

Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel

Autor(en): **Lauener, Henri**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **24 (1964)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883338>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel

von *Henri Lauener*

Das zu behandelnde Thema verweist auf das Kapitel der «Phänomenologie des Geistes», in dem innerhalb der Entwicklung des Wissens die Stufe der Bildung erreicht wird. In der Phänomenologie, seinem ersten gewichtigen Werk, das er ursprünglich als Einleitung in das System entworfen hatte, und das während des Ausarbeitens zu einem selbständigen Teil seiner Philosophie angewachsen ist, betrachtet Hegel – anders als in der Logik oder Enzyklopädie – das Wissen vom Standpunkt aus, wie es sich für das *Bewußtsein* darstellt. Er zeigt mit andern Worten, wie das Wissen phänomenal, d.h. erscheinend sich beim Durchlaufen seines dialektischen Werdegangs Schritt für Schritt zum Absoluten erhebt, und definiert entsprechend die Phänomenologie als die notwendige Selbstentwicklung des natürlichen Bewußtseins, das, indem es die Erfahrung in den Prozeß einbezieht, sich nach und nach zur Wissenschaft oder zum philosophischen Wissen emporringt. Es ging Hegel vor allem darum, den kritischen Standpunkt Kants zu überwinden, um die absolute Identität von Subjekt und Objekt im Wissen aufzudecken und damit das begonnene Unternehmen des deutschen Idealismus zu vollenden. Denn nach ihm kann sich Philosophie nicht auf Erkenntnistheorie beschränken, weil das Absolute nicht nur Substanz, sondern immer auch Subjekt sein muß.

Daß die Phänomenologie durchaus im strengen Sinne wissenschaftlichen Wert hat, ergibt sich aus der Darstellung, die nicht bloße Beschreibung des Bewußtseins und seiner Entwicklung bleibt, sondern von einer inneren Notwendigkeit gelenkt wird, die auf der – jedem Inhalt immanenten (nicht kontradiktorischen) – Negativität beruht, was die dialektische Bewegung des Ganzen ausmacht. Das Bewußtsein darf nämlich nicht als determiniertes Dasein aufgefaßt werden; es weist immer über sich selbst hinaus und richtet sich von Anfang an nach seinem Ziel aus, das erst in der Philosophie ver-

wirklicht wird. Was uns also Hegel mit seiner Phänomenologie geben wollte, ist eine Art Reiseführer, welcher im Werdegang des Geistes die Etappen der schrittweisen Aufhebung aller unvollkommenen Momente bis zur höchsten Aussöhnung festhält. Das Wort «Aufheben» nimmt allerdings im hegelschen Sprachgebrauch, wie man weiß, die Doppelbedeutung von überwinden und aufbewahren an. Wir sehen des weitern, daß bei diesem Vorgehen die Dialektik als die Erfahrung selbst des Bewußtseins hervortritt. Es ist demnach klar, daß es sich für den Verfasser nicht um ein Zurückführen der Erfahrung auf abstrakte logische Begriffe handeln konnte – vielmehr aber um das Aufzeigen der dialektischen Gesetzmäßigkeit, die in ihr waltet. Die Welt ist – so sagt Hegel – der Spiegel, in dem wir uns wiedererkennen.

Die «Phänomenologie des Geistes» stellt sich also zugleich als Erkenntnistheorie *und* als spekulative Philosophie heraus, denn sie ist sowohl *Beschreibung* wie auch *Verstehen* des Bewußtseins und seiner Erfahrung. Hegel erklärt selbst sein Anliegen in der Einleitung so deutlich, daß wir auf das Zitat nicht verzichten wollen, obgleich es bekannt ist: «Weil nun die Darstellung nur das erscheinende Wesen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein [wie es später das System werden soll], sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutert, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist¹.»

* * *

Die Welt der Bildung, auf die wir näher einzutreten haben, enthält etliche unmißverständliche historische Anspielungen. Es scheint uns deshalb angebracht, einige allgemeine Bemerkungen über die «Geschichtlichkeit» der Phänomenologie vorwegzunehmen. Was Hegel hauptsächlich von seinen Vorgängern unterscheidet, finden

¹ Phänomenologie des Geistes, Ausg. v. J. Hoffmeister, Verlag Meiner, Leipzig; S. 66/67.

wir darin, daß seine Philosophie im wesentlichen die Geschichte der Menschheit denkt. Selbst Schelling war es vorwiegend noch um die Natur oder genauer um das Leben im allgemeinen zu tun, weil es ihm nicht gelang, den Geist als Entwicklung des Absoluten, das auch Subjekt ist, zu erfassen. Es ist unzweifelhaft Hegels Verdienst, erkannt zu haben, daß allein der Geist eine Geschichte hat, die er selbst vollzieht. Denn er allein verfügt über eine Vergangenheit, die er in der Erinnerung aufhebt, um seine besonderen Erscheinungsweisen durch die wiederholte Negation seiner selbst in einem ständigen Fortgang zu überholen, bis er seine höchste Stufe erlangt. Wir dürfen aber nicht etwa daraus folgern, die Phänomenologie stelle eine Art systematisierte, an Tatsachen gebundene Weltgeschichte dar. Die historischen Andeutungen dienen bloß der Veranschaulichung der jeweils erreichten Momente. In dem Teil der Phänomenologie, wo sich das Bewußtsein noch nicht zum Geist erhoben hat, wäre ja eine Übereinstimmung mit geschichtlichen Ereignissen ohnehin unmöglich. Im sogenannten zweiten Teil aber, in der Sphäre des Geistes, fällt die Parallelität der Entwicklung von Phänomenologie und Weltgeschichte auf. Die Übereinstimmungen sind eben dadurch bedingt, daß nur der Geist wirkliches Dasein und somit Geschichte hat, weil er die zur lebendigen Welt gewordene Vernunft ist. Denn auf dieser Stufe haben wir es nicht mehr mit der Entwicklung eines individuellen Bewußtseins zu tun, sondern mit derjenigen konkreter Ganzheiten oder besonderer Formen des Geistes, wie es z.B. der griechische Staat, das römische Reich, die westliche Kultur, die französische Revolution u. a. m. sind. Dadurch erst werden die historischen Bezüge gegeben. Die Geschichte wird jedoch keineswegs vollständig und streng zeitlich berücksichtigt, weil die Phänomenologie, wie wir erwähnt haben, keinen andern Zweck verfolgt, als den dialektisch gesetzmäßigen Weg zu schildern, den das empirische Bewußtsein während seiner Erhebung zum absoluten Wissen durchläuft. Jean Hyppolite erklärt in seiner scharfsinnigen Exegese der «Phänomenologie des Geistes» diese Zusammenhänge mit folgenden Worten: «Il y a donc une certaine relation entre la philosophie de l'histoire et la phénoménologie. La phénoménologie est le développement concret et explicite de la culture de l'individu, l'élévation de son moi fini au moi absolu, mais cette élévation n'est possible qu'en utilisant les moments de l'histoire du monde qui sont immanents à cette conscience individuelle.» «L'histoire du monde

immanente à l'individu, mais dont il n'a pas pris conscience, devient alors l'histoire conçue et intériorisée dont il est à même de dégager progressivement le sens².»

Bevor wir uns der Welt der Bildung oder des sich entfremdeten Geistes, die wir hier näher zu erläutern haben, zuwenden, wollen wir noch kurz Stellung und Bedeutung der Sprache innerhalb des Gesamtsystems darlegen. In Hegels Philosophie fehlt bekanntlich eine zusammenhängende, selbständige Behandlung der Sprache, was keineswegs von einer Nachlässigkeit herrührt, sondern durch die Sache selbst bedingt ist. Die Sprache bleibt ihrem Wesen nach mit der Dialektik, die ihr immantes Leben bedeutet, und in der sie ihr Element findet, eng verbunden. Es kann demnach in der spekulativen Philosophie von vorneherein keinen besonderen Teil geben, der getrennt die Fragen der Sprache oder der Dialektik behandeln würde. Denn die Darstellung des Systems läuft letztlich auf die Darstellung und Beschreibung des Wesens der Sprache selbst hinaus, weil sie Hegel gemäß das einzige erfahrbare Dasein des Geistes ist. Das Denken hat in ihr allein seine Anschauung.

Auf die Phänomenologie bezogen wird die Sprache zum Prüfstein des Bewußtseins, dem sie nicht von außen her auferlegt, sondern aus innerer Notwendigkeit zugehört, weil das Bewußtsein nur vermittelt der Sprache, in der es sich entfaltet, überhaupt Gegenstand der Philosophie werden kann. Näher betrachtet erkennen wir in ihr die Struktur des Bewußtseins oder mit hegelschen Worten dessen begriffene Endlichkeit. Gleich wie der Leib das Dasein des individuellen Selbsts ausmacht, so ist die «Kraft des Sprechens» das «Dasein des reinen Selbsts, als Selbsts»³.

In der Phänomenologie haben wir das Selbstbewußtsein nicht etwa – wie bei Descartes – im Sinne einer Versicherung der Welt in einem Subjekt zu verstehen; es entwickelt sich vielmehr in einer Philosophie der Sprache, die den Gang der wirklichen Dinge darstellt. Denn die Vereinigung von Subjektivität und Objektivität vermag nur durch die Vermittlung der Sprache hergestellt zu werden, die als Bedingung überhaupt des Selbstbewußtseins hervortritt, weil

² Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1946, t. I., p. 44.

³ Phän., S. 362.

das Wissen von sich selbst weder auf unmittelbarer Gewißheit noch auf tatsächlicher Erkenntnis beruht, sondern der beim Sprechen gemachten Erfahrung entspringt. Erkenntnis bedeutet ja bei Hegel nicht eine Beziehung zwischen zwei sich Gegenüberstehenden; sie ist stets «Sein beim Gegenstand», d. h. Bewußtsein, weil Subjektivität und Objektivität immer das gemeinsam haben, daß sie die beiden Weisen der Existenz des Menschen sind, die in der Sprache verwirklicht und vereinigt werden.

Wir verfügen über zu wenig Raum, um aufzuzeigen, wie Hegel im systematischen Zusammenhang der Enzyklopädie die Sprache in die Entwicklung der Intelligenz zum Erkennen einbezieht, indem er auseinanderlegt, wie die zeichenmachende Phantasie sie auf der Stufe der Vorstellung beim Übergang zum Gedächtnis hervorbringt. Für unsere Zwecke genügt es, zusammenfassend daran zu erinnern, daß die Sprache als Voraussetzung unmittelbarer Gegebenheit und unmittelbaren Verstehens zur Voraussetzung des Systems selbst wird. Ihre grundlegende Bedeutung und Funktion in der hegelschen Philosophie tritt klar zu Tage, wenn man eingesehen hat, daß das Denken seinem Sein nach nichts anderes als das Wesen der Sprache ist. Es findet seinen notwendigen Ausdruck allein in ihr, die einem jeglichen Vermittelten, Wirklichen also Vernünftigen Dasein verleiht, indem sie das Allgemeine bezeichnet und ihm objektive Existenz verschafft. Der Fortschritt des Denkens verläuft immer parallel zu demjenigen seines Ausdrucks, weil das Wort, das allgemein Konkrete oder der Begriff, der Totalität ist, ständig als versöhnende Mitte im dialektischen Werdegang wirkt. *Sprache ist* mit Hegels Formel definiert *Dasein des Geistes*, so daß das Absolute als Logos nur in ihr existieren kann, weil die Intelligenz in ihr lebt und sich objektiv macht.

* * *

Wir wollen nach diesen vorbereitenden Bemerkungen zu den eigentlichen Fragen unseres Themas übergehen. Vorerst soll nun die Stellung des sich entfremdeten Geistes innerhalb der «Phänomenologie des Geistes» bestimmt werden. Die Kapiteleinteilung des Werkes scheint etwa in der Hälfte einen Bruch erlitten zu haben: den ersten Teil, der in gekürzter Fassung in die Enzyklopädie aufgenommen wurde, gliedert der Verfasser in (A.) Bewußtsein, (B.) Selbstbewußt-

sein und (C.) Vernunft, wonach die Kapitelbezeichnung mit großen Buchstaben ein Ende nimmt, so daß man eigentlich annehmen müßte, die gesamte Sphäre des Geistes figuriere unter dem Titel Vernunft, was jedoch nicht zutrifft. Unabhängig davon erstreckt sich über das ganze Werk eine mit römischen Ziffern kenntlich gemachte Aufteilung, deren drei erste Kapitel, nämlich I. Die sinnliche Gewißheit, II. Die Wahrnehmung und III. Kraft und Verstand, das Bewußtsein ausmachen. Das mit IV. bezeichnete Kapitel, «Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst» deckt sich mit (B.) dem Selbstbewußtsein und mag als dessen Untertitel gelten. Ebenso verhält es sich mit V. der «Gewißheit und Wahrheit der Vernunft» und (C.) der Vernunft. Währenddem nun die Bezeichnung mit Majuskeln aufhört, wird diejenige mit römischen Ziffern fortgesetzt, indem noch die Kapitel VI. Der Geist, VII. Die Religion und VIII. Das absolute Wissen folgen. Da wir bisher für diese befremdende Einteilungsweise keine glaubwürdige Erklärung gefunden haben, neigen wir dazu, sie auf das überstürzte Entstehen der Phänomenologie zurückzuführen. Hegel beklagt sich selbst in einem Brief über die verschiedenen Umstände wegen entstandene Verwirrung, welche die Fertigstellung des Werkes erschwert hat.

«Der sich entfremdete Geist» oder «Die Bildung», die zweite Stufe in der Sphäre des Geistes erscheint nun als Negation des ersten Momentes, des wahren Geistes oder der Sittlichkeit, und lenkt in die dialektische Synthese des sich selbst gewissen Geistes oder der Moralität ein. Der vorher durchlaufene Weg hatte gezeigt, wie der natürliche oder objektive Geist des sozialen Zusammenseins durch das «leere Eins» der einzelnen Person, dessen «Realität ein zufälliges Dasein war», aufgelöst wurde. Die dialektische Bewegung drängt nach dieser Aufhebung in umgekehrter Richtung zu einer nächsten Art Selbst voran, dessen Willen wahrhaft allgemein ist, weil es einen wirklichen Inhalt hat. Hegel beschreibt diesen Übergang mit folgendem Wortlaut: «Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten, und ihr Bewußtsein aus der Trennung in das Wissen und in die Bewußtlosigkeit zurück in sein Schicksal, in das Selbst als die negative Macht dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beiden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das Selbst zurückkehren; aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende Selbst, die einzelne Person, war, wo wird dies zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurück-

gekehrt, das allgemeine Selbst, das den Begriff erfassende Bewußtsein sein, . . .⁴»

Damit wäre in großen Zügen angedeutet, wie sich die Welt der Bildung als Ganzes entwickeln soll. Zunächst wollen wir noch klarlegen, was wir unter dem Begriff Bildung zu verstehen haben. Das Wort nimmt bei Hegel eine weitläufige Bedeutung an, indem es geistige, politische und wirtschaftliche Inhalte umfaßt, die zeitlich vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert reichen. Systematisch verstanden, im Werdegang der Phänomenologie erscheint sie als die Entfremdung des unmittelbaren Selbsts, das aus der Sittlichkeit hervorging, und ihre Welt ist – im Gegensatz zur sittlichen Harmonie – durch die Selbstentfremdung des Geistes zerrissen. Auf dieser Stufe schildert Hegel den auf der vorhergehenden noch nicht vorhandenen Gegensatz zwischen dem Selbst und der Substanz, welcher später durch die diesem Moment eigentümliche Doppelbewegung des sein natürlichen Sein sich entfremdenden Selbsts, das sich dadurch wieder allgemein macht oder zur Substanz erhebt, überwunden werden soll. Die Substanz erweist sich in diesem Zusammenhang als der Inhalt des sittlichen Lebens, der dem Selbst allmählich entschwindet, um sich in eine diesem entfremdete Wirklichkeit zu verkehren, in der es sich nicht mehr erkennt.

Die Welt des sich entfremdeten Geistes zerfällt nun näher betrachtet in die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit einerseits und andererseits in den Glauben und die reine Einsicht, wobei der Glaube ebenso sehr eine Entfremdung bleibt, weil er als Flucht aus der wirklichen Welt sich nicht zum Standpunkt der Religion emporzurühen vermag, auf dem erst das Selbstbewußtsein des absoluten Wesens, wie es an und für sich ist, erreicht wird.

Der Geist der Bildung und ihres Reiches der Wirklichkeit ist demnach «das von einem Selbstbewußtsein durchdrungene geistige Wesen, das sich als dieses für sich seiende unmittelbar gegenwärtig, und das Wesen als eine Wirklichkeit sich gegenüber weiß. Aber das Dasein dieser Welt sowie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins beruht auf der Bewegung, daß dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert, hierdurch seine Welt hervorbringt und sich gegen sie als eine fremde so verhält, daß es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen

⁴ Phän., S. 349.

hat. Aber die Entsagung seines Fürsichseins ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie bemächtigt es sich also unmittelbar derselben»⁵. Es handelt sich, wie der zitierte Abschnitt zeigt, um die Macht, die das Individuum über die soziale Substanz gewinnt, indem es sich entfremdet, um sich eben dadurch zu verwirklichen. Das Selbst ist hier also nur als aufgehobenes wirklich, weil der Einzelne sich nur unter der Bedingung, daß er auf sein natürliches Sein verzichtet, zu seiner Wesenheit auszubilden vermag. Hegel sah in der Bildung nicht eine ausgeglichene Entwicklung; sie wird vielmehr erst um den teuren Preis des sich selbst Entgegensetzens erlangt und wirft das Individuum in die Zerrissenheit, deren letztliche Überwindung das charakteristische Ergebnis dieser Welt abgibt, in der sich der Geist selbst negiert, um seine Allgemeinheit zu finden.

Wir wollen im weitem nun den dialektischen Gang der Entwicklung genauer verfolgen. Die Ausgangssituation bietet sich folgendermaßen dar: der allgemeine Wille erscheint als das Ansich der einzelnen Individuen, ist also ihre Substanz, die ihnen aber noch als ein Fremdes entgegentritt, das sie durch die Bildung erst werden müssen. Es ist die erwähnte charakteristische Trennung zwischen dem Allgemeinen und dem Selbst, die darauf beruht, daß sich die Staatsmacht allein in der Entäußerung des natürlichen Selbsts verwirklicht, währenddem dieses umgekehrt im gleichen Vorgang seine Wesenheit erlangt.

Hegel stellt nun in der Phänomenologie die Momente der Substanz dar, wie sie 1. im Begriff oder unmittelbar an sich, 2. im Urteil für das Selbstbewußtsein und 3. im Schluß durch die Vermittlung der Entfremdung des Selbsts in Erscheinung treten.

1. Für das reine Bewußtsein haben wir als objektive Wesenheiten zu unterscheiden das Gute und das Schlechte, die als einfache Gedanken sich unmittelbar selbst entfremden und dadurch für das wirkliche Bewußtsein gegenständliche Momente, nämlich Staatsmacht und Reichtum werden. Die Trennung zwischen reinem und wirklichem Bewußtsein, die hier stattfindet, macht das Eigentümliche dieser Welt der Entfremdung aus, deren objektive Wesenheiten wir in der Staatsmacht und im Reichtum entdeckt haben.

2. Das Urteil als nächstes drückt aus, wie sich das Selbstbewußtsein

⁵ Phän., S. 350/51.

diesen objektiven Wesenheiten gegenüber verhält, mit denen es als reines Bewußtsein nicht übereinstimmt. Oder mit Hegel formuliert: «Das Selbstbewußtsein ist aber ferner die Beziehung seines reinen Bewußtseins auf sein wirkliches, des Gedachten auf das gegenständliche Wesen, es ist wesentlich das Urteil⁶.» Der Situation entsprechend ergeben sich nun zwei Arten von Urteilen, dasjenige einerseits, das die Staatsmacht für das Gute erklärt, weil sie das Ansich der Individuen bedeutet, und andererseits dasjenige, das den Reichtum dafür ausgibt, weil er das Selbstbewußtsein in seinem Fürsichsein ausdrückt. Da aber das Selbstbewußtsein beide Momente, das Ansichsein und das Fürsichsein, besitzt, bezieht es sich auf zwei gegensätzliche Weisen auf die realen Wesenheiten, nämlich:

a. als edelmütiges Bewußtsein betrachtet es die öffentliche Macht als das ihm Gleiche, in dem es sein «einfaches Wesen» hat, und für das es Achtung empfindet, was es durch den Gehorsam beweist. Ähnlich verhält es sich dem Reichtum gegenüber, der ihm das Bewußtsein seiner andern wesentlichen Seite (des Fürsichseins also) liefert. Man erkennt an dieser Haltung den konservativen Adeligen, der sich dadurch auszeichnet, daß er sich dem Wohltäter dankbar erweist.

b. Als niederträchtiges Bewußtsein steht es in einem ungleichen Verhältnis zu den objektiven Wesenheiten, indem es in der Gewalt die Unterdrückung des Fürsichseins und im Reichtum nur die Vergänglichkeit des Genusses sieht, so daß es sich ständig auf dem Sprung zur Empörung befindet.

Diese zweifachen Beziehungen erst drücken nun das Urteil aus, indem sie aufzeigen, was die beiden Wesenheiten als Gegenstände für das Bewußtsein bedeuten.

3. Nachdem man die Momente der Substanz als Urteilsprädikate des Selbstbewußtseins betrachtet hat, muß noch erläutert werden, wie sich diese Prädikate durch die Entfremdung des Selbstbewußtseins zu geistigem Sein emporheben, was durch die vermittelnde Bewegung des Schlusses geschieht. Dieser Prozeß wird vollzogen, indem das edle Bewußtsein sich selbst entfremdet und somit die Staatsmacht verwirklicht, dadurch zugleich aber auch seine Wesenheit erlangt. Dabei bleiben Staatsmacht und Reichtum nicht länger leblose Prädikate; sie werden zu Subjekten, währenddem das Selbst im gleichen Vorgang seine Allgemeinheit gewinnt.

⁶ Phän., S. 356.

Im einzelnen untersucht, stellt sich die dialektische Entwicklung wie folgt dar: Das edle Bewußtsein anerkennt vorerst die Staatsmacht als Ziel und absoluten Inhalt; sie ist für es substantielle Wesenheit, der es sich opfert, indem es seine natürliche Existenz negiert. «Es ist der Heroismus des Dienstes, – die Tugend, welche das einzelne Sein dem Allgemeinen opfert, und dies dadurch ins Dasein bringt, – die Person, welche dem Besitze und Genusse von selbst entsagt und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist⁷.» Auf dieser Stufe fällt also das Wesen mit dem Selbst zusammen, wodurch die doppelte Wirklichkeit erzeugt wird, daß das Handeln wahre Wirklichkeit und die Staatsmacht, als das Wahre, Geltung hat.

In dieser Entfremdung erhebt sich jedoch die Staatsmacht noch nicht zum wissenden Selbstbewußtsein; sie bleibt das Ansich oder das Gesetz, weil das Selbst erst sein Dasein, nicht aber sein Ansichsein entäußert hat, wie man übrigens aus dem historischen Bezug auf den stolzen Vasallen und die Aristokratie, die in ihrem Verzicht das Gefühl von eigenem Wert und Ehre finden, anschaulich ersehen kann.

Damit nun die Staatsmacht als Selbstbewußtsein existiert, braucht es eine höhere Form der Entfremdung als die des natürlichen Daseins, welche ihre höchste Äußerung im Tod fand. Sie vollzieht sich in der Sprache als einem wesentlichen Momente des Geistes. Die Entfremdung im Tod blieb insofern mangelhaft, als dieser nur die Negation der Natur bedeutet, währenddem in der Sprache das Fürsichsein sich so vollkommen wie in jenem hingibt, aber ohne zugrunde zu gehen, weil es sich in ihr selbst erhält. Es findet die im hegelschen Doppelsinne wahrhaft geistige Aufhebung also erst in der Sprache statt. Die nunmehr entstandene Entfremdung ist die wahre, weil sie nicht mehr eine bloß seiende, die im unversöhnten Gegenteil vernichtet, sondern eine ins Bewußtsein zurückkehrende, aufbewahrende ist. Die ganze dialektische Bewegung der Bildung läßt sich überhaupt allein von der Sprache her begreifen, welche, wie Hegel schreibt, «hier in ihrer eigentümlichen Bedeutung auftritt. – In der Welt der Sittlichkeit Gesetz und Befehl, – in der Welt der Wirklichkeit erst Rat, hat sie das Wesen zum Inhalte und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte, und gilt als Sprache; es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das

⁷ Phän., S. 360.

ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das Dasein des reinen Selbsts, als Selbst; in ihr tritt die für sich seiende Einzelheit des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, so daß sie für andere ist⁸.» Auf der hier erreichten Stufe vermag sich nun das einzelne Ich dank der Vermittlung der Sprache zu entäußern und damit allgemein zu werden, währenddem das Allgemeine ebenso zu einem Ich werden kann. Die Sprache allein verwirklicht das für die Sphäre der Bildung kennzeichnende allgemeine Selbstbewußtsein, das als Resultat der Entfremdung des einzelnen Selbsts hervortritt, und verleiht dadurch dieser ganzen Welt wahrhaft geistiges Sein.

Es zeigt sich also, daß die Sprache der Schmeichelei das vollbringt, was die Entfremdung des edlen Bewußtseins nicht zu leisten vermochte, nämlich die Verwirklichung der Staatsmacht. Indem sie die Mitte zwischen den Extremen – dem Allgemeinen und dem Einzelnen oder der Substanz und dem Selbst – bildet, reflektiert sie jedes von ihnen in sich und setzt es als das Gegenteil seiner selbst. Dadurch aber wird die Staatsmacht, das abstrakte Allgemeine, zu einem einzelnen Ich, das über die Beschlußkraft verfügt. Das edle Bewußtsein umgekehrt entfremdet sein reines Fürsichsein und empfängt als Gegenleistung – statt wie früher bloße Ehre – jetzt den Reichtum oder die verwirklichte Substanz, wodurch es sich selbst aber ungleich wird. Durch die Entfremdung seines eigenen Ichs in der Sprache des Hofes erniedrigt es sich zum Höfling, und der Heroismus des Dienstes verwandelt sich in den Heroismus der Schmeichelei. Die Staatsmacht aber, auf der vorhergehenden Stufe erst an sich, entwickelt sich wie gesagt zum Fürsichsein und zur Einzelheit des Selbstbewußtseins. Währenddem die Höflinge ihr Selbst völlig verleugnen, bewahrt einzig der Herrscher seine Natur und hat allein einen Namen, den alle kennen. Wir befinden uns, historisch verstanden, im Zeitalter der absoluten Monarchie, dessen bekanntestem Vertreter, Ludwig dem XIV., der berühmte Ausspruch «l'état c'est moi» zukommt. Indem sich aber die Staatsmacht auf diese Weise verwirklicht, ist sie sich selbst bereits entfremdet, weil sie vom edlen Bewußtsein abhängt, das sie in ihrer Einzelheit gesetzt hat. Denn sie bleibt nicht länger das Ansich, sondern wird zum negierten Ansich, zum leeren Namen. Der Adel anderseits, der sich im Staatsdienst opfert, hat seine Ehre entäußert und erhält an deren Stelle wirkliche Macht, nämlich das

⁸ Phän., S. 362.

Geld, wodurch der Staat, zum bloßen Mittel heruntersetzt, in den Reichtum übergeht, der als Selbstbewußtsein oder allgemeines Wohl existiert. Hegel beschreibt hier die tiefgreifende, sich nach und nach vollziehende Umschichtung in der Struktur des Geistes, dessen revolutionärer Charakter die zukünftige Entwicklung bestimmen, und geschichtlich verstanden zur französischen Revolution führen wird.

Nachdem wir die Entwicklung auf der Stufe der Bildung dargestellt haben, bleibt uns noch das Bewußtsein der Entfremdung des Selbsts, mit andern Worten die Zerrissenheit, die sich in der Sprache verwirklicht, näher zu untersuchen. Auf diesem Punkt angelangt, offenbart sich nun die Welt der Entfremdung, und ihr Selbst erscheint endlich als wahrhaft existierender Geist. Denn die Sprache der Zerrissenheit ist, wie Hegel erklärt, «die vollkommene Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung.» «Wie das Selbstbewußtsein gegen die Staatsmacht seine Sprache hatte, oder der Geist zwischen diesen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, so hat es auch Sprache gegen den Reichtum, noch mehr aber hat seine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichtum das Bewußtsein seiner Wesenheit gibt und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedeln; – denn was sie als Wesen ausspricht, weiß sie als das preisgegebene, das nicht an sich seiende Wesen. Die Sprache der Schmeichelei aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar das durch die Bildung des Dienstes zur reinen Existenz geläuterte Selbst, und das Ansichsein der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache Selbst und das Ansich, jenes reine Ich und dies reine Wesen oder Denken dasselbe sind, – diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtsein dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das Ansich im Gegensatze gegen das Selbst, oder der Gegenstand ist ihm nicht zugleich sein eignes Selbst als solches⁹.» Erst durch die Sprache der Zerrissenheit wird sich dieses Selbstbewußtsein als die absolute Sichselbstgleichheit in der völligen Zerrissenheit verwirklichen.

Die Welt der reinen Bildung, die völlige und allgemeine Verkehrung der Wirklichkeit wie auch des Gedankens fand Hegel in

⁹ Phän., S. 370.

Diderots «Le Neveu de Rameau» treffend veranschaulicht. Die Hauptgestalt dieser satirischen Erzählung, die von Goethe aus einem Manuskript ins Deutsche übertragen und in der Originalversion erst 1891 veröffentlicht wurde, liefert das genaue Modell dessen, was Hegel auf dieser Stufe der Phänomenologie vorschwebte. Der Neffe des berühmten französischen Komponisten, welcher tatsächlich gelebt und den der Verfasser gekannt hat, war zwar in Wirklichkeit nicht so sehr verkommen, wie er hier beschrieben wird. Er war trotzdem vorzüglich dazu geeignet, den innerlich zerrissenen, servilen und niederträchtigen Parasiten zu verkörpern, der als Klient Geld und Nahrung empfängt, sich seiner Niedertracht bewußt ist und stolz über sie spricht, wodurch er, die eignen Schwächen so gut wie diejenigen des Wohltäters durchschauend, die allgemeine Empörung vorbereitet. Diderot beschreibt den geistreichen Gesellen am Anfang des Werkes, bevor er den Dialog mit ihm angeschnitten hat, mit folgenden Worten: «Un après-dîner j'étais là, regardant beaucoup, parlant peu et écoutant le moins que je pouvais, lorsque je fus absorbé par un des plus bizarres personnages de ce pays où Dieu n'en a pas laissé manquer. C'est un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de déraison; il faut que les notions de l'honnête et du déshonnête soient bien étrangement brouillées dans sa tête, car il montre ce que la nature lui a donné de bonnes qualités sans ostentation, et ce qu'il en a reçu de mauvaises sans pudeur¹⁰.» Die Widersprüchlichkeit des Charakters, welche Hegel gemäß die Welt der Bildung in ihrer Zerrissenheit bestimmt, ist augenfällig und wird noch deutlicher, als der Neffe selbst spricht: «Il n'y a pas de meilleur rôle auprès des grands que celui de fou. Longtemps il y a eu le fou du roi en titre, en aucun [temps] il n'y a eu en titre le sage du roi. Moi, je suis le fou de Bertin et de beaucoup d'autres, le vôtre peut-être dans ce moment, ou peut-être vous le mien: celui qui serait sage n'aurait point de fou; celui donc qui a un fou n'est pas sage; s'il n'est pas sage il est fou; et peut-être, fût-il le roi, le fou de son fou. Au reste, souvenez-vous que dans un sujet aussi variable que les mœurs, il n'y a rien d'absolument, d'essentiellement, de généralement vrai ou faux; sinon qu'il faut être ce que l'intérêt veut qu'on soit, bon ou mauvais, sage ou fou, décent ou ridicule, honnête ou vicieux¹¹.»

¹⁰ Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, Editions Rencontre, Lausanne, S. 21/22.

¹¹ a. a. O., S. 69.

Diese Sätze genügen, um zu zeigen, wie treffend der Sprechende die dialektische und widersprüchliche Haltung, die völlige Zerrissenheit der Welt der Bildung illustriert; er stellt in der Tat die Befreiung von jeglichem Band, die absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens dar (vgl. Phän., S. 371 72).

Wenn wir nun die Vorgänge weiter untersuchen, so sehen wir, daß der Reiche oder Gönner dem Parasiten insofern unterlegen bleibt, als er in seiner Oberflächlichkeit überall nur Instrumente findet, die seinem Genuß dienen, währenddem der Neffe Rameaus seinerseits durch die eigene Erniedrigung fähig wird, sich zum Selbstbewußtsein zu erheben und somit die Welt der Bildung bewußt zu erfassen. Dadurch wird er zum Geist selbst der Bildung, weil er sie durchschaut und ausdrückt. In dieser Welt des Reichtums, wo der Geist überall sich selbst entfremdet auftritt, erscheint er als deren lebendige Satire, indem er ausspricht, wie jegliches Moment sich unmittelbar in sein Gegenteil verkehrt, und entlarvt dadurch die Komödie eines sozialen Systems, das seine Substantialität verloren hat. Er kündigt schon das Ende dieser Welt, deren Eitelkeit nunmehr erkannt ist, an.

Als Ergebnis unserer Analyse fassen wir zusammen: Die schillernde Sprache des Musikers erweist sich als Wahrheit und Dasein des sich entfremdeten Geistes in der Welt der Bildung, denn das Dasein dieser Welt ist nichts anderes als das allgemeine Sprechen oder das Urteil, welches alles zersetzt und damit sämtliche Momente dieser Sphäre auflöst. Die Sprache der Zerrissenheit als Reflexion des Geistes in sich erhebt aber dadurch selbst den Geist über die Wirklichkeit, die er geschaffen hat, hinaus und führt ihn zu sich zurück, so daß er – im Bewußtsein der Mangelhaftigkeit seiner Welt – diese erst überwinden kann, was auf der nächsten Stufe geschieht, wo der Glaube als Gegensatz zur Bildung mit der reinen Einsicht in Konflikt gerät, bevor in der Entwicklung die endgültige Aussöhnung durch die Aufklärung vollzogen wird.