

## Die geschichtliche Dimension der Vernunft

Cobben, P.G.

*Published in:*  
Vernunft der geschichte?

*Publication date:*  
1995

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*  
Cobben, P. G. (1995). Die geschichtliche Dimension der Vernunft. In A. Arndt, K. Bal, & H. Ottmann (Eds.), *Vernunft der geschichte?: Erster Teil* (pp. 148-151). (Hegel-Jahrbuch). Berlin: Akademie Verlag.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Paul Cobben, Tilburg

## DIE GESCHICHTLICHE DIMENSION DER VERNUNFT

In der *Phänomenologie des Geistes* wird eine Konzeption der Vernunft entwickelt, welche die ihr eigentümliche geschichtliche Dimension am Ende - als absoluter Geist - in sich aufgehoben hat. In diesem Beitrag werde ich erörtern, inwieweit es Hegel tatsächlich gelungen ist, die geschichtliche Dimension aufzuheben und demzufolge der Vernunft einen absoluten Status einzuräumen.

Zuerst spielt die geschichtliche Dimension der *Phänomenologie des Geistes* ihre Rolle beim Anfang. Hegel macht den Erfahrungsprozeß des natürlichen Bewußtseins zum Gegenstand des dialektischen Entwicklungsganges. Dieses natürliche Bewußtsein repräsentiert anfänglich das aktuelle Niveau der philosophischen Diskussion. Deshalb wird das natürliche Bewußtsein von Hegel als die Synthese des Empirismus und des Rationalismus konstruiert. Als eine solche Synthese hat die Vernunft in diesem Stadium eine natürliche, endliche Dimension: das Andere der Vernunft wird als Moment der Vernunft selber gedacht.

In dem zweiten und dritten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, zum Selbstbewußtsein und zur Vernunft, wird die endliche Dimension zu einer historischen entwickelt. Das Andere der Vernunft kann erst dann adäquat als Moment der Vernunft gedacht werden, wenn das Andere, die objektive Wirklichkeit, von dem natürlichen Bewußtsein selber gesetzt ist. Das Andere muß als eine freie politische Gemeinschaft gedacht werden können. (BB. Der Geist)

Das Resultat der ersten drei Kapitel (A, B und C) kann nun wie folgt zusammengefaßt werden: Die dialektische Vernunft, das heißt die Vernunft, die das Andere der Vernunft als Moment in sich faßt, kann nur dann als eine *mögliche* Vernunft gedacht werden, wenn sie sich schon als eine freie politische Gemeinschaft verwirklicht hat. Damit hat sich eine Art dialektischer Umschlag vollzogen. Der Versuch einer allgemeinen - das heißt über-historischen - Definition der dialektischen Vernunft, führt zu dem Schluß, daß diese Vernunft nur als eine historische erfaßt werden kann.

Die Realität der dialektischen Vernunft ist abhängig von der historischen Existenz einer freien politischen Gemeinschaft. In dem vierten Kapitel (BB, über den *Geist*) identifiziert Hegel die griechische Polis als eine solche freie Gemeinschaft. Das heißt aber nicht, daß damit die Realität der dialektischen Vernunft geprüft worden ist. Der freie Inhalt der griechischen Welt erweist sich als *nur* kontingent und kann deshalb nicht als eine adäquate Verwirklichung der dialektischen Vernunft gelten.

Hiermit ist aber der Hinweis auf die Polis nicht sinnlos geworden. Gerade weil das Selbstbewußtsein der Polis frei ist, wird es nicht einseitig durch kontingente Verhältnisse bestimmt. Der notwendige Untergang der Polis führt deshalb nicht zum Untergang des freien Selbstbewußtseins. Dieses macht vielmehr die Erfahrung, daß der sittliche Inhalt der Polis nicht der Grund seiner Freiheit war. Das freie Selbstbewußtsein lebt fort in einer neuen Gesellschaftsformation mit einer neuen Fassung des Freiheitsgrundes. In dem Geistkapitel wird die Dialektik der Gesellschaftsformationen so weit durchgeführt, daß am Ende der absolute Grund der Freiheit adäquat verstanden wird. Die freie Gemeinschaft kann nur als die *Selbstverwirklichung* der vielen Subjekte gefaßt werden.

Dieses Resultat scheint sehr enttäuschend zu sein. Die Realität der dialektischen Vernunft erwies sich als abhängig von der Realität der freien Gemeinschaft. Nun erweist die Realität der freien Gemeinschaft sich als abhängig von der Selbstverwirklichung der freien Subjekte. Weil die wirklichen Subjekte endlich und historisch sind, scheint die Realität der dialektischen Vernunft rein kontingent. Zwar können die freien Subjekte sich der Verwirklichung ihrer Freiheit nicht entziehen ohne sich zu widersprechen, aber, als endliche Subjekte, sind sie voneinander abhängig. Es gibt keinen einzigen Grund, anzunehmen, wie die französische Revolution gelehrt hat, daß die vielen freien Subjekte eine ähnliche freie Gemeinschaft anstreben. Der Terror scheint das notwendige Resultat zu sein (PhdG, 418/19).

In dem fünften Kapitel (CC, über die *Religion*) wird dieses Resultat widerlegt. Eine freie Gemeinschaft kann nicht nur kontingent sein. Eine freie Gemeinschaft ist selbstbewußt. Das bedeutet: Ihre Glieder haben eine Vorstellung über ihr Wesen. Dieses Wesen kann - Hegel zufolge - nur als ein absolutes verstan-

den werden. Unter allen anderen Umständen ist überhaupt nicht zu verstehen, warum viele freie Subjekte in *einer* Gemeinschaft leben können.

Die Verhältnisform, in welcher die Gemeinschaft als Erscheinung eines absoluten Wesens erfaßt wird, kann als eine Synthese der ersten zwei Stadien der dialektischen Vernunft betrachtet werden. Denn als Erscheinung eines *absoluten Wesens* ist die Gemeinschaft genauso allgemein wie das erste (formelle) Stadium der dialektischen Vernunft, und als *Erscheinung* eines absoluten Wesens ist die Gemeinschaft genauso wirklich wie die Gesellschaftsformationen des Geist-Kapitels.

Anfangs wird das absolute Wesen der Gesellschaft (des wirklichen Geistes) als ein religiöses Wesen vorgestellt, das eine eigene Wirklichkeit, *neben* der wirklichen Gemeinschaft, hat. Die Entwicklung des Religionskapitels besteht darin, darzustellen, wie diese religiöse Vorstellung Schritt für Schritt als das Wesen der wirklichen Gemeinschaft enthüllt wird. Dieser Prozeß wird zur Zeit der französischen Revolution abgeschlossen. Einerseits gilt das absolute Wesen nicht länger als ein äußeres, religiöses Wesen, sondern als das innere Wesen des freien Subjektes, andererseits hat das absolute Wesen keine eigene Wirklichkeit mehr, sondern die wirkliche Gemeinschaft gilt als seine Wirklichkeit. Zum zweiten Mal wird die französische Revolution erörtert. Jetzt aber ist der Terror keine Indikation dafür, daß die freie Gemeinschaft nur eine kontingente Angelegenheit ist. Als Ausdruck eines absoluten Wesens hat die freie Gemeinschaft eine *notwendige* Existenz. Der Terror macht nur klar, daß die freie Gemeinschaft nicht *unmittelbar* von dem subjektiven Handeln hervorgebracht werden kann.

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* zieht Hegel die Konsequenzen aus der Entwicklung der *Phänomenologie des Geistes*. Die freie Gemeinschaft als Ausdruck des absoluten Wesens und als indirektes Handlungsresultat des freien Subjektes muß in dem Zusammenhang der Weltgeschichte verstanden werden: Der absolute Geist verwirklicht sich in und durch die vielen freien Gemeinschaften. Zugleich ist jede freie Gemeinschaft das Resultat des freien Handelns ihrer Mitglieder. Die Weltgeschichte als solche aber wird in dem Handeln der freien Subjekte nicht intendiert.

In den Grundlinien wird noch eine andere Konsequenz der dialektischen Vernunft gezogen: die historischen Formationen, die es möglich machen die freie Gemeinschaft als Ausdruck des absoluten Wesens zu erkennen, ermöglichen ebenso die absolute Einsicht in die Strukturen der freien Gemeinschaft. Damit wird die geschichtliche Dimension der dialektischen Vernunft zu einem aufgehobenen Moment. Als Moment ist die geschichtliche Dimension notwendig, aber es gibt keine historische Offenheit mehr. Das höchste Telos der Geschichte, die freie Gemeinschaft, ist von der dialektischen Vernunft schon verstanden worden.

Ich werde mich jetzt der Frage zuwenden, in welchem Maße die Aufhebung der historischen Dimension adäquat begründet worden ist. Zu diesem Zweck beschränke ich mich auf eine nähere Erörterung *eines* Momentes: des Momentes der bürgerlichen Gesellschaft. Einerseits muß aus Zeitgründen überhaupt eine Einschränkung gemacht werden, andererseits ist klar, daß, wenn Fukuyamas Ende der Geschichte irgendeinen Sinn hat, dieser Sinn sich am leichtesten in dem liberalsten Moment der Gemeinschaft, das heißt in der bürgerlichen Gesellschaft, manifestieren wird.

Die drei Momente der dialektischen Vernunft, die ich oben unterschieden habe, lassen sich in dem *Bildungsprozeß* der bürgerlichen Gesellschaft wiederfinden.

Wir haben gesehen, daß der Versuch, die allgemeine Möglichkeit der dialektischen Vernunft zu denken, zu einem dialektischen Umschlag führte. Jene allgemeine Möglichkeit setzt die historische Realität einer freien Gemeinschaft voraus. Analog setzt der Versuch, das menschliche Individuum überhaupt als Träger der dialektischen Vernunft zu denken, die *historische* Realität eines Bildungsprozesses voraus. Aber auch dieses Mal wird die historische Dimension aufgehoben. Die bürgerliche Gesellschaft setzt die absolute Realität des Staates voraus.

In diesem Rahmen sehe ich davon ab, zu erörtern, was das Konzept eines absoluten Staates bedeuten kann. Mich interessiert jetzt die Frage, ob die Aufhebung der geschichtlichen Dimension impliziert, daß die Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft und insbesondere des Systems der Bedürfnisse einen übergeschichtlichen Sinn haben. Ist, mit anderen Worten, der im europäischen Rahmen entstandene freie Markt ein überhistorisches Phänomen?

Wo entlehnt Hegel das Modell des freien Marktes? Es gibt eine unproblematische Antwort. Hegel selber nennt Smith und Ricardo (Grl, 189 Anm.). Aber was ist die Legitimität dieses Appells an die engli-

schen politischen Ökonomen? Eine tiefere Begründung ist notwendig. Diese tiefere Begründung liefert meines Erachtens *die Phänomenologie des Geistes*. Ich meine, daß alle Verhältnisformen der *Grundlinien* auf die *Phänomenologie des Geistes* zurückzuführen sind. Die Verhältnisse, die in der *Phänomenologie* noch ihre inadäquate, phänomenologische Form haben, bekommen in den *Grundlinien* ihre adäquate, absolute Form. Diese These werde ich in Bezug auf die Bildung ausarbeiten.

Auch in der *Phänomenologie des Geistes* wird ein Prozeß beschrieben, der darauf abzielt, die Individuen zu bilden als Mitglieder der mehr oder weniger freien politischen Gemeinschaft. Dieses Verhältnis nennt Hegel *Reich der Bildung* (PhdG, 350). Hier wird der Vasall gebildet, indem er den Staatsmacht dient. Dieses Dienen wird von Hegel als *Arbeit* verstanden: Es bringt dem Vasallen den Reichtum ein, der ihn in die Lage versetzt, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten.

Wie der Knecht des Herr/Knecht-Verhältnisses am Ende seines Bildungsprozesses sein Verständnis der Wirklichkeit - als stoisches Bewußtsein - als das Wesen der Wirklichkeit faßt (PhdG, 151), so gilt das auch für den Bildungsprozeß im *Reich der Bildung*. Der gebildete Vasall meint - als *reine Einsicht* - das Wesen der Wirklichkeit zu sein (PhdG, 412). In unserem Zusammenhang ist es wichtig zu bemerken, daß durch dieses Resultat die politische Gemeinschaft ihre Selbständigkeit verliert. *Das Reich der Bildung* läuft denn auch auf die französische Revolution hinaus. Alle Subjekte wollen die politische Gemeinschaft verwirklichen als Ausdruck ihres eigenen, absoluten Inhaltes. Wir haben schon gesehen, daß dies in den Terror mündet.

Dieses Resultat macht deutlich, welchen Bedingungen ein adäquater Bildungsprozeß entsprechen muß. Der Bildungsprozeß muß die politische Gemeinschaft nicht *als solche* zum Resultat haben. Um Staatsbürger zu werden, brauchen die natürlichen Individuen eine Bildung. Diese Bildung darf aber nicht unmittelbar auf die Verwirklichung der politischen Gemeinschaft gerichtet zu sein. Die Bildung setzt die absolute Realität des Staates voraus.

Jetzt wird Hegels Rückgriff auf Smith und Ricardo deutlich. Ihr Konzept des freien Marktes ermöglicht es, eine mittelbare Form der Bildung zu denken. Der freie Markt setzt die Realität des Staates immer schon voraus. Trotzdem induziert der Markt einen Prozeß, der die Individuen mittelbar zu Staatsbürgern bildet. Der Konkurrenzmechanismus des Marktes bildet die natürlichen Individuen zur Allgemeinheit (Grl, 197). Ihre Bedürfnisse werden durch und durch vergesellschaftet. *Mittelbar* werden die Individuen durch diese Bildung zu Staatsbürgern (Grl, 256 Anm). Auf dem Markt verhalten die Individuen sich als Personen zu einander. Personen des gleichen Fachs können sich auch inhaltlich in einander erkennen. Diese Anerkennung ist die Grundlage der Korporation. (Grl, 251) Als Mitglied einer Korporation wird die Person als jemand geachtet, der seinen Beitrag zum gesellschaftlichen Ganzen des Produktionsprozesses leistet. In diesem Ganzen wird - Hegel zufolge - der Inhalt des Staates vorweggenommen. Wesentlich besteht dieser Inhalt aus der harmonischen Einheit der vielen Korporationen (Grl, 309).

Inwieweit ist im oben beschriebenen Bildungsprozeß - in dem, ausgehend vom freien Markt, die Bildung zum Staatsbürger durch die Korporationen vermittelt ist - die geschichtliche Dimension aufgehoben? Inwieweit sind freier Markt und Korporation notwendige Institutionen zur Bildung der Freiheit?

Was auffällt, ist, daß Freiheit von Hegel als die zum Begriff gebrachte Bedürftigkeit verstanden wird. Der freie Markt wird als ein *System der Bedürfnisse* interpretiert. Das bedeutet eine Einschränkung der Freiheit, die nicht inhärent mit dem Konzept des freien Marktes verbunden ist. Der freie Markt ist eine notwendige Institution der Freiheit, soweit er das Moment der Negativität institutionalisiert. Der freie Markt konfrontiert die Individuen immer wieder mit neuen Erfahrungen. Er macht es unmöglich, bei dem Besonderen stehenzubleiben. Der freie Weltmarkt stellt eine fortwährende Offenheit sicher für alles, was die Welt zu bieten hat. Diese Offenheit braucht sich nicht auf die Sphäre der Bedürftigkeit zu beschränken. Ebenso wichtig sind theoretische und praktische Bekanntschaft mit Wissenschaft, Kunst, Religion, Weltbildern, Ideologien, Persönlichkeiten, Sportveranstaltungen, Ferienreisen usw. Auch diese sind Faktoren, die ihre Rolle spielen in der Bildung zur Allgemeinheit, das heißt in der Bildung zum Begriff der eigenen Persönlichkeit.

Diese Alternative zu Hegels Version der allgemeinen Bildung hat nichts zu tun mit der Bildung zum Mitglied einer Korporation. Es handelt sich vielmehr um die Bildung der freien, subjektiven Persönlichkeit. Bedeutet dies, daß die allgemeine Bildung überhaupt keine konstitutive Funktion für die Formierung der politischen Gemeinschaft hat? Meiner Meinung nach ist das nicht der Fall. Die freien Personen leben

immer schon in einer politischen Gemeinschaft. Sie wissen, daß die Realität ihrer Freiheit von der Existenz der politischen Gemeinschaft abhängig ist. Ihre Bildung hat eine allgemeine Einsicht in ihre Persönlichkeit zum Resultat. Deshalb können sie zur Überzeugung gelangen, daß ihre Freiheit besser in einer angepaßten politischen Ordnung gewährleistet werden kann. Sie können sich mit anderen Worten als Mitglied einer politischen Partei für eine *bestimmte* politische Ordnung einsetzen.<sup>1</sup>

Nach diesen nur pauschalen Bemerkungen ist es schon Zeit für eine abschließende Schlußfolgerung. Sind freier Markt und Korporation Institutionen einer Vernunft, die die geschichtliche Dimension in sich aufgehoben hat? Für die Korporation ist die Antwort selbstverständlich negativ. Aber ebensowenig ist für den freien Markt die Antwort ohne weiteres positiv. Die Antwort ist nur positiv für den freien Markt in einem erweiterten Sinn: für den freien Markt, der Freiheit überhaupt, nicht nur freie Bedürftigkeit sicherstellt. Als Institutionalisierung des Momentes der Negativität ist der freie Markt ein wesentliches Moment der wirklichen Freiheit. Zugleich aber muß diese Freiheit durch spezifisch historische, politische Stellungnahmen inhaltlich näher bestimmt werden.<sup>2</sup>

Paul Cobben  
Binnenkant 43  
NL-1011 BN Amsterdam

#### ANMERKUNGEN

- 1 Vergleiche PAUL COBBEN, »Hoe redelijk kan partijpolitieke politiek zijn«, in: TILBURG UNIVERSITY PRESS, BERNIS U.A., *Partijdige politiek*, Tilburg 1994, 33-56.
- 2 Dieser Beitrag stützt sich auf eine ausführlichere Erörterung der *Phänomenologie des Geistes* und der *Grundlinien*, in: P. COBBEN, *Het Hegeliaanse denken als wegbereider van de postdialectische openheid*, Tilburg 1995.

#### LITERATUR

- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1952  
 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1970  
 J. HOLLAK, »De structuur van Hegels wijsbegeerte« in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 24.1962, 351-403, 524-614.  
 J. HEINRICHS, *Die Logik der »Phänomenologie des Geistes«*, Bonn 1974.  
 St.B. SMITH, *Hegel's Critique of Liberalism*, University of Chicago Press 1989.  
 P.J. STEINBERGER, *Logic and politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, 1988.