

Hans-Günter Marcieniec

Der Begriff der E n t f r e m d u n g in der Hegel'schen Philosophie

Philosophische Arbeit zur Erlangung des Staatsexamens -
vorgelegt bei der Philosophischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität
in Frankfurt am Main 1958

Inhaltsübersicht

- Vorbemerkung
- Was ist unter dem „Fremden“ zu verstehen ?
- Die Frage nach der Entfremdung
- W a s ist das in der Entfremdung sich Bewegende ?
- Inwieweit ist die Weise der bisherigen Betrachtung gerechtfertigt, inwieweit ist sie es nicht ?
- Der Begriff der „Entfremdung“ - erläutert an einem besonders spezifischen Fall der Hegel'schen Philosophie
- Wie stellt sich die „Entfremdung“ innerhalb der Hegel'schen spekulativen Logik dar ?
- Schlußbemerkung

Vorbemerkung

Entfremdung - das bedeutet ein Fremdwerden. Etwas wird einem anderen fremd, so daß es das Fremde für dieses darstellt, wie andererseits dieses für jenes zum Fremden wird. Da dieser Hegel'sche philosophische Terminus der deutschen Sprachsphäre entnommen ist, darf es als nicht überflüssig erscheinen, kurz nach der sprachlichen Herkunft und nach dem ursprünglichen Bedeutungsgehalt des Wortes „fremd“ zu fragen.

Im Gotischen bedeutet die Präposition „fram“ vor allem eine räumliche und zeitliche Entfernung, ein Weg- oder Fortgeschrittensein von - zu. Das ahd. Adverb „fram“ hat die Bedeutung von „vorwärts, fort, weiter, weit“. Dazu stehen u.a. das ahd. schwache Verbum „fremmen“ mit der Bedeutung von „vorwärtsbringen, ausführen, zu etwas machen, vollbringen“ und das Kompositum „fram-gang“ = lat. processus. Im Mhd. schließlich bezeichnet das Adjektiv „vremde“ oder „vrömde“ die Gegensätze (es sollen nur die wichtigsten aufgeführt werden) zu „nahe“, „eigen“, „einheimisch“ und „bekannt, vertraut“. Das mhd. Femininum „vremde“ bedeutet „Entfernung, Trennung, Unbekanntheit, Unvertrautheit, Entfremdung, Feindschaft“. Das mhd. Verbum „vremden“ beinhaltet die Bedeutungen „fremd machen, entfremden, entziehen, meiden“. Dasselbe reflexiv gebraucht: „sich fernhalten, meiden“. Und schließlich das mhd. schwache Verbum compositum „entvremden“: „entfremden, entziehen“.

In der Entfremdung ist also ein Fortschreiten eines vom anderen beinhaltet. Indem etwas eine räumliche und zeitliche Entfernung zwischen sich und ein anderes legt, das gemeinsame Heim verläßt, ist es nicht mehr einheimisch. War es vorher jenem vertraut (zu got. triggwa „Bündnis“, got. und ahd. triggws und triuwa „treu“ und „Treue“), so ist es ihm nun unvertraut. Es hat das Bündnis gebrochen, ist treulos geworden. Eines kennt das andere nicht mehr wieder. Der räumliche Weg der Trennung hat jedes sich für sich zu etwas werden lassen, von dem das jeweils Andere nichts weiß. Wegen der Entfernung voneinander. Treffen sie aufeinander, so empfinden sie ein Trennendes, gewissermaßen das in ihnen aufgespeicherte räumlich-zeitliche Getrenntsein mit alledem, was dabei aus jedem geschah, aus jedem für sich wurde. Vielleicht ist das Trennende zwischen ihnen so groß, daß jedes das Andre als eine Gefährdung seiner

selbst empfindet. Seine unter Mühen erworbene Ausprägung durch eine Ausprägung ganz anderer Art in Frage gestellt sieht. Vielleicht wehrt es sich gegen das Andre, will sich selbst nicht erneut in die Arbeit nehmen, sondern sich im Gefühl des Erlangten genießen!? Dann kommt es zur Feindschaft zwischen beiden, zum Kampf, zur gesteigerten Auseinandersetzung.

Und was wird das Resultat sein ?

Es ist mit solchem Ausschreiten des Terminus „fremd“, „Entfremdung“ in seiner philologischen und bedeutungsgeschichtlichen Ausdehnung noch nichts über seine Verwendung durch und bei Hegel gesagt. D.h. eine philologische und bedeutungsgeschichtliche Interpretation des Wortes „Entfremdung“ ist noch keine philosophische Interpretation. Ihrer bedarf es jedoch, da das Wort „Entfremdung“ von Hegel zu einem speziellen Begriff innerhalb seines philosophischen Systems gemacht wurde.

Sollte die philologische Interpretation des Wortes sich an einigen Stellen mit seiner philosophischen Bedeutung decken, so könnte das zufällig sein, wenn man auch andererseits wird erwarten können, daß Hegel (der eine außerordentliche Sprachsicherheit zeigt) auch im philosophischen Zusammenhange das Wort „Entfremdung“ seiner ursprünglichen Bedeutung nicht entleert haben wird.

Sei es selbst so, dann ist doch die Bedeutung des Wortes bisher nur ganz allgemein markiert worden. Jede Bestimmtheit fehlt. Wenn man in der Bewegung der „Entfremdung“ zwei Dinge, Größen o.ä. einander sich fremd werden sieht, indem ein Fremdes zwischen ihnen entsteht, so wird man nach diesem Fremden fragen. Man wird z.B. fragen: Was ist dieses Fremde ? Welche innere Struktur hat es, wie bestimmt es sich ? Und man wird ebenfalls fragen: Wie konnte es geschehen, daß... ?

Um die lähmende Wirkung zu durchbrechen, die aus dem schwierigen (weil so unerhört komplexen) Gegenstand der Frage selbst entsteht, um überhaupt erst einmal einen Zugang zu dem geschlossenen Systemkreis der Hegel'schen Philosophie zu gewinnen, sind wir entschlossen, ihn an irgendeiner (aber erfolgversprechenden) Stelle anzugehen. Wir wollen gleichsam ein Loch bohren und versuchen, von dort aus die

Umgebung so aufzurollen, daß doch ein einigermaßen zusammenhängender, Sinn machender Einblick daraus entsteht. D.h. unsere Methode wird in Anbetracht der Kürze dieser Arbeit nicht diejenige sein, sich in den Prozeß der Hegel'schen Philosophie von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende einzubegeben. Das hätte die Gefahr, in einem Gestrüpp-Wald von Einzelinterpretationen unterzugehen, unser Ziel aus den Augen zu verlieren und - wenn schon dieses nicht - dann doch eine Arbeit von annäherndem Umfang der Hegel'schen Phänomenologie schreiben zu müssen. Wir werden vielmehr versuchen, den Status einer möglichen Unbefangenheit gegenüber Hegel zurückzugewinnen, um nach Möglichkeit einfache (vielleicht sogar triviale) Fragen zu stellen. Unsere Haltung wird, was den Standpunkt betrifft, eine annähernd kritische sein, d.h. ohne die wertbeurteilende Auseinandersetzung mit der Hegel'schen Philosophie als solcher. Unser Ziel ist die Feststellung von Bedeutung und Funktion der „Entfremdung“ in dem System Hegels, wobei wir uns hauptsächlich auf sein erstes systematisches Werk stützen werden, auf die „Phänomenologie des Geistes“ von 1807.*)

Und so stellen wir denn unsere erste Frage :

Was ist unter dem „Fremden“ zu verstehen ?

Hegel sagt an einer Stelle¹⁾ seiner Phänomenologie mit Hilfe eines anschaulichen Vergleichs: „Wie jener Weise des Altertums (gemeint ist Sokrates), was gut und schön sei, in seinem eignen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sei, mit diesem oder jenem umzugehen, oder einem Bekannten gut, diese Reise zu machen, und dergleichen bedeutungslose Dinge, dem Dämon zu wissen überließ, ebenso holt das allgemeine Bewußtsein das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln oder von den Bäumen oder von der gärenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewußtsein seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewußtsein läßt sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen.“

Da wird gesagt, das „Zufällige“ sei das „Fremde“. Was aber ist das Zufällige ? Wir lesen von einem „schlechten zufälligen Inhalt des Wissens“. Der zufällige Inhalt des Wissens

muß eine Entsprechung außerhalb des Wissens haben. So heißt es vom „allgemeinen Bewußtsein“ (das hier mit Sokrates verglichen wird), es hole „das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln oder von den Bäumen oder von der gärenden Erde“. Kann man sich aber von ihnen das W i s s e n vom Zufälligen holen, so muß bei ihnen das Zufällige herrschen.

Was ist nun das „Zufällige“? Hegel spricht davon, daß Sokrates das, „was gut und schön sei, in seinem eigenen Denken suchte“. Damit wird also die Wertsuche und Wertfindung ans eigene Denken gebunden. Der eigentliche Wert muß also im Denken liegen. Das Denken ist eine Kraft der Seele. Auch das Wissen ist in der Seele. Aber das Wissen habe auch seinen „Inhalt“, der „schlecht“ und „zufällig“ sei. Dieser Inhalt des Wissens muß also an ein Zufälliges gebunden sein. Wenn dagegen das Gute und Schöne i m eignen Denken gesucht wird und dem schlechten und zufälligen Inhalt des Wissens als wertpositiv entgegengesetzt werden kann, so heißt das doch, daß in diesem Falle der Inhalt des Denkens das Denken selbst sei. Dieses unterliegt nicht der Bestimmung, schlecht und zufällig zu sein.

Das „Zufällige“ muß also dasjenige sein, was außerhalb des Denkens ist, zumindest aber eine seelische Kraft, die von dem gegenständlichen Zufälligen infiziert ist: Das Wissen vom Zufälligen wird von den „Vögeln oder den Bäumen oder von der gärenden Erde“ geholt. Ein solches Wissen überließ - wieder auf der Ebene des Vergleichs - Sokrates dem Dämon. Platon läßt den Sokrates vorm Athener Gerichtshof zu Meletus, einem seiner Ankläger, sagen: „Sind aber Dämonen natürliche mit Nymphen oder andern erzeugte Söhne der Götter, wie sie denn dafür ausgegeben werden...“²⁾

Und im Gastmahl sagt Diotima zu Sokrates: „Das Reich der Dämonen liegt zwischen Göttern und Menschen. ...Sie vermitteln den Göttern die Gebete und Opfer der Menschen... Sie füllen die Kluft zwischen beiden, so daß sich das All zusammenfügt...
- einer von ihnen ist Eros ... Einesteils ist er stets arm, gar nicht zart und schön, wie man allgemein glaubt (sic!), sondern hart und struppig, barfuß und u n b e h a u s t; er schläft stets auf der Erde ohne Decke, übernachtet vor der Tür und auf der Straße im Freien; darin ist er wie seine Mutter, und die Not wohnt immer bei ihm. Aber vom Vater hat er, daß er immer dem Schönen und Guten auflauert, mannhaft verwegen und beharrlich, als großer Jäger, immerfort Listen spinnend, ein Erkenntnis-Sucher und

Wege-Finder, Weisheit liebend sein Leben lang, ein mächtiger Zauberer, Hexenmeister und Sophist. Er ist nicht wie ein Unsterblicher und nicht wie ein Sterblicher. ...Sobald er seinen Weg findet nach der Weise seines Vaters, aber stets verliert er wieder die Bahn... er stammt von einem weisen und findigen Vater, aber von einer Mutter, die immer verirrt ist und niemals weise. Dies ist also das Wesen des Dämons...³⁾ Wir haben diese Zitate hier hergesetzt, weil sie in der Form mythischer Anschaulichkeit das ausdrücken, was Hegel mit den Vögeln, Bäumen und der gärenden Erde und mit dem Wissen davon sagen will. Die Vögel, Bäume und die Erde stehen für das Reich des sinnlich Gegebenen. Sie sind Zeichen für die Empirie.

So, wie das philosophische Ich zuerst der sinnlichen Welt gegenübertritt, ist es im Verhältnis des „unmittelbaren Wissens“⁴⁾ zu ihr. Es befindet sich in einer Welt von „unendlichem Reichtum“, in welcher „keine Grenze zu finden ist“⁵⁾. Eine unübersehbare, unendliche Vielheit von Dingen bewegt sich - mit einer noch unübersehbareren Menge von Eigenschaften, von Zusammenhängen, Beziehungen, Verhältnissen - quirlend durcheinander. Stets im Verschwinden, Entstehen und Verschlungensein begriffen. Davon spürt das Ich als sinnliches Bewußtsein jedoch nichts. In naiver Verflochtenheit dieser sinnlichen Welt verbunden, ist es so völlig an sie hingegeben, daß es, in diesem Strome mittreibend, den Strom nicht als solchen weiß. „Diese reine Unmittelbarkeit... erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. ...Ich bin reines Anschauen.“⁶⁾ Reines Anschauen - d.h. etwa, daß das Ich noch mit tausend Wurzeln seiner Sinne der Erde verwachsen ist, daß durch die noch unabgebundene Nabelschnur ihr Lebensatem in ihm pulst, ähnlich der Flüssigkeit nach dem physikalischen Gesetz von verbundenen Röhren. Diese Welt der Empirie ist ohne Einheit, denn ihre Dinge befinden sich in einem äußerlichen Zusammensein, das rein quantitativ ist. Sie stehen gleich-gültig nebeneinander, in abgetrennter Selbständigkeit. Diese Welt ist eine atomisierte, In ihr herrscht kein Gesetz der Kausalität, sondern die Zufälligkeit.

Diese Feststellung jedoch kann das sinnliche Ich noch gar nicht treffen. Denn sie hat zur Voraussetzung, daß das Ich sich zu einem solchen geworden ist, daß es sich dieser Welt gegenübergesetzt hat, daß ihm die Welt zum Gegenstand geworden ist. Das

aber geschieht. Denn indem das Ich auf eine sinnliche Einzelheit deutet, stellt es fest, daß diese verschwindet. Denn „dieser“ Baum ist n u r dieser, indem er n i c h t „jener“ Baum ist. Jeder Baum als ein „dieser“ ist die Negation des a n d e r e n „diesen“. In jedem Falle will das Ich ein Einzelnes aussprechen. Was es aber tatsächlich ausspricht, ist die Negation des Einzelnen, das ist die Allgemeinheit des Baumes, die Idee des Baumes, welche allein in allen verschwindenden Einzelnen festgehalten werden kann.

Mit diesem Aussprechen hat das Ich zugleich einen Schritt auf seine eigene Allgemeinheit zu getan. Denn die Sprache ist das, was „dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört“.⁷⁾

Mit dieser Erfahrung hat das Ich seine erste Aus - einander - setzung mit dem Gegenstand vorgenommen. Es ist gewissermaßen aus seinem naiven Kindesalter herausgetreten. Es beginnt zu sprechen, also zu denken. Das unschuldige und trauliche Beieinander in der Heimat der sinnlichen Gewißheit ist zu Ende. Das unmittelbare Ineinander von Gegenstand und Ich, in welchem beide als solche eigentlich noch gar nicht sind, ist aufgehoben. Indem sich beide voneinander lösen, treten sie sich gegenüber. Die Empirie ist dem Bewußtsein ein Fremdes geworden. Man könnte sagen, das Bewußtsein sei selbst das Fremde, denn ohne sein Auftreten wäre das Fremde zwischen Ich und Gegenstand nicht geworden.

Das Bewußtsein versucht die Zufälligkeit und damit das ihm Fremde zu tilgen. Vielleicht aus einem Schmerz, der das Verlorene sucht. Es sucht aber nicht nach rückwärts, woher es kam, sondern nach vorwärts. Dabei schreitet es immer mehr in die Fremdheit hinein. Es muß vorwärtsschreiten, auf sich selbst zu, da es nicht daran denkt, seine gewonnene Selbständigkeit (auch wenn diese ihm das Fremde bereitet, was es aber nicht weiß) aufzugeben. Das würde es beim Zurückschreiten tun müssen.

Der Gegenstand ist ihm fremd. Es kennt ihn nicht mehr. Es versucht, sich zu ihm in der richtigen Weise zu verhalten. Aber es „verhält sich selbst nicht, sondern drängt sich selbst in Wahrheit hervor. Jetzt meint es, ihn zu verstehen, indem sein Aussehen ihm vertraut erscheint. In Wahrheit aber hat das Bewußtsein selbst dieses Kleid über den Gegenstand geworfen: ein Gespinst von Abstraktionen, von Verstandesbegriffen. Der Verstandesbegriff löst aus der komplizierten Gegebenheit nur jeweils eine einzelne

Seite des Gegenstandes heraus. Diese ist sein Inhalt. Damit aber bleibt der Verstandesbegriff an die Gegebenheit gefesselt. Der Vielheit der sinnlichen Empirie entspricht eine Vielheit logischer Atome. Der Vorzug dieser besteht nur in ihrer gedanklich allgemeinen Form. Das verstandesmäßige Wissen verliert sich in der „unerreichbaren“ Fülle des sinnlich Gegebenen.“⁸⁾ „Der gesunde Verstand“ wird zum „Raub“ der Abstraktionen, „die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben.“⁹⁾

War die sinnliche Gegebenheit als Vögel, Bäume, gärende Erde usw. ein ordnungsloses Chaos, in dem die Zufälligkeit herrscht, so ist das Bewußtsein als Verstand noch in der Weise daran gebunden, daß „deren Dampf“ ihm „seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde.“¹⁰⁾ Unbesonnen aber ist „ohne Besinnen“, d.h. ohne Bedenken des Sinns. Der Sinn aber ist der Weg (got. sinΦs, ahd. sind) und die Richtung. Das Bewußtsein, indem es das Wissen vom Zufälligen ist, ist der „Dämon“. Er ist das Wesen zwischen Göttern und Menschen, zwischen der reinen Sphäre der Idealität und dem Bereich des sinnlich Gegebenen. Er füllt zwar eine Kluft aus, aber er kann sie nicht aufheben. Er h a t zwar etwas von den Göttern, ohne jedoch ein Gott zu sein. Denn indem er gleichzeitig an die Empirie gebunden bleibt, bleibt er endlich von der göttlichen Sphäre getrennt. Zwar findet er mal den Weg, „aber stets verliert er wieder die Bahn.“

Das Bewußtsein muß erkennen, daß es in der Weise der verstandesmäßigen Abstraktion den Gegenstand nicht fassen kann. Ja, es fühlt sich auch hier der ihm fremden Zufälligkeit ausgesetzt. Versucht es aber, seine Verstandesbegriffe immer weiter zu abstrahieren, um damit dem Einfluß des Zufälligen zu entgehen, so werden diese Begriffe immer leerer. Sie sind schließlich für jeden empirischen Gehalt anwendbar - und fassen dadurch gar nichts mehr.

Der erste Weg ist ein Irrweg. Der zweite desgleichen. Führt der erste zu einem gestaltlosen Inhalt, zu einer ins Unbegrenzte verfließenden Mannigfaltigkeit, so führt der zweite zu einer unerfüllten Form, zu einer toten Gestalt, als welche sich der Skeptizismus darstellt. Er sieht „in dem Resultate nur immer das reine Nichts“, er „abstrahiert“ davon, „daß dies Nichts bestimmt das Nichts d e s s e n ist, w o r a u s e s r e s u l t i e r t. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus

es herkommt... Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen...^{“11)}

Und trotzdem sind beide Irrwege ein Fortschritt. Ein Fortschritt insofern, als das Bewußtsein einsieht, hier in die Irre gegangen zu sein.

Wie hieß es in dem Hegel-Zitat am Anfang unserer Betrachtung: „Wie jener Weise des Altertums, was gut und schön sei, in seinem eignen Denken suchte...“¹²⁾

Das Bewußtsein hat mit seinem Verstandesdenken bereits den Weg in sein Inneres betreten. Dieser Weg strebt fort von jeglicher Bindung an die Empirie. Fort von jeder Verstrickung in Zufälliges. Er strebt nach einem Bleibenden. Dieses Bleibende wird im Denken als der wertvollsten Seelenkraft gefunden. Die Dinge der äußeren Welt sind suspekt geworden. Schon Descartes-Cartesius sagt: „Ich habe mich in diesen Tagen daran gewöhnt, meinen Geist von den Sinnen abzulenken und so sorgsam beachtet, wie wir äußerst wenig von den körperlichen Dingen wahrhaft erfassen, weit mehr vom menschlichen Geiste und noch vielmehr von Gott erkennen, - daß es mir jetzt nicht mehr die geringsten Schwierigkeiten machen wird, meine Gedanken von den Gegenständen der Einbildung zu den von aller Materie abgesonderten Gegenständen des reinen Denkens hinzulenken.“¹³⁾

Hier reicht eine Tradition, die letztlich schon von Sokrates-Platon kommt¹⁴⁾, über Descartes, Berkeley, Leibniz, Fichte dem Philosophen Hegel die Hand. Und auch Kant steht in gewisser Hinsicht dieser Bewegung nicht fern. Auch er glaubt an die Macht des Denkens. Allerdings müßte man sagen, daß s e i n e Philosophie in gewisser Weise mutiger und demütiger zugleich ist, insofern er mit der Kraft des Denkens nur eine Barriere gegen die Gegenstandswelt errichtet, sie kategorial formt. Damit leugnet er weder ihr An-sich-sein, noch aber maßt er sich an, es als solches erkennen zu können. Er anerkennt die Grenze. Die Schlacht endet für den Denker mit der ihm bestmöglichen Lösung (approximativ), aber - gesehen von einer diesen Denker gewissermaßen übersteigenden Position - mit einem unbefriedigenden Remis. Für Kant ist das Ding nur als Erscheinung. Diese aber ist nicht das Ding, wie es an sich ist, sondern schon gedankliche Synthese des sinnlich angeschauten Materials. Da sich der Denker nicht

geistig „entleiben“ kann, gibt es für ihn keine andere Form der Erkenntnis. Und somit in der Erkenntnis auch kein Ding-an-sich. Es ist hier aufzugeben.¹⁵⁾

Hegel geht weiter. War für Kant innerhalb der Erkenntnis das Logische nur die notwendige Form der Realität der sinnlich wahrgenommenen Gegebenheit, so ist bei Hegel das Logische die Realität selbst. Nicht das sinnlich Gegebene ist das Sein, sondern das Denken ist das Sein. „Das Denken vereint mit sich das Sein der Substanz“.¹⁷⁾ Soweit sich diese Substanz im Innern der gegenständlichen Welt findet (soweit also das äußerlich Gegebene gedacht werden kann), wird der Gegenstand auf diese Weise erkennbar. Hegel unterläuft quasi das dem Erkennen hinderliche sinnlich Gegebene, er taucht wie durch einen unterirdischen Gang im Innern der Festung auf, um sie zu nehmen.

Um dahin zu gelangen, ist jedoch eine besondere Anstrengung des Bewußtseins vonnöten. Denn das Bewußtsein ist, wie bereits oben angemerkt, nicht nur Denken, sondern umfaßt auch solche Seelenkräfte wie sinnliche Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen und affektiv-emotionale innere Erlebnisse. Alle diese Kräfte sind an das Empirisch-Konkrete gefesselt. Alles, was Gefühl heißt, ist immer etwas Einzelnes, es gehört einem einzelnen empirischen Subjekt an. Es führt zum Weg subjektiver Willkür, zur Partikularität und zum gleichgültigen, abstrakten Nebeneinander - wie in der Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen. Eine Einzelversicherung stellt sich mit „gleichem Rechte“ neben „die Versicherungen dieser anderen Gewißheiten“.¹⁸⁾ In dieser Form ist das Bewußtsein ein „chaotisches“.¹⁹⁾ Es herrschen „Ekstase“ und „gärende Begeisterung“²⁰⁾ (vgl. dasselbe Attribut in der Formulierung „gärende Erde“, Ph.d.G., S. 497), nicht „Notwendigkeit“²¹⁾, sondern das Zufällige. Es ist „ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtsein, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu sein“.²²⁾ Das Bewußtsein als ein „dieses wirkliche Einzelne“ lebt in „tierischen Funktionen“. Diese sind „an und für sich nichtig“ und können „keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen“, in ihnen „zeigt sich der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt.“²³⁾ Verweilt das Bewußtsein dabei, so „erblickt es sich immer verunreinigt“, ist „statt eines Wesentlichen das Niedrigste“ und „nur eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte, und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit“.²⁴⁾

Es besteht also gewissermaßen eine Unschärferelation zwischen Bewußtsein und Gegenstand, ohne deren Beseitigung ein Zugang zur Welt des reinen Denkens und der Innerlichkeit - und damit eine philosophische Erkenntnis nicht möglich ist. Diese Beseitigung geschieht dadurch, daß „das einzelne Bewußtsein... die Befriedigung des Bewußtseins seiner Selbständigkeit sich versagt...“²⁵⁾, daß es eine „Verzichtleistung auf sich vollbringt“, eine wirkliche Aufopferung²⁶⁾ leistet. Das menschliche Subjekt als solches (insofern darunter das menschliche Ich als in die Empirie verflochtene Einzelheit verstanden wird) ist in dem Objekt (einem solchen in Form eines gedachten Seins) untergegangen. Es „übergibt sich dem Leben des Gegenstandes“.²⁷⁾ Es hat seine zweifelhafte „Freiheit“ aufgegeben, in welcher es sich als Verstandesdenken anmaßte, „das willkürlich bewegende Prinzip des Inhalts zu sein“.²⁸⁾ Jetzt hat es diese „Freiheit in ihn (= den Inhalt) versenkt“ und „betrachtet“ die innere „Bewegung“ des Begriffsgegenstandes. Es hat sich dessen „entschlagen“, „in den immanenten Rhythmus der Begriffe“²⁹⁾ eigenmächtig einzugreifen. Ja, Hegel spricht sogar von einer Ideenmusik³⁰⁾ des Gegenstandes, der das geläuterte Subjekt nun lauscht. Das spekulative Subjekt (denn ein solches ist es jetzt geworden) betrachtet nun das Wesen des Gegenstandes. Man fühlt sich an Platon erinnert, der den Alkibiades zu Sokrates sagen läßt: „Der Blick des Verstandes fängt erst an scharf zu sehen, wenn der Blick der Augen an Schärfe verliert“.³¹⁾ Oder der von dem „Auge der Seele“ oder „den Augen des Geistes“ spricht, welche „in einem barbarischen Morast vergraben seien und sich emporrichten müßten zu den beständigen und wahrhaften Dingen“ (d.i. den Ideen).³²⁾

Indem diese Betrachtung aber nur in der Form der Hingabe alles Selbständigen geschieht, ist das Ich mit dem Wesen des Gegenstandes so verwachsen, daß eine neue Unmittelbarkeit zwischen beiden eintritt. Ich und Gegenstand, Denken und Gedachtes, Subjekt und Objekt, Form und Inhalt sind identisch. Jegliche Abstraktion (= Getrennt-, Abgelöstsein) ist aufgehoben. Der Gegenstand ist dem Ich kein „Jenseits“ mehr. Damit ist das Bewußtsein in die³³⁾ spekulative Vernunft eingetreten. Es hat die Gewißheit erhalten, „in seiner Einzelheit absolut an sich“, oder alle Realität zu sein“.³⁴⁾ Nun hat das Ich „die Freude“, „sich selbst“ im Gegenstande „zu finden und wird sich, seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu sein, bewußt“.³⁵⁾ Dieses Allgemeine ist ihm nicht länger „nur das fremde die Einzelheit verurteilende Wesen“.³⁶⁾ „Sein Gegenstand“ ist ihm nicht mehr „so eintretend, daß er als nicht

begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt“.³⁷⁾ D.h. der Gegenstand ist jetzt begriffen und damit eben kein Fremdes mehr für das Subjekt.

Uns aber soll das, was sich bisher ergab, noch nicht genügen, wir fragen eindringlicher nach der

Entfremdung

Wir hatten, scheinbar absichtslos und ohne auf den Zusammenhang zu achten, an den Anfang der vorigen Frage ein Hegel-Zitat gestellt. Von ihm aus ergaben sich einige Überlegungen, die einige Merkwürdigkeiten des Hegel'schen Philosophierens hervorzuheben versuchten.

Wir stießen dabei auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Hegel'schen Philosophie. Wir sahen, wie Subjekt und Objekt anfänglich in dem Verhältnis der Unmittelbarkeit waren, und zwar so, daß von Subjekt und Objekt als solchen eigentlich noch gar nicht, höchstens als noch in einem quasi embryonalen Zustand befindlich gesprochen werden konnte. Seiend, ohne eine Mitte oder ein Mittel zwischen ihnen, in einem Verhältnis, das ein Sich-verhalten im Sinne von „sich selbst als solches zurückhalten“ war, aber das nicht bewußt, sondern im Zustand eines einfachen dumpfen Ansichseins.

Darauf folgte der Auszug des Ichs aus dem Paradies.³⁸⁾ Grund: das Ich wurde zum Bewußtsein. Jetzt ein Zwitterwesen, halb verstrickt ins Sinnliche, halb durch sein Denken daraus enthoben, aber beides miteinander vermischend und sich selbst dabei gegenseitig den Weg verstellend, erkannte es weder mehr den Gegenstand noch sich selbst. Es war in die Fremde hinausgetreten, erlebte den Gegenstand als ein Fremdes. Indem es aber weiter in sein eigenes Selbst hineinschritt, damit die Fremdheit steigernd, so zeigte sich, daß es gerade dadurch - ihm noch unbewußt - die Fremdheit abbaute. Indem das Bewußtsein, von einer „unendlichen Sehnsucht“³⁹⁾ erfaßt und vorangezogen, in seine eigene „Tiefe steigt“⁴⁰⁾, entdeckte es darin eine übersinnliche Realität und traf mit dem Gegenstand in einer neuartigen Identität wieder zusammen. Damit hatte er seine Fremdheit für das Bewußtsein verloren.

Die Fremdheit vom Ich gegenüber dem Gegenstand spannt sich also zwischen zwei Identitätszuständen von Ich und Gegenstand. Während dieser Spanne ist „dem Bewußtsein... in seinem Gegenstand... etwas geheim“, er ist „ein Anderes oder F r e m d e s“. Diese Spanne bedeutet einen Weg des Bewußtseins von seinem „Ur-sprung“ bis zum „Schluß“, d.h. bis zur neuen Versöhnung mit dem Gegenstand. Indem das Bewußtsein diesen Weg zurücklegt, vollführt es eine Bewegung. Da der Weg durch die Fremdheit führt, ist die Bewegung auf ihm die E n t f r e m d u n g.

Dieser Terminus ist in sich selbst doppeldeutig, bzw. besitzt eine innere Dialektik, die genau wiedergibt, was Hegel mit ihm bedeuten will.⁴²⁾ D.h. dieses Wort schmiegt sich als sprachliches Ausdrucksmittel genau dem eigentümlichen Gehalt seiner Philosophie an. In Parenthese gesagt: Es müßte eine reizvolle Aufgabe für einen Philologen sein, Hegel einmal als Schriftsteller einer Stilanalyse zu unterziehen. Gerade an ihm könnte sich erweisen lassen, daß Philosophen eines vorbildlichen Sprachstils durchaus nicht zu ermangeln brauchen.

Wir sagten: der Terminus „Entfremdung“ bezeichne eine Bewegung und ist - wie diese Bewegung selbst - doppeldeutig :

1. Entfremdung im Sinne von „fremd werden, unvertraut werden, von der Nähe sich entfernen, ein Anderes werden“.

2. Entfremdung gerade in entgegengesetzter Bedeutung als „E n t -Fremdung“ = „vom Fremdsein w e g , die Fremdung e n t -nehmend (= w e g -nehmend), das Fremdsein abbauend, das Anderssein tilgend“.

Diese Interpretation wird durch ein Zitat wie das folgende gestützt: „...dem Bewußtsein ist in seinem Gegenstand etwas g e h e i m...“. Auch dieses Wort „geheim“ weist dieselbe Doppeldeutigkeit auf wie „Entfremdung“. Nun wäre zwar die Doppeldeutigkeit nur als solche bei Hegel noch nichts Seltenes. Aber hier (in „geheim“) steht die dialektische Bedeutung in etwa analog zu der in „Entfremdung“. Denn „geheim“ bedeutet :

1. ursprünglich „zum Heim gehörend“, Heim (got. haims = Dorf; ahd. = Haus, Heimat). Also: der Bezirk der Vertrautheit, des mit anderen Zusammengeschlossenseins, des sich gegenseitig Kennens; der Bezirk, in welchem es nichts Fremdes gibt: der Bezirk des Heimeligen im Sinne von Traulichkeit und Vertrautheit.

2. demzufolge aber für denjenigen, der diesem Bezirk fern ist, ein F r e m d e s, etwas, in das er nicht eingeweiht ist, dessen innere Zustände und Bewegungen i h m als Außenstehenden unverständlich sind, ein Bezirk der „Heimlichkeit“ im Sinne von Unvertrautheit.

Hegel sagt: „Dem Bewußtsein ist in seinem Gegenstand dann etwas geheim, wenn er (= der Gegenstand) ein Anderes oder Fremdes für es (= das Bewußtsein) ist, und wenn es ihn (= den Gegenstand) nicht als sich selbst weiß. Dies Geheimsein hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseins ist...“⁴³⁾

Das „absolute Wesen“ ist dasjenige, was von aller Zersplitterung, von allem Hineingebundensein in eine Mannigfaltigkeit von selbständigen, gleich-gültig nebeneinander stehenden Einzelheiten befreit ist; dasjenige, was durch kein Ding bestimmt, sondern „un-bedingt“ ist (lat. absolutus = befreit, unbedingt).

Hegel spricht in diesem Sinne einmal von der „Entfremdung“ als der „Abstraktion“⁴⁴⁾, als dem „Gegensatz beider Seiten“⁴⁵⁾, oder er nennt die Entfremdung eine „Zerreißung“.⁴⁶⁾ Warum aber, so drängt sich die Frage auf, muß es denn zu solcher Zerreißung kommen? Welchen Sinn hat diese Zerreißung, wenn nach ihrer Überwindung dieselbe Identität wieder besteht, die schon vor ihr bestanden hat? Eine solche Bewegung wäre ein geschlossener Kreis, ein Zirkellauf ohne Hoffnung, ein circulus vitiosus, eine nackte Tautologie, der stets wieder am selben Ausgangspunkt endende Lauf eines Verirrten, der schließlich nur im Irr-Sinn enden könnte.

Aber, so ist die Gegenfrage (sie ist gleichzeitig eine Besinnung auf das bisher Durchlaufene): liegt denn in der Bewegung des Bewußtseins tatsächlich ein solcher Teufelszirkel vor? Wir werden das verneinen müssen, wenn wir bedenken, daß die erste Identität gekennzeichnet war durch ein dumpfes Ineinandersein von Subjekt und

Objekt. Die zweite Identität dagegen eine gewußte ist. Sie ist gewissermaßen eine sich selbst „durchsichtige“ geworden, wie Hegel zu sagen pflegt.

Somit ist die Bewegung von Identität zu Identität zwar ein „Kreis“⁴⁷⁾, aber ein Kreis, der zugleich eine Steigerung ist. Dieser Kreis ist keine in sich selbst zurückkehrende Linie, sondern eine Spirale, deren Endpunkt zwar genau über ihrem Ausgangspunkt liegt, aber eben darüber erhoben.

Allerdings hat dieses Bild einen wesentlichen Fehler an sich insofern, als es den inneren Vorgang jener Bewegung nicht korrekt wiederzugeben vermag. Denn ob nun Kreis oder Spirale: beide Bilder sind nur Hilfskonstruktionen fürs Verständnis des wahrhaft Gemeinten. Denn: das sich Bewegende vollbringt seine Bewegung nicht auf einem außerhalb seiner bestehenden Weg, nicht wie ein Läufer auf einer auch unabhängig von ihm vorhandenen Bahn, sondern es hat seine Kreisform vielmehr an sich selbst. Es ist selbst sein Kreis, ist selbst sein Anfangspunkt, es ist selbst das sich als Subjekt und Objekt in sich selbst Entgegensetzende, ist sich selbst das Fremde und bringt die Entfremdung seiner mit sich selbst in sich zur Versöhnung - und ist selbst das durch solche Erfahrungen Bereicherte. Es ist also in allen Phasen seines Seins **e i g e n t l i c h** immer bei sich, mag es ihm auch so vorkommen, als sei das nicht der Fall. Nur von daher ist es zu verstehen, wenn Hegel angelegentlich davon spricht, daß z.B. ein gedoppeltes Bewußtsein darin seine Einheit festhalte. Das sich Bewegende nimmt sich also stets und ständig mit. Auch in Zeiten der Fremdheit ist es nicht hinter sich selbst zurück, sondern als Getrenntes auf der Höhe seiner selbst. Es setzt den Kreis erst, indem es sich bewegt, und muß natürlich auch nach Beendigung seiner Entfremdung mit sich selbst wieder bei sich selbst sein. Dann allerdings als eines, das durch die Erfahrung mit sich selbst innerlich bereichert ist und dasjenige von sich **w e i ß**, was vorher nur latent in ihm vorhanden war. Insofern ist die Entfremdung ein notwendiger Prozeß, der alles Verborgene in dem zuerst mit sich identisch Seienden als ein Gewußtes an sein eigenes Tageslicht befördert. Insofern treibt die Entfremdung dem Anscheine nach das Nichtgewußte auf die Spitze, ist aber tatsächlich das Kennenlernen seiner selbst, was sich aber erst im Resultat dieser Bewegung, der Identität auf höherer Stufe, als solches erweist.

Hier zeigt es sich, wie suspekt der Vergleich des Kreises (den Hegel selbst zum Zwecke der Anschaulichkeit häufig gebraucht) überhaupt ist. Denn letztlich könnte man sich das ganze Geschehen auch in der Form einer Geraden vorstellen, da sich ja das sich Bewegende stets, in welcher Form auch immer, bei sich hat, und insofern ist auch der Vergleich der Spirale nicht weniger passend als unpassend.

An dieser Stelle scheint es uns nötig zu sein, kurz danach zu fragen:

W a s ist das in der Entfremdung sich Bewegende ?

Wir waren am Anfang unserer Betrachtung davon ausgegangen, daß das Bewußtsein es sei, welches die Bewegung vom Objekt weg und wieder auf dieses zu vollführt. Und zwar: das am Menschen sich findende Bewußtsein.

In dem mit „VI. Der Geist“ betitelten Teil der Ph.d.G., gibt Hegel ein Resümee des bisher zurückgelegten Weges seiner Philosophie. Er umreißt noch einmal kurz den Weg des Bewußtseins, um dann fortzufahren: „Oder von d e r S e i t e d e r S u b s t a n z betrachtet...“⁴⁸⁾ An anderer Stelle heißt es: „Daß das Rechte nur an und für sich ist, dadurch bin ich i n d e r s i t t l i c h e n S u b s t a n z.“⁴⁹⁾ Diese Zitate (die beliebig vermehrt werden können) stellen wir nur deshalb hierher, um darauf aufmerksam zu machen, daß das Bewußtsein als einzelnes, wie es am Menschen getroffen wird, im Zusammenhange eines größeren Ganzen steht.

Was ist dieses Ganze ? Es ist „der unverrückte und unaufgelöste G r u n d und A u s g a n g s p u n k t des Tuns Aller“.⁵⁰⁾ Als solches ist es „die Substanz“. Diese ist zuerst „bloß als Wesen“⁵¹⁾, d.h. als „unmittelbare Substanz“⁵²⁾ oder „reine Selbstanschauung des Göttlichen“.⁵³⁾ Sie ist als „Leben Gottes“ und „an sich...die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst“.⁵⁴⁾ Diese Substanz ist „der Anfang, von dem wir ausgegangen“.⁵⁵⁾ In diesem Zustand gibt es noch keine Trennung in Subjekt und Objekt. Es ist quasi eine prähistorische Stufe der Substanz oder des Gottes.

Diese Substanz ist zwar das Sichselbstgleiche und in sich Ruhende. Aber zugleich trägt sie die Notwendigkeit in sich, dessen, was sie a n s i c h schon ist, sich b e w u ß t zu werden. Dieses Wissen von sich selbst ist ihr Ziel, auf welches sie zustrebt. Die Substanz ist ein Etwas, das sein Ziel in sich trägt, sie ist eine Entelechie. (An dieser Stelle steht Hegel wieder in klassischer Tradition, indem er an den aristotelischen Entelechiebegriff anknüpft).⁵⁶⁾ Die in sich selbst ruhende Substanz, die Idee, muß sich verwirklichen. Die Vernunft muß wirklich werden und die Wirklichkeit vernünftig. Die Substanz muß etwas bewirken, um sich in ihrem ihr selbst entgegen-gesetzten Werk zu suchen, zu finden und sich anschauen zu können. Was vorher latent in ihr umging, kommt im Werk ans Tageslicht und wird ihr anschaulich.

Das Angeschauten ist sie selbst in Gestalt ihrer ins Offenbare getretenen Strukturelemente. Anschauend nimmt sie diese Elemente als differenziertes Wissen von sich wieder in sich hinein. Sie kehrt somit selbst als eine durch Wissen von sich selbst bereicherte in sich selbst zurück (reflektiert). Das Ganze ist „das Werden seiner selbst“.⁵⁷⁾ Sehr anschaulich für das Gemeinte ist Hegels eigener Vergleich: „Wenn der Embryo wohl a n s i c h Mensch ist, so ist er es aber nicht f ü r s i c h; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die s i c h zu dem g e m a c h t hat, was sie a n s i c h i s t“.⁵⁸⁾

Schwer verständlich bleibt der Übergang aus dem sichselbstgleichen Urzustand der Idee in ihre Trennung hinein, welche ihre Entfremdung beginnen läßt. (Hier ist wohl eine der schwachen Stellen der Philosophie Hegels als Philosophie.)

Die Idee entäußert sich ihrer selbst als Substanz. Sie verwandelt sich in die Natur. Darin ist die Substanz in der Weise eines „sinnlichen Seins“.⁵⁹⁾ Dieser Akt ist ein „Erschaffen“, und zwar ein solches der „Welt“.⁶⁰⁾ Die Substanz zerstreut sich dabei gleichermaßen in eine Mannigfaltigkeit von seienden Unterschieden und ist als solche eine Welt der Objektivität, des Herausgesetztseins aus der Einfachheit der Idee. Die Elemente dieser Welt stehen gleich-gültig nebeneinander. Diese Welt ist „p a s s i v oder S e i n f ü r a n d e r e s“. Die vorher in der Idee „eingeschlossenen Momente“ erleben „die Auflösung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derselben in ihre eigne Besonderheit“.⁶¹⁾

Damit hat sich die einfache Idee als solche negiert. Sie kann es, da sie ihre Negation selbst an sich trägt. Denn nach Hegels Axiom hat alles Sein zugleich sein Nichtsein an sich und ist nur durch dieses. Jede Eigenschaft hat ihren Gegensatz an sich, wodurch die sich erhält usw. Indem also etwas mit sich auseinandergesetzt ist, hat es die Möglichkeit, sich mit sich selbst schöpferisch auseinanderzusetzen (im Sinne von - sich mit sich selbst zu beschäftigen. Auch hier wieder die innere dialektische Spannung eines Wortes !) und dabei sich selbst so zu durchdringen, daß es mit der Folge einer inneren Bereicherung seine Versöhnung mit sich finden kann.

In der Natur ist die Idee sich entfremdet. Erst indem die Idee den Menschen schafft, kommt sie in seinem Bewußtsein dazu, sich des in ihr Fremden als ihrer selbst bewußt zu werden. Durch ihn wird die Substanz zum Subjekt und kommt zur „Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“.⁶²⁾ In Objekt und Subjekt gespalten ist die „lebendige Substanz“ „die ihr selbst entgegengesetzte Verdopplung“.⁶³⁾ Diese Entgegensetzung in ihr selbst ist „der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen“ innerhalb der an sich „ungetrübten Gleichheit und Einheit mit sich selbst“, welche „das Leben Gottes“ ist.⁶⁴⁾

Ziel dieser Entfremdung ist die Negation der Negation. D.h. die Selbstentfremdung wird dadurch aufgehoben, daß die Substanz als Subjekt sich in ihr als Objekt erkennt. Diese neu errungene Identität ist jedoch nicht mehr die vorangegangene „ursprüngliche Einheit als solche“, sondern „diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst“.⁶⁵⁾

Indem also das menschliche Bewußtsein den Weg seiner Erkenntnis beschreitet, tut es das nur scheinbar autonom. (Das hierbei auftauchende Problem der Freiheit und Selbstentscheidung des Individuums und seines Wertes an sich, das in Kierkegaard seinen Hauptkritiker gefunden hat, sei nur erwähnt.) Denn in ihm drängt als Instinkt die Substanz voran, die auf eine lebendige Verwirklichung ihrer selbst durch das menschliche Bewußtsein hinarbeitet. Wirklich sein heißt aber: sich seiner bewußt zu sein, sich begriffen zu haben. Insofern ist die lebendige Substanz der Begriff schlechthin.

Die vom Subjekt oder Selbst unbegriffene Substanz ist abstrakt, also zersetzt, von einander abgezogen. Aber „das abstrakte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Dasein und selbstische Wirklichkeit; dies sein Anderssein oder seine (d.i. des abstrakten Wesens) sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden (d.i. die Negation der Negation) zurückgenommen, und als aufgehobne, als a l l g e m e i n e gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr (= der sinnlichen Gegenwart; Gegenwart nämlich des Wesens) sich selbst geworden; das unmittelbare Dasein der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu sein...“⁶⁶⁾

Das Wesen als abstraktes erleidet bei diesem Aufgehobenwerden einen „Tod“. Aber dieser ist in Wahrheit nur „sein (d.i. des sterbenden abstrakten Wesens) Erstehen als Geist“.⁶⁷⁾ Dieser Geist ist die Substanz, die sich selbst ganz begriffen hat. Er ist der absolute Begriff, die bewußte Identität von Subjekt und Objekt.

Mit der Zurücklegung dieser Bewegung ist die Substanz „der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn nur im Ende erreicht“.⁶⁸⁾ Oder: sie ist „der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist“.⁶⁹⁾

Diese Bewegung sich vorzustellen macht erhebliche Schwierigkeiten. Hegel selbst spricht davon, daß „das natürliche Bewußtsein“ dabei den „Versuch“ unternehmen müßte, „auch einmal auf dem Kopfe zu gehen“.⁷⁰⁾ Man möchte unwillkürlich an den Mann denken, der sich selbst am Zopf aus dem Sumpfe zieht, aber leider reicht die Kraft des Bildes nicht aus, da in ihm nicht der Sumpf der Mann selbst ist.

Bevor wir, der Klarheit halber, die Bewegung der Entfremdung noch an einem besonders spezifischen Fall betrachten, wollen wir uns aber eine kurze Rechenschaft geben über die Weise unserer bisherigen Darstellung und fragen deshalb :

Inwieweit ist die Weise der bisherigen Betrachtung gerechtfertigt, inwieweit ist sie es nicht ?

Diese Frage wirft sich auf, insofern wir es unternehmen, den Terminus „Entfremdung“ in der Hegel'schen Philosophie hauptsächlich in Anlehnung an die „Phänomenologie des Geistes“ zu erklären. Der ursprünglich für dieses Werk vorgesehene Titel sollte sein „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“. ⁷¹⁾ Das zeigt (zumindest von der Seite des Bewußtseins her gesehen) schon im Titel an, was das Werk als solches sein soll: nämlich der Versuch, den Weg des Bewußtseins darzustellen, wie es in der Auseinandersetzung mit dem Gegenstand bis dorthin fortschreitet, wo es lernt, sich selbst in der Sache zu vergessen und sich in der Sache selbst zu bewegen. Oder anders: wo es lernt, auf sein Selbst zu verzichten, sich der Sache zur Verfügung zu stellen, damit diese sich im Bewußtsein selbst denken kann. ⁷²⁾

Dieser Weg ist ein langer und verschlungener und führt über mehrere Stufen (sog. „Gestalten“) des Bewußtseins bis zu seiner vollkommenen Identität mit dem Gegenstand. Diese erreicht das Bewußtsein in der Gestalt des absoluten Wissens. Bis zu ihr ist das Bewußtsein der „in seiner Äußerlichkeit befangene Geist“. ⁷³⁾ D.h. also: erst mit der Gestalt des absoluten Wissens hat die Substanz das in und von ihr gesetzte Anderssein vollkommen „durchdrungen und verdaut“ ⁷⁴⁾, d.h. das in ihr vorhandene „Fremdsein aufgehoben“. ⁷⁵⁾

Wollten wir (sofern wir das überhaupt vermöchten !) die Entfremdung an allen Stellen ihres Auftretens aufsuchen, so müßten wir konsequenterweise den ganzen Lauf der Phänomenologie darstellen, wenn nicht gar nachzeichnen. Denn: da die Einzelphasen in der Entwicklung des Bewußtseins auf eine besondere, eben dialektische Weise ineinander verzahnt sind, da jede kleinste Stufe mit der nächsten gewissermaßen schwanger - geht und jede neue Stufe sich aus der vorigen gebiert, so wäre man - wollte man einen Einzelbegriff o.ä. behandeln - korrekterweise genötigt, diesen Begriff in seiner spekulativen Bezogenheit (denn nur dadurch ist er ein s p e k u l a t i v e r Begriff) darzustellen. Damit aber hätte man schon das Ganze; mit anderen Worten: man hätte die „Phänomenologie“ ein zweites Mal; höchstens mit rot

unterstrichenen Stellen oder, wo statt dessen Kommentare eingefügt wären, ein aufs Doppelte der Seitenzahl angeschwollenes Werk.

Wir haben statt dessen gewagt, von dem jeweiligen Auftreten der Entfremdung in den einzelnen Gestalten zu abstrahieren und gewissermaßen nur das Prinzipielle darüber zu sagen. Wir abstrahieren z.B. davon, daß die Abnahme der Intensität der Entfremdung zur „Höher-Entwicklung“ des Bewußtseins im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen. Wir abstrahieren des weiteren davon, daß der Geist in seiner Entwicklung eine „Aufeinanderfolge von Geistern darstellt“⁷⁶⁾, wir berufen uns vielmehr darauf, daß der Geist in einer jeden Gestalt „ebenso unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen“⁷⁷⁾ hat - und er „sich von ihr auf wieder groß zu ziehen“⁷⁸⁾ hat, „als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre, und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte“⁷⁹⁾. An einer anderen Stelle sagt der Philosoph: „Die Momente aber zu z ä h l e n kann überhaupt als unnütz angesehen werden, indem teils das Unterschiedene selbst ebensosehr nur E i n e s ist, nämlich eben der G e d a n k e des Unterschieds, der nur ein Gedanke ist...“⁸⁰⁾. Damit ist jedoch keine Relativierung der einzelnen Gestalten des Geistes gemeint. Denn: „...die Er-Innerung hat sie (= die früheren Geister) aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt“.⁸¹⁾ So gesehen ist die Vorgehensweise unserer Arbeit dem Ganzen der Hegel'schen Philosophie unangemessen. Wir wissen es und merken es deshalb an. Wenn wir trotzdem in der Weise, wie geschehen, vorgegangen sind, so möge die Rechtfertigung dafür gesucht werden in der Inadäquatheit von Umfang und Fülle der Hegel'schen Philosophie einerseits - sowie in der notwendigen Begrenzung des Ausmaßes dieser Arbeit wie auch in der geistigen Kapazität ihres Verfassers andererseits. Wir hoffen, mit dieser letzten, selbstkritischen Bemerkung nicht falsch verstanden zu werden, da sich rhetorische Schnörkel nach einem einigermaßen ernstgemeinten, intensiven Bemühungsversuch um ein Hegel-Verständnis für jeden, der das selbst versucht hat, eigentlich von selbst erübrigen sollten.

Der Begriff der „Entfremdung“ - erläutert an einem besonders spezifischen Fall der Hegel'schen Philosophie

Das Bewußtsein hat - gemäß der Darstellung in der Phänomenologie - mit der Gestalt der Vernunft diejenige Stufe erreicht, auf welcher es den Gedanken davon erhält, daß es selbst das ihm gegenüberstehende Anderssein ist. Hegel sagt: „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein“.⁸²⁾ Bisher verhielt sich das Bewußtsein „zu dem Anderssein“ negativ. Jetzt „schlägt“ dieses Verhältnis „in ein positives um. Bisher ist es ihm (= dem Selbst-Bewußtsein) nur um seine Selbständigkeit und Freiheit (d.h. seine eigene abstrakte Freiheit) zu tun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten“.⁸³⁾ Jetzt aber ist es sich „seiner selbst als Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit“.⁸⁴⁾

Davor hatten sich die beiden Seiten der in Gang gekommenen Bewegung wesentlich als abstrakte festgehalten. Jetzt aber ist es dem im Bewußtsein tätigen Geiste gelungen, die ihm fremde Äußerlichkeit so weit „hinwegzuarbeiten“, daß sie ihm nicht mehr als fremdes, vielmehr als in ihm „aufgehobenes“ erscheint, daß er sich ihrer als seiner selbst gewiß ist. Man kann also sagen, der Geist habe sich hier gefunden. Allerdings ist der Geist noch erst ein „innerer“.⁸⁵⁾ Man wird das wohl so umschreiben dürfen, daß der Geist erst undeutlich ahnt, daß das Anderssein er selbst sei, d.h. die Fremdheit des Gegenstandes ist noch nicht völlig getilgt. Oder, vom Bewußtsein her gesehen, so geht es zuerst darum, dem Menschen aus einem natürlichen Sein den geistigen Aufstieg zu verschaffen. Das menschliche Leben erhält einen spekulativen Sinn. Das Seelische arbeitet das Sinnlich-Körperliche durch. Trotzdem vermag sich der Mensch hier noch nicht völlig über seine Einzelheit und Endlichkeit zu erheben. Das gelingt ihm erst in den Weltgestalten der Sittlichkeit und des Staates. Man wird vielleicht sagen dürfen, daß die erste Entwicklungsetappe⁸⁶⁾ psychologisch, die daran anschließende Etappe ethisch-politisch bestimmt seien, wenn man dessen eingedenk bleibt, daß diese Bezeichnungen im letzten unangemessen bleiben, da es in der gesamten „Phänomenologie“ um die Selbstwerdung der Substanz geht. Daher sind alle

Stufen und Gestalten Seinsformen der Substanz - und als solche ontologischen Charakters.

Hegel selbst unterscheidet so: die Gestalten ab Sittlichkeit aufwärts „...unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins Gestalten einer Welt.“⁸⁷⁾

Im irdischen Leben gibt es viele individuelle menschliche Seelen. Der Einzelmensch als von Natur soziales Wesen ist dazu aufgerufen, nicht nur in sich selbst, sondern auch in allen Mitmenschen die wirkende Substanz, die Göttlichkeit wahrzunehmen. Als „anerkanntes Selbstbewußtsein“ soll er „in dem andern freien Selbstbewußtsein die Gewißheit seiner selbst...“ haben.⁸⁸⁾ Damit „schließt sich ... das Reich der Sittlichkeit auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens...“.⁸⁹⁾

Die Gestalt des „Geistes“, der die Sittlichkeit und den Staat in sich umschließt, durchläuft im Prinzip den gleichen Weg wie die Gestalten vor ihm: von der Unmittelbarkeit, dem bewußtlosen Ineins von Bewußtsein und Gegenstand, über die Trennung beider, die gleichzeitig eine Selbst-Suche im Anderen ist, zur neuen Einheit. Allerdings hier auf höherer Stufe als in den vorangegangenen Gestalten.⁹⁰⁾ In allen geht es jedoch dem Geist als Begriff darum, im ständigen Wiederaufnehmen des Kampfes gegen das Anderssein dieses zu negieren, indem er es begreifend als er selbst erkennt. Diese Entfremdung der Entfremdung, diese Negation der Negation läßt die Idee sich in sich zurückkehren, und zwar im Wissen der Unterschiede, die sie selbst in sich gesetzt hatte, um sich inhaltlich zu bereichern. Im Wissen darum nimmt sie diese Unterschiede zugleich in sich zurück.

So steht also am Anfange die unmittelbare Sittlichkeit in Gestalt der „Familie“. Es ist die Sittlichkeit in „Form der unmittelbaren oder seienden Substanz“.⁹¹⁾ Die Familie ist ein „natürliches sittliches Gemeinwesen“.⁹²⁾ Das Verhältnis der Familienmitglieder zueinander ist charakterisiert durch die Bande des Blutes. Darin zeigt sich noch „natürliche Beziehung“ und „Empfindung“.⁹³⁾ Dagegen weist das Verhältnis von „Bruder und Schwester“⁹⁴⁾ schon über die Familie hinaus. Sie sind zwar „dasselbe Blut, das

aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist“.⁹⁵⁾ Denn sie begehren einander nicht, lassen sich als Fürsichsein, als „freie Individualitäten“⁹⁶⁾ bestehen, treten aber gleichzeitig ebenso frei füreinander ein. Sie verhalten sich als Einzelne jederzeit füreinander. Sie haben daher „die höchste A h n u n g des sittlichen Wesens“.⁹⁷⁾ Allerdings bleibt dieses Verhältnis im Unbewußten, weil „das Gesetz der Familie das a n s i c h s e i e n d e, i n n e r l i c h e Wesen ist, das nicht am Tage des Bewußtseins liegt, sondern innerliches Gefühl“ bleibt.⁹⁸⁾ Die Familie als Ganze ist eine Allgemeinheit, eine Substantialität, die sich ihrer Einzelheiten und Unterschiede nicht spekulativ bewußt ist. Es ist noch keine „begriffene“ Einheit. So beruht z.B. die Ehe „nur auf der subjektiven zufälligen Empfindung“.⁹⁹⁾ Das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist zwar ein „sich Erkennen des einen Bewußtseins im andern und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseins“¹⁰⁰⁾, aber nur auf unmittelbare Weise. Dabei aber kann der Geist nicht stehenbleiben, er hat in der Familie noch nicht seine Realität. Diese besteht nämlich darin,

1. „...in seine Gliederung sich auszubreiten und jedem Teile Bestehen und eigenes Fürsichsein zu geben...“
2. aber „diese Teile wieder in das negative Eins“ zusammenzufassen, „ihnen das Gefühl ihrer Unselbständigkeit“ zu geben und vor allem „Sie in dem B e w u ß t s e i n“ zu erhalten, „ihr Leben nur im Ganzen zu haben“.¹⁰¹⁾

Diese Klarheit in sich selbst hat der Geist in der Familie noch nicht. Ihre natürliche Unmittelbarkeit ist ihm noch nicht gemäß. Sie ist das Fremde und Unbegriffene für ihn, das es zu tilgen gilt.

Somit negiert der Geist die Stufe der Familie „durch die Trennung von dem Ursprung“.¹⁰²⁾ Indem die „Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen“¹⁰³⁾ werden, schließlich „in der Volljährigkeit“¹⁰⁴⁾ als rechtliche Personen anerkannt werden und eigene Familien stiften, kommt es zur „sittlichen Auflösung der Familie“.¹⁰⁵⁾ Der Geist tritt in den Zustand „der die Personen und Familien verselbständigenden Zerstreung der bürgerlichen Gesellschaft“, so daß „die Gesinnung der“ (ursprünglichen) „Einheit sich mehr verliert“.¹⁰⁶⁾ Im Reiche der unmittelbaren Sittlichkeit war „das Selbstbewußtsein noch nicht in seinem Rechte als e i n z e l n e I n d i v i d u a l i t ä t

aufgetreten“.¹⁰⁷⁾ Ihrer bedarf der Geist jedoch als des Mediums seiner als begriffener Gestalt.

Mit dieser Auflösung der Familie tritt der Geist in die Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft auseinander. In ihr herrscht das „Prinzip der Persönlichkeit“, eine „Vielheit von Familien..., welche sich überhaupt als selbständige konkrete Personen und daher äußerlich zu einander verhalten“.¹⁰⁸⁾ Es ergibt sich „die Stufe der Differenz“, „abstrakt ausgedrückt... die Bestimmung der Besonderheit“, diese bezieht „sich zwar auf die Allgemeinheit“, aber diese ist nur noch die „innerliche Grundlage“ des Besonderen und ist nur noch „auf formale ... Weise“ auf es bezogen.¹⁰⁹⁾

Damit befinden wir uns wieder im Verhältnis einer formalen Abstraktion, d.h. einer solchen, die eine äußerliche und unlebendige Zerreißung des Ganzen darstellt. Das Einzelne fühlt sich nur unter das Allgemeine in einer äußerlichen und unorganischen Weise subsumiert. Die „ruhige Erweiterung“ der Familie ist zum Volke geworden, das in der Familie seinen „gemeinschaftlichen natürlichen Ursprung hat“.¹¹⁰⁾ Dieses Volk ist die abstrakte Allgemeinheit, welche die abstrakten Einzelheiten in sich faßt, ohne jedoch das von diesen Einzelheiten lebendig erfüllte Ganze zu sein. Das Volk ist praktisch hier nur als ein leerer und schlechter Begriff, als ein „toter Leichnam“. Es ist keine Totalität, die im Einzelnen als dessen lebendiges Wesen lebte, wie andererseits das Einzelne hier nicht im Umfange des Volks als dessen lebendiger Teil lebt.

Wir erinnern uns, kurz einhaltend, an Formulierungen Hegels, die sich auf den Terminus „Entfremdung“ bezogen. So z.B.: die Entfremdung sei die Abstraktion¹¹¹⁾, oder sie sei die Zerreißung des Selbsts und der Wirklichkeit¹¹²⁾, oder: das abstrakte Wesen sei sich entfremdet¹¹³⁾, oder: ein unmittelbares Dasein sei ein dem Wesen fremdes oder äußerliches¹¹⁴⁾, oder: die Entfremdung des Geistes bestehe darin, daß seine Momente „auseinandertreten und das eine einen ungleichen Wert gegen das andre“ habe¹¹⁵⁾, oder: indem das Bewußtsein sich „nur äußerlich“ auf den Gegenstand beziehe und „nicht sich selbst“ in ihm erkennt, sei ihm dieser fremd¹¹⁶⁾, oder: wenn dem Bewußtsein in seinem Gegenstand etwas „geheim“ oder wenn er ihm ein „Anderes“ sei, so sei er ihm ein „Fremdes“¹¹⁷⁾, oder: dem einzelnen Bewußtsein sei die Allgemeinheit in der Form eines ihm nur „Vorgestellten“ oder von ihm „überhaupt Getrennten“ ein Fremdes¹¹⁸⁾, oder: das nicht allgemeine, sondern zufällige Selbstbewußtsein sei das

fremde¹¹⁹⁾, oder: das Zufällige und Unbesonnene sei das Fremde¹²⁰⁾, oder: wo der Geist als sinnliches Sein (oder Gegenstand) und Selbst „sich ein andres“ wird, liege eine Bewegung vor, in welcher er sich in dieser Abstraktion „entfremdet“ und ist schließlich, wenn er „aus dieser Entfremdung“ wieder „zu sich zurückgeht ... nun erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit“¹²¹⁾, und schließlich (um den Zitate ein - von ihrer vorhandenen Vielzahl nicht gefordertes - Ende zu setzen): die Entfremdung sei das Anderssein.¹²²⁾

Aus all diesen Formulierungen glauben wir (mögen sie auch entweder von dieser oder der anderen Seite her gesehen sein) eines entnehmen zu müssen: Eine Entfremdung liegt dann vor, wenn die Idee sich aus ihrer göttlichen Sichselbstgleichheit - die darin besteht, sich in allen Unterschieden gleich, immer sie selbst zu sein - entläßt. Entfremdung liegt also dann vor, wenn sich die Idee in abstrakte Momente zersetzt und sich in ihnen „un-gleich“ ist (was nicht im Sinne einer quantitativen Ungleichheit zu verstehen ist - z.B. ein Stock ist lang, der andere kurz - sondern im Sinne einer ontischen Qualität. Denn „gleich“ (mhd. gelîch, ahd. gilîch, lîh, got. leik = Körper, Leib) bedeutet eigentlich „eine Gestalt habend“). Un-gleichheit der Idee bedeutet also, daß ein ihr entrissener und als selbständig gesetzter Teil - ihrer eigentlichen Gestalt unangemessen ist, bzw. daß die Idee in einem anscheinend selbständigen T e i l e keine Gestalt haben k a n n, da ihre Gestalt nur als spekulatives Ineins Totalität u n d Einzelheit i s t .

In solchem zerrissenen Zustande befindet sich also jetzt der zum Wissen seiner selbst als der Sittlichkeit strebende Geist.

War er als unmittelbare Sittlichkeit schon eine Unangemessenheit, eine Ungemäßheit seiner selbst und sich somit schon entfremdet, so treibt er sich über diese Stufe notwendig hinaus: er löst sich in eine Vielheit von selbständigen „Personen“ auf - und steht sich in ihnen selbst wie der leeren Allgemeinheit des Volks gleichgültig gegenüber. Damit treibt er seine Entfremdung und Abstraktion scheinbar auf die Spitze. Aber (wie es einmal von der Vernunft heißt): „So inkonsequent...ist die wirkliche Vernunft nicht... und ist getrieben“¹²³⁾, sich zur Wahrheit zu erheben. Und somit wird sich erweisen, daß der Geist gerade durch „die vollendete Entfremdung, durch die höchste Abstraktion“¹²⁴⁾ zu sich selbst kommen wird. Und damit wird die dialektische Doppeldeutigkeit des

Wortes „Entfremdung“ selbst evident. Das aber muß so sein, da bei Hegel das Wort die Sache selbst i s t .

Der Geist als bürgerliche Gesellschaft ist „in seine Extreme verloren“.¹²⁵⁾ Der Staat, auf den es als die wirkliche Gestalt des Geistes hingeht, ist hier nur ein „äußerlicher“, er ist nur „eine Einheit verschiedener Personen..., die nur Gemeinsamkeit ist“.¹²⁶⁾ In ihr „ist jeder sich Zweck, alles Andere ist ihm Nichts“.¹²⁷⁾ Der Geist „tritt als eine formelle Allgemeinheit“ der Individuen „heraus, ist ihnen nicht mehr als lebendiger Geist inwohnend, sondern die einfache Gediegenheit... ist in viele Punkte zersprungen“.¹²⁸⁾ Die bürgerliche Gesellschaft ist so „das geistlose Gemeinwesen“¹²⁹⁾, ist ein Allgemeines, das „in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert“ ist.¹³⁰⁾ Der Geist in dieser Gestalt seiner Abstraktion ist der „gestorbene Geist“.¹³¹⁾ Er ist deshalb eine „abstrakte Allgemeinheit, weil“ sein „Inhalt“ ein „sprödes Selbst“ ist, statt „das in der Substanz aufgelöste“.¹³²⁾

In dieser Staatsform besteht nur ein „Formalismus des Rechts“¹³³⁾, indem nämlich „das Recht äußerlich notwendig wird als Schutz für die Besonderheit“.¹³⁴⁾ Dieses Recht ist ein „Begriff ohne eigentümlichen Inhalt“.¹³⁵⁾ D.h.: die Besonderheit, die das lebendige Eigentum des Begriffs sein müßte, indem dieser sie in sich be-greift, hat hier das Recht an sich aufgeteilt, d.h. jeder nimmt sich gleichsam ein Stück vom Recht, um sich somit in seiner Besonderheit zu befestigen.

Im Ganzen läßt sich sagen: „Die in der sittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbst ist durch ihr Zurückgehen¹³⁶⁾ in die Person gewonnen worden; was in jener (d.i. der sittlichen Welt) einig war, tritt nun entwickelt, aber sich entfremdet auf“.¹³⁷⁾

Das Problem der Entfremdung erweist sich hiermit als ein solches der Besonderung. So heißt es: „...in der bürgerlichen Gesellschaft“ sind „Besonderheit und Allgemeinheit auseinandergefallen“.¹³⁸⁾ Die Entfremdung ist „Äußerlichkeit“ „der Realität“, „Auflösung des Begriffes“, „Selbständigkeit der freigewordenen daseienden Momente“.¹³⁹⁾ Die Entfremdung der „Idee in dieser ihrer Entzweiung“¹⁴⁰⁾ besteht darin, daß „die konkrete Person... s i c h als Besondere Zweck ist“¹⁴¹⁾, und die „Idee... hier nur als die relative Totalität... an dieser äußeren Erscheinung ist“.¹⁴²⁾

Dieser Übersteigerung der Persönlichkeit, diesem Extrem muß der zu seiner vollen Verwirklichung drängende Geist negierend entgetreten. Dieses „Tun und Werden“, wodurch „die Substanz wirklich wird“, wird „die Entfremdung der Persönlichkeit“¹⁴³⁾ sein müssen. Hier also wäre die „Entfremdung“ eindeutig als das Hinwegarbeiten des Fremden zu verstehen.

Zu seinem Endziel, das er selbst in seiner Wirklichkeit ist, treibt der Geist seinen Gegensatz weiter voran:

1) Indem er den Kult des Besonderen auf die Spitze treibt, geht er vom Einzelnen her zur Lösung des Gegensatzes vor. Indem jeder Einzelne quasi sich selbst der Nächste ist und nur seinen eignen Zweck verfolgt, ist er doch auf andere bezogen. „Diese Anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen“.¹⁴⁴⁾ Das Besondere „befriedigt sich“ nur, „indem“ es „zugleich das Wohl des Anderen mit befriedigt“,¹⁴⁵⁾ Also etwa so: will ich, Schuster XY, ein Auto haben, so muß ich erst soundso viel Schuhe herstellen, um diese gegen das Auto eintauschen zu können, wodurch ich aber (was mir selber ganz unwichtig und gleichgültig sein kann) **t a t s ä c h l i c h** die Bedürfnisse eines anderen an Schuhen befriedige. Indem also der Einzelne zwar nur sich selbst meint, arbeitet er jedoch in der Tat an der Allgemeinheit - und sägt dadurch unbewußt am Aste seiner eigenen Ichbezogenheit. (Dieser Vorgang erinnert an die sinnliche Wahrnehmung, die das „Jetzt“ und „Hier“ meinte und dabei das Allgemeine aussprach.) Es liegt demnach ein Wider-Spruch vor. Das Hervortreten eines Widerspruchs deutet bei Hegel stets einen „Umschlag“ in eine neue geistige Gestalt an. Der Widerspruch geht also der Entfremdung als der absteigenden - oder der Entfremdung der Entfremdung voran. Auch im normalen Leben ist der offenbar werdende Widerspruch der Punkt in einem Gespräch, einem Dia-log, an dem es sich entscheidet, ob von ihm aus das Gefälle der Lösung betreten wird. Der Widerspruch ist in jedem Fall Höhepunkt. Er ist einesteils die höchste Abstraktion und Entfremdung beider Seiten, andererseits aber schon die latente Möglichkeit ihres Abbaus.

2) Geht der Geist den anderen Weg zu seiner Verwirklichung, indem er als Bewußtsein sich „seinem Dasein entfremdet“¹⁴⁶⁾, so wählt er „die Bestimmtheit des Gegensatzes

gegen die Wirklichkeit als diese überhaupt, und gegen das Selbstbewußtsein insbesondere“. ¹⁴⁷⁾ Als solcher ist der Geist der Glaube.

„Wenn die Gegenwart dem Menschen ungetreu ist, so muß er sich in die Innerlichkeit, in sich selbst zurückziehen...“ ¹⁴⁸⁾ Der Geist wird „aus der wesenlosen sich nur auflösenden Welt in sich zurückgedrängt“ und ist „die absolute (d.i. unbedingte) Bewegung und Negativität seines Erscheinens, wie ihr in sich befriedigtes Wesen, und ihre positive Ruhe“. ¹⁴⁹⁾

Damit sind die zwei Seiten des abstrakten Geistes hart gegeneinandergesetzt: das Prinzip der extremen Besonderung - gegen das der extremen Allgemeinheit. In der Philosophie der Geschichte expliziert Hegel diese Konstellation an einem konkreten Beispiel: „Unter Augustus selbst, unter diesem vollkommen einfachen Herrscher der partikulären Subjektivität, ist das Gegenteil, die Unendlichkeit erschienen, aber so, daß sie das Prinzip der für sich seienden Endlichkeit in sich schließt. Die christliche Religion, diese entscheidende Angelegenheit der Weltgeschichte, ist aufgetreten“. ¹⁵⁰⁾ „Die römische Welt ... in ihrer Ratlosigkeit und in dem Schmerz des von Gott Verlassenseins hat den Bruch mit der Wirklichkeit und die gemeinsame Sehnsucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiste innerlich erreicht werden kann, hervorgerufen und den Boden für eine höhere, geistige Welt bereitet“. ¹⁵¹⁾

Der Geist geht sich also innerhalb seiner Entzweiung, Abstraktion, Entfremdung selbst entgegen. Er treibt von seiner Vereinzelung empor zur Allgemeinheit und läßt sich andererseits aus seiner abstrakten Allgemeinheit in die Endlichkeit hinab. Und zwar geht diese Entfremdung seiner Entfremdung innerhalb jeder einzelnen seiner abstrakten Momente vor sich. Denn es ist stets im Auge zu behalten, daß der Geist als solcher schon die Versöhnung von Einzelheit und Allgemeinheit war und dieses im G r u n d e auch stets bleibt.

Wenn wir hier davon absehen, den vielverschlungenen Weg bis ins Detail zu verfolgen, so mögen die im Verlaufe dieser Arbeit schon geäußerten Stellungnahmen zur Weise dieser Arbeit auch hier als Begründungen dienen.

Am Ende dieses Weges ist „dem Selbst des Geistes die Substanz ... zu seinem Eigentum“¹⁵²⁾ geworden. Sein Ziel, „die Abstraktion des unmittelbaren Daseins aufzuheben und sich Allgemeines zu werden“¹⁵³⁾, ist erreicht. D.h. für den Staat: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“.¹⁵⁴⁾ Das bedeutet mit anderen Worten: Jedes einzelne Individuum des Staates, also jeder Bürger, hat seinen eigenen Willen nur noch in dem Willen des Ganzen. Der göttliche Geist als die vollendete Sittlichkeit lebt in jedem Einzelnen, wodurch der Einzelne an diesem Geist teilnimmt. Die Vielheit der Einzelnen, das sind die vielen Bürger, haben ihr empirisches Selbstsein und ihren Eigenwillen aufgeopfert. Damit ist das Volk als Gesamtheit der Individuen vom göttlichen Geiste völlig durchdrungen. Der Staat ist Ausdruck der Erscheinung Gottes im irdischen Leben geworden.

Alles Anderssein der Idee, alles ihr Fremde, d.h. ihre eigene Negation ist in der Gestalt des Staates negiert. Der Staat ist also die Negation der Negation oder die entfremdete Entfremdung des Geistes¹⁵⁵⁾, der in der Gestalt des Staates in sich selbst zurückgekehrt ist.

Die Wirklichkeit ist die Seinsart desjenigen, in welchem der immanente schöpferische Begriff sein Wirken in der Weise vollbracht hat, daß er alles Unbegriffene, ihm Ungemäße weggearbeitet, d.h. völlig durchdrungen hat. Insofern ist der „Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee“.

Wir wollen mit diesem Beispiele den weiteren Weg des Geistes mit seinen immer wieder auftretenden Entfremdungen verlassen, um nur noch einmal nach diesem Begriff in der spekulativen Logik zu fragen.

Wie stellt sich die „Entfremdung“ innerhalb der Hegel’schen spekulativen Logik dar ?

In der Philosophie des Rechts¹⁵⁶⁾ sagt Hegel: „Das Nähere über einen solchen Übergang des Begriffes (d.i. hier: von der Gestalt der Moralität in die der Sittlichkeit) macht sich in der Logik verständlich. Hier nur so viel, daß die Natur des Beschränkten und Endlichen, - und solches sind hier das abstrakte, nur sein sollende Gute und die

ebenso abstrakte) nur gut sein sollende Subjektivität, - an ihnen selbst ihr Gegenteil, das Gute seine Wirklichkeit, und die Subjektivität (das Moment der Wirklichkeit des Sittlichen) das Gute haben, aber daß sie als einseitige noch nicht gesetzt sind als das, was sie an sich sind. Dies Gesetztwerden erreichen sie in ihrer Negativität darin, daß sie, wie sie sich einseitig, jedes das nicht an ihnen haben zu sollen, was an sich an ihnen ist, - das Gute ohne Subjektivität und Bestimmung, und das Bestimmende, die Subjektivität ohne das Ansichseiende - als Totalitäten für sich konstituieren, sich aufheben und dadurch zu Momenten herabsetzen, - zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dies Gesetztsein seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist, - Begriff, der seine Bestimmungen zur Realität herausgebildet und zugleich in ihrer Identität als ihr an sich seiendes Wesen ist...“.

In der Philosophie der Weltgeschichte heißt es¹⁵⁷⁾: „Die wahrhafte Idee ist die an und für sich seiende Allgemeinheit, die nur in dem Gedanken ist, aber nicht das Abstrakte, das leere absolute Wesen, sondern innerlich in sich so bestimmt, daß die Negativität zugleich absolut, oder daß die Form sei, aber als unendliche Form... Sie (d.i. die Idee) besondert sich, bringt sich als anderes ihrer selbst hervor, verliert sich aber in diesem Anderen nicht, sondern setzt dieses als Nichtanderes und kehrt so in sich zurück.“

In allen Versuchen Hegels, seine Philosophie anschaulich zu exemplifizieren, stehen immer wieder die Begriffe „Allgemeines, Einzelnes, Besonderes“. Diese drei Elemente (denn so wird man von ihnen als Begriffen in einer lebendigen Philosophie sprechen dürfen) sind ihrem Wesen nach spekulativ. D.h. sie haben die Fähigkeit, in lebendiger, flüssiger Weise ineinander überzugehen und ein in sich unterschiedenes Ganzes zu bilden, das in allen Unterschieden es selbst ist, das auch darin mit sich selbst gleich, also identisch ist. Denn das muß wohl unter spekulativem Wesen¹⁵⁸⁾ verstanden werden.

Diese drei Elemente entsprechen vergleichsweise, wenn auch auf einer ganz anderen Ebene, der formallogischen Begriffspyramide¹⁵⁹⁾: Gattungsbegriff, Art-Begriff und Abart- oder Einzelbegriff. Aber hierbei geht die Klassifikation nur von oben nach unten, d.h. der Gattungsbegriff sei zwar in allen ihm subsumierten Begriffen anzutreffen, aber die untergeordneten Begriffe mit ihren spezifischen Merkmalen fänden sich im

Gattungsbegriffe nicht. Die untersten Begriffe dagegen stünden in ihrer Spezifität ihren Mitbegriffen gleicher Rangordnung vereinsamt und abstrakt gegenüber. Das ganze formale System sei durch eine knöcherne Abstraktheit, durch eine trockene Unlebendigkeit gekennzeichnet.

Diese Unlebendigkeit ist zwischen den spekulativ-logischen Elementen in der schon genannten flüssigen Weise überwunden. Die Allgemeinheit als „Idee“ ist die schöpferische Kraft, die Substanz, ist Gott selber. Als bloße Allgemeinheit wäre sie leer. Aber ihr kommt es zu, die lebendige Fülle zu sein. Auf Grund ihrer absoluten Kraft, ihrer Unbedingtheit und Freiheit vermag sie die Fülle in sich selbst zu schaffen, indem sie sich in einzelne Bestimmungen besondert. Sie kann es deshalb, weil sie als Sein ihre eigne Negation, das Nichtsein, ist. Die Allgemeinheit als absolute hat ebenso ihre absolute Negation an sich selbst. Diese ist nichts anderes als die schöpferische Autonomie des höchsten Wesens, a l l e s aus sich selbst zu setzen und alles in sich zu begreifen (Begriff).

Das Allgemeine beginnt seine immanente¹⁶⁰⁾ Entwicklung also damit, daß es sich in einem Ur-teil (= erste Teilung) teilt. Es unterscheidet sich in sich, negiert sich und wird dabei zu einem Besonderen. Das Allgemeine fächert sich also gleichsam auf. Was vorher eine einfache Einheit¹⁶¹⁾ war, zerlegt sich in je bestimmte Teile¹⁶²⁾, sondert sich ab, „besondert“ sich. Die Allgemeinheit bestimmt sich zum Besonderen¹⁶³⁾, oder das Besondere ist die b e s t i m m t e Allgemeinheit. Diese Besonderung ist eine Zerreißung der allgemeinen Einfachheit, ist eine Abstraktion. In diesem Zustande der Idee steht sie sich gleichsam selbst gegenüber. Sie ist aus ihr selbst herausgegangen, „hat ihre Momente auseinandergeschlagen“¹⁶⁴⁾ und ist sich selbst ein Anderes geworden, das ihr fremd ist. Die Idee setzt sich auseinander. D.h. aber auch, daß sie es m i t sich selbst tut. Sie ist A und zugleich Non-A (oder B). Indem A B anschaut, wird es sich seiner als A überhaupt erst bewußt. Zugleich aber hat A auch B als sein eignes Nichtsein an sich, denn sonst könnte es nicht A sein. Ebenso, nur in umgekehrter Richtung, ist es von B aus. Diese vereinfachende Darstellung einer sehr langen Auseinandersetzung endet damit, daß A sich schließlich vollkommen in B anschaut, wie B sich in A. Eines weiß sich im Anderen, so daß sie schließlich ihre Identität erreichen, die Idee, oder das Allgemeine, sich als ihre Einheit erweist und, indem sie A u n d B in sich begreift, wieder als Einfachheit bei sich ist, aber nun nicht mehr als unvermittelte,

sondern als die vermittelte Einfachheit, die sich in ihren Bestimmungen weiß - und deren Bestimmungen sich in ihr begreifen. Die Idee oder die Allgemeinheit hat damit das ihr Fremde hinweggearbeitet, hat das Besondere in sich zurückgenommen, hat die „Entfremdung überwunden“. ¹⁶⁵⁾ Sie hat sich damit einen Inhalt gegeben, ist eine von Bestimmungen erfüllte lebendige Totalität geworden. Damit ist die „Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“ beschlossen. Durch die Negation der Negation ist „diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion (d.i. das Zurückkehren) im Anderssein in sich selbst“ erreicht. Die Idee ist sich selbst geworden als „der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist“. ¹⁶⁶⁾

Schlußbemerkung

Wir fragen uns am Schluß dieser Arbeit, ob es uns gelungen sein mag, einigermaßen klar zu machen, was der Begriff der „Entfremdung“ in der Hegel’schen Philosophie bedeutet, Wir äußern uns dazu wie folgt :

1) Sicherlich sind gewisse Unschärfen geblieben. Das mag einmal daran liegen, daß unsere philosophischen Rüstwerkzeuge noch zu weich und noch nicht im langjährigen Feuer der philosophischen Beschäftigung genügend gehärtet sind. Das mag sich besonders an einem solchen Gegenstande wie der Hegel’schen Philosophie erweisen. Gleichwohl hat es für uns einen nachhaltigen Reiz, diese Philosophie als uns aufgegeben zu wissen.

2) Wir sind damit von den eigenen subjektiven zu den objektiven Schwierigkeiten übergegangen. Die Hegel’sche Philosophie ist eine solche der höchsten inneren Dynamik. Jedes Wort, jeder Begriff ist von ihr erfaßt. Das Ganze „ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist...“ ¹⁶⁷⁾ Diese Tatsache macht es schwer, einen „Begriff“ dieser Philosophie im formalen Sinne zu fixieren. Denn: was ich aufzeige, ist schon gewesen ! Natürlich kann und darf man sich mit diesen Feststellungen nicht begnügen, denn das hieße, die Arbeit erst gar nicht zu beginnen. Aber gleichwohl bleibt die Schwierigkeit bestehen. Man läuft Gefahr, indem man eine

feststellende Aussage wagt, damit über die Eigenart eines Hegel'schen Begriffs nichts bzw. nichts Zutreffendes gesagt zu haben. Denn jeder Hegel'sche „Begriff“ ist eigentlich zu begreifen nur in seiner Bewegung und Veränderung innerhalb des großen Zusammenhangs, ja - jeder Hegel'sche Begriff ist in sich selbst eine Bewegung.

3) Dieses glauben wir für den „Begriff“ der „Entfremdung“ gezeigt zu haben. Wir haben weiter darauf verwiesen, daß man die Frage nach der „Entfremdung“ wohl als eine solche nach der „Besonderung“ auffassen dürfe. Allerdings würde hierbei der Unterschied auftreten, daß die Besonderung nur nach der e r s t e n Negation auftritt (oder diese sogar ist), während die Entfremdung zwischen der ersten und zweiten Negation steht und gewissermaßen die Folge der ersten und zugleich das Vorangehende der zweiten ist.

Ein weiterer Unterschied wäre der, daß die Besonderheit auch nach der zweiten Negation, nun als begriffener Unterschied oder gewußte Bestimmtheit, in der Allgemeinheit verbleibt, während die Entfremdung nicht mehr besteht. Man könnte daher vielleicht sagen, daß die Entfremdung nur insofern Besonderung ist, als diese noch unbegriffen ist. Das aber führt zu einer weiteren Überlegung, die sich auf (gebrauchen wir einmal zwecks Anschaulichkeit das der Hegel'schen Philosophie unangemessene Wort) den „Ort“ des Auftretens der Entfremdung bezieht.

4) Hegel kennt in seiner Logik die Bewegung der Idee in sich selbst. Diese Bewegung, die sich zwischen den reinen Kategorien des Denkens als der „himmlischen Geister“ vollzieht, tritt erst ein mit und oberhalb der Stufe des absoluten Wissens^{167a)}. In dieser Bewegung der Idee, dem „Spielen“ Gottes „mit sich selbst“¹⁶⁸⁾, sind alle besondern Momente als immanente Unterschiede enthalten, aber in vollkommener Durchsichtigkeit. D.h. es besteht nichts Fremdes mehr, die Idee ist in allen Unterschieden bei sich selbst, der Geist ist beim Geiste. Somit muß das der Idee Fremde in dem endlichen Sein gesehen werden; ihre Entfremdung in dem Entschluß, sich mit diesem endlichen Sein einzulassen und es zu durch- bzw. be-geistern¹⁶⁹⁾, bzw. das im sinnlichen Sein verborgene Vernünftige zu dieser Arbeit zu aktivieren, es zu sich heraufzuheben und mit sich zu vereinen¹⁷⁰⁾. Denn was wäre das für ein armer Gott, der sich gegenüber der Welt als ohnmächtig erwiese ! Damit wäre ein Dualismus gegeben, gegen dessen Vorhandensein Hegel sich mit seiner ganzen Philosophie wendet.¹⁷¹⁾

Somit wäre die Entfremdung also eine „besondere“ (i.S. von spezifische) Besonderung der Idee. Der „Ort“ ihres Auftretens wäre somit in d e r Bewegung der Idee, die sich als Gang in die Natürlichkeit oder Welt bezeichnen ließe.¹⁷²⁾

5) Daraus ergibt sich die Folgerung, daß der „Begriff“ der Entfremdung nicht in der „Wissenschaft der Logik“ auftritt, sondern in derjenigen Phase der Hegel'schen Philosophie, die sich als „Phänomenologie“ (nämlich „Erscheinung“) im weiteren Sinne bezeichnen ließe.

6) Hinsichtlich der dem Begriff „Entfremdung“ immanenten Bewegung wäre zu sagen: diese steigert sich - mit wachsender Länge des Weges der sich selbst werdenden Idee - zur höchsten Abstraktion; sie kulminiert in dem schärfsten Widerspruch der sich abstrakt entgegengesetzten Seiten und geht von dort aus in ihre andere Qualität über, nämlich eine Bewegung der Ent-Fremdung zu werden.

Dabei ist jedoch zu bedenken, daß die Entfremdung nichts Selbständiges für sich ist, sondern (wie alles in der Philosophie Hegels) eine Seinsstufe der sich entwickelnden Idee selbst, eben die Idee a l s Entfremdung. Somit könnte man sie als ein „Mittel“ der sich entwickelnden Idee bezeichnen, als diejenige Phase, welche mit dem „Urteil“ einsetzt und mit dem „Schluß“ endet. Sie ist die Kreisbewegung, in welcher sich die Idee mit sich als der Welt entfremdet, zugleich aber der Welt das Fremdsein nimmt und wieder in die Vertrautheit ihrer Sichselbstgleichheit zurückkehrt, in der sie eigentlich heimisch ist.

Endnoten:

*) Im Text häufig abgekürzt „Ph.d.G.“. Unterstreichungen oder gesperrte Schreibungen in Zitaten stammen ausschließlich vom Verfasser dieser Arbeit.

- 1) VII. Die Religion, B. Die Kunst-Religion, a. Das abstrakte Kunstwerk, S. 497 f.
- 2) Die Apologie des Sokrates, XV.
- 3) Das Gastmahl, XXIII.
- 4) Ph.d.G., Die sinnliche Gewißheit, S. 79.
- 5) ibidem
- 6) ibidem 84.
- 7) Ph.d.G., Sinnliche Gewißheit, 88.
- 8) Ph.d.G., 88.
- 9) ibidem 102.
- 10) Ph.d.G., 498.
- 11) Ph.d.G., Einleitung, S. 68.
- 12) Ph.d.G., Die Religion, S. 497
- 13) 4. Meditation: Über Wahrheit und Irrtum.
- 14) Phaidon XI: „Im Leben aber werden wir ganz folgerichtig der Erkenntnis dann am nächsten sein, wenn wir so streng wie möglich mit dem Körper keinerlei Beziehung, und die Gemeinschaft nur insoweit pflegen, als unbedingt vonnöten ist, und uns auch nicht von seiner Wesensart anstecken lassen, vielmehr in Lauterkeit uns von ihm fernhalten...“
- 15) Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Ausgabe, S. 29: „...folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern er Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.h. als Erscheinung¹⁶⁾, Erkenntnis haben können...“ Dagegen: „...daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (a.a.O.). Hier zeigt sich, daß Kant mit seiner Grenzziehung nicht das Ding an sich leugnen will.
- 16) Dagegen Hegel: „Unser Gegenstand ist hiemit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen das Innere der Dinge und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber gibt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Innern erblickt...“ Ph.d.G., 111 f.
- 17) Ph.d.G., Vorrede, S. 19 f.
- 18) Ph.d.G., Vernunft, 177.
- 19) Ph.d.G., Vorrede, 13.
- 20) ibidem.
- 21) ibidem.
- 22) Vorrede, 48.
- 23) Ph.d.G. 168.
- 24) ibidem.
- 25) ibidem 167.

- 26) ibidem 170.
- 27) Vorrede zur Ph.d.G., 45.
- 28) Ph.d.G., Vorrede 48.
- 29) ibidem.
- 30) Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, Abh. 1802, S. 74: „...diese Musik des Anklingens und Widerklingens spekulativer Ideen...“.
- 31) Symposion c.34
- 32) Staat c. 14 Sophistes c.39
- 33) Ph.d.G., Selbstbewußtsein, 164.
- 34) ibidem 171.
- 35) Ph.d.G, 160.
- 36) ibidem.
- 37) ibidem 163.
- 38) Ph.d.G., Die offenbare Religion, 537: „Das unmittelbare Dasein schlägt in den Gedanken, oder das nur sinnliche Bewußtsein in das Bewußtsein des Gedankens um; ...Der Mensch wird so vorgestellt, daß er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen verlor, und aus dem Zustande des unschuldigen Bewußtseins, aus der arbeitslos sich darbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Tiere, vertrieben wurde.“
- 39) Ph.d.G., 163.
- 40) Ph. Vorrede, 12.
- 42) Über Hegels lobende Auslassungen hinsichtlich eines feststellbaren „spekulativen Geistes“ in manchen Wörtern der deutschen Sprache, die nicht nur verschiedene, sondern sogar entgegengesetzte Bedeutungen hätten: vgl. Vorrede zur 2. Ausgabe der „Logik“, 1816.
- 43) Ph.d.G., Die offenbare Religion, 528.
- 44) Ph.d.G., 423.
- 45) ibidem.
- 46) ibidem 424.
- 47) Ph.d.G., Vorrede, 20.
- 48) S. 313.
- 49) Ph.d.G., 312.
- 50) Ph.d.G., Der Geist, 31.
- 51) Ph.d.G., Vorrede, 20.
- 52) ibidem.
- 53) ibidem.
- 54) ibidem.
- 55) Ph.d.G., Das absolute Wissen, 563.
- 56) Ph.d.G., Vorrede, 22.
- 57) Ph.d.G., Vorrede, 20.
- 58) Ph.d.G., Vorrede, 20.
- 59) Ph.d.G., 193 u.ö.
- 60) ibidem, 536.

- 61) ibidem, 537.
- 62) Ph.d.G., Vorrede, 20.
- 63) ibidem.
- 64) ibidem.
- 65) Ph.d.G., Vorrede, 20.
- 66) Ph.d.G., 540. Vgl. dazu auch ibidem 559.
- 67) Ph.d.G., 540.
- 68) ibidem, 559.
- 69) ibidem, Vorrede, 20.
- 70) ibidem, 25.
- 71) Der Hrsg. im Anhang der Ph.d.G., 577.
- 72) Vgl. dazu Hegels Auslassung im 8. Abschn. der Vorrede der ersten Ausgabe der „Logik“, 1812. Bes. aber Vorrede und Einleitung der Ph.d.G.
- 73) Vorrede zur 1. Ausgabe der „Logik“, Abschn. 8.
- 74) Ph.d.G., 563.
- 75) ibidem, 559.
- 76) Ph.d.G., 563.
- 77) ibidem, 564.
- 78) ibidem.
- 79) ibidem.
- 80) Ph. d.G., 538. - Vgl. hierzu einen Passus aus Ernst Bloch's „Die Selbsterkenntnis. Aus Erläuterungen zu Hegel“. Diese in der ostdeutschen Zs „Sinn und Form“, 1949 (3. Heft) erschienenen Betrachtungen bedürfen vielleicht nur wegen ihrer Schlußschwengung zum historischen Materialismus einer vorsichtigen Behandlung. - Es heißt dort unter „V. Der Kerngedanke Hegels“: „Omnia ubique, alles ist überall;... Der Grundsatz kommt von Nikolaus Cusanus und von Leibniz, aber das darin ausgesprochene Spiegelwesen, das in jedem Teil immer wieder das Ganze widerleuchten läßt, garantiert noch allerletzt Hegels eigene Einheit in der dialektischen Mannigfaltigkeit. Von daher das gleiche Erkenne dich selbst in den immer höheren Stufen oder Spiralen in der Phänomenologie des Geistes. Von daher das Vermögen, zu dem Hegel auffordert, daß man in einer einzigen, beliebig herausgegriffenen dialektischen Gestaltsgruppe alle tausend sehen kann, wenn der Blick das sich immer wieder entzweiende, immer wieder gestillte, immer wieder neu entzweite Dasein genau ansieht... Immer aber bei Hegel der Sinn dieses schleifenreichen Weges, daß das ihn Gehende, das Hegel Geist nennt, sich erkenne, für sich werde, sich mit sich zusammenschließe...“.
- 81) Ph.d.G., 564.
- 82) Ph.d.G., Vernunft, 176.
- 83) ibidem, 175 f.
- 84) ibidem.
- 85) Ph.d.G., 256.
- 86) Ph.d.G., Kapitel „Bewußtsein und Selbstbewußtsein“.
- 87) Ph.d.G., Der Geist, 315.
- 88) Ph.d.G., 256.

89) ibidem.

90) Ph.d.G., Die sittliche Welt, 318: „Die einfache Substanz des Geistes teilt sich als Bewußtsein. Oder wie das Bewußtsein des abstrakten, des sinnlichen Seins in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewißheit des realen sittlichen Seins; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Sein ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener (d.i. der sinnlichen Wahrnehmung) zieht sich aber die u n n ü t z e V i e l h e i t (Anm. des Verfassers: typisch Hegel) der Eigenschaften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelheit und Allgemeinheit zusammen; und noch mehr dieser (d.i. der sittlichen Wahrnehmung), die das gereinigte substantielle Bewußtsein ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist...“.

91) Ph.d.G., 319.

92) ibidem, 320.

93) Ph.d.G., 325.

94) ibidem.

95) ibidem.

96) ibidem.

97) ibidem.

98) Ph.d.G., 325.

99) Grundlinien der Philosophie des Rechts, Edition Bolland, Leiden 1902; § 176, Zusatz.

100) Ph.d.G., 325.

101) Ph.d.G., 330.

102) ibidem, 325.

103) Ph.d.Rechts, § 177.

104) ibidem.

105) ibidem.

106) ibidem, § 178.

107) Ph.d.G., 330.

108) Ph.d.Rechts, § 181.

109) ibidem.

110) ibidem.

111) Ph.d.G., 423.

112) ibidem, 424.

113) Ph.d.G., 540.

114) ibidem.

115) ibidem, 539.

116) ibidem, 535.

117) ibidem, 528.

118) ibidem, 520.

119) ibidem, 498.

120) ibidem.

- 121) Ph.d.G., Vorrede, 32.
- 122) ibidem, 20.
- 123) Ph.d.G., 182.
- 124) ibidem, 423.
- 125) Ph.d.Rechts, § 184, Zusatz.
- 126) ibidem, § 182, Zusatz.
- 127) ibidem.
- 128) Ph.d.G., 342.
- 129) ibidem.
- 130) ibidem.
- 131) ibidem.
- 132) ibidem, 343.
- 133) ibidem, 344.
- 134) Ph.d.Rechts, § 209, Zusatz.
- 135) Ph.d.G., 344.
- 136) d.i. vom Geiste her zu betrachten, dessen Bewegung ja - hält man am Bilde des Kreises fest - wieder in deren Anfang zurückgeht, so daß man statt „Zurückgehen“ ebensogut „Vorangehen“ sagen könnte.
- 137) Ph.d.G., 346.
- 138) Ph.d.Rechts, § 184, Zusatz.
- 139) ibidem.
- 140) ibidem, § 184.
- 141) ibidem, § 182.
- 142) ibidem, § 184.
- 143) Ph.d.G., 348.
- 144) Ph.d.Rechts, § 182, Zusatz.
- 145) ibidem.
- 146) Ph.d.G., 379.
- 147) ibidem, 380.
- 148) Vorlesungen Über die Philosophie der Weltgeschichte: Das Christentum. Das abendländische Prinzip. In Meiners Philos. Bibliothek, Bd, 171 c, S. 720 ff.
- 149) Ph.d.G., 378 f.
- 150) Philos. d. Weltgesch. a.a.0.
- 151) ibidem.
- 152) Ph.d.G., 423.
- 153) Ph.d.G., 424.
- 154) Ph.d.Rechts, § 257.
- 155) Negation und Entfremdung als synonym zu verstehen erlaubt die Hegel'sche Formulierung: „...seine Negation o d e r Entfremdung“, vgl. Ph.d.G., 421.
- 156) § 141.
- 157) Das Christentum. Meiner 171 c, S. 721.

158) Bei Hegel bedeutet „spekulativ“ seine spezifische philosophische Methode, damit zugleich aber die Bewegung der Idee selbst, da diese ja in die zur spekulativen Sphäre erhobenen philosophischen Bewußtsein lebt. „Spekulativ“ bedeutet nicht, wie bei Kant, ein Überfliegen der Erfahrung, sondern macht nach Hegel Erfahrung erst möglich.

159) Enc. der Wiss., § 82: „In der spekulativen Logik ist die bloße Verstandeslogik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden, es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen.“

160) Vorrede zur 1. Ausgabe der „Logik“, Abschnitt 8.

161) ibidem und überall oft.

162) besonders Ph.d.Rechts, § 32 und davor.

163) Hegel macht meist keine eindeutige Trennung zwischen Einzelem und Besonderem. Oft spricht er nur von Allgemeinheit und Besonderem (so z.B. häufig in der „Philosophie des Rechts“), oft nur von Allgemeinheit und Einzelem (so z.B. im letzten Kapitel der Ph.d.G.). Das Einzelne als solches ist gedacht als eine weitere Selbstbestimmung des besondern Allgemeinen. Wahrscheinlich denkt Hegel das Einzelne im Besonderen gleich mit.

164) Ph.d.G., 317.

165) Vgl. besonders Ph.d.G., Vorrede, Abschnitte 18 u. 19. Auch Vorrede z. 1. Ausg. der „Logik“, Abschn. 8. Und Ph.d.G., Kap. VIII, Das absolute Wissen.

166) Vorrede der Ph.d.G. Abschnitt 18.

167) Ph.d.G., Vorrede, 39.

167a) Hier ist im Nachtrag zu berichtigen, daß auch die „vor-phänomenologische Logik“ (wenn man so sagen darf) als Seinsart Gottes „vor oder außer Erschaffung der Welt“ keine Entfremdung in sich kennt. Hier ist zwar durch ein „Urteil“ auch das Andre, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere (und zwar ist „das Besondere Gott als das von ihm Unterschiedene“), aber diese Unterschiede sind ja die „ganze Idee“ an und für sich. Dieses „Unterscheiden“ ist als kein Unterschied zu verstehen. Eins ist „in dem andern bei sich selber“. Es ist ein „Spiel des Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist...“. Vgl. Ph.d.Religion, Die absolute Religion. Meiners Philos. Bibliothek, Bd. 63, 74 f.

168) Ph.d.G., Vorrede, 20.

169) Ph.d.Rechts, § 272, Zusatz: „Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren...“; wobei hier das Bestimmungswort „Irdisch“ bedeutsam ist.

170) Ph.d.Religion, Die Religion der Schönheit; in Meiners Philos.Bibliothek, Bd. 61, S. 124 f.: „So sehr dies Zerfallen stattfindet, worin die natürlichen Mächte als für sich, als selbständig erscheinen, ebenso tritt die Einheit des Geistigen und Natürlichen immer mehr hervor, und dies ist das Wesentliche; sie ist aber nicht die Neutralisation beider, sondern in ihr ist das Geistige nicht nur das Überwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche dagegen ideell, unterworfen...“.

171) So in der Aussage über die Eigenart des platonischen Staates, Ph.d.Rechts, § 185, Absatz 3.

172) „In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen (!) getötet worden. Dieser Tod des Natürlichen (!) hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung; das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden; der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die Beziehung des Subjekts als solchen ein. Das bloße Betrachten der Geschichte hört hier auf; das

Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen. Es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung (!), welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen (!), aber durch seinen Tod vernichtet hat.“ Vgl. Philosophie der Religion, Der Tod Gottes. Meiners Philos. Bibliothek, Bd. 63t,172 f.

Verzeichnis der benutzten Hilfsmittel

Texte:

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Phänomenologie des Geistes. Ed. Georg Lasson, Leipzig 1907

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Phänomenologie des Geistes. Ed. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Ed. C.J.P.J. Bolland. Leiden 1901

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In Meiners philosophische Bibliothek. Ed. Georg Lasson

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. In Meiners philos. Bibliothek. Ed. Georg Lasson

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ed. Bolland. Leiden 1902

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität.

In: Sämtl. Werke, Berlin 1832 ff.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Das Leben Jesu. In: Theologische Jugendschriften. Tübingen 1907

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

Vorreden zur Wissenschaft der Logik, 1. und 2. Ausgabe. Vorreden zur Enzyklopädie der

Wissenschaften, 1. 2. und 3, Ausgabe. In: Hegels Vorreden. Ed. und kommentiert von Erwin Metzke.

Heidelberg 1949

Hoffmeister, Johannes (Ed.):
Dokumente zu Hegels Entwicklung. Stuttgart 1936

Kant, Immanuel:
Kritik der reinen Vernunft. Ed. Raymund Schmidt. Leipzig 1944

Descartes, René:
Meditationen über die Grundlagen der Philosophie usw.
In Meiners philos. Bibliothek. Hamburg 1955

Platon:
Die Apologie des Sokrates. Ed. Bruno Snell. Frankfurt a.M. 1953

Platon: Das Gastmahl.

Platon: Phaidon.

Platon: Der Staat.

Platon: Sophistes.

Einführende Text-Auswahlen:

Heer, Friedrich:
Hegel. Frankfurt a.M, 1955

Diem, Hermann:
Kierkegaard. Frankfurt a.M. 1956

Literatur:

Hartmann, Nicolai:
Aristoteles und Hegel. Erfurt 1933, 2. Auflage

Staiger, Emil:
Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin. Leipzig 1935

Iljin, Iwan:
Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern 1946

Nink, Caspar:

Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten der Phänomenologie des Geistes.

Regensburg 1948

Bense, Max:

Hegel und Kierkegaard, Köln 1948

Bloch, Ernst:

Die Selbsterkenntnis, Aus Erläuterungen zu Hegel.

In Zs. „Sinn und Form“, Heft 3. Potsdam 1949

Hilfe leistete ferner:

Sturmfels, Wilhelm:

Der dialektische Materialismus, Marx und Hegel.

Vorlesung an der Universität Frankfurt a.M. WS 1955/56

© Copyright / Urheberrechte

Hans-Günter Marcieniec
Jägerstraße 1
D-36329 Romrod
Telefon 06636-210

Zitate bitte unter Angabe des Verfassernamens (Hans-Günter Marcieniec) und der Informationsquelle (<http://www.marcieniec.de>).