hergestellt ist.

Die Herausbildung von ideologischen Orthodoxien wird immer dann ebenso provoziert wie erschwert, wenn die entscheidenden Klassiker-Texte nicht nur im eigenen politischen Lager, sondern auch im Lager des politischen Gegners oder Feindes als ideologische Urtexte gelten. Wenn zwei sich um die Legitimität ihres Anspruchs auf ein und dasselbe ideologische Traditionsgut streiten, dann wird die Interpretationskunst zur Kunst der politischen Unterscheidung, und wer einer ist, wird nunmehr an Zitations-Prävalenzen erkennbar. Dem Kenner des Hegelianismus sind diese Phänomene politischer Hermeneutik aus der Wirkungsgeschichte des Hegelschen Werkes bekannt.

Es ist nun nicht meine Absicht, gegen diese politische Hermeneutik zu polemisieren. Nur in der praxisfernen Republik der Gelehrten gilt, daß die Hermeneutik eine Kunst des Verstehens und nicht zugleich des Bewirkens ist. In der politischen Öffentlichkeit dagegen wird die Welt im Namen der Klassiker interpretatorisch geändert oder auch konserviert. Der Philosoph kann das nicht ändern; aber er kann es verstehen. Insofern ist es müßig, ideologische Bemühungen, die aktuelle Verfassung eines politischen Systems traditional

zu legitimieren, ihrerseits für illegitim zu erklären. Es gilt im Gegenteil einzusehen, daß ohne die Leistungen politischer Hermeneutik die moderne Gesellschaft sich kaum als politisch handlungsfähige Größe konstituieren könnte. In keiner Gesellschaft ist es möglich, das «Ganze» dieser Gesellschaft empirisch-wissenschaftlich zu erkennen und technisch-praktisch zu beherrschen. Keine Gesellschaft ist daher auch in der Lage, sich als politische Einheit empirisch-wissenschaftlich oder technisch-praktisch zu begründen. Die politische Einheit einer Gesellschaft, sozusagen ihre Identität, ist jeweils manifest in der expliziten Antwort auf die Frage nach dem, wofür ihr Name steht. Und diese Antwort, die zusammen mit anderen ihresgleichen sozusagen ein ideologisch-politisches «Who is Who» bilden würde, hat stets die Form einer erzählten Geschichte. Sie stellt sich als erzählte Reihe von Daten und Namen dar, als Bericht eines materiell basierten und ideologisch integrierten Ereignis- und Handlungsablaufs, der politische Identifikation oder Unterscheidung ermöglicht und abverlangt. Es sind nun solche ideologisch-historische Identifikationsprozesse, in deren Zusammenhang Institutionalisierung traditionaler Legitimitäten verbaler Art, also Klassiker-Inthronisierung die skizzierte politische Rolle spielt.

Ich möchte an dieser Stelle die Bedeutung eines derart politisch funktionalisierten Umgangs mit Klassikern nicht in Frage stellen. Ich möchte im Gegenteil vom Faktum ausgehen, daß nun einmal Klassiker in ideologisch-historischen Identifikations-Prozessen eine wichtige Rolle spielen. Dabei möchte ich speziell den bereits erwähnten, bemerkenswerten Fall ins Auge fassen, daß politisch getrennte, womöglich verfeindete politische Gruppen sich die Pflege ein und desselben kulturellen Erbes angelegen sein lassen und die Texte ein und desselben Klassikers als ideologische Legitimationspapiere benutzen. Dieser Fall ist im Falle Hegels offensichtlich gegeben, und zwar bereits seit den Jahren des preußischen, des deutschen und europäischen Vormärz. Ich knüpfe an diesen Fall die Frage, wie diese doppelte, bei genauerem Zusehen natürlich mehr als doppelte, nämlich mannigfache ideologisch-politische Inanspruchnahme des Werkes Hegels von diesem Werk selbst her möglich ist.

Indem ich diese Frage stelle, setze ich bereits voraus, daß die doppelte oder sogar mehrfache politisch-ideologische Inanspruchnahme des Hegelschen Werkes durch dieses selbst keineswegs ausgeschlossen ist. Das bedeutet: Es muß nicht per se auf der einen oder auf der anderen Seite ein Mißbrauch vorliegen, wenn sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite eines politischen Spannungsfeldes Berufung auf Hegel erfolgt. Es gibt keine hermeneutische Regel, die uns zwänge, dem Werk eines Klassikers a priori eine Einheitlichkeit zu unterstellen, durch die eine mehrfache politische Beziehbarkeit dieses Werkes ebenso a priori ausgeschlossen wäre. Gegen solchen hermeneutischen Totalitarismus gilt im Gegenteil die Vermutung,

daß die erwähnte mehrfache politische Beziehbarkeit eines Werkes zu den Bedingungen seiner Klassizität gehört. Man darf sagen: Klassiker, die sich dauerhaft als solche erweisen, indem es niemanden gibt, der dauerhaft auf legitimierende Zitation ihrer Werke verzichten möchte — Klassiker in diesem Sinn behaupten sich gegenüber denen, die sie politisch gegensätzlich beziehen, auf die Dauer stets als Versöhner erfolgreich. Ihrem Werk eignet die Kraft der Vermittlung.

Man kann eine Reihe hermeneutischer Prinzipien angeben, nach denen diese vermittelnde, das heißt ein gemeinsames Drittes stiftende Kraft klassischer Werke verständlich wird. Ich möchte in aller Kürze drei dieser Prinzipien nennen. *Erstens* nenne ich das hermeneutische Prinzip der Vermutung politisch seitenneutraler Wahrheiten. Es besagt, daß die Vermutung gilt, der Klassiker spiele seine Rolle nicht zuletzt deswegen, weil er, was in allen politischen Lagern gleichermaßen als wahr und wichtig anerkannt ist, in Fülle und Prägnanz mitgeteilt hat. Politisch gegensätzlich bezogene Berufung aufs Werk eines Klassikers ist alsdann deswegen möglich und sinnvoll, weil sie Berufung auf Wahrheiten ist, die unparteiisch für jede Partei sprechen.

Zweitens nenne ich das hermeneutische Prinzip der Vermutung pluralistischer Fülle. Es besagt, daß das Werk des Klassikers deswegen unterschiedlich politisch beziehbar ist, weil die Einsicht des Goetheschen Theaterdirektors auf es anwendbar ist, nach der, wer vieles bringt, manchem etwas bringt. Es gibt bekanntlich Wahrheiten, die, obwohl oder weil sie Wahrheiten sind, in politischen Streitfällen der einen Seite angenehm und der anderen peinlich sind oder auch umgekehrt. Wenn in einem Klassiker-Oeuvre Wahrheiten dieser nichtneutralen Art sich in Fülle finden, kommt es zu den erwähnten Zitations-Prävalenzen und unterschiedlichen Relevanz-Entscheidungen. Politisch gegensätzlich bezogene Berufung aufs Werk des Klassikers ist in solchen Fällen dadurch ermöglicht, daß die Kraft dieses Klassikers zur intellektuellen Integration politisch relevanter Wahrheiten größer als die seiner politischen Interpreten ist.

Drittens und vorrangig nenne ich das hermeneutische Prinzip der Vermutung eines politisch gezielten Mangels an Radikalität und Konsequenz in der Formulierung politisch-praktischer Prinzipien. Dient das Werk eines Klassikers in diesem Sinn dezidiert einer Praxis politischer Vermittlung, so liegt es gleichsam im politischen Willen dieses Werkes selbst, ebenso von links wie von rechts lesbar zu sein, und allein gegen die Ultras grenzt es sich eindeutig ab. Damit soll übrigens nicht gesagt sein, daß das Werk eines Klassikers kompromißbereiter politischer Vermittlung für die erwähnten Ultras politisch schlechterdings unbrauchbar sein müsse. Für die Radikalen bleibt es stets als Medium politischer Neutralisierung ihrer nicht-radikalen Gegner nützlich.

Polemik gegen das Sollen

Ich möchte nun vom zuletzt genannten hermeneutischen Prinzip ausgehen und eine bei Hegel vor allem in seiner Rechtsphilosophie auffällige politische Antithetik als zwei Momente einer politisch gezielten Vermittlungs-Philosophie plausibel zu machen versuchen.

Hegel hat in der Vorrede seiner Rechtsphilosophie bekanntlich mit Nachdruck gefordert, die darin vorgelegte Theorie des Staates solle nicht eine postulierende Theorie sein, eine Theorie also, die sich zur bestehenden Wirklichkeit des Staates in der Weise polemisch verhält, daß sie diese für unvernünftig erklärt und alle Vernünftigkeit in ein Bild des Staates verlegt, das den Staat zeigt, wie er sein solle. Hegel sagt in Beziehung auf seine Rechtsphilosophie wörtlich: «Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, *wie er sein soll*, konstruieren zu sollen¹.»

Wir sind inzwischen, vor allem durch Odo Marquard², über den im hier zu besprechenden Fall sozusagen politpädagogischen Sinn dieser Hegelschen Polemik gegen das Sollen belehrt worden: Diese Polemik macht die Voraussetzung, daß unter Umständen, die Hegel im Reform-Preußen Friedrich Wilhelms III. tatsächlich gegeben sah, der auf die vorhandene Wirklichkeit rücksichtslose, radikale Wille, schlechthin vernünftige Wirklichkeit an ihre Stelle zu setzen, unvernünftiger ist als die vorhandene Wirklichkeit selbst. Für Hegel gilt, wie es Martin Kriele in seinem Prager Kongreß-Vortrag formuliert hat, der Grundsatz widerlegbarer Vermutung für die Vernünftigkeit des Bestehenden³. Man mag diesen Grundsatz einen Grundsatz des Konservatismus nennen. Politisch neutraler wäre es, ihn einen Grundsatz pragmatischer Politik zu nennen, die freilich bei Hegel nicht in einer Theorie des Pragmatismus begründet ist, sondern in einer Geschichtsmetaphysik, die, auf Handlungsanweisungen gebracht, mit den gewöhnlichen praktischen Konsequenzen einer pragmatischen Theorie identisch ist⁴.

Hegel ist also wegen der potentiellen politischen Folgen einer politisch postulierenden Theorie des Staates politisch-pragmatisch besorgt. Gleichwohl ist er nicht ein Apologet des preußischen innerpolitischen Status quo. Auch Hegel blickt über die Gegenwart Preußens hinaus, aber er hält sich stilistisch zurück, und seine Postulate gegen das politisch-philosophische Postulieren wirken sich jedenfalls zunächst einmal grammatikalisch aus. Das heißt: Die Rechtsphilosophie entwickelt ihre zentrale Theorie des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft nicht im stilistischen Sinne adhortativ, imperativ oder utinamistisch, vielmehr indikativ, als Theorie der Vernünftigkeit des modernen Staates und seiner Institutionen und der diesem Staat zugeordneten bürgerlichen Gesellschaft. Aber eben diese indikativ vorgetragene Theorie ist nun keine bloße Deskription historischer

Positivitäten; sie deklariert als vernünftig mehr und anderes, als im zeitgenössischen Preußen vorhanden war.

Karl Rosenkranz, Hegels bis heute unersetzlich gebliebener Biograph und als politischer Feuilletonist und gelegentlicher politischer Praktiker derjenige, der die politische Vermittlungs-Philosophie Hegels epigonal am treuesten bis in die Revolutionsjahre der Jahrhundertmitte hinein bewahrt hat — Karl Rosenkranz also hat in einer schönen Entgegensetzung den politischen Progressismus der Hegelschen Rechtsphilosophie deutlich gemacht⁵. Jenes Preußen, als dessen beamteter Diener Professor Hegel sich mit einigem Pathos verstand, besaß «keine Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, keine Pressfreiheit, keine Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz». Hegel aber habe dieses alles «als philosophische Notwendigkeit» gelehrt⁶.

Stilistisch und rhetorisch ist also die Rechtsphilosophie Hegels kein Buch der unmittelbar auf Veränderung, auf Fortschritt drängenden politischen Polemik. Vielmehr polemisiert sie, und zwar nicht nur in der deswegen berüchtigten Vorrede, gegen die politisch polemisierenden Stürmer und Dränger. Gleichwohl ist sie ihrem Inhalte nach eine progressive, die historische Wirklichkeit hinter sich lassende Theorie. Die Rechtsphilosophie Hegels ist stilistisch konservativ und inhaltlich progressiv. Diese Synthese bedarf einer politisch-pragmatischen Erklärung. Diese Erklärung ergibt sich aus der Tatsache, daß die Rechtsphilosophie nicht als bürgerliches Manifest, sondern als Lehrbuch wirken sollte: «Die unmittelbare Veranlassung zur Herausgabe dieses Grundrisses ist das Bedürfnis, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu den Vorlesungen in die Hände zu geben, welche ich meinem Amte gemäß über die *Philosophie des Rechts* halte⁷.»

Das bedeutet: Die Rechtsphilosophie sollte als progressive politische Theorie nicht spontan wirken, etwa im Sinn einer Provokation zur Bildung politisch aktiver studentischer Gruppen, sondern mittelbar, nämlich im Sinne der Belehrung und Bildung derjenigen, die künftig als Staatsbeamte in Regierung und Verwaltung, als Abgeordnete in den gesetzgebenden Körperschaften oder als Bürger in den Einrichtungen und Aktivitäten der bürgerlichen Gesellschaft Vernunft zu bewahren und Fortschritt zu vollbringen haben würden⁸.

Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

Es ist nun an dieser Stelle nicht nötig, den progressiven, die zeitgenössische historische Wirklichkeit überbietenden politischen Inhalt der Rechtsphilosophie Hegels im einzelnen auseinanderzubringen. Ich begnüge mich mit

einigen zusammenfassenden Sätzen und signifikanten Beispielen. Hegels Rechtsphilosophie ist in ihrem politischen Kern eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer spezifisch bürgerlichen Freiheiten. Seine Theorie des Staates und seiner Einrichtungen ebenso wie seine Theorie der institutionellen Organisation der bürgerlichen Gesellschaft ist eine Theorie der Bedingungen, unter denen jene Freiheiten des Bürgers Wirklichkeit haben. Hegel geht in dieser Theorie institutioneller Garantien der bürgerlichen Freiheit über die historische Wirklichkeit hinaus, insoweit in der Wirklichkeit diese Garantien noch nicht bestehen, und er legitimiert sie im übrigen philosophisch. Dabei vermeidet Hegel in seinen entsprechend vorwärts weisenden Theorien strikt jede radikale Konsequenz, das heißt er bleibt in seinem Progressivismus an Vorstellungen des pragmatisch Notwendigen orientiert, gleichsam an einem pragmatischen Prinzip des revolutionären Minimums.

In diesem Sinn enthält die Hegelsche Rechtsphilosophie beispielsweise einerseits eine Theorie der politischen Emanzipation des Eigentums, insofern erst diesem Eigentum, als dem voll privatisierten, «freien» Eigentum des bürgerlichen Rechts, die für die Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft erforderliche Mobilität eignet⁹. Das hat Hegel andererseits nicht daran gehindert, den Adel in Beziehung auf seinen Grundbesitz von der bürgerlichen Freiheit unbeschränkter Disposition übers Privateigentum auszunehmen und diesen adeligen Grundbesitz als «ein *unveräußerliches*, mit dem Majorate belastetes *Erbgut*» entsprechend tatsächlichen historischen Verhältnissen als eine quasi-politische, «ständische» Institution vorzusehen¹⁰.

Als weiteres Beispiel unter vielen möglichen führe ich das Folgende an. Hegel ist einerseits Theoretiker vollständiger politischer Emanzipation des Glaubens sowohl in seiner subjektiven Innerlichkeit als auch in seiner institutionalisierten Form als verfaßte Lehre einer Kirche¹¹. Die darin liegende, als entsprechende Freiheit des Bürgers und der Gemeinden wirksame relative Abtrennung der Religion vom Staat hatte aber für Hegel andererseits nicht im mindesten vollständige Trennung von Staat und Kirche zur Konsequenz. Im Gegenteil: Hegel wußte, daß öffentlich-rechtlicher Status, eine gewisse Staatsnähe der Kirche, zum Beispiel in der Existenz theologischer Fakultäten als universitärer Staatseinrichtungen, zu den Garantien innerer Liberalität des kirchlich-religiösen Lebens selbst gehört¹².

Und noch ein letztes Beispiel. Für Hegel entspricht es einerseits der Vernünftigkeit der Verfassung jenes Staates, der sich im Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft befindet, daß die gesetzgebende Körperschaft die Bürger dieser Gesellschaft repräsentieren muß¹³. Insofern ließe sich sagen, daß auch bei Hegel mindestens die gesetzgebende Gewalt vom Volke ausgeht. Dieser «Demokratismus», den man nach Regeln gewissenhafter historischer

Semantik allerdings nicht so nennen dürfte, hat Hegel aber andererseits nicht gehindert, die gesetzgebende Gewalt in selbstverständlicher, sozusagen prospektiver Akkomodation an die spätere preußische Verfassung als ein Zwei-Kammer-System¹⁴ zu konstruieren, in welchem bei ständischer Organisation der Gesellschaft dem Haus der bürgerlichen Abgeordneten eine Adels-Kammer gegenübersteht, und in welchem außerdem die Wahlen zum Abgeordnetenhaus nicht allgemein, sondern in aktiver und passiver Hinsicht teils korporationsrechtlich, teils nach Vermögensgesichtspunkten beschränkt sind¹⁵.

So weit meine Erinnerung an die gemäßigte politische Fortschrittlichkeit der Rechtsphilosophie Hegels, die dieses Buch plausiblerweise wirkungsgeschichtlich wiederholt für Ideologen und Praktiker des politischen Fortschritts hat interessant sein lassen. In Anwendung meines an dritter Stelle genannten hermeneutischen Prinzips der Vermutung eines politisch gezielten Mangels an Radikalität in der Formulierung politisch praktischer Prinzipien, das sich ja ansatzweise auch schon an den angeführten Beispielen bewährt hat, möchte ich jetzt antithetisch auf einige andere Inhalte der Hegelschen Rechtsphilosophie verweisen, die mindestens nicht ohne weiteres mit dem skizzierten politischen Progressismus dieses Buches vereinbar zu sein scheinen und sich mit geringer Mühe in antidemokratischer politischer Absicht verwenden ließen.

Der Begriff des Volkes

Hegel kennt einen Begriff des Volkes, der zu sagen zwingt, daß Hegel im Sinne dieses Begriffs kein Volksfreund war. Nach Vermutungen Wilhelm R. Beyers, deren Richtigkeit hier nicht nachgeprüft werden kann, hat Hegel freilich die These seiner großen, 1817 in den Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur publizierten Beurteilung der die Verfassung betreffenden Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg populär in einem Organ erläutert, das während des Jahres 1818 unter dem Titel «Der Württembergische Volksfreund» erschien¹⁶. Hegel selbst, wenn anders er tatsächlich der Autor sein sollte¹⁷, wirkt hier insofern als Volksfreund, aber das doch nur in jener Bedeutung, die in der wiederholt verwendeten Anrede «Liebe Nachbarn!» vernehmbar wird. «Glaubt mir, liebe Nachbarn!», wird hier zur Rechtfertigung des königlich-württembergischen Verfassungs-Oktroi gesagt, «glaubt mir, liebe Nachbarn!, nur der Staat ist glücklich, wo in der Regierung Kraft ist mit Weisheit, und im Volke Gehorsam mit Edelmuth. Nur darum sahen wir den schrecklichen Fall eines Königsthrons in Frankreich, weil dort der Glaube an die Heilig-

keit des Staates verlorengegangen war, weil mit der Macht des Regenten auch das Ansehen und die Würde desselben verschwanden¹⁸.»

Es wird sich bei der Lektüre dieser und ähnlicher¹⁹ Passagen schwerlich der Eindruck mitteilen, als sei hier das Volk im Sinne des Souveräns eines Staates mit einer gegenwärtig oder für die Zukunft gewünschten demokratischen Verfassungs-Struktur angeredet. Angeredet ist hier das biedere Volk, und zwar leutselig von einem bürgerlich-intellektuellen Repräsentanten politischer Aufklärung und staatlich zu vollstreckenden politischen Fortschritts. Dem Volk, das heißt den guten Leuten, wird die Belehrung zuteil, daß in den Jahren unmittelbar nach dem Wiener Kongreß politischer Fortschritt nicht in der politischen Neubelebung alter überkommener, ja verzapfter ständischer Privilegien und Gerechtsame bestehen kann, vielmehr einzig in der von Napoleon bereits kräftig vorgearbeiteten Etablierung moderner, der bürgerlichen Gesellschaft institutionell gewachsener gesetzestaatlicher Verhältnisse, und zwar verfassungsmäßig, gesetzlich und verwaltungstechnisch.

Nach den Äußerungen vieler seiner in seinem Namen sprechenden Repräsentanten schien aber das Volk gerade diesen Fortschritt nicht zu wollen. Und eben das ist der Grund, der Hegel veranlaßt, nun auch in der großen, nichtpopulären Schrift über die Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg das später auch in der Rechtsphilosophie²⁰ wieder aufgegriffene klassische Wort zu zitieren, das Volk wisse nicht, was es wolle, was also «sein *wahrhafter* und *wirklicher Wille*» sei, das heißt «was *ihm gut* ist»²¹. Also, so könnte man schließen, handelt es sich sowohl bei dem Artikel im «Württembergischen Volksfreund» als auch bei der nichtpopulären großen Württemberg-Schrift um an soziologisch unterschiedlich definierte Adressaten gerichtete Aufklärungsschriften, die das Volk darüber belehren sollen, was es eigentlich will.

Dieser Schluß ist richtig, aber Mißverständnissen ausgesetzt. In der Tat ist richtig, daß Hegel Volksbelehrung, als «Eröffnung» der «Gelegenheit von Kenntnissen» politisch für wichtig hält, zumal sofern dadurch «die *öffentliche Meinung* erst zu *wahrhaften Gedanken* und zur *Einsicht* in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten, und damit erst zu einer *Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urteilen*, kommt; sodann auch die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten lernt»²². Das fügt sich zusammen mit Hegels Bestimmung der positiven Funktion der «öffentlichen Meinung», die die durch die Organe und Institutionen des Staates besorgten und repräsentierten allgemeinen Angelegenheiten und Zwecke so mit den individuellen Subjektivitäten der Bürger zusammenschließt, daß ein jeder die Freiheit gewinnt, sich dazu mit seiner privaten, unmittelbar

folgen- und insofern verantwortungslosen Meinung in Beziehung zu setzen²³. Dazu gehört, daß Hegel für die «Freiheit der öffentlichen Mitteilung» und für die Pressefreiheit ausdrücklich eintritt²⁴.

Hegel kennt also in der Tat das «Volk» in der Rolle eines Adressaten öffentlicher Mitteilung und Belehrung. Aber das unmittelbare Resultat solcher Belehrung und Mitteilung ist nach Hegel allein eine Verbesserung, eine Aufklärung der «öffentlichen Meinung», keineswegs aber die Konstituierung oder Organisation einer als «das Volk» auftretenden handlungsfähigen politisierten Gesellschaft. Man darf sagen, daß es zu den politischen Intentionen des Berliner Hegel gehört, eben diese sozusagen demokratische Politisierung der Gesellschaft zu verhindern.

Trennung des «bürgerlichen» und «politischen» Lebens

Der von Hegel dem Volke empfohlene moderne Gesetzes- und Verwaltungsstaat, der die Freiheiten des Bürgers der bürgerlichen Gesellschaft garantiert und ermöglicht — dieser Staat hat natürlich sein Staatsvolk, «populus». Die politische Organisation dieses Volkes jedoch, die Instanz, die in seinem Namen zu sprechen und zu handeln berechtigt ist, ist für Hegel einzig der Staat selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Institutionen. Das Volk ist somit nicht als eine Größe anerkannt, die unmittelbar in verfassungsmäßig nicht definierten und insofern staatsfreien Organisationen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft politisch handeln könnte.

Nach einer für die damaligen Verhältnisse anachronistischen Analogie könnte man sagen: Es gibt im Kontext des Hegelschen politischen Denkens keinen positiven Begriff von politischen Parteien, die sich als Volksparteien oder gar schlechthin als Partei des Volkes verstünden²⁵. Allein dem Staat kommt es zu, sich aufs Volk zu berufen und institutionell in seinem Namen zu handeln. So tut es beispielsweise der Monarch, und das Recht dazu ist ein Teil seiner konstitutionell definierten monarchischen Souveränität. Diese monarchische Souveränität ist in der Hegelschen Theorie der «konstitutionellen Monarchie» von der «Volkssouveränität» gar nicht verschieden²⁶. Zwar habe «man in neueren Zeiten von Volkssouveränität» «im Gegensatz gegen die im Monarchen existierende Souveränität» «zu sprechen angefangen». In diesem Sinne gehöre jedoch der Gedanke der Volkssouveränität «zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste Vorstellung des Volkes* zugrunde liegt»²⁷.

Mit solchen Wendungen wehrt sich Hegel gegen die Verwendung des Wortes «Volk» in einer politischen Zuspitzung, die auf unmittelbare politische Aktivierung des Volkes als «vulgus» zielt²⁸. Hegel sagt scharf und pointiert, daß es «der alleinige Zweck des Staates» sei, zu verhindern, «daß

ein Volk» als dieser «vulgus» «zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme»²⁹. Die bürgerliche Gesellschaft ist der historische Ort des politisch emanzipierten Bürgers, des zur Kultur seiner besonderen Zwecke und Interessen freigesetzten Privatmannes. Hegels Problem ist, wie sich verhindern lasse, daß das in der bürgerlichen Gesellschaft «in die besonderen Sphären und Individuen aufgelöste Volk» unvermittelt politisch wird, indem «die einzelnen . . . zur Darstellung einer *Menge* und eines *Haufens*, . . . zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen»³⁰.

Die Lösung dieses Problems trägt Hegel in seiner Theorie der «Stände» vor, die als «Staatsinstitutionen» die «Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit» sind³¹. In seiner Theorie der Stände nimmt Hegel die radikale Trennung «des bürgerlichen und des politischen Lebens»³², wie sie in der Konsequenz seiner ökonomischen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft liegt, zurück. Die Stände sind ihm das «*vermittelnde Organ*» zwischen «Regierung» und «Volk», die Gesellschaft, wie sie «in *Beziehung auf den Staat zur Existenz* kommt»³³, damit sie nicht, «was man gern unter Volk versteht», nämlich «formlose Masse» sei, deren «Bewegung und Tun . . . elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre»³⁴.

Es bezieht sich übrigens auf diese seine wiederholt vertretene These von der Furchtbarkeit des politischen Volksaktivismus, daß Hegel, der einerseits die Institution der öffentlichen Meinung und der ihr dienenden Freiheit der Presse positiv in seine Erörterung der inneren Staatsverfassungsverhältnisse einbezieht, andererseits eben doch von der Pressefreiheit verächtlich spricht und sich und seine Zuhörer bei dem Gedanken beruhigt, daß die Presse- und Meinungsfreiheit zum Glück ihre «Sicherung in den ihre Ausschweifungen teils verhindernden, teils bestrafenden polizeilichen Rechtsgesetzen und Anordnungen» habe³⁵.

Meinungsäußerungen, sofern sie direkten Bezug auf ausführbare Handlungen haben, sind unter Umständen von der Wirkung des Funkens aufs Pulverfaß³⁶, und dieser ihrer Gefährlichkeit entsprechend sind sie alsdann zu behandeln. Nur wenn ihr Extremismus ihnen ohnehin Wirkungslosigkeit oder Verachtung sichert, können sie alsdann darin auch ihre Duldung finden.

Diese Aufzählung Hegelscher Schroffheiten gegen das politisch agierende Volk mag hier genügen, um plausibel zu machen, daß man darin bewiesen finden konnte, die Hegelsche Politik habe es schließlich vorgezogen, «ihren Frieden mit dem Staate der Restauration und gemeinschaftliche Sache mit den Staatsmännern von Aachen, Karlsbad und Wien zu machen!»³⁷ Es bleibt zu fragen, wie der politische Progressismus der Hegelschen Rechtsphilosophie einerseits mit ihren sozusagen antidemokratischen, nämlich nicht volksfreundlichen Zügen andererseits zusammengeht.

Hegels politische Antithetik bedarf einer Erklärung. Wieso herrscht einerseits das Pathos der Freiheiten der bürgerlichen Gesellschaft, andererseits aber der Grundsatz, diese Freiheiten durch ständische Organisation der bürgerlichen Untertanen-Gesellschaft zu brechen? Wieso wird die Presse einerseits als Medium der in der bürgerlichen Gesellschaft wesentlichen öffentlichen Meinung anerkannt, andererseits aber an die Kette einer obrigkeitlichen Zensur gelegt? Wieso heißt der «Wille des Volkes» einerseits ein «großes Wort», das «zu entweihen» man sich zu hüten hätte³⁸, andererseits aber eine Größe, in Beziehung auf die der Staat die Funktion hat zu verhindern, daß sie politische Gewalt bekommt?

Angesichts solcher Fragen hilft evidenterweise das eingangs erwähnte hermeneutische Prinzip der Unterstellung pluralistischer Fülle nicht weiter. Hegel hat hier nicht vieles bringen wollen, um manchen etwas zu bringen. Das geschilderte Einerseits-Andererseits ist politisch gezielt. Es entspricht einer dezidierten politischen Position, und zwar einer Position, die sich Hegel als Lösung eines politischen Problems ergeben hat, das durch den Verlauf der Französischen Revolution gestellt und ad oculos demonstriert worden war. Hegels Rechtsphilosophie ist als politische Philosophie Antwort auf die Frage, wie sich die politische Emanzipation des Menschen, die Freiheit des Menschen als Glied der bürgerlichen Gesellschaft verwirklichen und zugleich sich die unvermittelte Politisierung dieser Gesellschaft verhindern läßt. Und Hegels Antwort ist, daß die durch die politische Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft befreite potentielle politische Gewalt dieser Gesellschaft nur konstitutionell vermittelt, institutionell, näherhin «ständisch» gebrochen wirksam werden darf³⁹.

Dabei ist Hegels politisches Denken nicht einmal in erster Linie von der Furcht vor gewalttätiger Aktion der Massen bewegt, die bloß brutal und insofern eigentlich unpolitisch ist. Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft richtet sich spezieller gegen jene Politisierung der Gesellschaft, die durch die Politisierung des Privatesten und Innerlichsten geschieht, nämlich durch die Politisierung der Tugend und der Gesinnung. Diese Politisierung der Moral ist nach Hegel die zwangsläufige Folge des Versuchs, den Willen des Staates mit dem allgemeinen Willen der Gesellschaft vermittlungslos zu identifizieren. Die Gesellschaft — das ist die Menge der Einzelnen, Individuen und Gruppen, in der Besonderheit ihrer Interessen und Absichten. Soll der Staatswille unmittelbar allgemeiner Wille eben dieser Gesellschaft sein, so ist seine Existenz theoretisch einzig als Gesellschaftsvertragswille denkbar⁴⁰, und praktisch existiert er als öffentlich waltender Enthusiasmus der Tugend, die jeden Einzelnen in seiner Gesinnung, das heißt ohne institutionelle Vermittlung aufs Allgemeine verpflichtet.

Was Hegel als «Tapferkeit» für den Ausnahmefall des Krieges vom Bürger verlangte⁴¹, wurde praktisch von Robespierre, theoretisch von Fichte als Bürgertugend in Permanenz gefordert, nämlich die Aufopferung der durch ihre besonderen Interessen charakterisierten Individualität an Dasein und Willen der Allgemeinheit⁴². Die Politisierung der Moral und der Gesinnung hebt die liberale «Entfremdung», die Trennung von Legalität und Moralität auf; sie verwischt die Grenzen von Staat und Gesellschaft; sie verflüssigt die institutionellen Garantien der bürgerlichen Freiheit; sie erklärt die «Entfremdung», jene potentielle, garantierte Nicht-Identität individueller und kollektiver Interessen für illegitim, als die die Freiheit des Bürgers der bürgerlichen Gesellschaft allein definierbar ist⁴³.

Die «fürchterliche Konsequenz» der Freiheit

Hegel ist zu seiner Kritik der politisierten Gesellschaft durch die politische Praxis Robespierres und durch die politischen Theorien Rousseaus und Fichtes herausgefordert worden. Literarisch verdanken wir dieser Herausforderung jene großen Partien besonders der Phänomenologie des Geistes und der Geschichtsphilosophie, die der Schilderung und Deutung der als Tugend-Regiment wirklichen Volksherrschaft gelten⁴⁴. Ich zitiere aus der Hegelschen Vorlesung über die Philosophie der Geschichte: «Es herrschen nun die abstracten Principien — der *Freiheit*, und wie sie im subjekten Willen ist — der *Tugend*. Diese Tugend hat jetzt zu regieren gegen die Vielen, welche mit ihrer Verdorbenheit und mit ihren alten Interessen, oder auch durch die Eczesse der Freiheit und Leidenschaft der Tugend ungetreu sind. Die Tugend ist hier ein einfaches Princip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurtheilt werden. Es herrscht somit der *Verdacht*; die Tugend aber, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurtheilt. . . . Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sey diesem Menschen mit der Tugend ernst gewesen. Es herrschen jetzt die *Tugend* und der *Schrecken*; denn die subjective Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach — der Tod.»⁴⁵

Demgegenüber hat dann Hegel Napoleon als denjenigen bewundert und gefeiert, der die Gesellschaft endgültig aus der Gewalt der fürchterlich konsequenten Freiheit befreit und jene liberale Vernünftigkeit politisch wiederhergestellt hat, die in den besonderen Neigungen und Interessen wirklich ist: Napoleon «wußte zu herrschen und wurde im Inneren bald

fertig. Was von Advocaten, Ideologen und Principenmännern noch da war, jagte er auseinander, und es herrschte nun nicht mehr Mißtrauen, sondern Respect und Furcht. Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet.»⁴⁶

Gegen die am Beispiel der Französischen Revolution abgelesenen Gefahren einer unvermittelten Politisierung der bürgerlichen Gesellschaft, aus der sich auch seine Empfindlichkeit gegen Fries und die Burschen erklärt, vertraut Hegel in seiner Theorie des «modernen Staates» auf die vermittelnde Kraft restaurierter und dabei zugleich «modernisierter» vorrevolutionärer Institutionen, also der «Stände», der «korporativen» Organisation der gesellschaftlichen Arbeit, der privilegierten Position der Kirchen etc. Im Interesse der Verhinderung unvermittelter Politisierung der bürgerlichen Gesellschaft nimmt er Elemente der vorrevolutionären Ordnung insoweit auf, als sie der Freiheit des Bürgers der bürgerlichen Gesellschaft nicht entgegenstehen.

Entsprechend betrachtete Hegel in seinen letzten Lebensjahren die in zahlreichen Staaten Europas erkennbare Organisation der Bürger in der politischen Bewegung eines oppositionellen, parteilichen «Liberalismus» mit Sorge, und die englische Reformbill⁴⁷ und vor allem der Ausbruch der Julirevolution⁴⁸ nährten diese Sorge: «Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind, welche selbst Geschäfte auszuführen haben, daß die Verständigen Einfluß haben im Volke und Zutrauen in demselben herrscht; setzt der *Liberalismus* allem diesen das Princip der Atome, der Einzelwillen entgegen: Alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraction lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. ... So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Collision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.»⁴⁹

Allenfalls mochte Hegel, anders als wenige Jahre später Heinrich Heine in seiner als Warnung an die Franzosen gerichteten Prognose bevorstehender, philosophisch bereits vorbereiteter revolutionärer Erhebung der deutschen Nation⁵⁰, noch Trost in Erfahrungen einer historisch-politischen Ethnologie finden, die ihn die Deutschen seiner Tage sozusagen gemüthlicher als die Franzosen finden ließ: «Die Franzosen sagen: Il a la tête près du bonnet; sie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens, — die Vorstellung geht unmittelbarer in Handlung über. So haben sich die Menschen praktisch an die Wirklichkeit gewendet. So sehr die Freiheit in sich konkret ist, so wurde sie doch als unentwickelt in ihrer Abstraction an die Wirklichkeit gewendet; und Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend

machen, heißt Wirklichkeit zerstören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Princip das Interesse des Bewußtseins für sich genommen; aber es ist theoretischerweise ausgebildet worden. *Wir* haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen, und operirt innerhalb seiner.»⁵¹

¹G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg⁴ 1955, p. 15f. ²Odo Marquardt: Hegel und das Sollen. In: Philosophisches Jahrbuch. München 1964/65 (72), p. 103—119. ³«Gesetzprüfende Vernunft und juristische Methode», Vortrag vom 6. September 1966 vor dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß in Prag. ⁴Zur Analytik des der Hegelschen Geschichtsmetaphysik immanenten politischen Pragmatismus cf. meinen Aufsatz «Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart». In: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller. Freiburg/München 1966, p. 188—211, bes. p. 196f. ⁵Cf. dazu meine Darstellung der politischen Theorie der Hegelschen Rechtsen, in: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basel/Stuttgart 1963, p. 27—84, bes. p. 46ff. ⁶Karl Rosenkranz: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig 1870, p. 152. ⁷Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., p. 3. ⁸Zur Hegelschen Theorie des Verhältnisses von Theorie und Praxis, auf deren Hintergrund auch Hegels eigene Praxis als akademischer Lehrer zu sehen ist, cf. Manfred Riedel: Theorie und Praxis im Denken Hegels. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1965. ⁹«Freiheit des Eigentums» und «Freiheit der Person» gehören für Hegel zusammen, und die «Bürgerliche Gesellschaft» ist für ihn der geschichtliche Ort, an welchem diese Zusammengehörigkeit sich voll verwirklicht. Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., §§ 46; 62; 217f., cf. dazu: Joachim Ritter: Person und Eigentum. Zu Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts», § 34—§ 81. In: Marxismus-Studien. 4. Folge. Herausgegeben von Iring Fetscher. Tübingen 1962, p. 196—218. ¹⁰Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., p. 266. ¹¹A. a. O., p. 220ff.: Die kirchliche «*Lehre* . . . hat ihr Gebiet in dem Gewissen, steht in dem Rechte der subjektiven Freiheit des Selbstbewußtseins, — der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht.» ¹²Hegel setzt voraus, daß Kirchengenossenschaft Staatsbürgerpflicht sei: «Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das für ihn das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgendeiner . . . » (a. a. O., p. 225). — Der Staat verhält sich nach Hegel zur Religion einerseits wie zu «*Mitteln* der Bildung und Gesinnung», andererseits setzt er sie als «Selbstzweck» frei; einerseits fördert er sie und privilegiert sie; andererseits unterstellt er sie zugleich seiner «oberpolizeilichen Oberaufsicht»; er schützt die religiöse Freiheit des Bürgers und schützt zugleich Staat und bürgerliche Freiheit gegen die «Prätension» kirchlicher Autorität und gegen die zerstörerische Aktivität des «religiösen *Fanatismus*» (ibid.). ¹³Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., § 298ff. ¹⁴A. a. O., § 312. ¹⁵A. a. O., § 310f. ¹⁶Wilhelm R. Beyer: Hegels Mitarbeit am «Württembergischen Volksfreund». Zu einem unbekanntem Hegel-Text. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 1966 (14), p. 709—724. ¹⁷Wofür W. R. Beyer als wichtigsten Grund geltend machen kann, daß der «Beitrag» im «Württembergischen Volksfreund» mit der großen Landstände-Schrift in der politischen Tendenz übereinstimmt. ¹⁸W. R. Beyer a. a. O., p. 724. ¹⁹Cf. z. B. a. a. O., p. 722. ²⁰Hegel, Grundlinien . . . , a. a.

O., p. 261f., wo Hegel sagt, «daß das Volk, insofern mit diesem Wort ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staates bezeichnet ist, den Teil ausdrückt, *der nicht weiß, was er will*». ²¹G. W. F. Hegel: Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816. XVI, 288. ²²Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., p. 272. ²³Ibid. ²⁴A. a. O., p. 274ff. ²⁵Erst im Vormärz wurde es auch für die Hegelianer unabweisbar, die politische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft um eine Theorie der politischen Parteien zu erweitern. Cf. dazu Karl Rosenkranz: Über den Begriff der politischen Partei [1843]. In: Die Hegelsche Rechte, Texte . . . , ausgewählt und eingeleitet von Hermann Lübke. Stuttgart/Bad Cannstatt 1962, p. 65—85. ²⁶Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., p. 236. ²⁷A. a. O., p. 244f. ²⁸Zur Hegelschen Unterscheidung von «populus» und «vulgus» cf. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]. Neu herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg 1959, p. 422. ²⁹Ibid. ³⁰Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., p. 263. ³¹Ibid. ³²A. a. O., p. 265. ³³A. a. O., p. 263. ³⁴A. a. O., p. 265. ³⁵A. a. O., p. 275. ³⁶Hegel verwendet dieses alte Bild im § 319 der Rechtsphilosophie. ³⁷Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit. Berlin 1857, p. 391. ³⁸Hegel, Beurteilung . . . , a. a. O., XVI, 288. ³⁹Zur näheren historischen Charakteristik des Begriffs der «Stände», wie Hegel ihn aus der politischen Umwelt seiner Zeit in seine Staatstheorie aufgenommen hat, cf. Rudolf Vierhaus: Ständewesen und Staatsverwaltung in Deutschland im späteren 18. Jahrhundert. In: Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965, herausgegeben von Rudolf Vierhaus und Manfred Botzenhard. Münster 1966, p. 337—360. ⁴⁰Hegel, Grundlinien . . . , a. a. O., p. 209f. ⁴¹A. a. O., p. 282f. ⁴²Cf. dazu Hegels Kritik der von den Ideen der Tugend und Liebe enthusiastierten Kritik der Gewaltenteilung, wie sie in Deutschland prominent bei Fichte anzutreffen ist: Grundlinien . . . , a. a. O., p. 234. ⁴³Cf. dazu Hegels Definition «Die Anerkennung und das Recht, daß was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich *durch die Willkür vermittelt* geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung *Freiheit* heißt», Grundlinien . . . , a. a. O., p. 179. ⁴⁴G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg⁶ 1952, p. 414—422: «Die absolute Freiheit und der Schrecken.» ⁴⁵G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, IX, 539. ⁴⁶A. a. O., p. 540. ⁴⁷G. W. F. Hegel: Über die englische Reformbill [1831]. In: Berliner Schriften 1818—1831, herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1950, p. 461—506. Hegel befürchtet hier, daß die in der Reformbill vorgesehene Liberalisierung des englischen Parlamentswahl-Systems, weil «das monarchische Element» in England «ohne Macht» sei, dazu führen könne, daß die parlamentarische Opposition sich verleitet fände, künftig «im Volk ihre Stärke zu suchen und dann statt einer Reform eine Revolution herbeizuführen». ⁴⁸Cf. dazu die Schilderungen Karl Rosenkranz', in: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin 1844, p. 413ff. ⁴⁹Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, IX, 541. ⁵⁰Cf. Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 1834. Zur Interpretation cf. Wolfgang Wieland: Heinrich Heine und die Philosophie, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1963 (37), p. 232—248. ⁵¹G. W. F. Hegel: Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. 3. Band, XV, 552f.