

## DER BEGRIFF DER ENTFREMDUNG IM KLASSISCHEN DEUTSCHEN IDEALISMUS (II)

RAINER HABERMEIER

Viele Subjekt-Gestalten erscheinen als reale Phänomene noch in der historischen Gegenwart Hegels. Über sie hat der Prozeß der Geschichte noch kein Todesurteil gefällt, und sie selbst ordnen sich natürlich nicht freiwillig, auf das Recht ihres partikularen Daseins verzichtend, in die Stufenreihe der überwundenen und aufgehobenen Erscheinungen ein. Die Kritik, daß sie entfremdete Subjekt-Gestalten seien, weisen sie zurück und kritisieren ihrerseits die anderen Gestalten. Für Hegel ergeben sich daraus folgende Probleme:

1. Wenn die Übergänge nicht aus Freiheit im rationalen Dialog erfolgen, sondern in der philosophischen Retrospektive von der Phänomenologie rekonstruiert werden, die den Untergang oder die scheiternde Erstarrung und Sinnentleerung der alten Gestalt mit dem Auftritt der dessen nicht bewußten neuen verbindet, wie ist dann die Notwendigkeit der Übergänge zu begründen, d.h. ihr evolutionärer Fortschritt und ihre Vollzähligkeit? Die Historie als Sphäre der Entfremdung kennt zwar eine Notwendigkeit in Form der Schicksalhaftigkeit, aber dies ist die mythische Form der Notwendigkeit, nicht die vernünftige. Das historische Schicksal kann die für seine Opfer undurchdringliche Maske der evolutionären Notwendigkeit sein, muß aber nicht in jedem Fall, denn in ihm spielen auch Faktoren der Natur und der kontingenten Partikularität des konkreten Bewußtseins mit. Die dialektische Totalität der Geschichte, ihre Gesamtstruktur der diskontinuierlichen, aber konsequent aufeinander erfolgenden Fortschritte soll andererseits nicht nur das Werk der Phänomenologie sein - diese schaut vielmehr, nach Hegels schon angeführtem Anspruch, nur dem Prozeß des tödlichen Fortschritts zu. Sie soll nicht eine Evolutionsstruktur, nachträglich interpretierend, den zufälligen Richtungen der geschichtlichen Ereignisse oktroyieren, sondern immanente Rekonstruktion sein, also dialektische Kritik.

2. Die Phänomenologie kann diese Dialektik nur leisten, wenn sie die erscheinenden Subjekte in deren quasi-transzendentalen Regelsystem erfaßt, dessen sich die Subjekte nicht bewußt sind, nach dem sie aber gleichwohl wie nach einer Grammatik in Theorie und Praxis operieren. Es ist operativ, somit konkret und historisch-partikular: steht im Gegensatz zur dialektischen Allgemeinheit der Totalität, die sich in ihrer philosophischen Reflexion vollendet, und Hegel formt den Gegensatz im Rahmen der Subjektphilosophie als einen zur transzendental konstituierten Erscheinung um, die dem partikularen Subjekt als formlos und daher zu negierendes Objekt entgegentritt. Es läßt sich pointiert sagen, daß das Entfremdete seine transzendente Struktur, und das heißt: *sich selbst* im tiefsten Sinne durch die Vermittlung mit der Totalität, nur durch seinen Untergang einsieht. Die Differenz zwischen dem transzendentalen Subjekt und seiner Erscheinung als empirischem Subjekt und Objekt wiederholt sich in der zwischen seiner partikularen, eben nur quasi-transzendentalen Gestalt und der dialektischen Allgemeinheit der Totalität. Gleichwohl braucht die phänomenologische Erkenntnis der transzendentalen Strukturen und ihrer Vermittlung

mit der Totalität, der Struktur der evolutionären Fortschritte, das logische Gerüst dieser Struktur a priori als Maßstab. Die Partikularität der transzendentalen Strukturen eines jeden Subjekts und die notwendige Falschheit seines erscheinenden Bewußtseins erweisen sich anhand dieses Maßstabs, der die Form eines logischen Prozesses haben muß, in dem sich die Evolution der Totalität spiegelt. Die spekulative Logik ist die Konstruktion dieses Prozesses.

Deren Verhältnis zur Phänomenologie läßt Hegel im Dunkeln, und die Forschung hat seit Dilthey darüber immer wieder Kontroversen ausgefochten.<sup>1</sup> Das letzte Kapitel läßt darüber vor der berühmten Schlußapotheose des absoluten Geistes nur wenig verlauten. Im Unterschied zur spekulativen Logik ist die Phänomenologie

“nicht das Wissen als reines Begreifen des Gegenstandes, von dem die Rede ist; sondern dies Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtsein als solchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Bewußtseins. Darum erscheint der Gegenstand im Bewußtsein als solchem noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns soeben ausgesprochen wurde, und sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, sondern teils Gestalt des Bewußtseins überhaupt, teils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir zusammennehmen, und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseins nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.”<sup>2</sup>

Wir - das sind die retrospektiven Philosophen der Phänomenologie, welche die Bewußtseinsgestalten in die prozessuale Ordnung der Totalität einsammeln und sie dabei in der “Form des Begriffes”<sup>3</sup> festhalten, d.h. nach dem Dialektikschema von Wesen, entfremdeter Erscheinung und Schein als durchschauter Fremdheit rekonstruieren. Die spekulative Logik hingegen ist über den Wesen-Erscheinung-Gegensatz des Bewußtseins hinaus, in ihr fallen Wahrheit und Gewißheit, Substanz und Subjekt zusammen, so daß Hegel sagen kann, sie erst sei eigentlich Wissenschaft, denn erst die spekulative Logik ist das sich als solches absolut wissende, da begründete Wissen. Es ist eine Subjekt-Objekt-Identität, in der kein Zwischenraum für Entfremdung mehr ist. Darin hat die Logik bei Hegel die gleiche Systemstelle inne, wie die transzendentalphilosophische Reflexion bei Kant und Fichte und die intellektuelle Anschauung beim jungen Schelling. Während Kant für seine Philosophie keinen besonderen Rang beansprucht, weil er an deren erkenntnistheoretische Begründung keinen Gedanken verschwendet, sind sich Schelling und Hegel darin einig, daß die Erkenntnis-kritik reflexiv sein und somit ihre Philosophie den Durchschlagspunkt der absoluten Identität erreichen muß, von dem aus sich ihre inhaltlichen Aussagen cartesianisch unbezweifelbar begründen lassen: auf der höchsten Ebene, der philosophischen Erkenntnis, kann es keine Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt geben. Bei Schelling entfaltet der Philosoph aus dem elitären Mysterium der gottgleichen intellektuellen Anschauung das System der Transzendentalphilosophie, das sich vom setzenden Ursprung sich über empirische Erkenntnis, moralische Praxis, teleologische Natur und Geschichte, bis zur Religion und Kunstanschauung erstreckt. Der Übergang aus der Stummheit der intellektuellen Anschauung zur Explikation des Systems ist freilich nicht zu begründen. Hegel geht auch

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge von O. Pöggeler, H. Fulda u.a. im Beiheft 3 der Hegel-Studien 1966.

<sup>2</sup> Hegel: Phänomenologie des Geistes, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952<sup>6</sup>, S. 550.

<sup>3</sup> a.a.O., S. 556.

hier einen Schritt weiter. Das absolute Wissen der Subjekt-Objekt-Identität, die spekulative Logik, ist in sich schon ein komplexer, wohl detaillierter Prozeß und führt zur Notwendigkeit, sich ins Bewußtsein zu entäußern:

“Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern, und den Übergang des Begriffes ins *Bewußtsein*. Denn der sich selbst wissende Geist, ebendarum daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewußtsein*, - der Anfang, von dem wir ausgegangen.”<sup>4</sup>

Mit diesem reflexiven Übergang des absoluten Wissens in die Entfremdung des Bewußtseins erreicht Hegel, daß die Phänomenologie nicht durch relativierende Genesis die Wissenschaft einschränkt, sondern als Genesis selber Wissenschaft ist, da das entfremdete Bewußtsein der Prozeß der Phänomenologie ist, die sich in der absoluten Wissenschaft vollendet - die eben wiederum das entfremdete Bewußtsein erzeugt. Die spekulative Logik ist somit die absolute Voraussetzung der Phänomenologie, aber diese ist als Moment des absoluten Wissens zugleich Voraussetzung der Logik, die Bewußtseinsgenesis der Logik, ohne die die Logik nicht absolut wäre. Die logische Struktur liegt daher dem Prozeß der Phänomenologie zugrunde und bedingt die Gestalten der Erscheinung, in denen sich das entfremdete Bewußtsein auslegt. Der Prozeß der Phänomenologie ist die Erscheinung der Logik in den Formen des Bewußtseins: es

“entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseiende Geist nicht reicher ist als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewußtseins zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen, der Begriff, der in ihr seiner *einfachen* Vermittlung als *Denken* gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.”<sup>5</sup>

Was die Logik in der einfachen Form der Kategorie ausführt, den Begriff in dem ihm adäquaten logischen Denken, das ihn direkt mit seinen Voraussetzungen und Konsequenzen vermittelt, wird von der Phänomenologie in der Gestalt der jeweiligen Subjekt-Objekt-Struktur auseinandergenommen, - so erläutert Hegel das Verhältnis der gegenseitigen, aber asymmetrischen Begründung von Logik und Phänomenologie, doch es ist eine idealisierende Erläuterung, der jeder Kenner der Phänomenologie die Übertreibung an vielen Beispielen nachweisen könnte. Auch die berühmten Brüche und Inkohärenzen in ihrer Grundstruktur bezeugen das Gegenteil. Weder die unveröffentlichte, aus den Jahren vor der Niederschrift der Phänomenologie stammende, vom ersten Herausgeber, Georg Lasson, sogenannte Jenenser Logik noch die “große” Nürnberger Logik Hegels aus den Jahren 1812–16 können die logische Grundstruktur allen Gestalten der Phänomenologie entsprechend liefern. Sie passen, so läßt sich summarisch sagen, nur im Großen und Ganzen und im einzelnen auf einige, aber bei weitem nicht alle Gestalten.<sup>6</sup> Einen Nachidealisten nimmt das natürlich

<sup>4</sup> a.a.O., S. 563.

<sup>5</sup> a.a.O., S. 562.

<sup>6</sup> Seit H. Fuldas Unternehmen von 1966, Hegels Behauptung zu erhärten, gibt es eine Reihe weiterer Versuche, die alle nicht überzeugend wirken. Bei der Einzelgestalt verliert sich der Nachweis schnell in den breiten Spielräumen, die der Übersetzung der logischen Kategorien in die Strukturregeln der phänomenologischen Gestalten offen stehen.

kein Wunder, eher hätte das Gegenteil erstaunt. Denn Hegel behauptet ja allen Ernstes, daß die ungegänzelte Selbstbewegung der geistigen Erfahrung in ihrem strukturellen Aspekt gänzlich mit der Prozeßstruktur seiner spekulativen Logik konvergiere. Dies ist absoluter Idealismus in ungenierter Form, denn dessen Grundprinzip der schon vollendeten, aber noch nicht bewußten Identität von Subjekt und Objekt sowie von Subjekt und Substanz bedeutet hier, daß die Kontingenzen und Offenheit der Erfahrung mit der Notwendigkeit des abgeschlossenen logischen Prozesses identisch sei - damit wird uns Heutigen freilich zu viel zugemutet.

Die Phänomenologie verläuft also, dem Anspruch Hegels nach, auf der Knotenlinie der dialektischen Erfahrung des Geistes, der sie sich durch die Rekonstruktion des transzendenten Regelsystems der speziellen Gestalten versichert, zu deren Struktur auch die Regeln ihres notwendig falschen Selbstbewußtseins gehören, das sich die Widersprüche im Regelsystem verschleiert und die relative Stabilität der Gestalt gewährleistet. Die transzendenten Widersprüche bedingen eine Eigenbewegung der Gestalt, die sich in deren Negation: Untergang, Scheitern, starre Wiederholung usw., vollendet. Die Phänomenologie situiert sich gewissermaßen in den Kern der Gestalt, in deren die dialektische Dynamik antreibendes Regelsystem, und gibt sich der traditionellen philosophischen Kontemplation des Prozesses hin - doch dies ist mehr eine Hegelsche Metapher, die den Gegensatz der dialektischen Methode zur sachfremden Standpunktkritik hervorheben soll. Die Rekonstruktion des transzendenten Regelsystems einer Gestalt will keine kognitive Reproduktion der Entfremdung sein, sondern *immanente Kritik* leisten: der Prozeß der kritischen Negation ist ein Prozeß der Selbstnegation des Kritisierten, das an seinen eigenen Widersprüchen zugrunde geht, weil es diese Widersprüche nicht erkennt und rechtzeitig durch Änderung seiner Identität behebt. Zum Untergang ist es in jedem Falle verurteilt, entweder aus Freiheit: durch vernünftige Änderung seiner selbst, oder aus Notwendigkeit: durch dialektisches Schicksal. Bisher, so Hegel, gingen alle Gestalten schicksalhaft unter. Bei jeder klaffen Handeln und Selbstbewußtsein auseinander; das Selbstbewußtsein ist in sich falsch, es ist selbstentfremdet. Marx' berühmtes Diktum "Sie tun es, aber wissen es nicht" hat hier seinen philosophiegeschichtlichen Ursprung.

Die immanente Kritik seitens der Phänomenologie soll jedoch nicht nur die ataraktisch-kontemplative Rekonstruktion der inneren Mechanismen in den vergangenen Prozessen historischer Gestalten sein, quasi eine Kosmos-Theoria der Geschichte des Geistes, sondern als *Kritik* zielt sie auf die Änderung eines falschen Bewußtseins zum Richtigen. Sie will *Reflexion* erreichen, oder vom Standpunkt ihres Lese-Publikums gesagt, sie ist selbst der Prozeß der *Selbstreflexion* ihrer sich entfremdeten Gegenwartsgesellschaft. Die Phänomenologie tritt in die Fußstapfen der Aufklärung, aber sie vertieft diese dialektisch. Es ist die sokratische Tiefenaufklärung, welche die Dialogpartner zur erstaunten Selbsterkenntnis maieutisch emporhebt, aber wiederum mehr als diese. Denn es geht nicht bloß um die Anamnese der pränatal gewußten Ideen, sondern um die Geschichte, die strukturhistorische Entstehung des eigenen entfremdeten Selbstbewußtseins. Im Gegensatz zum dialektischen Schicksal, das in der bisherigen Geschichte waltet und die verstockten und verblendeten Selbstbewußtseine dem Untergang zuführt, will die Phänomenologie auf der Vorstufe vor dem Ende der Geschichte eben diese Geschichte beenden, indem sie das entfremdete Selbstbewußtsein ihrer Gegenwart erhellt, damit es sich aus Freiheit selbst verändert, bevor es das Schicksal der verstockten anderen teilt. Die Geschichte ist fertig entwickelt und reif

für ihr Ende. Die Phänomenologie will die einzige Ausnahme von der Dialektik der Geschichte erreichen: die Befreiung von der Dialektik, wodurch die Dialektik und ihre Geschichte der Entfremdung insgesamt endet. Die Geschichte wartet auf diese Befreiung von ihrer Dialektik, sie wartet in ihrer Gegenwartsgesellschaft darauf, daß endlich die letzte Gestalt sich aus Freiheit, durch die Phänomenologie aufgeklärt, aus ihrer Selbstentfremdung befreit und ihre Identität ändert. Dies ist die konsequente Form der Entfremdungstheorie, und Hegels Phänomenologie hat sie erreicht: die dialektische Selbstreflexion der Selbstentfremdeten, und sie wäre offen für die weiteren Konsequenzen, - wenn Hegel hier nicht zur Affirmation des Bestehenden durch das Prinzip der Identitätsphilosophie abgelenkt wäre und den Sinn der Entfremdungstheorie ins Gegenteil verkehrt hätte. Denn die Phänomenologie verläuft ja, wie Hegel zugibt, nicht nur auf der Knotenlinie der dialektischen Erfahrung, sondern diese Linie ist in der Struktur identisch mit jener der spekulativen Logik. Wie immer es damit im Einzelnen bestellt sein mag, jedenfalls bestimmt die Logik, bzw. das Prinzip der Identitätsphilosophie das happy end des Geschichtsprozesses im voraus. Hegel unterscheidet seine dialektische Methode vom bloßen Skeptizismus (und dessen Verwandten, dem Relativismus und Nihilismus) dadurch, daß er der abstrakten, oberflächlichen Negation durch die Skepsis die bestimmte, konkrete Negation durch die Dialektik entgegensetzt, die eine Konsequenz der immanenten Kritik ist. Die Gestalten vollziehen durch ihre Eigenbewegung ihre Selbstnegation, nicht wird ihnen die Negation von einem äußerlichen Standpunkt auferlegt, sei es von einer einzelnen, also selbst durch partikulares Interesse bestimmten Position aus, sei es von der abstrakten Totalität der negativen Bewegung überhaupt aus, die den Skeptizismus und seine Verwandten kennzeichnet. Dieser Eigenbewegung der von ihren Widersprüchen blind getriebenen Gestalten in ihrem Schritt für Schritt des Strukturprozesses, der jeweils Bestimmtes in der Gestalt ändert, d.h. negiert und durch Neues ersetzt, folgt der genaue Blick der immanenten Kritik. Aus solcher bestimmten Negation ergibt sich im endlichen Umschlag der ganzen Gestalt konsequent die neue auf der nächsthöheren Entwicklungsstufe. Es ist ein großes Programm der philosophischen Methode, die sich dem Fluch der Entfremdung, nämlich Entfremdetes selbst aus entfremdeter Distanz zu kritisieren, zu entziehen sucht. Aber es will zugleich nicht auf den absichernden Rahmen des Idealismus verzichten und hält sich an der Struktur des logischen Prozesses fest, der schon a priori im Ganzen entschieden und restlos vollendet ist, indem er festsetzt, daß die versöhnende Identität schon erreicht sei.

Daß die geistige Erfahrung ohne absichernden Rahmen oder tragenden Boden auskommen und sich rückhaltlos ihren Gegenständen anheimgeben solle, ist ein Methoden-Postulat, das seit der Lebensphilosophie und affinen Strömungen der Antisystematik im Irrationalismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts oft vorgetragen wird. Es findet sich auch nach dem Zusammenbruch der II. Internationalen im Spektrum des von der Lebensphilosophie beeinflussten apokryphen und des kritischen Marxismus, der sich von der Orthodoxie des bürokratischen Marxismus absetzen will, z.B. bei Benjamin und Adorno, die eine genuine Erfahrung in der unreglementierten Mimesis ans Einzelne zu verwirklichen suchen, d.h. in einer Konstellation des Subjekt-Objekt, die jenseits der herrschaftlichen Erkenntnisentfremdung liegt, die sich in der imperialen Identität des Subjekts mit dem Objekt bekundet. Dieser Ansatz zeitigte gewiß imponierende Ergebnisse seit Nietzsche. Es ist aber zu bezweifeln, ob solche Ergebnisse wirklich ohne tragenden Boden errungen wurden, und eher zu vermuten, daß ein Boden benutzt, aber zugleich nicht erkannt oder verheimlicht wurde

(erinnern wir uns z.B. an Benjamins esoterische Sprachtheologie). Der Boden muß nicht stets die Form eines wohlgeordneten Logik-Systems haben wie bei Hegel. Oder wenn ein Boden genannt wird, muß er nicht mit dem wirklich genutzten übereinstimmen (auch bei Hegel ist dies nicht der Fall). Aber daß transzendente Kategorien und hermeneutische Vorbegriffe unsere Erfahrung leiten, können wir heute, nach der stupenden Geschichte der Reflexionsphilosophie von Kant bis Habermas,<sup>7</sup> schwerlich leugnen. Es kommt vielmehr darauf an, den dunklen Boden, auf dem unsere Erfahrung steht, zu erhellen und die apriorischen Begriffe und Ausdrucksformen zu reflektieren. Das will Hegel den Gestalten seiner Phänomenologie angedeihen lassen, und dasselbe unternimmt er auch für die Phänomenologie selbst, indem er die spekulative Logik ausführt und ihr explizit beigesellt. Dabei handelt es sich gerade um ein Programm der Aufklärung: die Selbst-Entfremdung auch kognitiv aufzuheben. So weit, so gut.

Was seit Mitte des 19. Jahrhunderts bei Hegel allgemein nicht mehr akzeptiert wird, ist nicht das aufklärerisch-sokratische Programm der Selbstreflexion auf die apriorische Logik oder die gelegentliche kategoriale Leitung der Erfahrung durch die Logik, damit die Vollständigkeit der evolutionären Fortschritte und die Notwendigkeit der Übergänge bestätigt wird und die Rekonstruktion der unbewußten Regelsysteme eine Orientierung findet. Den Stein des Anstoßes bildet vielmehr Hegels Dogmatismus, daß die Logik für immer abgeschlossen und eine solche apodiktische Erkenntniswürde innehat, daß sie von der geistigen Erfahrung nicht mehr korrigiert werden könne. Nicht die Indienstnahme einer vorgängig konstruierten und kritischer Korrektur offenen Logik ist bedenklich, sondern daß Hegel durch die Apodiktizitätsbehauptung der Logik den Prozeß der Erfahrung und damit schließlich die aufklärerische Selbstreflexion der entfremdeten Subjekte seiner Gegenwartsgesellschaft, an welche sich die Phänomenologie adressiert, dogmatisch vorwegbestimmt. Auf letzter Ebene rutscht Hegel selbst auf eine Standpunktkritik an seiner Gegenwart ab, und zwar auf eine potenziert entfremdete: er kritisiert sie nicht nur von außen und schreibt ihr vor, wie sie sein soll (wie andere Standpunktkritiken tun), sondern sogar, wie sie schon ist, aber noch nicht weiß und daher jetzt wissen *muß* - ja eigentlich mit dem Erscheinen der Phänomenologie auch endgültig weiß.<sup>8</sup>

An den Dogmatismus der spekulativen Logik, die Hegel an die Systemstelle der transzendentalphilosophischen Reflexion, bzw. der intellektuellen Anschauung setzt und die vom leer-abstrakten Begriff des Seins zur inhaltlich ganz bestimmten absoluten Idee führt, schließen sich zwei für die Hegelsche Dialektik charakteristische Denkfolgen an, die ich nun kurz beleuchten will.

1. Das dialektische Identitätsprinzip Hegels hat als Grundstruktur die bekannte Stufenreihe des Ansichs, Fürsichs und Anundfürsichs. Das Ansich ist der unmittelbare

<sup>7</sup> Zu dessen Differenzierung zwischen Nachkonstruktion und Reflexion: J. Habermas: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: R. Bubner u.a. (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. FS Gadamer. Tübingen 1970, Bd. II, S. 73–104; wieder veröffentlicht in: J. Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1982<sup>5</sup>, S. 331–366. Nachwort zu: J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1973<sup>2</sup>, S. 411ff. Des weiteren: J. Habermas: Was heißt Universalpragmatik?, in: K.-O. Apel (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1976, S. 174–272; wieder veröffentlicht in: J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, S. 353–440.

<sup>8</sup> Eine kritisch-offene Logik orientiert sich immer noch an der berühmten Forderung in Kants Kritik der reinen Vernunft und Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und segelt zwischen der Skylla des Relativismus und (z.B. lebensphilosophischen) Pluralismus einerseits und andererseits der Charybdis des Dogmatismus hindurch.

Anfang, unbestimmt und leer, die substantielle, undifferenzierte Einheit der ersten Position. Das Fürsich entsteht, sobald die Position sich bestimmt, wodurch Unterschied, also Negativität und Entzweiung eingeführt werden; es ist die Grundbewegung des Subjekts, das sich im Objekt gesetzt hat, aber dieser eigenen Setzung nicht bewußt ist, sondern seiner Objektivation als fremder Substanz gegenübersteht: im Fürsich erkennt es nicht, daß Sich sein Sich ist. Es ist im Zustand der Selbst-Entfremdung verstrickt, wo beide Seiten wie zwei Ansiche im Gegensatz erscheinen. Das Anundfürsich schließlich weiß diesen Prozeß des Ansichs und Fürsichs und hat beide in das Selbstbewußtsein ihrer Vermitteltheit aufgehoben. Die anfängliche Unmittelbarkeit des Ansichs und die folgende des Fürsichs haben sich als Moment der Vermittlung erwiesen, der Anfang ist Schein, aber notwendiger Schein, entfremdetes Selbstbewußtsein, das sich selbst nicht als entfremdet erkennt und den Entfremdungsgegensatz zum Anderen nicht als Ergebnis des eigenen Tuns durchschaut. Das Anundfürsich ist der sich schließende Kreis der Selbsterkenntnis, welche der Position und Opposition, Thesis und Antithesis, den Schein der selbständigen Wesenheit abstreift und den Untergang bringt.

Mit dieser Grundstruktur der Logik löst sich Hegel vom Traditionalismus des Substanzdenkens und von jeglicher regressiven Romantik, aber auch von jenen Formen des Ursprungsdenkens, die noch die Transzendentalphilosophie beherrschen. Der Anfang oder Ursprung, das Erste oder Früheste ist nicht das Absolute, auch nicht in der Art, daß die Weltbewegung dahin auf höchster Ebene zurückkehrt, wie die Gestalten der deutschen Frühromantik, Heinrich von Ofterdingen bei Novalis oder Franz Sternbald bei Tieck, nach ihrer faustischen Wanderung durch die exotische Welt zur Entdeckung ihres Ichs im heimatlichen Ursprung zurückfinden. Freilich finden sich in Hegels zerfurchten und abstrusen Riesenwerken auch Sätze solchen Inhalts, im Anklang an die Kreisform der Transzendentalphilosophie seiner Vorgänger Fichte und Schelling, doch haben sie für die Logik und Phänomenologie keinen zentralen Stellenwert. Im wesentlichen kehrt Hegel die Richtung im Geist der Aufklärung um: das Absolute ist das Letzte, die vollendete Totalität, die ihren Anfang und ihre Entstehung und Entwicklung in sich aufgehoben hat.<sup>9</sup> Aus der Entfremdung hinaus führt der Weg nicht zurück, zu einem unentfremdeten Ursprung, sondern nur vorwärts. So zeigt Hegels Logik in einer Kritik aller Ontologien, daß das Sein kein absoluter Anfang ist, sondern nur ein Moment im Prozeß des Werdens. So zeigt die Phänomenologie, daß die sinnliche Gewißheit nicht das ist, was das naive Bewußtsein, aber auch die sensualistische Version des Empirismus darin als den absoluten Ursprung alles Wissens zu erfahren meint: die absolute Adäquation von Sache und Vorstellung, der traditionellen Wahrheitstheorie zufolge, die Identität von Objekt und Subjekt, der idealistischen Alethiologie von Fichte bis Hegel zufolge. Die sinnliche Gewißheit ist nur scheinbar eine unmittelbare, unbedingte, voraussetzungslose und somit unentfremdete Identität von Subjekt und Objekt. Sie ist vielmehr durch kategoriale Subjektformen gesetzt, die das chaotische Material herrschaftlich ordnen. Die sinnliche Gewißheit ist ein Moment der offen kategorial-operativ verfahrenen Wahrnehmung.

2. Wie schon angedeutet, zwingt das Identitätsprinzip der Logik die Phänomenologie das Selbstbewußtsein ihrer Adressaten, der entfremdeten Subjekte ihrer Gegenwartsgesel-

<sup>9</sup> E. Bloch macht die Hegelsche Abwendung vom Ursprungsdenken für seine marxistische Theologie fruchtbar, s. Geist der Utopie, 2. Fassung, Gesamtausgabe Bd. III, Frankfurt 1964, S. 285f., 346.

tschaft, nicht nur repräsentativ oder advokatorisch vorweg zu bestimmen, sondern selbst als dieses Selbstbewußtsein auf der Endstufe der durch Selbstreflexion aufgelösten Entfremdung aufzutreten. Die Phänomenologie wendet sich als philosophische Lehre an ihr Publikum, um es davon zu überzeugen, daß seine mannigfach zerrissene, entzweite, antagonistische und entleerte Gesellschaft und Kultur die objektive Form der Freiheit ist, die nur noch der Anerkennung seitens des intellektuellen Publikums harret, um vollendet zu sein. Sie zeigt ihrem Publikum, daß alle seine Bewußtseinsgestalten in sich widersprüchlich und entweder schon untergegangen und erledigt sind oder daß die letzte Bewußtseinsgestalt nur noch sich als selbst-entfremdete erkennen muß, um sich in die Versöhnung mit ihrer Gegenwart aufzuheben. Darin freilich bleibt ein unauflöslicher Rest der Maieutik. Wenn Hegel auch bei den erledigten Gestalten auf die sokratische Frage ans Publikum verzichtet, so ist die Phänomenologie als ganze Lehre doch veröffentlicht und adressiert an das Publikum als Frage und Vorschlag, Hypothese und Vorlage, die das Publikum zum Reflexionsprozeß bewegen soll, aber ohne apodiktisch vorwegnehmen zu können, wie die Reflexion ausgehen wird: ob mit der Annahme der Hegelschen Hypothese, mit deren Korrektur oder Ablehnung und Verwerfung. 'Du bist so und so, ohne dir dessen bisher bewußt zu sein' - wenn dies kein sprachlich verkappter Imperativ sein soll, so muß dem das Fragezeichen der Hypothese folgen. Die Anerkennung der moralischen Freiheit des so Interpretierten korrespondiert der selbstkritischen Einstellung des Interpreten. Die Größe der Maieutik erweist sich unter anderem im Wissen des Maieutikers, daß seine Fragen zu Recht verneint werden und seine Deutungsvorschläge irren können. Schon beim platonischen Sokrates war die Maieutik idealistisch verformt und in letzter Instanz kein Ernst, sondern das Spiel des überlegenen Meisters, der sich des Ideenhimmels sicher ist, mit den unwissenden Jüngern, die zur Antikritik unfähig sind. Der idealistische Schein der Maieutik, die Hegel mit der Attitüde der Kontemplation, des reinen, interessenlosen Zuschauens noch übertreffen will, nebelt nicht nur den ganzen Verlauf der Phänomenologie bis zur letzten Stufe ein, wo sich das Problem des entfremdeten Gegenwartsbewußtseins stellt. Die logische Dynamik der Erledigung aller Bewußtseinsgestalten dröhnt auch über diese letzte hinweg, und die scheinhafte Maieutik macht nun offen dem Zwang der *Bewußtseinsenteignung* Platz. Die Phänomenologie diktiert nicht nur dem Gegenwartsbewußtsein, daß es so und so sei, sondern setzt sich selbst als dessen entfremdetes Bewußtsein und erlöstes Selbstbewußtsein: sie *ist* das Gegenwartsbewußtsein ihres Publikums, und dies ist von ihrer Logik apodiktisch bewiesen und von der Phänomenologie selbst pragmatisch aufgezeigt worden.

Damit enteignet die Phänomenologie ihr Publikum seines Selbstbewußtseins und erzeugt eine neue Entfremdung. Die Selbstreflexion muß aus Freiheit geschehen, so wissen schon Fichte und Schelling, so behauptet auch Hegel. Gleichwohl behandelt er die Selbstreflexion wie schon geschehen und erledigt und macht sie zum Gegenstand der apodiktischen Rekonstruktion wie die früheren Gestalten. Es fällt dadurch die Selbstreflexion weg und übrig bleibt die idealistische Konstruktion, die Erbin der traditional-metaphysischen *θεωρία* des ewigen *Wesens*, das aus der Vergangenheit die Gegenwart und Zukunft beherrscht. Natürlich hat das also enteignete Publikum sich seine neue Selbstentfremdung nicht lange gefallen lassen und die Attacke der Philosophie bald zurückgewiesen; nach Hegels Tod brach die Faszination der Intellektuellen durch sein System rasch zusammen. Stattdessen erkannte das Publikum seinerseits die Phänomenologie als eine neue Gestalt der Entfremdung, die eine praktische Veränderung der zerrissenen Gesellschaft um den Preis der erneuten Spaltung

des Selbstbewußtseins verhindern will.

Schon Hegel selbst manövriert sich infolge des identitätsphilosophischen Diktats der Phänomenologie in eine Lage, die Züge der Komik nicht entbehrt. Sofern die Phänomenologie das vollendete Selbstbewußtsein ihrer Gegenwart ist, stellt sich die Frage, warum sie überhaupt in Form einer Lehre veröffentlicht wird und sich an ein Publikum wendet, dessen Selbstbewußtsein sie selbst ist. Hegel beantwortet die Frage mit der nachmals berichtigten These der absoluten Selbstreferenz, mit der sich das letzte und hinreichend dunkle Kapitel der Phänomenologie über das absolute Wissen abmüht:

“Was wir hier hinzugetan, ist allein teils *Versammlung* der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Prinzip das Leben des ganzen Geistes darstellt, teils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten, und der sich in der Form einer *Gestalt des Bewußtseins* schon selbst ergeben hätte.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder *das begreifende Wissen*.”<sup>10</sup>

Die apodiktische Rekonstruktion der ausgereiften und historisch schon aufgehobenen Gestalten kann eigentlich nur weitergeführt und auf die letzte Gestalt, die der in Selbstreflexion aufgehobenen Entfremdung und der vollendeten Versöhnung, d.h. des absolut vermittelten Subjekt-Objekts, ausgedehnt werden, wenn diese letzte Gestalt schon objektiv historisch aufgetreten wäre. Die Phänomenologie lehrt die faktische Existenz der Selbstreflexion und Versöhnung, die sie selbst ist. Sie existiert jedoch noch nicht in exemplarischer, gesellschaftlich zentraler Gestalt außerhalb der semantischen Welt der Phänomenologie, in der wirklichen Geschichte und Gegenwart. Es ist die vom Identitätsprinzip als existent postulierte Subjektgestalt (in der “Form des Selbsts”), die den krönenden Schlußstein bildet und das ganze Systemgewölbe zusammenhält - aber sie existiert eben noch nicht, denn Hegel muß sie durch die Phänomenologie ja erst hervorbringen, indem diese das entfremdete Gegenwartsbewußtsein über sich aufklärt. Hier spitzen sich die diskrepanten Zielsetzungen der Phänomenologie zum Widerspruch zu: maieutische Aufklärung zur Selbstreflexion contra identitätsphilosophische Rekonstruktion der schon vollendeten Totalität. Die Phänomenologie muß die historische Existenz der letzten Subjektgestalt voraussetzen, die sie erst durch sich hervorbringen will.

Hegel löst dieses Aporem ziemlich nonchalant durch einen *coniunctivus potentialis*: es ist gewiß, daß sich das phänomenologische Bewußtsein als objektive Gestalt “schon selbst ergeben hätte.” Denn immerhin als *ein* Selbst ist ja 1806/07 dieses Subjekt-Objekt, das absolute Wissen, schon aufgetreten: im Phänomen des Individuums Hegel, und der Rest wird selbstverständlich folgen. Die Nonchalance Hegels kann nicht darüber hinweg täuschen, daß der Konjunktiv “hätte” ein zwar unfreiwilliger, aber nichtsdestoweniger einer der bizarrsten Witze der an bizarren Ideologemen nicht gerade armen Philosophiegeschichte ist (leider hat er in der Hegelforschung bisher nicht gezündet). Mit dem Konjunktiv ernennt sich Hegel zur Vollendung des Weltgeistes; aber dies ist eben nicht nur die gewohnte Hybris der Philosophen, sondern die radikale Konsequenz des Idealismus. Die Phänomenologie muß durch das absolute Wissen auf sich selbst referieren. Das absolute Subjekt-Objekt

<sup>10</sup> Phänomenologie, a.a.O., S. 556.

erscheint in dieser absoluten Selbstreferenz, in deren Schatten sich die objektive Gegenwart zum Potential entfärbt, das der Konjunktiv regiert.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die im Teil I<sup>11</sup> skizzierte Grundstruktur der Kantschen Vernunftkritik im Rückblick von Hegels Phänomenologie aus. Die Subjektphilosophie der Neuzeit vertauscht bekanntlich die Achse der traditionellen Metaphysik, die in der Prinzipienhierarchie von göttlicher Substanz - weltlichem Akzidens, Sein - Schein (bzw. Zweckidee - Materie) liegt, der in der Methodik die Hierarchie von *theoria* und apodiktischer Analytik - dialektischer *Topik* entspricht, mit der Achse Subjekt - Objekt (und Naturgesetz - Exemplar). Kant rekonstruiert in der transzendentalen Analytik die funktionale Struktur der Vernunft und die Grenzen ihrer Objektivität; in der transzendentalen Dialektik rekonstruiert er anhand der Analytik die Gründe für die Widersprüche und Sinn-Leere wohlbegründeter Metaphysiken. Dabei erweisen sich die Objekte der Metaphysiken als Schein, und sie selbst als naheliegende Selbstentfremdung der Vernunft, die jene metaphysischen Substanzen selbst, obzwar nicht bewußt erzeugt. Die Substantialität ist somit eine selbsterzeugte Selbsttäuschung der Vernunft. Erst die transzendente Dialektik befreit die in ihre Selbstentfremdungen verstrickte Vernunft, indem ihre Rekonstruktion der Gründe der Selbstentfremdung die Vernunft zur Selbstreflexion anleitet. Die metaphysischen Selbstentfremdungen, so lehrt Kant, sind für die Naivität schwerlich zu vermeiden, da sie in der Struktur der Vernunft angelegt sind, in der jedoch auch die Disposition zur aufklärerischen Emanzipation aus solcher "selbstverschuldeten Unmündigkeit" reift. Der Selbstentfremdung folgt dieser Strukturgeschichte der Vernunft gemäß die emanzipierende Selbstreflexion, und darin macht die Vernunft die dialektische Erfahrung der Selbstnegation. Sie verändert ihre Identität, indem sie Einsicht in ihre systematischen Irrtümer gewinnt, denn es ist die Eigenart der Subjektivität, daß ihre Identität nicht von außen, von anderen, identifizierbare Substanz, sondern ein Stufenprozeß des Selbstbewußtseins ist, den nur das Subjekt selbst explizieren kann; fremde Aussagen über ein Subjekt sind so lange Hypothesen, wie das Subjekt sie nicht aufrichtig und ohne Selbsttäuschung bestätigt hat.

Die dialektische Erfahrung und Reflexion ist charakteristisch für die Subjektphilosophie der Neuzeit, insbesondere von Kant an. In der traditionellen Weltansicht steht die Sphäre der Geschichte und ihrer einmaligen Erfahrungen (*ἱστορία*) am unteren Ende der menschlichen Ränge in der Seinshierarchie; auch die topisch-hermeneutische Dialektik der Polis-Bürger erreicht bei Aristoteles nicht die Höhe der *ἐπιστήμη*, der philosophischen Wissenschaft, sondern nur die Stufe der *φρόνησις*, der sozialen Klugheit und Voraussicht. Geschichte ist die meist auf Kuriosität und Exzeptionalität ausgerichtete Erzählung von den Erlebnissen Einzelner (Götter, Heroen, Monarchen, Staatsmänner, einzelner Stämme und Staaten), ohne teleologische Richtung und Fortschritt. Weltgeschichte gibt es hier nicht als sinnvolle Totalität oder Medium der Evolutionsprozesse, sondern allenfalls negativ: als Dekadenz oder Kreislauf. Neben diesem Bild der allgemeinen Geschichte kennt die traditionale Sicht noch eine esoterische Geschichte der kulturellen Elite, die den Aufstieg in die Sphäre des Göttlichen unternimmt. Die dialektische Erfahrung ist hingegen der Modus einer Geschichte, die quer zu diesen Geschichtsanschauungen in der alten Seinshierarchie liegt, weil sie *transzendente Evolution* ist. Gewiß finden sich dazu Vorformen nach dem Muster der religiösen Bekehrung in den Anschauungen der esoterischen Geschichte, z.B. im parmenideischen

<sup>11</sup> Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences 25 (1984), S. 30.

Schema der philosophischen Kehre vom chaotischen Interessenkampf der Scheinwelt zur Kontemplation der unveränderlichen Seinsstruktur oder im neuplatonisch-gnostischen Schema der Anagoge vom Hyliker zum Pneumatiker. Aber der Aufstieg ins Göttliche ändert nichts an der Hierarchie der ontischen Sphären, sondern setzt sie als ewig bestehende oder gottgewollte voraus, so noch in der Geschichtstheologie von Augustin bis Bossuet. Dagegen kommt die urchristliche und im Sektenchiliasmus verbreitete, radikale Eschatologie der dialektischen Erfahrung näher: sie erwartet das Brüderreich des heiligen Geistes in der unteren Sphäre, der geschichtlichen Immanenz, gleichwohl als Umschlag der Geschichte in ihr Ende, und entwertet die Transzendenz-Vorstellungen des imperialen Vatergottes als phasen-gebundene und nun vergehende Religionsform. Die teleologische Richtung kehrt sich damit nicht nur um, sondern die ganze obere Sphäre verblaßt überhaupt zum vergangenen Wesen. Doch fehlen natürlich auch der Eschatologie noch eigentümliche Züge der dialektischen Reflexion:

1. Es handelt sich bei dieser um die Reflexion und Befreiung des menschlichen Subjekts durch sich selbst, alles Substantielle ist nur eine Form der Selbstentfremdung, auch Gott oder der absolute Ursprung. Die Reflexion und Befreiung verändert die transzendentalen Strukturen, von deren Funktionen die Welt kategorial konstituiert wird, so daß sich mit der gelungenen Selbstreflexion die Welt verändert. Mit den Evolutionsfortschritten der transzendentalen Strukturen kraft der dialektischen Selbstreflexionen erweist sich schließlich die Sphäre des Göttlichen und Metaphysischen als Schein - die transzendente Geschichte verkehrt also direkt die Wertung der alten Seinshierarchie. Was bei dieser als Inbegriff des Seins und oberste Sphäre galt, wird als Produkt des selbstentfremdeten Subjekts der unteren Sphäre verworfen.

2. Die dialektische Reflexion erhebt sich nicht nur über die Metaphysik, sondern auch über deren klassischen Gegner, den argumentativen Subjektivismus in der Zwillingsgestalt der sophistischen und skeptischen Dialektik. Der Skeptizismus leugnet wie die Reflexion die Geltung der oberen Seinssphäre und lehnt die gesamte Metaphysik ab. Er hat ebenfalls die Entwicklungsstufe der prozeduralen Vernunft, die Formen und Kategorien des rationalen Diskurses erreicht, aber im Unterschied zur dialektischen Reflexion nimmt er die Vernunft ganz formell und daher der subjektiven Willkür unterstellt, die hier, um die freie Subjektivität abstrakt zu inthronisieren, nicht nur Substanz-Ansprüche, sondern alle Geltungsansprüche überhaupt durch formale Argumentation in Frage stellt oder zurückweist. Der Skeptizismus teilt daher andererseits mit der Metaphysik, soweit er sich darüber ausläßt, das Chaos-Bild der allgemeinen Geschichte, während er von einer esoterischen Geschichte nichts weiß. Kants transzendente Dialektik schlägt gegen die sophistische Dialektik, die mit rhetorischen Argumentationen überredet, daß beliebige Positionen richtig sind, und sich in den Dienst von Macht und Geld stellt, den Weg der skeptischen Dialektik ein, die sich zu zeigen müht, daß alle Positionen falsch oder auf schwachen oder widersprüchlichen Gründen ruhen, daher die *ἐποχή* des Urteils angemessen sei. Die transzendente Dialektik geht aber darin über die skeptische hinaus, daß sie die Gründe der Antinomien und Beweisfehler rekonstruiert, indem sie auf die Rekonstruktion der transzendentalen Subjektstruktur in der transzendentalen Analytik aufbaut. Die in der oberen Seinssphäre (in Umkehrung der traditionellen Auffassung) herrschende Pluralität der einander widersprechenden Metaphysiken, bzw. ihrer einander negierenden Objekte ordnet Kant gemäß ihren Bedingungen durch die ihre Objektivitätsgrenzen transzendierende Vernunft in eine systematische Reihe der Irrtümer

und Übertreibungen. Die transzendente Dialektik beansprucht dennoch nicht, die Falschheit der Metaphysiken direkt und zwingend zu beweisen - sie *zeigt* nur, daß zu jeder Metaphysik eine Negation ebenso gut zu begründen ist und *woher* diese Widersprüche stammen. Die dadurch in Gang gesetzte und geleistete Reflexion bestätigt, falls gelungen, wiederum die Rekonstruktionen in der transzendentalen Analytik: nicht logisch, sondern pragmatisch, und macht dem empirischen Publikum den Weg zum Verständnis der Analytik frei.

Dem Kantschen Verhältnis zwischen rekonstruktiver transzendentaler Analytik und reflexionsleitender transzendentaler Dialektik entspricht, wie wir gesehen haben, beim Jenaer Hegel das Verhältnis zwischen spekulativer Logik und Phänomenologie. Anstelle der einen Vernunft dehnt sich die dialektische Totalität des Weltgeistes. Der letzte Nachklang der traditionellen Seinshierarchie, der noch in Kants Primat der transzendentalen Analytik über die Dialektik zu hören ist, im Primat der Systematik über die Evolution, hat sich verflüchtigt: die Phänomenologie ist nicht nur Genesisstheorie des Bewußtseins für die absolute Endstufe, auf der sich die Logik dieser Genesis entfaltet, sondern mit dieser in Vermittlung selbst das absolute Wissen. Die spekulative Logik ist andererseits nicht die lockende Alternative, wie beim jungen Schelling die intellektuelle Anschauung, zu der die transzendentalphilosophische Reflexion geadelt wird, gegenüber der kommunikativ entfaltenen Lehre und der Weltentwicklung insgesamt. Die spekulative Logik und die Phänomenologie bedürfen einander, oder stärker gesagt, laut Hegel: sie sind "vermittelt."

Die phänomenologische Dialektik zeigt wie die transzendente Dialektik die Pluralität der Gestalten als eine systematische Reihe, freilich in großen Schritten über Kants Vernunftkritik hinaus: als einen gewaltigen und tief differenzierten Evolutionsprozeß des Geistes. Die Phänomenologie ist keine bloße abstrakt-systematische Selbstreflexion des monologischen Subjekts ("Reflexionsphilosophie" im schlechten Sinne, wie Hegel sie nennt), sondern läßt sich auf die Erfahrung einer verwirrenden Mannigfaltigkeit geistiger Gestalten ein. Ihre Logik ist entsprechend ein komplexer Entwicklungsprozeß, der die Grundstrukturen vieler verschiedener und einander widersprechender Sinnkomplexe durchläuft und nicht nur die Struktur eines einzigen Subjekts. Geht die Stoßrichtung der transzendentalen Dialektik Kants noch gegen die Metaphysik und ihre Scheinsubstanzen, während der Skeptizismus nur sehr beiläufig behandelt wird, so hat sich das Bild bei Hegel umgekehrt. 1806/07 spielt die traditionale Metaphysik keine große Rolle mehr, stattdessen steht die chaotische und antagonistische Vielfalt der Positionen und dementsprechend, auch im Gefolge des Kantschen Agnostizismus gewachsen, die Hydra des bürgerlichen Subjektivismus im Vordergrund: Pluralismus, Relativismus, Skeptizismus und romantischer Irrationalismus stellen für Hegel ein größeres Problem dar, weniger noch in der Philosophie selbst, aber umso mehr als Einstellungen und praktische Überzeugungen in der Gesellschaft und Kultur außerhalb der Philosophie. Sie sind akute Gestalten der zeitgenössischen Entfremdung, und auf sie soll die Phänomenologie eine dialektische Antwort geben.

### III

Wenn die Phänomenologie in ihrer Prozeßstruktur nicht nur vom Diktat der spekulativen Logik und vom Strom der geistigen Erfahrung geleitet wird, wenn die Phänomenologie selbst, wie Kants transzendente Dialektik den Metaphysiken aufzeigt und Hegels Phänome-

nologie wiederum der transzendentalen Dialektik vorrechnet, eine Gestalt der Selbstentfremdung ist, deren Selbstbewußtsein nicht ihrer wirklichen transzendentalen Struktur adäquat ist, was bestimmt dann die Anordnung und den Fortschritt der Phänomenologie? Wenn wir heute dem Hegelschen Idealismus der reinen Determiniertheit durch transzendente und logisch-strukturelle Bedingungen wenig Glauben schenken können und empirische Kausalhypothesen über die gesellschaftlichen und sozialpsychischen Bedingungen der evolutionären Fortschritte vermessen, so bleibt doch die Frage, nach welchen nicht explizierten Konzepten Hegel die Phänomenologie komponierte und damit die Grundformen der Entfremdung und deren endgültige Aufhebung. Daß sich darin soziale Interessen und entsprechende ideologische Motive, naheliegend auch individuell psychische Faktoren auswirken, führt uns in dieser allgemeinen Form der Ideologiekritik nur an das Problem heran und gibt keinen konkreten Schlüssel.

Wir können aus Hegels späteren Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die exoterischer und weniger konstruktiv angespannt als die systematischen Hauptwerke sind, einige indirekte Hinweise schöpfen. Schon der junge Berner Hegel stützt sich auf die Geschichtsphilosophie des Neuhumanismus, wie sie Rousseau und Schiller entwickelten, und sie findet sich durchgehend bis zum späten, enzyklopädischen System der Berliner Lebensjahre.<sup>12</sup> Ihr eurozentrisches, aus dem originären Humanismus der Renaissance und aus der Aufklärung geerbtes Grundschema teilt die Weltgeschichte in drei Zeitalter:

1. Die ideale Antike, wo der Mensch mit seinesgleichen, mit der Natur und mit den Göttern trotz aller Kämpfe und Zwiste grundsätzlich in harmonischer Einheit lebt. Der Einzelne entfaltet allseitig seine Anlagen in Gemeinschaft und Wettstreit mit seinen Mitbürgern, die Götter bevölkern in plastischen Gestalten eine idyllisch geordnete Welt. Es ist, wie Hegel sagt, die Welt der schönen Erscheinung, in der sich Idee und Sinnlichkeit vermählen. Dem kontrastiert

2. das Zeitalter der jüdischen und kirchenchristlichen Zerreißung der Harmonie, der Trennung von Immanenz und Transzendenz, der Knechtung alles Irdischen und insbesondere Sinnlichen durch die Priesterhierarchie der Kirche. Griechischer Eros, Kunst und Wissenschaft werden von der Barbarei der Nordvölker zerstört, mönchische Askese und abstruse Traditionsauslegung verfinstern die Vernunft, Krankheit und Hunger, Aberglaube und Blutrünst beherrschen das Volk usw.

3. Die Neuzeit ist zwiespältig: einerseits bricht sie mit dem finsternen Mittelalter durch Renaissance, Reformation und Aufklärung. Andererseits bringt die Entwicklung der modernen Gesellschaft Phänomene der Entfremdung und Verelendung hervor, die den Schrecken des Mittelalters, wo sich noch die Schutzräume der Gemeinschaft und die Geborgenheit der einheitlichen Religion darboten, nicht nachstehen. Die Entfremdung ist nun aufgebrochen, die Zerrissenheit und Entleerung allseitig, zumal schließlich mit der religiös garantierten Transzendenz der feste Rahmen des Menschenlebens zerfällt und das Individuum sich schutzlos den Fluten risikoreicher Kontingenzen preisgegeben sieht.

Mit glücklich-tiefer Einsicht fügt Hegel in dieses Geschichtsschema das Universalismus-Prinzip des Christentums und seiner Weiterentwicklungen in Aufklärung und Liberalismus ein. Er verbindet dadurch den Topos der bis zur entfremdeten Gegenwart zunehmenden Dekadenz mit dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung. In den geschichtsphilosophischen

<sup>12</sup> Das ist freilich keine Besonderheit Hegels, denn der Neuhumanismus steckt um 1800 den Horizont für die meisten Intellektuellen in Deutschland ab.

Vorlesungen ergibt sich so folgendes Grundschema, unabhängig von der manifesten Einteilung Hegels<sup>13</sup>:

1. Vorstufen (die uns hier nicht interessieren);
2. die naive Einheit aller Gegensätze im klassisch-antiken Griechentum, wo die einfache Subjekt-Identität mit der polytheistischen Mythologie und seiner sittlich geordneten Polis-Gemeinschaft harmonisiert;
3. die Heranbildung des Universalismus im Rechtswesen der altrömischen Universalmonarchie und im Jenseits-Montheismus des mittelalterlichen Christentums. Anstelle der griechischen Einheit tritt eine wachsende Zahl von Gegensätzen und Entzweigungen, Leiden und Unterdrückungen. Aber gerade die kalte Formalität des römischen Rechts und danach die furchtbare Knute der mittelalterlichen Kirchen- und Feudalherrschaft erzwingen objektiv mittels Herr-Knecht-Dialektik die Bildung der Menschheit, die schmerzhaft Ablösung von der naturwüchsigen Wildheit und Partikularität der Triebnatur und die Läuterung zum Universalismus des Individuums. Die Individuiertheit umfaßt mit der innerlich-unendlichen Subjektivität und der Autonomie des Gewissens notwendig die Anerkennung der religiös-moralischen und rechtlichen Universalität, die Freiheit und Gleichheit *aller* Menchen vor Gott und vor dem Recht. Die ungeheure Mühsal dieser Menschheitsbildung zur Ich-Identität, zur selbstbewußten Individualität und ihrem Universalismus, die dem alten Rom und dem Mittelalter obliegt, schafft die strukturellen Voraussetzungen für die Neuzeit, in der nicht mehr die Menschheit, sondern nur noch sich der neu in die Gesellschaft tretende Einzelne der Bildung hingeben muß, aber in den dafür schon bereiteten und ausgereiften Institutionen der Erziehung.<sup>14</sup>

Hegel kennzeichnet des weiteren genau die treibenden Widersprüche in den Mächten des Mittelalters, die zu dessen Zerfall und zum Übergang in die Neuzeit führten.<sup>15</sup> Aus der inneren Dynamik des Feudalismus geht das mittelalterliche Kaisertum nieder, und es entsteht das pluralitär-balancierte Staatensystem der absoluten Monarchien, die das römische Recht wieder institutionalisieren. Dadurch wird auch die Herrschaft des Papsttums geschwächt, aber als primären Grund für den Zerfall des mittelalterlichen Christentums macht Hegel die atavistischen, magisch-mythischen Elemente in der katholischen Hochreligion haftbar. Hegel faßt diese Elemente, die dem Katholizismus nicht äußerlich und zufällig sind, sondern wesentlich zu ihm gehören, unter den Begriff des religiösen Triebes nach dem "Diesen," d.h. die transzendente Unendlichkeit Gottes in einem diesseitig-äußerlichen, empirisch-historischen Phänomen zu finden und festzuhalten. Die Kirche kann durch dieses Erbe aus der Weltsicht der Magie und des Mythos ihre Übergriffe in die weltliche Macht, d.h. die Priesterhierarchie, den Sakramentshandel usw., als sakral legitimieren.<sup>16</sup> Eben dies bringt den Umschlag in

<sup>13</sup> Vgl. die evolutionstheoretische Deutung Hegels bei J. Habermas: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, S. 97ff.

<sup>14</sup> Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12, Frankfurt 1970, S. 486f.; schon in der Phänomenologie nennt Hegel die Gestaltenfolge, die paradigmatisch in der neuzeitlichen Gesellschaft und Kultur auftritt, kurzweg die Bildung.

<sup>15</sup> Natürlich richtet der Idealist seinen scharfen Blick nur auf die systematischen Verhältnisse der kulturellen Identitäten und politischen Institutionen. Ökonomische Strukturen und externe Zufallsfaktoren bleiben zumeist außer Acht.

<sup>16</sup> a.a.O., S. 492ff.

4. die Neuzeit: einerseits verweltlicht und differenziert sich die Suche nach dem göttlichen Dasein in die profane Kunst, in die Philosophie und Wissenschaften und in die praktische Neugier des Exotismus, den Trieb, exotische Länder zu erforschen, dem sich bald die Herrsch- und Raubgier des Kolonialismus zugesellt. Andererseits wird in der Religion die residual-magische Verhaftung am Diesseits durch die Reformation überwunden, die die unendliche und autonome Subjektivität des Individuums ohne Mittler dem ganz jenseitigen Gott und seinen Geboten konfrontiert. Hegel läßt auf die Reformation als Steigerung die Aufklärung und als deren Konsequenz wiederum die Französische Revolution folgen. Hier tritt die Vernunft in entwickelter Gestalt zutage, und sie beansprucht, die Totalität, also auch alle Inhalte zu untersuchen und zu richten; das geht weit über Luthers Vorstellungen hinaus, der die Vernunft noch eine Hure zu schelten pflegt:

“Das absolute Kriterium gegen alle Autorität des religiösen Glaubens, der positiven Gesetze des Rechts, insbesondere des Staatsrechts war nun, daß der Inhalt vom Geiste selbst in freier Gegenwart eingesehen werde. Luther hatte die geistige Freiheit und die konkrete Versöhnung erworben, er hat siegreich festgestellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen. Der *Inhalt* aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse, ist von Luther angenommen worden, ein Gegebenes zu sein, ein durch die Religion Offenbartes. Jetzt ist das Prinzip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sei, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen inneren Grund alles zurückgeführt werden müsse.”<sup>17</sup>

Das Prinzip der Vernunft wird von Descartes bis Kant in der neuzeitlichen Subjektphilosophie formuliert: es

“ist die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, Ich, die undurchbrechbare, schlechthin unabhängige Freiheit und die Quelle aller allgemeinen, d.i. Denkbestimmungen - die theoretische Vernunft, und ebenso das höchste aller praktischen Bestimmungen - die praktische Vernunft, als freier und reiner Wille; und die Vernunft des Willens ist eben, sich in der reinen Freiheit zu halten, in allem Besonderen nur sie zu wollen, das Recht nur um des Rechts, die Pflicht nur um der Pflicht willen. Das blieb bei den Deutschen ruhige Theorie; die Franzosen aber wollten dasselbe praktisch ausführen.”<sup>18</sup>

In der Phänomenologie wird mit Blick auf die Kant-Fichtesche Transzendentalphilosophie die Vernunft, die auf die mittelalterliche Religionsgestalt des unglücklichen Bewußtseins folgt, als die Universalität in der Form der individuellen Subjektivität bestimmt. Die Universalität ist in dieser Form bloß abstrakt, nur eine Kantsche Idee, daß die Totalität an sich vernünftig sei, aber noch nicht für das Subjekt. Daher muß das Individuum die Vernunftidee konkretisierend realisieren, weil es die gleichgültige, noch nicht als vernünftig und darin ihm gleiche Welt als seinen inneren Widerspruch äußerlich erfährt. Es kann nicht ohne die Weltveränderung existieren, es muß in Theorie und Praxis alle Objektivität, von der es sich streng abhebt, seinen Ideen angleichen. Sein Wesen ist der Vernunfttrieb zur Totalität.

Die moderne, bürgerliche Gesellschaft bringt die von allen natürlichen, sozialen und religiösen Einheiten und Bindungen emanzipierte, ja selbst über die eigene, innere Triebnatur

<sup>17</sup> a.a.O., S. 523.

<sup>18</sup> a.a.O., S. 525. Die Deutschen hatten mit der Reformation schon das Prinzip der Freiheit in der Religion und warteten auf dessen Ausbreitung mittels Reform in der Politik (S. 526f.).

sich erhebende Ich-Identität, das losgelassene, reine Subjekt mit freier Willkür und formalem Denkvermögen hervor. Es objektiviert alle seine natürlichen, soziokulturellen und inneren Kontexte, in denen es gründet und vermittelt ist, zu distanzierten Gegenständen und muß sich in diesen Objektivitäten zurückfinden, will es nicht in der Eiskälte der Entfremdung absterben. Freilich kennt es seinen Entwicklungsprozeß der Selbst-Objektivierung und Objekt-Negation nicht, die Objektivität erscheint ihm als fremd und seinem Wesen negativ: absolut unbefriedigend, herausfordernd oder feindlich - und gleichwohl als sichere Beute für seine Herrschaft, denn es ahnt aus sich, daß die fremde Objektivität an sich ihm gleich oder sein vergessenes Werk ist, so daß es ihre Fremdheit als *Entfremdung* erblickt.<sup>19</sup> Die Subjekt-Objekt-Trennung ist das Grundverhältnis für das Individuum in der modernen Welt, und die Aufhebung der Trennung in Form der Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt oder in Form der Vernichtung des Objekts ist das absolute Ziel der notwendigen Bewegung des Individuums, das nicht in der Trennung verharren kann. Das Individuum erscheint sich als substantielles Ich, das alles Andere, ob innere oder äußere Natur oder andere Menschen mitsamt den Vermittlungen zur Natur und anderen Menschen, den symbolischen Ausdrücken, Instrumenten und Institutionen, unterschiedslos zu Objekten degradiert, und zugleich braucht es die Einverleibung der Objekte zur Aufrechterhaltung seiner Identität - wären aber die Objekte total negiert und real vernichtet, so wäre das Subjekt absolut, aber das Individuum auch negiert durch seine eigene Objekt-Negation: ein offensichtlicher Widerspruch. Das Individuum ist ein dialektischer Prozeß, der seine notwendige Selbstentfremdung aufhebt, womit das Individuum selbst aufgehoben wird. *Die Entfremdung ist selbst dialektisch*, und mit dieser Konzeption bei Hegel ist sie auf ihre Spitze gelangt: die Selbstentfremdung ist dem Individuum notwendig, aber erfordert zugleich von ihm ebenso notwendig ihre Aufhebung. Das Individuum bleibt also stets im beißenden Widerspruch seiner Selbstentfremdung und leidet an diesem Elend, oder es wird auf eine höhere Stufe gehoben, um ergänzend stabilisiert oder verändernd aufgehoben zu werden.<sup>20</sup> Es trägt ja den Widerspruch schon selbst in sich, nämlich zum Gegensatz zwischen Individualität und Universalität gemildert, aber stets zum Ausbruch in einen Antagonismus disponiert, da die Individualität mit der Universalität nicht versöhnt ist, solange das Individuum sich eben als solches versteht: substantiell, unvermittelt und autonom gegenüber allem Anderen, zur Objektivität Distanzierten. Die Dualität, in welcher Zuspitzung auch immer, wird von Hegel bis Lukács als die zentrale Grundstruktur des bürgerlichen Individuums und seiner Gesellschaft angesehen. Ebenso tritt die Universalität als konkrete Allgemeinheit ihm von außen her entgegen; die Phänomenologie zeigt, wie der Geist, die objektive Vermittlung durch Gesellschaft, die destruktive Dynamik der Selbstentfremdung des Individuums auf

<sup>19</sup> Der Platonismus und die Romantik machen daraus die Erinnerung an ein absolut bzw. relativ Früheres, das durch Regression aus der bürgerlichen Individualität wieder zu erreichen sei.

<sup>20</sup> Aus diesem Grund hat sich der späte Adorno stets über das 'Entfremdungs-Lamento' mokiert. Er stimmt mit Hegel darin überein, daß für das befreite Subjekt die Entfremdung eine notwendige Phase der Entwicklung ist. Gegen Hegel aber besteht Adorno darauf, daß die Entfremdungsphase transitorisch ist, nicht im Sinne der bloßen Aufhebung durch Selbstreflexion, sondern durch objektive Praxis abgeschafft wird. Jedes Einzelsubjekt muß freilich die Entfremdungsphase, zu einer ontogenetischen Entwicklungsstufe verkürzt, auch in der befreiten Gesellschaft durchlaufen. Die Kritische Theorie distanziert sich gleicherweise von der romantischen Illusion, alle Entfremdung in die Einheit der absoluten Subjektivität heimzuführen (eine Illusion, die noch durch die Werke des jungen Blochs geistert), und von dem common-sense-Realismus der philosophisch verbrämten Anpassung ans schlechte Bestehende, der seit jeher die letzte Weisheit der Oligarchien ist.

vier Stufen aufzufangen versucht. Dies möchte ich später wieder aufnehmen.

Das Individuum ist also der sich primäre Pol im Subjekt-Objekt-Verhältnis und das reine Subjekt, das sich als solches erscheint. Das ist ein Grundzug der Neuzeit und nur der Neuzeit, und daher ist auch die Perspektive der Subjektphilosophie neuzeitlich. Ein Subjekt als solches existiert in den Zeitaltern vor der Neuzeit nicht real, das Subjekt als solches ist nur eine analytische Kategorie der subjektphilosophischen und der darauf folgenden Retrospektiven. Das Subjekt gibt es in diesen Zeitaltern nur als Moment oder als elementaren Bestandteil substantieller Welteinheiten.<sup>21</sup> Die Perspektive der Phänomenologie, die auch Retrospektive auf die Evolution der Subjekt-Objekt-Beziehungen sein will, ist tiefer der Subjektphilosophie ihrer Gegenwart verhaftet, als sie dessen bewußt ist. Sie projiziert das moderne Subjekt-Objekt-Schema auf die gesellschaftlichen Phänomene oder moderne Subjekt-Objekt-schematische Gestalten in die Geschichte. Die Vorstellung, daß ein Subjekt seinem Objekt abstrakt-kontextfrei gegenübersteht, ist ebenso einzigartig modern wie die Realität ihres Inhalts selbst. Die Verallgemeinerung des Subjekt-Objekt-Schemas zur realen Grundstruktur aller exemplarischen Gestalten in der Geschichte hat den latenten Sinn der Kritik am Subjektivismus und Individualismus der Gegenwart. Wie Fichtes und Schellings Transzendentalphilosophie die Selbstentfremdung des realen Individuums auf die transzendente Ebene übertragen, so daß die transzendente Entfremdung, das Verhältnis des empirischen Subjekts zur Objektivität, als Ursprung des ganzen Weltprozesses gesetzt wird, in dem als eine unter anderen auch die konkrete Entfremdung des Individuums auftritt, so überträgt Hegel das Subjekt-Objekt-Schema aus dessen historischem Ort oder von dessen evolutionärer Stufe auf fast alle Gestalten - nicht auf alle, denn eine (Sittlichkeit) liegt diesseits, die letzte jenseits der Entfremdung. Die evolutionäre Gestaltenfolge der Phänomenologie ist in Wahrheit ein strukturlogisch geordneter Pantheon der Gegenwart von 1800, in dem die exemplarischen Bewußtseinsgestalten der Epoche, seien es originale, seien es romantisch wiederbelebte oder der konkreten Möglichkeit nach erneuerbare, aufgestellt sind: als verfallene oder dem Untergang geweihte. Die Phänomenologie ist eine indirekte *Gegenwartstheorie*. Alle ihre Gestalten sind modern, weil auch die repräsentativen für vergangene Zeitalter als mögliche Lösungen für die Selbstentfremdungen der Gegenwart vorgeschlagen sind oder werden können. Auch den Gegenwartsbezug der gesamten Phänomenologie hat Hegel selbstverständlich von der Transzendentalphilosophie geerbt, und damit ebenfalls die bewußte Ambiguität der Evolutionsphilosophie zwischen Phylogenese und Ontogenese, Gattungs- und Individualentwicklung. Die Gattungsentwicklung wird in der Retrospektive aus der Gegenwart gesehen und auf deren Kardinalproblem bezogen; die ontogenetische Entwicklung des Individuums findet im Kontext der problemgeladenen Gegenwart statt und wiederholt mutatis mutandis viele Gestalten der Gattungsentwicklung in verkürzter und integrierter Form, was Hegel in seinen späteren Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie explizit hinsichtlich der Gestalt der Bildung erwähnt. In der letzten Gestalt, welche die Entfremdung aufhebt, vollenden sich beide Entwicklungen und die Dimensionen konvergieren. Das dialektische Subjekt des absoluten Wissens ist das Telos der Menschheitsentwicklung, und in ihm erreicht auch die Ontogenese sodann, im Zusammenhang der vollendeten Menschheit, ihren Gipfel.

<sup>21</sup> Vgl. die Ausführungen über forschende Analyse und darstellende Synthese oder Rekonstruktion bei Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 21ff, 364f.; dazu A. Schmidt: Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik. München 1971.

An wen adressiert sich die Phänomenologie in ihrer Gegenwartsgesellschaft? Es sind die philosophisch Gebildeten unter den Intellektuellen in der deutschen Gesellschaft nach 1806, als die spätfeudale Reichsordnung dem Druck der französischen Expansion und des Reformliberalismus zu weichen beginnt. In dieser Gesellschaft des Übergangs, des Kampfes und der Mischung zwischen Spätabsolutismus und beginnendem Liberalkapitalismus glaubt Hegel die abschließende Entwicklungsstufe zu erkennen, der nur noch die Einsicht der unruhigen, von Revolutionsideen und Reformidealen umgetriebenen Intellektuellen fehlt, daß dies der Abschluß und die Vollendung sei. Gerade die totale Heterogenität und Widersprüchlichkeit, die chaotische Vielfalt und Zerrissenheit seiner Gegenwartsgesellschaft und -kultur bilden zusammen mit den sich Bahn brechenden liberalen Institutionen, welche die Vielfalt in staatliche Form lenken und mit rechtlichem Rahmen umkleiden, um den Ausgleich, zumindest die Integration der Fremdheiten und Widersprüche zu sichern, das *System der objektiven Freiheit*: es ist die Gesellschaft und Kultur, wie sie auf der zeitgenössischen Entwicklungsstufe erreicht sind und sich ruhig weiter *auf ihr* ausbilden. Ihre Intellektuellen sollen die letzte Gestalt der Evolution sein und nach Hegels Auffassung zugleich die einzige Ausnahme von der Dialektik der Evolution machen. Sie sollen aus Freiheit ihre verstockte Identität ändern, nicht aus Notwendigkeit wie alle Vorgänger, welche die Dialektik des Schicksals in den Abgrund riß. Hegels intellektuelle Zeitgenossen verhandeln alle Gestalten, die uns die Phänomenologie vorführt, oder sie können sie verhandeln, weil alle, wie das Subjekt-Objekt-Schema der Phänomenologie sie erfaßt, einen aktuellen Bezug haben. Fassen wir die Gestaltenreihe grob zusammen, so ergeben sich deutlich die Grundzüge der geistigen Gegenwartssituation Hegels:

1. Zur Grundposition des Substantialismus oder Traditionalismus zählen die verschiedenen Gestalten der Religion, d.h. hier die Phasen und Aspekte des Christentums, und die vom Neuhumanismus idealisierten Sozialstrukturen der griechischen Antike, welche die Phänomenologie unter dem Titel der Sittlichkeit oder des wahren Geistes abhandelt.

2. Zur Grundposition des Subjektivismus gehören alle übrigen, also die allermeisten Gestalten. Dabei läßt sich eine Unterscheidung zwischen negativem und positivem Subjektivismus treffen. Der negative zeigt sich im Relativismus und Skeptizismus, am eindrucksvollsten wohl von Hegel im Nihilismus der vollendeten Bildung, im eitel relativierenden und sich selbst inszenierenden Matadoren des Kulturbetriebs dargestellt. Der Nihilismus ist die letzte Konsequenz aller Gestalten des negativen Subjektivismus, und in ihm offenbart sich die Eitelkeit der herrschgierigen Intellektuellensubjektivität, die alle Sinngehalte zur Selbstinszenierung verbraucht. Ihre Negativität wendet sich jedoch nie auf die Subjektivität zurück, die nicht direkt, sondern nur in dem Akt der Negation erscheint. Der Prozeß der subjektivistischen Negation läuft daher im ewigen Kreislauf, wie sich an den Moden der Moderne erweist.

Während so der negative Subjektivismus im Bannkreis des bloßen Mittel- oder Form-Kognitiven verharret, begnügt sich der positive Subjektivismus nicht mit der Reduktion. Wir können hierzu die Oppositionsgestalten der praktischen Vernunft und der kategorischen Moralität sowie die Aufklärung (im engeren Sinne der Phänomenologie) rechnen. Sie alle setzen verschiedene Stufen und Aspekte des reflektierenden Subjekts als offene oder latente Substanz gegen die auch das Subjekt umfassende Totalität. Die traditionalistische Idee der Substanz ist überwunden, das theoretisch aufklärende und praktisch-moralisch urteilende Subjekt hat die Welt von den alten und falschen Substanzen leer gefegt. Es setzt nun seine

Formen, Funktionstätigkeiten und Prozeduren selbst als Quasi-Substanzen. Das hat natürlich seinen Sinn im Normativen. Doch letztlich gleitet die Aufklärung in den blutigen Terror der abstrakten Gleichmacherei individueller Differenzen ab, wo der reine Verdacht wie im Frankreich von 1793/94 regiert. Dann ist der Nihilismus in der Praxis erreicht.<sup>22</sup> Dem positiven Subjektivismus bleibt nur noch das "negative Tun", "eine Furie des Verschwindens" wie die radikale Skepsis des negativen Subjektivismus in der Theorie.

Die Entgegensetzung von Substantialismus und Subjektivismus darf allerdings nicht davon ablenken, daß Hegel gerade beide als einseitig kritisieren und in eine Synthese, in den absoluten Geist, aufheben will. Denn beide sind Grundpositionen der Selbstentfremdung. Der Substantialismus betet ein Vermitteltes als unmittelbar an, der Subjektivismus sieht irrtümlich die Subjektivität als Substanz oder gar als negativen Prozeß der Totalität an und reißt sie aus ihren Vermittlungen, die ihn dann als zu negierendes Anderes erscheinen. Substantialismus und Subjektivismus sind die zwei Seiten desselben Prozesses der Selbstentfremdung. Sie gehören zum modernen Subjekt. Insofern gerät das Sein dessen, was am ehesten der traditionellen Idee der Substanz entspricht, in den früheren Gesellschaften und noch mehr in der Natur gar nicht in Hegels Sicht, denn wie in der Transzendentalphilosophie ist alles a priori in der Form des Subjekt-Prozesses erfaßt; die Strukturen der archaischen und frühtraditionalen Gesellschaft oder die Unendlichkeiten der Natur sind nur Momente im Weltprozeß des absoluten Geistes. Entfremdung ist keine Erscheinung in diesen Gesellschaften quasisubstantieller Sozialstrukturen, denn das Individuum existiert in ihnen weder als soziales Massenphänomen noch als explizite Kategorie. Entfremdung ist eine Erfahrung des Individuums, d.h. des entfremdeten Subjekts. Entfremdung gibt es nur in der Gesellschaft des Individuums, in deren Aufstiegsphase Hegel und in deren Endphase wir heute noch leben. Die Entfremdungstheorie ist, wie wir am Beispiel ihrer höchsten idealistischen Form, an der Phänomenologie, sahen, eine Gegenwartstheorie, die eine reflexive Evolutionstheorie umfaßt, in deren Prozeß sie die vorletzte Stufe einnimmt.

Wie die Fichte-Schellingsche Transzendentalphilosophie, so faßt auch die Phänomenologie die traditionellen und modernen Substanz-Konzepte unter dem Schema der Subjekt-Objekt-Beziehung auf. Dies wird freilich dadurch erleichtert, daß die beiden Schemata, Subjekt-Objekt und Substanz-Akzidenz, in einer gewissen Verwandtschaft miteinander stehen. Im traditionellen Weltbild ist die Grundidee der Herrschaft kraft magischer Macht des Ursprungs verkörpert, im modernen die der Herrschaft über die differenzierten Objektbereiche kraft allgemeiner Gesetze. In den traditionellen Hierarchien von Herr-Knecht, Zweckidee-Mittel, Sein-Schein, Substanz-Akzidenz, Form-Materie kristallisiert sich die logische Grundbeziehung Allgemeinheit-Besonderheit ebenso heraus wie in den modernen Herrschaftsformen durch Gesetzlichkeit: ihre Verwandtschaft liegt, wie Adorno hervorzuheben pflegt, in der Beziehung der Herrschaft und ihrem logischen Reflex, der Subsumtion. Die dialektische Vermittlung der gegensätzlichen Grundideen, die dialektische Totalität als Identität des dynamischen Subjekts und der statischen Substanz, womit Hegel seine Philosophie krönt, ist daher gerade kein bizarrer Einfall, sondern verdeutlicht die Kontinuität der Herrschaft und ihrer Bewußtseinsformen von der traditionellen zur bürgerlichen Gesellschaft.<sup>23</sup> Diese Vermittlung ist wiederum nur möglich, weil Hegel die logische Grundbezie-

<sup>22</sup> Vgl. Phänomenologie, a.a.O., S. 418f.

<sup>23</sup> Vgl. T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1963.

lung des Begriffs, die Subsumtion, als dialektischen Prozeß der Subjekt-Identität des Individuums konstruiert. Es ist die Struktur der Identität als der aus selbstgesetzter Entfremdung zurückkehrenden Reflexion, deren Vorform aus der Fichte-Schellingschen Transzendentalphilosophie bekannt ist.<sup>24</sup>

#### IV

Kehren wir zu unserer Frage zurück: was leitet Hegels Stufenfolge der Entfremdungen an? Die Phänomenologie gliedert ihre Gestaltenreihe in die Abteilungen: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft. Unterhalb dieser Einteilung verläuft eine andere, die sie unterteilt, aber eigentlich, wie die Forschung seit Dilthey hervorhebt, einen selbständigen Sinn hat; unter dem Bewußtsein tritt die sinnliche Gewißheit auf, dann die Wahrnehmung und der Verstand; unter dem Selbstbewußtsein nur die Selbstgewißheit, welcher Ausdruck nur eine Umschreibung für Selbstbewußtsein ist. Die Vernunft steht über einer reichen Untergliederung, die bis zum Geist, zur Religion und zum absoluten Wissen reicht.

Den Anfang macht Hegel damit, daß er den Gegensatz von Substanz und Subjekt mit der von Fichte als Passivität vs. Aktivität aufgefaßten Dualität von Erkenntnis und Praxis verbindet. Dem traditionellen Wahrheitsbegriff gemäß wird das Subjekt dem Objekt adäquat oder durch dieses bestimmt, es ist dabei passiv. In der Subjektphilosophie und endgültig bei Kant drängt der Erkenntnisbegriff den Wahrheitsbegriff in den Hintergrund, denn die Erkenntnis ist ein Akt des Subjekts: Bewegung und Aktivität. Die Wahrheit ist nicht mehr Substanz, die sich im akzidentellen Subjekt abbildet, sondern ein Ergebnis der transzendentalen Handlungen des Subjekts, die das Ding an sich zur Erscheinung formen (die Bedingungen der philosophischen Wahrheit haben erst Kants Schüler interessiert). Dennoch bleibt das Subjekt von seiner sinnlichen Anschauung abhängig, die den kategorialen Formen das Material liefert. Das Subjekt bleibt auch in der Transzendentalphilosophie zum entscheidenden Teil passiv oder, wie Kant sagt, rezeptiv. Im Gegensatz dazu ist es in der moralischen Praxis das Subjekt, welches das Objekt bestimmt, denn als moralisches ist es frei und autonom: es ist nicht rezeptiv, sondern "spontan". Fichte bringt dies in die zuge-spitzte Fassung: in der Erkenntnis wird das Subjekt vom Objekt als von einer scheinbaren Substanz bestimmt, in der moralischen Praxis wird das Objekt vom Subjekt bestimmt. Die Transzendentalphilosophie, die sich als Konsequenz der Subjektphilosophie versteht, verleiht daher der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische. Die moralische Praxis hebt in unendlichen Fortschritten die in der ersten bewußtlosen Tathandlung gesetzte und von der bloßen empirisch-theoretischen Erkenntnis affirmierte Substantialität des Objekts auf. Sie ist zwar der Transzendentalstruktur nach die spätere, folgt der transzendentalen Erzeugung und theoretischen Bestätigung der Entfremdung, aber negiert sie buchstäblich faktisch, da sie das Faktum als solches aufhebt. Das moralisch handelnde Subjekt tilgt die Substantialität des Objekts, und dies gelingt ihm nur, weil die Substanz von ihm a priori erzeugter Schein ist.

Hegel setzt also die Dualität des rezeptiven Erkenntnis-Subjekts und spontanen Praxis-Subjekts an den Anfang. Der Abschnitt 'Bewußtsein' handelt von der empirischen Er-

<sup>24</sup> Vgl. D. Henrich: Hegels Logik der Reflexion, in: Hegel im Kontext, Frankfurt 1971.

fahrung, wie der common sense, aber auch der philosophische Empirismus sie sehen: im Bewußtsein bildet sich die objektive Substanz unmittelbar ab, hier ist der Ort der "objektiven Wahrheit", wie es heute noch in der naiven Sprache empirischer Wissenschaften heißt. Nicht der traditionale Substantialismus steht zur Debatte, sondern der neuzeitliche (freilich auch in der Antike auftretende) empiristische Substantialismus, der subjektphilosophische Substantialismus, der die Substanz in den Rahmen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses einsetzt und dem Subjekt das empirische Objekt als Substanz entgegenstellt. Im deiktisch intendierten Dasein der sinnlichen Anschauung meint dieser Substantialismus das unmittelbare Subjekt-Objekt, die im reinen Spiegel des Subjekts sich zeigende Substanz, zu erfassen, wie der metaphysische Substantialismus die göttliche Substanz in der interesselosen, daher gottähnlichen Kontemplation. Es ist die sensualistische Version der Illusion von der Substantialität des Anfangs oder von der Ursprünglichkeit der Substanz. Nachdem Hegel auf der Linie der Transzendentalphilosophie gezeigt hat, daß die Unmittelbarkeit und Substantialität der sinnlichen Anschauung nur ein Moment, also selbst nur notwendige Funktion im Prozeß der Erkenntnis ist, geht er, der Transzendentalphilosophie folgend, zu den nächsthöheren Stufen der Erfahrung über, die nicht mehr rein rezeptiv, sondern von Stufe zu Stufe mehr apriorische Aktivität ins Spiel bringen und den Anteil der Objekt-Substanz an der Erkenntnis vermindern: die Wahrnehmung und dann der Verstand. Dieser vollendet sich im unendlichen Erklärungskreislauf seiner Kategorien, in dem schließlich der letzte Rest der Substanz verschwindet und der Verstand seine eigene Tätigkeit erblickt, so daß er in das Selbstbewußtsein übergeht, das nicht mehr blind wie der Verstand in die lineare Unendlichkeit der Scheinsubstanz zieht, sondern sich der echten Unendlichkeit im dialektischen Kreislauf ihres Selbsts gewiß ist. Damit ist der rezeptive Prozeß der empirischen Erfahrung beendet, das Selbstbewußtsein hingegen ist praktisch.

Es hat noch keine universalistische Moral erreicht, sondern *erfährt* noch die objektive Welt praktisch: als Gegensatz zu sich, d.h. als Widerstand, Provokation und Gefahr, so daß es das Objekt in seiner jeweiligen Gestalt aufheben muß. Auch das Selbstbewußtsein steigt über die drei Stufen der Objektivität: Objekt als sinnlich gegebene Substanz, Objekt in Form des konkreten Subjekts und Objekt als abstrakte Allgemeinheit. Das Subjekt ist somit zuerst Begierde, sodann Kämpfer und Herr, schließlich Denken der Totalität. Der empirischen Erfahrung des objektivierenden Bewußtseins, die die Frankfurter Schule der instrumentellen Vernunft zurechnet, entspricht in diesem Abschnitt das strategische Verhalten des Selbstbewußtseins, sein Anderes zu vernichten oder zu überwältigen. Während dies in der Begierde, im Kampf und in der Herrschaft evident ist, zeugt es von Hegels Tiefsinn, daß er auch den Stoizismus, Skeptizismus und mittelalterlichen Katholizismus hierzu gesellt. Der scharfe Blick des Protestantens sieht in dieser Gestalt des Christentums die starken Überreste der Magie, des egoistisch kalkulierenden Tauschhandels mit dem Göttlichen, welcher Atavismus aus der mythischen Entwicklungsstufe der Religion die vom Katholizismus beanspruchte Eigenschaft als Hochreligion in Abrede stellt - frommen Subjektivismus nennt Hegel den Katholizismus, d.h. geheuchelte (womöglich auch sich selbst über sich täuschende) Frömmigkeit des Egoismus, der vorgibt, Gott zu dienen, also Akzidens der göttlichen Substanz zu sein, aber in Wirklichkeit sich Gott dienstbar für seine irdischen Zwecke machen will, mithin sich strategisch verhält.

Im ersten Abschnitt, als Bewußtsein, meint das Subjekt, es sei das kognitiv-spiegelnde Akzidens der empirischen Objekt-Substanz, und erfährt dialektisch, daß diese durch seine

apriorische Subjektivität vermittelt ist. Im folgenden Abschnitt meint das Subjekt selbstbewußt, es degradiere das Objekt praktisch zum Akzidens seiner selbst, und erfährt dialektisch, daß es mit der Unabhängigkeit des Objekts auch selbst aufhebt, seine Substantialität, die es durch die Degradierung des Objekts zu seiner Akzidens behaupten will, also Schein und sein Status gerade durch die Unabhängigkeit des Objekts vermittelt ist. Es ist eben dieser Widerspruch und kann daher nicht stabil sein.

Die logische Kategorie, die in beiden Abschnitten auf der jeweils dritten Stufe steht, ist die abstrakte Subjektivität oder die abstrakte Allgemeinheit, die abstrakt, weil sie nur in der generalisierenden Reflexion durch das einzelne Subjekt erreicht wird und nicht die konkrete Allgemeinheit durch den dialektischen Prozeß ist. Diese abstrakte Allgemeinheit findet nicht mehr das Objekt als echte Substanz sich gegenüber, sondern die Objektivität ist in die Eigenschaft der Konkretheit zurückgewichen. Die Allgemeinheit muß sich an der Konkretheit erproben und diese durch deren Identifikation mit sich aufheben. Das einzelne Subjekt als Allgemeinheit muß sich seine Allgemeinheit in den konkreten Erscheinungen beweisen, weil andernfalls seine Allgemeinheit nicht gilt: es nicht überall ist oder nicht mit allem gemein ist. Die konkrete Allgemeinheit ist das Ziel, aber sie ist nur in der dialektischen Totalität zu erreichen, in der das einzelne Subjekt zum Moment untergegangen und aufgehoben ist. Das Ziel des Subjekts winkt erst am Ende des ganzen Prozesses der Phänomenologie und kann nicht von den einzelnen Gestalten erreicht werden. Wenn der Frömmigkeit vortäuschende Egoismus des mittelalterlichen Christentums endlich die Objektivierung der Subjekt-Totalität zu Gott, zur absoluten Substanz in Subjektform, durchschaut und ins Selbstbewußtsein der Totalität umschlägt, landet der Prozeß auf der Stufe des neuzeitlichen Individuums und seiner Vernunft, also eine Stufe der Allgemeinheit höher, aber nicht auf der Stufe der erinnernden, dialektischen Reflexion, in der sich das Subjekt zur dialektischen Totalität aufhebt; diese steht erst in der Gegenwart der Phänomenologie auf dem Programm der Entwicklung und ist die Phänomenologie selbst. Alle Gestalten vorher sind blind für ihre Position im Evolutionsprozeß und ihre wirkliche Logik.

Auch die Vernunft ist somit nicht die dialektische Totalität, sondern nur die abstrakte totale Allgemeinheit, d.h. Universalität in der abstrakten Form durch die Reflexion des Individuums. Die Vernunft der Neuzeit ist sich gewiß, daß die Welt schon vernünftig ist, aber erst im Grunde oder an sich so ist, wogegen die Erscheinungen der Vernunft widersprechen und von ihr noch vernünftig gemacht werden müssen. Es wird in jedem neuen Abschnitt die geforderte konkrete Einheit von Subjekt und Substanz, bzw. Subjekt und Objekt verfehlt, weil auch die neuen Gestalten selbstvergessene Formen der Selbstentfremdung sind. *Die logische Folge Substanz-Subjekt-Allgemeinheit bleibt trotz der Höherentwicklung jedesmal in einer Form der abstrakten Allgemeinheit, der logischen Subsumtion, stecken und erreicht nicht die konkrete Allgemeinheit der Kommunikation, des hermeneutischen Dialogs, oder der kritischen Reflexion, der tiefenhermeneutischen Dialektik.* Dadurch wird die Höherentwicklung weiter getrieben und mündet am Ende in die Phänomenologie, welche den konsensuellen Dialog als dialektische Reflexion monologisch durchzuführen beansprucht. Die Kritik am Substantialismus und am Subjektivismus vollendet sich in der These der dialektischen Identität von Substanz und Subjekt. Die genannte logische Folge gibt im übrigen auch das Grundmuster für die spätere Philosophie Hegels, das enzyklopädische System, ab. Sie stellt die allgemeine Formel für die Struktur der Evolution dar. Hegel entdeckt sie im Kern der christlichen Dogmatik, in der Dreifaltigkeit Gottes, die er als einen

Prozeß der Menschwerdung Gottes und der Gottwerdung der Menschen ansieht: von der Vatersubstanz zum historischen Individuum Christus und von diesem zum Liebes-Dialog der universellen Gemeinde.

Mit der Vernunft ist der Abschnitt der abstrakten Totalität, der dritten Kategorie in der logischen Grundfolge erreicht (und daher endet hier die erste Einteilung der Phänomenologie). Auch auf der Stufe der Vernunft läuft der Prozeß zuerst durch die Gestalten der Erkenntnis, dann durch die der Praxis. Die theoretische Vernunft der Transzendentalphilosophie nennt Hegel, weil er am spekulativen Nebensinn des antik-klassischen Begriffs der Theorie festhalten will, wegen ihrer empirischen Intention die beobachtende Vernunft. Die empirische Wissenschaft steigt im Streben nach vollständiger Erkenntnis der Totalität vom Objektbereich der Natur (Objekt) zu dem des Menschen (Subjekt) auf und sucht beide zur Totalität zu vereinen in den Verirrungen der Physiognomik, die in den zufälligen Naturbeschaffenheiten des Subjekts, d.h. in seiner direkten Natur-Objektivität, seinen innersten Kern, den Charakter, zu identifizieren, eines konkreten Subjekt-Objekts am Individuum habhaft zu sein, glaubt.<sup>25</sup> Damit ist die beobachtende Vernunft bei ihrer Durchmusterung der Welt, um alles Konkrete zu identifizieren und zu generalisieren, ans Ende gelangt; sie scheitert und bleibt im lächerlichen Aberglauben stecken.

Als nächste tritt die sich verwirklichende Vernunft auf. Auch hier anders als die Transzendentalphilosophie spricht Hegel nicht von der praktischen Vernunft, sondern von der "Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst". Denn hier handelt es sich noch nicht um die praktische Vernunft in ihrer speziellen Kantschen Form der strengen Formalität und Gesetzmäßigkeit, sondern erst um die freie Willkür, die sich die Welt unterwirft. Hegel stellt sie wie beim praktisch werdenden Selbstbewußtsein in einer der Anthropologie Platons entlehnten Dreiheit von Gestalten vor. Platons *ἐπιθυμῖα*, die Begierde, wird hier zum Egoismus der Überwältigung, insbesondere zur erobernden und possessiven Sexualität. Der *θυμὸς*, Wille, wird zum Narzißmus der Weltverbesserung, und der *λόγος* zur Sentimentalität der kontemplativen Tugend, die den schlechten Weltlauf beklagt. Keine Gestalt der individuellen Willkür erreicht die wirkliche Universalität, denn diese ist dialektisch und hat die Tätigkeiten *aller* Individuen als Momente.

Der dritte Unterabschnitt der Vernunft ist, wie Kants System der drei Kritiken der Urteilskraft, der Vermittlung gewidmet, aber wiederum einer abstrakten Vermittlung, in der die entgegengesetzten Momente nicht selbst sich als Momente der Vermittlung erkennen. Hegel stellt hier den Liberalismus in einer aristotelisch angepaßten Form dar. Das Individuum strebt hier nicht wie zuvor nach der universalen Totalität, der Weltherrschaft, sondern hat sich selbst als zu entfaltende Totalität entdeckt. Es erfüllt sich in der aktiven Entfaltung seiner Talente und ist darin "sich an und für sich selbst reell," fühlt sich autark und selbsttätig-subsistent wie ein Tier oder ein Gott. Ein absolut autarker Gott ist es freilich nicht, sondern einem Tier ähnlich, das von seiner Umwelt abhängig ist, sich darum aber nicht kümmert. Hegel beschreibt das Treiben des liberalen Individuums mit herablassender

<sup>25</sup> Hegel hat hier vor allem seine Zeitgenossen Lavater und Gall vor Augen und bemüht sich um würdige Fortsetzung von Lichtenbergs Satire auf die Physiognomik: "sie urteilt nicht nur, daß ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andre eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe" (Phänomenologie, a.a.O., S. 347). Was "in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiemit so aus, daß das Sein des Geistes ein Knochen ist" (a.a.O., S. 252) oder eine Blutgruppe - so kann man Hegel im Blick auf eine jüngere Version der Physiognomik in Japan ergänzen.

Freundlichkeit und nennt dessen Zufallsgesellschaft der mit sich selbst beschäftigen und selbstzufriedenen Egoisten mit leiser Ironie "das geistige Tierreich"<sup>26</sup>. Das Individuum erfüllt sich zwar hier in sich und für sich, doch vergißt es darüber seine von Aristoteles ausgesprochene Geist-Bestimmung, daß der Mensch ein ζῷον πολιτικόν sei ,d.h. ein Lebewesen, das als einzelnes nicht autark wie ein Tier oder Gott sein könne, sondern auf das kommunikative Zusammenleben mit seinesgleichen in Gesellschaft und Staat angewiesen sei. Das liberale Individuum steht somit unterhalb der eigentlichen Stufe des Menschenwesens und lebt, so betont Hegel, wie ein Tier oder, wie man auch sagen könnte: wie eine Art Spießbürger, der sich um Politik und andere gesellschaftliche Zusammenhänge seines Idyllenlebens nicht kümmert. Es sieht, wie das Tier seine Lebensbedingungen im Naturzusammenhang nicht kennt, gleichfalls nicht, daß die lästige Konkurrenz (die Hegel leider nicht mit liberalistischen, sondern mit aristotelischen Begriffen und dadurch ziemlich schief beschreibt) mit anderen Individuen die ihm adäquate Form ist, in welcher der gesellschaftliche Zusammenhang, sein Allgemeines, erscheint, der ihm sein Leben ermöglicht. Es ist sozusagen das liberale Individuum ohne Bewußtsein des Liberalismus. Vom Optimum des Ergebnisses, das aus der freien Konkurrenz durch A. Smiths invisible hand hervorgeht, hat es keine Ahnung. Da Hegel hier Liberalismus und aristotelische Politiklehre ineinander schiebt, sieht er im gesellschaftlichen Zusammenhang, der den Individuen unbewußt bleibt, weniger den antagonistischen Prozeß der Konkurrenz als vielmehr die Struktur sozialer Lebenswelt in Form traditionaler Institutionen. Die antik-griechische Polis, von der Aristoteles' Politiklehre rückschauend und idealisierend ausgeht, hat auf ihrem Entwicklungsniveau traditionaler Gesellschaft schon viele Elemente der bürgerlichen Gesellschaft aufgenommen und verwirklicht; daher kann Hegel hier ohne großen Bruch vom Liberalismus in den Aristotelismus wechseln, obwohl ohne Zweifel ein gewaltiger Unterschied zwischen dem konventionalen εὖ ζῆν im traditionellen Institutionengeflecht und der privaten Willkürfreiheit des modernen Individuums besteht.<sup>27</sup> Die institutionelle Struktur der sozialen Lebenswelt nennt er die "geistige Substanz," d.h. der Geist, in der Phänomenologie: die aus der Entfremdung zurückgekehrte Einheit des Individuums und der Gesellschaft, ist hier erst an sich, nicht den Individuen als solcher bewußt und somit selbstbewußter Geist, sondern erst Substanz. Weder die animalischliberalen Spießbürger noch die in traditionellen Institutionen zusammengeschlossenen Menschen erkennen die Einheit ihrer sozialen Lebenswelt, die einen leben egozentrisch-beschränkt, die anderen traditional-dumpf. Darüber erhebt sich die praktische Vernunft. Hegel läßt sie hier erstmals auftreten, und zwar als eine, die wie die Kantsche Urteilskraft zwischen dem Allgemeinen, hier; der Struktur der sozialen Lebenswelt, und dem Einzelnen, dem Leben des Individuums, vermitteln will, indem sie die stumme Substanz der Lebenswelt in konkrete und positive Gesetze expliziert, entweder wie die das Allgemeine zum Besonderen bestimmende Urteilskraft als gesetzgebende Vernunft oder wie

<sup>26</sup> Es handelt sich noch nicht um Fichtes "Not- und Verstandesstaat", der die friedliche Regulierung der Konkurrenz der liberalen Egoisten erzwingt, sondern um die Fiktion des vorstaatlichen Naturzustandes im liberalen Naturrecht. Zweifellos spielt hier auch das neuhumanistische Griechenbild mit, vor allem dessen Idee der freien Selbstentfaltung der Individualität in agonalen Spielen und Künsten; vgl. das Kapitel "Das subjektive Kunstwerk" im Abschnitt über das Griechentum in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen, Werke Bd. XII, a.a.O., S. 296f.

<sup>27</sup> Vgl. dazu J. Ritter: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel.* Frankfurt 1969. M. Riedel: *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie.* Frankfurt 1975.

die das Besondere zum Allgemeinen erhebende, reflektierende Urteilskraft als gesetzprüfende Vernunft, welche die positiven Gesetze und Sitten, die konkreten Aspekte der Institutionen, auf ihre moralische Geltung prüft. In beiden Fällen versagt die sokratische Vernunft als Richterin über die Sittlichkeit. Nicht diese unterwirft sich der Vernunft des Individuums, sondern das Individuum muß sich am Ende der unerschütterlichen Macht der sittlichen Traditionen fügen: Sokrates nimmt sein Todesurteil an, obzwar es der Vernunft Hohn spricht. Die Vernunft bleibt abstraktleer und führt nur in die Apotie (und danach rasch [in die Skepsis]). Hier siegt der Polis-Traditionalist Aristoteles auch über Kant und den modernen Individualismus. Doch der Sieg ist nur vorläufig. Denn die Polis Athen bringt selbst Sokrates und sogar sophistische Machtpolitiker wie Alkibiades hervor, denen die Sittlichkeit nur als Spielball ihrer Ambition dient.

Die Phänomenologie kennzeichnet die Neuzeit, den Anbruch des Zeitalters der Vernunft, ähnlich wie die spätere Geschichtsphilosophie durch die Erscheinung der Einzelwissenschaften und der praktischen Welteroberung (die säkularisierte Kunst und das reformatorische Christentum setzt sie an andere Systemstellen). Während die Geschichtsphilosophie zur Aufklärung und bürgerlichen Revolution weiterschreitet, in denen sie die Steigerung des reformatorischen Geistes der Ich-Autonomie erblickt, macht die Phänomenologie eine aristotelische Wende von neuzeitlicher Vernunft und liberalem Individuum zur institutionellen Sittlichkeit der traditionellen Gesellschaft - eine erstaunliche Wende. Doch Hegel lenkt nicht in die Geborgenheit der griechischen Tradition zurück, um der romantischen Begeisterung für vorbürgerliche Entwicklungsstufen oder der neuhumanistischen Verherrlichung das alte Griechentum Tribut zu zollen. Schon am Anfang des Kapitels über die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins rekonstruiert er vorwegnehmend einen sonderbaren Doppelprozeß in den folgenden Abschnitten der Phänomenologie: in der unmittelbaren Bewegung der Vernunft hin zum "Reich der Sittlichkeit" sei die umgekehrte Bewegung von der Sittlichkeit zur Moralität enthalten. Nun ist die Moralität aber nicht mit der gesetzgebenden und gesetzprüfenden Vernunft der aporetischen Sokratik gleichzusetzen. Diese ist nur ein besonderer Aspekt der praktischen Vernunft, nämlich bei ihrer Anwendung auf sittliche Verhältnisse der bestehenden Lebenswelt. Die praktische Vernunft im engeren Sinne der Kantschen Lehre, wie Hegel sie sieht und als Moralität in einer eigenen Lebensform verwirklicht auffaßt, ist davon zu unterscheiden. Sie ist die höchste Stufe dessen, was in der Phänomenologie Geist geheißen wird. Die Moralität ist der "seiner selbst gewisse Geist".<sup>28</sup> Wenngleich also Hegel zwischen Sokratik und Kants Moralität einen beträchtlichen evolutionären Unterschied sieht, sind sie für ihn dennoch so verwandt wie die bürgerlichen Elemente der entwickelten Polis mit der bürgerlichen Gesellschaft der Neuzeit. Zudem gestaltet er den zweiten, "umgekehrten" Prozeß, die Entwicklung von der Sittlichkeit der frühgriechischen Gesellschaft über das römische Formalrecht, die Monarchie und Bildung, die Aufklärung und Revolution bis zur Moralität, in der Art, daß nicht nur die Evolution von der Antike bis zu Hegels Gegenwart der Kantschen Moralität erfaßt wird, sondern auch

<sup>28</sup> Es gibt, ja muß natürlich eine gewisse strukturelle Gleichheit zwischen dem Schicksal der gesetzgebenden und -prüfenden Vernunft und dem der Moralität geben. Während die Vernunft an ihrer leeren Abstraktheit scheitert und in die geistige Substanz, die Einheit des Ich und Wir, umschlägt, endet die Moralität infolge ihrer der moralischen Allgemeinheit und Reinheit verpflichteten Handlungsscheu im Antagonismus gegen ihre Verwirklichung, die sich in der Reformpolitik verkörpert; sie schlägt um in die Einheit der Versöhnung, die der erscheinende Gott ist, der zuerst in der Substanzgestalt der primitiven Religion auftritt, die Naturobjekte als Götter verehrt.

die Evolution innerhalb der Antike selbst: die bedeutendsten Phänomene in der Entwicklung von der archaischen Polis über die sophistische Bildung und Aufklärung zur Demokratie und Sokratik, beleuchtet werden. Insofern kann die Phänomenologie von zwei entgegengesetzten Prozessen der Entwicklung des Geistes sprechen:

1. von der praktischen Vernunft (Sokratik) zur Sittlichkeit
2. von der Sittlichkeit zur Moralität.

Damit ist uns zwar in Umrissen klar, wie Hegel die entgegengesetzten Entwicklungen rekonstruiert und inwiefern er sie entgegengesetzt nennen kann, aber es ist die Frage unbeantwortet, *warum* Hegel zwei Entwicklungen und zumal entgegengesetzte zu erkennen glaubt und rekonstruiert. Diese Frage hat die Hegel-Forschung seit jeher beschäftigt, und bis heute steht eine zufriedenstellende Lösung des Rätsels aus. Im großen und ganzen laufen die Lösungsvorschläge darauf hinaus, daß Hegel als ethisches Grundaporem des Individuums den Gegensatz zwischen Moralität (auch sokratischer Vernunft) und Sittlichkeit oder zwischen individueller Autonomie und deren gesellschaftlicher Basis in Institution und tradierter Lebenswelt ansieht.<sup>29</sup> Die praktische Vernunft kann wegen ihrer subjektivistischen, leeren Universalität die konkrete, in ihrer Lebenswelt eingebettete Praxis nicht anleiten oder auch nur prüfen - die Sittlichkeit wiederum wird von der entwickelten Subjektivität des Individuums als traditionale Unterdrückung und objektive Unvernunft erfahren. Die Entwicklung verzweigt sich daher in zwei gleichwertige Linien, die von einem Pol zum anderen führen, also, von uns gesehen, einen Kreislauf bilden. Nur der absolute Geist, d.h. Kunst, Religion und Philosophie, heben die Entwicklung aus diesem aporetischen Zirkel heraus.

Dies deckt sich wahrscheinlich mit Hegels eigener Auffassung, aber kann wenig die Unstimmigkeiten erklären, daß die beiden entgegengesetzten Prozesse trotz der von Hegel behaupteten Spiegelgleichheit ziemlich ungleich verlaufen, die sokratische Vernunft eben nicht mit der Moralität Kants identisch ist und nur die letzte in die versöhnende Erscheinung Gottes umschlägt. Ich möchte deswegen eine andere These vorschlagen, die den Inhalt der ersten nicht, aber ihren Erklärungswert bestreitet.

Das Individuum ist, wie in seiner Subjekt-Objekt-Struktur nach außen, so auch im Innern dualistisch aufgebaut; das Ich steht seiner inneren Natur wie einer Objektivität gegenüber, der flutenden Welt der Gefühle, Triebimpulse und Leibempfindungen, die in der Ethik unter dem Begriff der Sinnlichkeit zusammengefaßt und von Kant Neigungen genannt werden. Das Ich muß zwischen der inneren Sinnlichkeit und der äußeren Welt vermitteln, indem es als Verstand die Chancen der Befriedigung berechnet und entweder die Welt den inneren Impulsen gemäß umformt oder diese im Interesse der Selbsterhaltung und späteren Befriedigung zügelt. Der Verstand ist das Vermögen der Mittelberechnung, der Abschätzung der Nützlichkeit, oder mit M. Weber gesagt, er ist das Organ der Zweckrationalität, und für sich gesehen die formale Intelligenz, und ihr entspricht unterm Aspekt des Praktischen die freie Willkür. In dieser formalen Allgemeinheit seiner Operationen und in dem allgemeinen Zweck der Selbsterhaltung sieht Hegel schon den Übergang zu einer höheren Instanz, zum moralischen Vermögen der End- und Selbstzwecke und zum Denken der Allgemeinheit als Totalität: zur Vernunft. Der Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand wiederholt sich auf einer höheren Stufe zwischen Verstand und Vernunft. Die Vernunft, der Sitz der

<sup>29</sup> Gewissermaßen Hegels Vorform des marxistischen Basis-Überbau-Theorems oder der traditionalistischen Rationalitätskritik.

Moral, formt die Triebimpulse zu Bedürfnissen und Wünschen und lizenziert ihre Erfüllung in der äußeren Welt. Sie vermittelt zwischen dem Subjekt und nicht nur den Utilitätsdispositionen der jeweiligen Erscheinungen der Realität (wie der Verstand), sondern zwischen dem Subjekt und der Totalität der Welt, die auch in ihrer Struktur das Wesen des Subjekts selbst umfaßt. Diese Vermittlung der Vernunft verwirklicht sich in der vernünftigen Umformung der Realität, die eigentlich eine Reformierung ist, eine Zurückformung des Scheins zu seinem wahren Wesen.

Daß das Individuum in seiner bloßen Sinnlichkeit, als Selbstbewußtsein ohne Verstand und Vernunft, selbstdestruktiv ist, liegt auf der Hand, und Hegel hat dies in den ersten Abschnitten der Phänomenologie, vor allem im Kapitel über die Begierde und über das Herr-Knecht-Verhältnis gezeigt. Auch mit Verstand, aber ohne Vernunft, scheitert das Individuum an seinem eigenen Egoismus, und sei er noch so listig verkleidet, wie uns der Prozeß des "unglücklichen Bewußtseins" im mittelalterlichen Christentum enthüllt. Das Individuum leidet an einem essentiellen Widerspruch, der eine "Krankheit zum Tode" ist, wie der Hegelschüler und -gegner Kierkegaard bemerkt, es braucht notwendig, so lehrt die Phänomenologie, eine zweite Instanz, die dieses Subjekt, das sich konstituiert, indem es gerade sich gegen alles Andere distanziiert und dieses zum bloßen Objekt herabsetzt, in die von ihm objektivierte Allgemeinheit zurückführt oder seine vergessene Eingebettetheit darin zu Bewußtsein bringt, mithin die Singularität mit der Universalität, zuletzt Totalität versöhnt. In der zweiten Instanz, welche die Individualität in die Allgemeinheit und schließlich Totalität integriert, wird das scheiternde, labile oder selbstdestruktive Individuum stabilisiert oder aufgehoben, ohne eine solche zweite Instanz kann es auf die Dauer nicht existieren. Seine Identität kann nicht substantiell oder ein bloßes der äußeren Anschauung oder Erfahrung durch Andere zugängliches Objekt sein, sondern muß ein Prozeß sein, die Rückkehr aus dem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, bzw. zwischen Einzelheit und Allgemeinheit, in deren konkrete Einheit. Welcher Art die Rückkehr sein muß, um erfolgreich den tödlichen Widerspruch zu beheben, wie dieser Prozeß sich gestalten muß, ob als Vernunft mit bloßen Reflexionsideen der Totalität (Kants regulativen und postulativen Ideen), Einzelwissenschaften und Welteroberungen oder ob mit weiteren Instanzen über der Vernunft, ist das Grundproblem, das den weiteren Kurs der Phänomenologie lenkt. Hegel rekonstruiert insgesamt (einschließlich der Vernunft) fünf Lösungsstufen oder Instanzen, deren jede auf einer vorhergehenden und gescheiterten aufbaut. Erst die letzte bringt zwar die endgültige Lösung, dennoch ist das Ganze nicht einfach eine Kumulation von Versuch und Irrtum, eine evolutionäre Aufstufung der Lernebenen, sondern, wie die merkwürdige Konstruktion der zwei inversen Prozesse anzeigt, die Gesamtbewegung umfaßt, so lautet mein Deutungsversuch, Lösungen für bestimmte Individuen-Schichten, die für andere Schichten nicht genügen und von einer höheren Lösungsstufe überboten werden müssen.

Hegel hat nämlich nicht nur die aristotelische Trias-Hierarchie von *theoria*, *praxis* und *poiesis* und ihre gesellschaftliche Entsprechung in der Hierarchie der Gott und Kosmos kontemplierenden Philosophen, der in der Polis-Öffentlichkeit verhandelnden und wetteifernden freien Staatsbürger und der in der verborgenen Privatsphäre der Hauswirtschaft und Familie dem Herrn dienenden Frauen, Kinder und Sklaven im Auge, sondern sieht auch die Trias, insbesondere ihre unteren zwei Drittel mit den Augen Rousseaus, dessen politische Schriften im Geist der altrömischen Republik wenig Wert in die Kontemplation des Ewigen, aber umso mehr in die politische Tätigkeit für die *res publica* setzen und scharf,

mehr an Platon als an Aristoteles erinnernd, zwischen der hochbewerteten Sphäre der öffentlichen Politik und der minderen Sphäre des privaten Hauses (*οίκος* und *domus*) und der Wirtschaft trennen. Bei Rousseau drückt sich diese Trennung im bekannten Gegensatz zwischen *citoyen* und *bourgeois* aus. Der *citoyen* ist der am allgemeinen Wohl interessierte und politisch tätige Staatsbürger, der in öffentlichen Diskursen hermeneutisch und kritisch mit seinen Staatsgenossen die *volonté générale* formuliert und sich des Glanzes der Allgemeinheit rühmen kann; der *bourgeois* ist der am eigenen, partikularen Wohl interessierte Privatbürger, der in Konkurrenz mit anderen Eigentümern strategisch handelt. Der *bourgeois* gibt die Basis für den *citoyen* ab, aber steigt ein Bürger nicht regelmäßig von seinem *bourgeois*-Dasein zur glanzvollen Existenz des *citoyen* empor, klebt er an seinem bloßen Eigeninteresse und meidet gar die demokratische Politik, so trifft ihn die volle Verachtung als Spießbürger.<sup>30</sup> Desgleichen findet sich der verstockte *bourgeois* in einem unvorteilhaften Kontrast zu einer dritten Gestalt, die zwar in Rousseaus politischen Schriften im Hintergrund bleibt, aber von Rousseaus Persönlichkeit selbst unübertroffen verkörpert wird: der *bourgeois* erscheint als Banause gegenüber dem Gebildeten.

Die neuzeitliche Bildung, insbesondere die französische, bringt nämlich den Typus des intellektuellen Schriftstellers hervor, der gleichermaßen an Gegenständen der Philosophie und Wissenschaften wie der Politik Anteil nimmt. Es ist der *homme de lettres* und *homme lettré*, der philosophisch und wissenschaftlich gebildete und politisch-kritische Literat. Er ist das Ferment der Aufklärung, und nicht zufällig belegt ihn die französische Sprache mit dem Ausdruck 'homme.' Während sich der *citoyen* nur dem besonderen Allgemeinen, seinem Staat, dessen Identität sich gegen andere Staaten abgrenzen und im Ernstfall kriegerisch behaupten muß, hinzugeben bemüht, widmet sich der gebildete Literat dem Allgemeinen im obersten Sinne: der Universalität der Menschheit, der *humanité*, - zugleich aber auch den Verhältnissen seines partikularen Staates und seiner nationalen Gesellschaft, in der die materiellen Privatinteressen seiner Lebensbasis befriedigt werden. Trotz gelegentlicher Flucht ins ciceronische Tusculum ist er natürlich vom *βίος θεωρητικός* des Aristoteles, der *vita contemplativa* der traditionellen Kultur, weit entfernt. Während der nichtintellektuelle Bürger in der Spannung zwischen *bourgeois* und *citoyen* lebt, entwickelt der Intellektuelle im Kreislauf zwischen wirtschaftlichem *bourgeois* und politischem *citoyen* und kulturellem *homme*, der ihn zur abstrakten Allgemeinheit des Menschenseins über alle drei Gestalten erhebt, die Eitelkeit der sich in gesellschaftlichen Zusammenhängen wissenden, aber sich zum Herrn darüber machenden Sprachmacht, d.h. des latent oder offen subjektivistischen und bald nihilistischen Intellektuellen, wie ihn das Kapitel der Phänomenologie über die Bildung darstellt.

Von der Vernunft an läßt Hegel also die Phänomenologie fünf große Prozesse oder Gestaltenreihen durchlaufen, die jeweils die Aporie des Individuums lösen sollen.

1. die *Vernunft* in der Reihe ihrer Gestalten, wie oben schon diskutiert: Kants Transzendentalphilosophie, die Einzelwissenschaften, die praktischen Unternehmen der Weltüberwältigung, die Gesellschaft der zufrieden mit ihrer kleinen Privatsache sich entfaltenden Egoisten, die moralisierende Vernunft der aporetischen Sokratik (diese zwei letzten Gestalten setzt Hegel anstelle der Urteilskraft des Kantschen Systems und der Kunst in seiner eigenen Geschichtsphilosophie der anbrechenden Neuzeit). Es ist der Prozeß auf der Ebene des

<sup>30</sup> Vgl. H. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1971.

vernünftigen Egoismus: der instrumentell-nomologischen Wissenschaften, der possessiv-konsumtiven Einstellung zur Welt, des bourgeois und des abstrakten Moralismus. Dieser Vernunftegoismus integriert die unteren, gescheiterten Stufen des Selbstbewußtseins und bringt seinerseits, ohne sich dessen bewußt zu sein, die soziale Lebenswelt hervor, die als gesellschaftlicher Zusammenhang das Zusammenleben der vielen bourgeois überhaupt ermöglicht. Der liberale Naturzustand, die selbstbewußtlose Gesellschaftlichkeit, ist freilich selbst der liberal-aufklärerischen Geschichtsphilosophie des Westens zu fragil, um so mehr dem Deutschen Hegel. Die Vernunft benötigt selbst eine Instanz über sich, um sich zu stabilisieren. Wie das Bewußtsein erfährt, daß es die reine Substanz des Objekts nicht erfassen kann, und das Selbstbewußtsein, daß es das widerständige Objekt nicht vernichten kann, weil das Objekt durch die subjektiven Kategorien, die transzendentalen Instrumente, konstituiert ist, und beide sich dieser Vermittlung von Subjekt und Objekt zuwendend ihre Gestalt aufgeben, so muß die Vernunft sich nun verlassen, das Unternehmen des Individuums, die Totalität zu bestimmen und zu erobern, beiseite legen. Sie muß die Totalität im *selbstbewußten* Zusammenhang der Gesellschaft finden, der sich aus dem Handeln der Einzelnen ergibt. Diesen vermittelten Zusammenhang nennt die Phänomenologie 'Geist'.<sup>31</sup> Der *Geist* ist die nächste Stufe über der Vernunft, und die Phänomenologie führt ihn durch drei Prozesse:

2. Der erste Prozeß ist die exemplarische Entwicklung, die der Westen, d.h. nacheinander in sehr verschiedenen nationalen Varianten die Niederlande, Britannien, die USA und Frankreich, auf dem Primärpfad der Modernisierung durchschreitet. Er führt vom römischen Formalrecht und der absoluten Monarchie zur bürgerlichen Revolution und endet mit deren Terror. Hegel, wie die meisten seiner intellektuellen Zeitgenossen in Deutschland ein überzeugter Anhänger der Französischen Revolution, nimmt wie wiederum die meisten deutschen Anhänger Abstand von der Zuspitzung der Revolution zur terreur 1793/94. Er sieht den Terror vom nihilistischen Subjektivismus der Literaten-Bildung und vom Utilitarismus der französischen Aufklärung vorbereitet und vom Gleichheitsfanatismus des Rousseauschen *citoyen* vollstreckt. Es ist der Prozeß der neuzeitlichen Bildung in der Politik und Kultur, die grandios schaurige Dialektik, in die sich *citoyens* und *hommes de lettre* verstricken: der "*sich selbst entfremdete Geist*". Seine Subjekte wissen sich zwar als gesellschaftlich vermittelte, aber sie handeln, wie bourgeois-Individuen, in Politik und Kultur dem Interesse ihrer Subjektivität gemäß: sie sind in sich zerrissen. Dieser chaotische Prozeß verspricht auch am Ende, wenn die Köpfe der Staatsbürger und Literaten rollen, keine Ruhe, sondern verkündet dem Menschen durch den praktizierten Nihilismus des staatlichen Terrors nur, daß er Nichts sei und sein Tod

“der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.”<sup>32</sup>

Hegel beurteilt die westliche Entwicklung zur vollen Modernität in der Politik und Kultur seiner Gegenwart ablehnend. Er sieht nicht nur in den späteren Stadien der Revolution von 1789–94, sondern später auch im Parlamentarismus der folgenden Revolution von 1830 die chaotische Unruhe des Bürgerkriegs, die Schreckensherrschaft des nihilistischen Subjektivismus auftauchen. Die westliche Aufklärung und die von ihr geführte Modernisie-

<sup>31</sup> Der *Geist*-Begriff sowohl im früheren Jenenser System als auch in der späteren Enzyklopädie unterscheidet sich davon in einigen wichtigen Aspekten.

<sup>32</sup> Phänomenologie, a.a.O., S. 418f.

rung scheinen ihm damit in eine Gestalt des sinnlosen Kreislaufs zu geraten, mit der sie scheitern.

3. Hegel läßt sie daher zur ausgereiften Gestalt der deutschen Aufklärung übergehen, die in Kants Ethik formuliert wird und in einigen Lebensformen wirklich existiert: in der kategorischen Moralität, dem rigorosen Gewissen, der schönen Seele und dem moralischen Reformpolitiker. Hier ist der Geist seiner selbst gewiß und die reine Vermittlung des Individuellen mit dem Universalen geworden: in der Reflexionsprozedur des kategorischen Imperativs. Diese erhabene Idylle der moralischen Harmonie leidet jedoch an der Abstinenz vom Handeln, von handelnder Anteilnahme an der Welt und dem mutigen Sicheinlassen auf die Verwicklungen und Kämpfe der Welt. Sie spaltet sich schließlich in das moralische Verurteilen durch den kontemplativen, um seine Reinheit bemühten Moralismus und den tatkräftigen Reformpolitiker der Aufklärung, der sich auf die Dialektik von Zweck und Mittel in den wirklichen Verhältnissen einlassen muß, um die moralisch-politischen Ideen der Aufklärung zu verwirklichen. Moralist und Politiker stehen sich in antagonistischer Beziehung gegenüber und sind doch, ohne dies anerkennen zu wollen, die inversen Seiten des entfalteten Geistes.<sup>33</sup> Erst das Ablassen beider vom Rechthabenwollen, von der Insistenz auf dem eigenen Soundso, erst die Anerkennung, daß die Antagonisten identisch sind, gerade auch in ihrem verstockten Urteil über den Anderen, erst die Selbstverneinung jeder Seite, die Bejahung ihrer selbst im Anderen ist und, hier auf der höchsten Stufe des Geistes, von *beiden zugleich* ausgeht, bringt die Versöhnung, in der Gott erscheint, denn nichts anderes ist nach Hegel der Kern der Religion.

Damit beginnt der nächste Prozeß, aber bevor wir diesen betrachten, wenden wir uns zurück zum ersten, zu dem der Vernunft des bourgeois. Auf seiner Stufe stehen die meisten Menschen der Neuzeit, und die bürgerliche Gesellschaft hat hier ihren Hauptort. Für die an Politik und Kultur desinteressierten bourgeois bieten die Gestalten des westlichen und des deutschen Geistes<sup>34</sup>, die Bildung und die Moralität, keine Lösung ihres Individualismusproblems, denn diese liegen über ihrer Sphäre des privat-egoistischen Interesses. Der westliche und der deutsche Geist richten sich an das Allgemeininteresse, das in der Politik und Kultur, in den Bereichen des Öffentlichen und Universal-menschlichen, Befriedigung sucht. Für die bourgeois bedarf es einer Lösung, die ihre fragile Zufallsgesellschaft stabil institutionalisiert. Im späteren, enzyklopädischen System Hegels preßt die Rechtsphilosophie die selbstdestruktive Dynamik der bourgeois-Gesellschaft mit den halböffentlichen Institutionen der Standesordnung und vollends dann mit dem Staat zusammen.

4. Die Phänomenologie hingegen mischt den Liberalismus mit aristotelischen Begriffen, um in der Gesellschaft des Naturzustandes die "geistige Substanz" zu sehen, und läßt diese Gesellschaft in die *sittliche Gemeinschaft der früh-traditionalen Polis* hinübergleiten - eine eher desperate Manipulation und gewiß keine adäquate Rekonstruktion der wirklichen Entwicklungslinie. Man kann darin Hegels hobbesianische Verzweiflung vor dem Phänomen

<sup>33</sup> Hegel hat hier einerseits seine eigene Jugend und deren Freund Hölderlin im Auge, andererseits Friedrich II. von Preußen, Joseph II. von Österreich, Karl-August von Sachsen-Weimar, Dalberg in Mainz, Montgelas in Bayern, schließlich auch Napoleon. Die preußischen Reformer um Stein und Hardenberg werden erst nach Abfassung der Phänomenologie tätig, gehören aber hierbei auch erwähnt.

<sup>34</sup> Ich nenne sie hier der Kürze halber so, ungeachtet der Tatsache, daß natürlich auch in Deutschland absolute Monarchie, Bildung, Literatentum und utilitaristische Aufklärung herrschen und eine Gestalt dieser Reihe, der von Hegel so genannte Glaube, d.h. das radikal dualistische Christentum des Protestantismus, in Deutschland zuerst auftritt und die breiteste Anhängerschaft findet.

der bürgerlichen Egoisten-Gesellschaft spüren - und wie krampfhaft er sich deswegen an das Identitätsprinzip klammert. Immerhin läßt sich zu seinen Gunsten anführen, daß seinerzeit der Kapitalismus in Deutschland erst gering entwickelt ist und Hegel seine zeitgenössische Kleinbürgergesellschaft einfacher Warenproduzenten, hauswirtschaftlicher Bauern und abhängiger Intellektueller mit den Augen des Schillerschen Neuhumanismus - und einigen Kontorsionen - in der Richtung traditionaler Sittlichkeit deuten kann.

Den bourgeois läßt Hegel im Gehäuse der überlieferten Institutionen verschwinden, die geistige Subjektivität des Politischen und des Intellektuellen sind darin nicht zu bändigen. Ihr Rumoren zerrüttet die traditionellen Institutionen und setzt über das Formalrecht der römischen Monarchie die Entwicklung der Neuzeit in Gang. Führt Hegel die bourgeois-Vernunft zur Stabilisierung in der Sittlichkeit, so ist zugleich evident, daß diese, der wirklichen Entwicklung in der Weltgeschichte zufolge, zur Moralität sich auflösen muß. Sokrates sammelt jedoch nicht die bourgeois Athens um sich, sondern ihre intellektuell interessierten Söhne; außerdem, wie erwähnt, liegt Kants Moralität einige Entwicklungsstufen höher als die sokratische. Die sonderbare Konstruktion der zwei inversen Bewegungen zwischen Sittlichkeit und Moralität findet also ihre Erklärung in Hegels von Aristoteles und Rousseau inspirierter Sicht der Gesellschaft. Sie besteht aus *zwei Schichten*: den *Massen* der bourgeois oder Privatleute und der kleinen *intellektuellen* Oberschicht der politischen und kulturellen Eliten. Für jede Schicht bedarf es einer entgegengesetzten Lösung des Individualismus-Problems.

Den Geist der Intellektuellen führt die Phänomenologie über die Stufen der Neuzeit bis zur antagonistisch entzweiten Moralität. Mit deren Umschlag in die Versöhnung hebt der letzte Prozeß an. Er ist nicht mehr Geist, gesellschaftlicher Prozeß, sondern:

5. *Kultur* in den Gestalten der Naturreligion, der altgriechischen Kunstreligion, der christlichen Religion und der Philosophie. Sie lehren zuerst in der Kunst, dann in der religiösen Vorstellung, zuletzt im philosophischen Begreifen, in der Rückkehr zur metaphysischen *θεωρία*, aber durch dialektische Reflexion der Entwicklung, daß die Versöhnung und hermeneutische Reihe durch die Anerkennung aller Gestalten und Prozesse, vor allem der letzten und gegenwärtigen, erreicht ist. Das Subjekt gewinnt seine stabilisierende Totalität durch die dialektische Reflexion all seiner Gegensätze und Widersprüche, all seiner notwendigen und gescheiterten Unternehmungen und Untergänge. Subjekt und Objekt, Subjekt und Substanz sind im Prozeß dieser Reflexion am Ende eins, und die verschiedenen Entfremdungen sind darin aufgehoben.

Mit dieser letzten Lösung schließt Hegel den Weg des deutschen Geistes ab, der die Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft und Politik durch die Revolution scheut und stattdessen die Freiheit in der Kultur sucht. Die Ablenkung der Energien der deutschen Intelligenz in eine Kultur, die sich irrtümlich als der revolutionär vollendeten bürgerlichen Gesellschaft überlegen versteht, bringt dann nicht nur die konservative Vergötzung des monarchischen Staates und zurückgebliebenen status quo hervor, sondern auch die philosophischen Grundlagen für eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die dieser sowohl in der fortgeschritten-westlichen als auch in der zurückgeblieben-deutschen Gestalt wirklich evolutionär überlegen ist. Insodern hat Hegels Philosophie, die auch eine Gestalt der ideologischen Entfremdung ist, zu ihrer Aufhebung in eine sich selbst nicht mehr entfremdete Ideologiekritik der Entfremdung beigetragen.