

Philosophische Bibliothek

Jean Hyppolite
Studien über Marx und Hegel

Meiner





JEAN HYPPOLITE

Studien über Marx und Hegel

Mit einer Einleitung
herausgegeben von

THOMAS EBKE, SABINA HOTH
und FRANK MÜLLER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4884-8

ISBN eBook 978-3-7873-4885-5

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:

Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Die Herausgeber danken der Ruhr Universität Bochum für die großzügige finanzielle Unterstützung zur Finanzierung der Satz- und Korrekturarbeiten an diesem Buch.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings (§ 44b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung von <i>Thomas Ebke, Sabina Hoth und Frank Müller</i>	VII
1. <i>Lost in translation</i> . Das Rezeptionsschicksal der Philosophie von Jean Hyppolite	VII
2. Leben, Werk und Wirkung Jean Hyppolites (1907–1968)	XXI
2.1 Die moderne französische »Hegel-Renaissance« und Hyppolites Weg zu seiner Übersetzung und Interpretation der <i>Phänomenologie des Geistes</i> (1930–1946)	XXI
2.2 <i>Hegel partout</i> . Die Rolle Jean Hyppolites in der Phase der Konsolidierung des französischen Hegelianismus (1946–1955)	XXIX
3. <i>Studien über Marx und Hegel</i> . Die gesellschaftliche Existenz im Begriff	XXXV
4. Hyppolite nach den <i>Studien über Marx und Hegel</i> (1955–1968)	XCVI
Zur Edition	C
1. Textgrundlage	C
2. Fußnoten und Endnoten	CII
3. Siglen und Zitierweise	CIII
4. Editorische Notiz	CIV
Danksagung	CVII
Literaturverzeichnis	CVIII

JEAN HYPPOLITE

Studien über Marx und Hegel

LEBEN UND EXISTENZ BEI HEGEL

Leben und Bewusstwerdung des Lebens in Hegels Jenaer Philosophie	5
Die Existenz in der <i>Phänomenologie</i> Hegels	27

DIE GESCHICHTE BEI HEGEL

Die Bedeutung der Französischen Revolution in der <i>Phänomenologie</i> Hegels	41
Entfremdung und Vergegenständlichung	81

MARXISMUS UND PHILOSOPHIE

Marxismus und Philosophie	109
Der hegelsche Staatsbegriff und seine Kritik durch Karl Marx	123
Über die Struktur des <i>Kapitals</i> und einige philosophische Voraussetzungen des Werkes von Marx	147

DIE PROBLEMATIK, WAHRHEIT UND EXISTENZ

Die Situation des Menschen in der hegelschen <i>Phänomenologie</i>	179
Essay über die Logik Hegels	198
 Anmerkungen	 217

JEAN HYPOLITE

Studien über Marx und Hegel

LEBEN UND EXISTENZ BEI HEGEL

LEBEN UND BEWUSSTWERDUNG DES LEBENS IN HEGELS JENAER PHILOSOPHIE

I. Erkenntnis und Leben

Das Kapitel »Selbstbewusstsein« der *Phänomenologie* bildet eines der wesentlichen Momente der hegelschen Dialektik.^[1] Das Bewusstsein entdeckt, dass ihm sein Gegenstand nicht länger fremd ist. Das »Innere« oder der »Grund der Dinge« ist für das Bewusstsein kein jenseits von ihm bestehendes »Objekt an sich« mehr.^[2] Das Selbstbewusstsein ist unmittelbar Begierde und der ihm äußerliche Gegenstand lediglich der Gegenstand seiner Begierde. Das Bewusstsein ist hier mit dem Leben identisch, und das Lebendige, das begehrt, betrachtet die begehrte Sache nicht als ihrem Wesen nach fremd. Als Lebendiges spürt das Selbstbewusstsein, dass die Eigenschaft des »Andersseins« nichts als ein Moment, nicht als ein Gegensatz ist, der im Begriff steht, sich im Genuss aufzulösen. Das Lebendige bemächtigt sich der Sache und gleicht sie seiner eigenen Substanz an, es macht sie zu seinem Fleisch und Blut. Dadurch behauptet das Lebendige die an sich bestehende Identität der Sache mit ihm, d. h. dem Lebendigen, selbst. In den Jenaer Vorlesungen, die der *Phänomenologie* um einige Jahre vorausgehen, insistiert Hegel auf dieser Beziehung des Lebendigen zu seiner anorganischen Umwelt: »in jenem ist das Organische die unmittelbare Macht, gleichsam das unmittelbare Schmelzen des Unorganischen zur organischen Flüssigkeit«. ² »Essen und Trinken«, so Hegel weiter, »macht die unorganischen Dinge zu [dem] was sie *an sich*, in Wahrheit sind, es ist das bewußtlose Begreifen derselben ...«. ³: ein griffiger Aus-

¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 103.

² Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, GW 8, 124.

³ Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, GW 8, 126.

druck, der uns zu einem Verständnis dessen verhelfen kann, was für Hegel der Akt des Begreifens, des Durchdringens des Gegenstands des Wissens ist, um mit dessen Entwicklung zusammenzufallen. Diese Konzeption einer mit der lebendigen Erfahrung des Menschen zusammenfallenden Erkenntnis führt uns zu den ersten Überlegungen Hegels zurück. In seiner Berner und Frankfurter Zeit war Hegel weniger an der philosophischen Spekulation als an *einer Beschreibung der Bedingungen des Menschseins* interessiert. Wir glauben, dass die Kenntnis der Frühschriften über Abraham oder über die Liebe unentbehrlich für denjenigen ist, der den diffizilsten hegelschen Spekulationen über das Leben und die Erkenntnis ihre volle Bedeutung verleihen möchte.

Dennoch gibt es zwischen Hegels Frühwerken und dem ersten Jenaer System und der *Phänomenologie* einen wichtigen Unterschied. Hegel will jetzt *jenes Leben*, das er bisher nur beschrieben hatte, *denken*.⁴ Spekulation und Leben sollen keine zwei in dem Sinne voneinander getrennten Gebiete bilden, dass das Leben stets über die Spekulation hinausgeht und die Spekulation niemals an das Leben heranreicht. Vielmehr sollen beide Begriffe miteinander identisch werden, das Leben soll als Leben denkbar werden und das Denken seine gewohnten Rahmen zum Bersten bringen, um das Leben selbst zu erfassen und auszudrücken. Diese Idee des Lebens liegt übrigens der gesamten deutschen Romantik zugrunde. In *Faust I* setzt Goethe die lebendige Erkenntnis der toten Spekulation entgegen: »Statt der lebendigen Natur, Da Gott die Menschen schuf hinein, Umgibt in Rauch und Moder nur, Dich Tiergeripp' und Totenbein.«^[3] Schelling ging von der *Kritik der Urteilskraft* aus, um die Natur im Ganzen als lebendig zu denken, und Hegel führte diese Kon-

⁴ Der Unterschied zwischen den Frühwerken und dem ersten Jenaer System erschien Ehrenberg, dem ersten Interpreten dieses Systems, als »ein Rätsel«. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Hegel den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen als Leben gefasst; jetzt bemüht er sich darum, ihn im Denken zu fassen. Auf die Religion folgt die Philosophie. Siehe das Vorwort von Ehrenberg in *Hegels erstes System* (Hans Ehrenberg / Herbert Link (Hg.), Hegels erstes System, Heidelberg 1915, XI).

zeption des Lebens in seinen Jenaer Vorlesungen im Rückgriff auf die *Philosophie der Natur* seines Freundes systematisch aus. Gleichwohl ist Hegels spekulative Bestimmung des Lebens von derjenigen Schellings verschieden. Für Hegel geht es weniger um das Leben im biologischen Sinn des Begriffs als um das Leben des Geistes, weniger um eine Anschauung der Natur als um das Werden des menschlichen Bewusstseins, weniger um den biologischen Drang als um die menschliche Begierde. Wollte man die hegelsche Philosophie in ihrer Ganzheit definieren und ihre als Quelle fungierende Grundintuition zum Ausdruck bringen, so müsste man unseres Erachtens sagen, dass *sie ein Denken des menschlichen Lebens sein möchte*. »Reines Leben zu denken ist die Aufgabe«, sagt Hegel in einem frühen Fragment, und er fügt hinzu: »Bewußtseyn reinen Lebens wäre Bewußtseyn dessen was der Mensch ist.«^{5[4]} Schellings Naturphilosophie geht insofern in Hegels Ansatz auf, als sie den Geist, der die »Wahrheit der Natur« ist und der die Natur daher voraussetzt, besser zu verstehen erlaubt. Von den ersten Texten der *Jenaer Metaphysik* an macht Hegel aus der Natur ein untergeordnetes Moment der Idee und nicht die vollständige Darstellung des Absoluten: »Der Geist der Natur ist ein verborgener Geist, er tritt nicht in Geistesgestalt hervor; er ist nur Geist für den erkennenden Geist; oder er ist Geist an ihm selbst, aber nicht für sich selbst ...«^{6[5]} Im Übrigen ist »Hegels Naturphilosophie [...] keine Metaphysik der Natur, wohl aber eine Metaphysik der *Naturwissenschaft* (und der *Naturphilosophie*), d. h. eine *Metaphysik des gesamten menschlichen Wissens von der Natur*.«⁷ Von daher verdankt Hegel Schel-

⁵ Hegel, Frühe Schriften II, GW 2, 248. Herr Koyré gelangt in seiner Auseinandersetzung mit der hegelschen Zeitkonzeption und »des fundamentalen Vorrangs der Zukunft« in Hegels Begriff der Zeit zu einer der unsrigen ähnlichen Schlussfolgerung. S. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse de Strasbourg*, April 1934.

⁶ Hegel, *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, GW 7, 185. »Der Begriff«, sagt Hegel, »ist nur das Innere der Natur.«

⁷ Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig 1932, 65.

ling jene Konzeption der Natur, die er in seinen Jenaer Vorlesungen ausarbeitet. Doch die Grunderfahrung, die er zu denken versucht, ist die menschliche Erfahrung in ihrer ganzen Tragweite. Hegel verfügt nicht über jene »kosmische Sympathie«, die die Originalität von Schellings Denken ausmacht. Er verfügt im Gegenteil über eine Erfahrung der geistigen Beziehungen, die Schelling nicht hat. Die Texte in der *Phänomenologie* über Unendlichkeit und über das Selbstbewusstsein bekunden sehr gut die wesentliche Rolle einer Bewusstwerdung des Lebens durch das Denken. Die Bewusstwerdung hat in Hegels Dialektik eine schöpferische und treibende Rolle inne, denn der Geist ist, wie Hegel bereits im ersten Jenaer Systementwurf gesagt hatte, »diß sich findende«⁸, die Natur aber nur dasjenige, was es dem Geist erlaubt, sich wiederzufinden.

II. *Leben. Unendlichkeit. Beziehung*

Für das Selbstbewusstsein ist der Gegenstand nicht länger das abstrakte Sein oder das »Ding« der Wahrnehmung, dessen sämtliche Teile einander äußerlich sind, sondern das Lebendige so wie, im einzelnen Lebewesen, die Gesamtheit des Lebens in dem Sinne, dass sich das Selbstbewusstsein nunmehr selbst in seinem Gegenstand spiegelt. Es findet sich wieder in der Beziehung zwischen dem Leben und dem Lebendigen, der Gattung und dem Individuum oder der Substanz und dem Modus, um die Begrifflichkeit Spinozas zu verwenden. Denn diese Beziehung zwingt den Verstand dazu, seine Rahmen zum Bersten zu bringen. Der Verstand fasst die Teile durchweg als äußerlich zueinander auf, und wenn er das Ganze setzt, macht er daraus ein von der Mannigfaltigkeit getrenntes Seiendes. Äußerlichkeit, Räumlichkeit und Mechanismus bestimmen die Haltung der Wahrnehmung, die viel abstrakter ist, als sie zu sein glaubt. Die »Allgegenwart

⁸ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 164; 176–177.

des Einfachen in der vielfachen Aeusserlichkeit«^{9[6]} ist für den Verstand ein Geheimnis. Doch gerade diese Nichtunterschiedenheit des Ganzen von seinen Teilen, diese lebendige Immanenz bildet die Unendlichkeit. *Die Begriffe des Lebens und der Unendlichkeit sind äquivalent.* In der *Jenaer Logik* denkt Hegel die Unendlichkeit als dialektische Beziehung des Einen und des Mannigfaltigen, aber man kann in dieser logischen Dialektik die Idee des Lebens selbst wiederfinden. Das Leben ist diese Dialektik selbst, und gleichzeitig nötigt es den Geist dazu, dialektisch zu denken.

Man sollte jedoch nicht meinen, dass diese als Totalität betrachtete Idee des Lebens die Originalität des hegelschen Denkens ausmachen würde. Johannes Hoffmeister hat in dem Band, den er der *Realphilosophie*^{4[7]} Hegels gewidmet hat, sehr schön gezeigt, dass diese Idee der ganzen deutschen Romantik zugrunde liegt. Goethes *Faust* erwähnt diese Quelle des Lebens in dem berühmten Monolog: »Wo fass' ich dich, unendliche Natur?, Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens, An denen Himmel und Erde hängt, Dahin die welke Brust sich drängt –, Ihr quellt, ihr tränkt [die Welt]«. ^{10[8]} Herder, Goethe und Schelling bedienten sich der Sprache Spinozas, um die »natura naturans« der »natura naturata«, die Natur als »unendliche Produktivität« der Natur als »bedingtes und beschränktes Produkt« entgegenzusetzen.^[9] In der romantischen Philosophie ist die Konzeption des Äthers der Ausdruck für das Dasein einer Weltseele, in der Geist, Kraft und Materie miteinander versöhnt sind. Hier haben wir das übersinnliche Substrat der Natur, das Kant für unerkennbar erklärte.¹¹ Diese Weltseele ist die erste Form von Schellings Identitätsbegriff, d. h. der »höchsten Einheit, (die wir als

⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band (1816), GW 12, 181.

¹⁰ J. W. v. Goethe, *Faust*. Sämtliche Werke Band 7.1, Frankfurt am Main 1994, 36.

¹¹ »Wie Kant zu Newton, so steht Schelling zu Goethe« (Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Band 3: Die nachkantischen Systeme, Berlin 1920, 269).

den heiligen Abgrund betrachten,) aus de[r] alles hervorgeht und in d[ie] alles zurückkehrt«, ^{12[10]} darin Spinozas Substanz vergleichbar. Die Originalität von Hegels Denken liegt nicht in dieser Idee des Lebens, sondern in dem intellektuellen Bestreben, das Leben zu denken, in der Konzeption einer Dialektik, die die »endlichen Bestimmungen« nicht in der »Indifferenz« verschluckt werden lässt. ^[11] Deshalb übt Hegel in seiner Untersuchung der Kategorie der Quantität seit 1802 Kritik an Schellings »Potenzen«, denen die qualitativen Unterscheidungen zwischen den Seienden entgegen. ^{13[12]} Denn Schelling betrachtet alle endliche Wirklichkeit lediglich als eine Abweichung vom Absoluten, als Ergebnis vielfältiger Oszillationen rund um die »Identität«. Eine solche Denkform, die vielleicht zu einer intuitiven Schau der Natur passt, vermag nicht auszureichen, um das geistige Leben zu denken, in dem die Gegensätze wesentlich und von qualitativer Art sind. »Der Gegensatz ist überhaupt das qualitative«, schreibt Hegel 1802, »und da Nichts ausser dem Absoluten ist, so ist er [der Gegensatz] selbst absolut, und nur dadurch, daß er absolut ist, hebt er sich an sich selbst auf ...«. ^{14[13]} Reflexion

¹² Johannes Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie, Leipzig 1932, 36.

¹³ Ehrenberg hat gut gesehen, dass Hegel in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Qualität Fichte, in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Quantität hingegen Schelling kritisiert hat. Hegels Denken entsprach der auf diese Auseinandersetzungen folgenden Kategorie der Unendlichkeit (Hans Ehrenberg / Herbert Link (Hg.), Hegels erstes System, Heidelberg 1915, XII–XX).

¹⁴ »Der Gegensatz ist selbst absolut« bedeutet, dass der *Gegensatz* zum *Widerspruch* wird und dass der Gegensatz im Innern des Absoluten ist; was darauf hinausläuft zu sagen, dass das Absolute Subjekt oder seine Verwirklichung ist. Es ist bemerkenswert, dass Hegel zwischen der *Verschiedenheit*, die von einer äußerlichen Reflexion in den Sachen selbst erfasst wird, dem *Gegensatz*, der eine Beziehung zwischen zwei Begriffen ist, von denen einer durch den anderen besteht, wobei dieser Gegensatz ihre Verbindung ist, und dem *Widerspruch* unterscheidet, zu dem der Gegensatz im Innern eines jeden Begriffs geworden ist (jeder Begriff hat sein Anderes in sich). Der Widerspruch ist also *contradictio in subjectio*, und deshalb ist das Subjekt ein *Werden*. Eine

und Gegensatz sollen nicht außerhalb des Absoluten, sondern in ihm aufgefasst werden. Das Unendliche liegt für Hegel nicht, wie für Fichte, jenseits des Wissens. Die realen Gegensätze dürfen auch nicht in dem Sinne auf Abweichungen reduziert werden, dass die Unterschiede lediglich äußerliche Unterschiede sind, wie es bei Schelling der Fall ist. Den quantitativen Unterschieden, schreibt Hegel, entgeht die Natur des konkreten Inhalts (*die Sache selbst*)^[14]. Das Unendliche kann, wo es als »Produktivität« bestimmt, aber gleichwohl vom konkreten Gegensatz abstrahiert wird, nichts anderes sein als der Abgrund, in dem alle Unterschiede verschwinden. Eine intuitive Anschauung des Werdens, die dabei stehen bleibt, reine Anschauung zu sein, die das Hindernis nicht in seiner ganzen Wirklichkeit denkt und als inneres Hindernis erfasst, kann nicht die Anschauung eines »Geists [sein], der stets verneint«. ^[15] Soll das Absolute wahrhaft produktiv sein, muss man es als negatives Vermögen konzipieren, als innere Aktivität, die in sich selbst die Teilung und den Gegensatz voraussetzt, um sie zu überwinden. So ergibt sich ein mystisches Bild – das eines Absoluten, das sich teilt und sich zerreißt, um absolut zu sein. Dieses mystische Bild jedoch wird bei Hegel in die Erfindung eines dialektischen Denkens übersetzt, und dieses Denken gewinnt seinen Wert aus der Intensität der intellektuellen Anstrengung, der es sich tatsächlich unterzieht.¹⁵ Hegels

Beziehung ist also nicht mehr das Resultat eines Vergleichs zwischen Begriffen, die als vorausgesetzt und als voneinander unabhängig angenommen werden. Drei hegelsche Thesen werden identisch: Das Absolute ist Subjekt, der Gegensatz ist absolut, die Wirklichkeit ist Werden. Nun versteht man auch, warum Hegel gegen die Konzeption eines vor seinen Prädikaten existierenden Subjekts ankämpft. Das Leben der Prädikate macht das Subjekt aus. Das Absolute, das außerhalb seiner Entwicklung gesetzt wird, kann nur eine leere Anschauung sein (Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 16).

¹⁵ Hegel erfasst die Denkbewegung, die ohne Unterlass die voneinander verschiedenen Begriffe verbindet und die verbundenen Begriffe unterscheidet. Abstraktion (die Macht des Negativen) ist ein wesentliches Moment. Einheit ist nur eine Abstraktion in Anbetracht der Unterscheidung von vereinheitlichten Begriffen und umgekehrt.

Originalität liegt weniger in diesem mystischen Bild als in dessen Übertragung in den *Begriff*.^[16] Was verblüfft, wenn man die erste *Logik* von 1802 liest, ist diese Überschneidung einer mystischen Anschauung mit einem Denken, das das Leben der geistigen Beziehungen selbst erfasst.

Das Unendliche liegt nicht jenseits der endlichen Gegensätze, vielmehr werden die endlichen Gegensätze als unendliche gedacht. Das Unendliche kann für Hegel nicht weniger »unruhig« als das Endliche sein: »Die vernichtende Unruhe des Unendlichen ist ebenso nur durch das Seyn dessen das es vernichtet; das Aufgehobene ist ebenso absolut, als es aufgehoben ist; es entsteht in seinem Vergehen, denn das Vergehen ist nur, indem etwas ist, das vergeht.«¹⁶ Diese Texte haben, ihrer offensichtlichen Obskurität zum Trotz, eine sehr klare Bedeutung. Hegel möchte »die Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung« denken, wie er um 1800 sagte.^{17[17]} Aber der Schlüsselbegriff, der es ihm gestattet, die Beziehung in dieser Weise zu denken – und sie nicht einfach nur zu leben, ohne sie zu denken – ist der Begriff der *Unendlichkeit*. Dieser Begriff ist die Grundlage der dialektischen *Logik* von 1802, in der wir der Ausarbeitung und Entstehung des hegelschen Denkens beiwohnen.

Von Descartes bis hin zu Kant war das Problem der Beziehung das eigentliche Problem der Erkenntnis gewesen. Das cartesische »cogito«^[18] war eine Anschauung, die in ein und demselben Akt vernünftigen Denkens die tiefste Einheit erfasst, jene des Denkens mit dem Sein: genau jene Einheit, die der Zweifel in Frage gestellt hatte. Die Philosophie Kants war eine Philosophie des Gesetzes, d. h. der Beziehung zwischen unterschiedenen Bestimmungen. Hegel führt diese Reflexion über das Gesetz durch seinen Aufweis fort, dass jede astronomische Erkenntnis eine Beziehung zwischen Zeit und Raum voraussetzt. Er möchte nicht nur die empirische Beziehung zwischen zwei Maßeinheiten denken,

¹⁶ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, GW 7, 36.

¹⁷ Hegel, *Frühe Schriften II*, GW 2, 344.

sondern auch zeigen, wie jedes Denken der Zeit den Raum und jedes Denken des Raumes die Zeit zur Voraussetzung hat. Doch vor allem tritt die Notwendigkeit des Vereins und des Unterscheidens im Denken des Lebens auf. Nun ist aber das Unendliche das eigentliche Leben der Beziehung, das dialektische Mittel, das es erlaubt, die Entwicklung jedes begrifflichen Glieds der Relation zu konzipieren. Eine beschränkte Bestimmung als unendlich zu begreifen heißt, sie in der Unruhe ihrer Selbstüberschreitung zu erfassen, in ihrem »Anderswerden als es selbst«: »Das bestimmte hat als solches kein anderes Wesen, als diese absolute Unruhe, nicht zu seyn, was es ist [...]«. ^{18[19]} Allerdings genügt es nicht, für jedwede Bestimmung ein Jenseits ihrer selbst zu setzen, zu dem sie nie vorstoßen würde. Jede Bestimmung neigt sich in *ihrem* Anderen, doch sie findet sich zugleich in ihm wieder, denn *ihr* Anderes neigt sich in ihr. Und so darf das Unendliche, das Ganze dieser doppelten Bewegung, nicht selbst als ein nie erreichtes Jenseits gesetzt werden. Die Einheit der Beziehung setzt die Unterscheidung der Begriffe voraus, die sie vereint. Denn diese Einheit ist »das einfache Aufheben ..., nicht das Aufgehobensein«, ^{19[20]} in der die unterschiedenen Begriffe verschwinden würden. Als Unendliches ist auf diese Weise alles Leben und Bewegung in Beziehungen. Dieses Leben der Beziehung ist die Dialektik, die bei Hegel nicht als formelles Verfahren zu verstehen ist, das von außen her auf jeglichen Inhalt zugreifen würde. Die Dialektik ist das Leben des Inhalts und das Denken ist keine leere Form. *Alle lebendigen Beziehungen haben ihre besonderen Strukturen, die man als solche denken muss.* Um eine Beziehung zu denken, muss man jeden einzelnen Begriff und die Beziehung selbst in der Unendlichkeit begreifen. *Die Unendlichkeit ist mithin der vermittelnde Begriff, der das Leben denkbar und die Beziehung lebendig macht, wodurch das Problem der Er-*

¹⁸ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 33.

¹⁹ Hegel, Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, GW 7, 36.

*kennntnis und das Problem des Lebens miteinander identisch werden.*²⁰ Hegels erste Logik von 1802 ist eine Antwort auf die Frage, die der junge Hegel sich gestellt hatte: Wie lässt sich das menschliche Leben denken? Doch die Dynamik der Beziehung erhält ihre Bedeutung tatsächlich erst dann, wenn es zu einer wirklichen Bewusstwerdung des Lebens kommt. Nur die geistige Beziehung ist eine Dialektik »für sich«. Deshalb sagt Hegel, dass die Natur nur »Begriff an sich« sei und das biologische Leben bloß zum Tod, d. h. zu einer radikalen Trennung des Allgemeinen vom Besonderen, führe.^[21] Doch der Tod ist für Hegel der Beginn des Lebens des Geistes.

III. Dialektik des Lebens und des Lebendigen

Wie stellt sich dieses unendliche Leben dem Selbstbewusstsein, diesem Spiegel seiner selbst, dar? Um das Leben zu denken, kann man ebenso gut von der Einheit des Lebens (*natura naturans*) ausgehen und auf diesem Weg bei den voneinander getrennten Individuen anlangen, wie man vom getrennt existierenden Lebendigen (*natura naturata*), das sich für sich selbst außerhalb des Ganzen setzt, ausgehen und so die Totalität wiederfinden kann, die jenem Ganzen immanent ist. Diese beiden Bewegungen verbinden sich und bilden miteinander einen Kreisprozess, das Urbild einer dialektischen Beziehung.²¹

²⁰ Das hegelsche Denken konstituiert sich durch die Äquivalenz dieser drei Begriffe: das menschliche Leben, das es zu denken gilt; die Beziehung, die das Denken selber ist; und die Unendlichkeit, die es erlaubt, das Leben der Beziehung zu fassen und die Beziehung dem Leben selbst angemessen zu machen.

²¹ Hegel, Frühe Schriften II, GW 2, 341–342: »Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit der individuellen Leben außer ihm; er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit der Leben außer ihm; – er ist nur, insofern

Gehen wir vom getrennt existierenden Lebendigen, d. h. von dem aus, was Hegel als lebendige Form oder als eine selbständige Struktur bezeichnet. Dieses Seiende löst sich vom Ganzen ab und behauptet sich selbst als unabhängig. Spinoza nennt es einen Modus; während jedoch der spinozistische Modus bloße Negation ist, ist der hegelsche Modus in sich selbst negative Kraft und Tätigkeit wie die leibnizsche Monade.²² Das Sein des Modus besteht in seiner Abtrennung vom Allgemeinen und in der Behauptung seiner selbst als »für sich seiend«. Die *Jenaer Philosophie des Lebens*^[22] beschreibt *diese biologische Dialektik*. Das vereinzelte Lebendige, sagt Hegel, setzt sich als Kraft über seine »unorganische« Welt, über das »negative seiner selbst«. ²³ Es setzt sich das Ganze außerhalb seiner als eine »Synthese des Mannigfaltigen« gegenüber, in Bezug auf die es ausschließendes »Eins« ist.^{24[23]} Diese Beziehung zwischen Universum und Organismus, zwischen Allgemeinem und Besonderem, zeigt sich in biologischer Form als die Beziehung zwischen Umwelt und Lebendigem, aber man kann nicht umhin, hier an die Beschreibung zu denken, die Hegel in seinen Frühschriften dem Bewusstsein Abrahams gegeben hatte. Abraham sondert sich als ein Fremder auf Erden ab. Er behauptet sich selbst und fasst von daher das Ganze außerhalb seiner als einen unendlichen Gegenstand auf, als Natur, die er beherrscht und zugleich fürchtet: als sein Schicksal. Tatsächlich negiert er dieses außer ihm liegende Ganze, indem er es zum Gegenstand seines Genusses macht. Doch die Negation wird nie in der Tat verwirklicht, der Genuss steht immerzu

das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles übrige der andere Teil; er ist nur, insofern er kein Teil ist und nichts von ihm abgesondert.«

²² Der Einfluss von Leibniz auf den Jenaer Hegel ist sehr stark gewesen, bei Leibniz aber ist die Monade nach außen hin verschlossen. Das monadologische System ist im Verhältnis zur Aktivität der einzelnen Monade transzendent. Das ist die Kritik, die Hegel an der Monadologie übt.

²³ Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, GW 8, 120.

²⁴ Vgl. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, GW 8, 118–122.

aus und das Individuum befindet sich in einer Gegenwart, die stets auf die Zukunft gerichtet ist, welche die Gegenwart negiert. Von daher der innere Widerspruch, der mitten in der Begierde als Schmerz spürbar wird. Der Schmerz ist der erlebte Widerspruch, die biologische Erfahrung der Dialektik. Und dennoch speist sich das für sich existierende Seiende aus dem Allgemeinen und beherrscht es: »... als *fürsichseyend*, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz, tritt sie gegen die *allgemeine* Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Continuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst, sondern vielmehr durch Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend.«²⁵ Als Einzelnes identifiziert es sich selbst mit dem Allgemeinen, also der Gattung. Es ist rein negative Kraft, und in seiner absoluten Selbstbehauptung negiert es sich selbst, es »zehrt sich selbst auf ... hebt seine eigene Anorganität auf, ernährt sich aus sich selbst, gliedert sich in sich selbst, ... [es ist der] Verlauf des Prozesses in ihm selbst.«²⁶ Als Lebendiges stellt das Einzelne selber jenes Fließen dar, dessen Momente fortlaufend negiert und überschritten werden. Sein Wachstum ist seine eigene Negation und Alterung. Es ist Leben, also identisch mit der konkreten Zeit, die sich selber ohne Unterlass negiert.^{27[24]} Das Leben des Einzelnen ist eine Handlung und kein »Ding«. Im Handeln negiert das Einzelne das, was in ihm beständig ist (seine innere anorganische Natur), es überschreitet sich selbst. Dieser innere, dem Leben inhärente Widerspruch entäußert sich im Prozess der Gattung, in der Trennung zwischen den Geschlechtern. Das Einzelne erblickt ihm gegenüber sein Anderes, das mit ihm selbst identisch ist. Die Begierde gilt nicht länger einem Ding, sondern einem anderen Selbst. In dieser Beschreibung finden wir die Überlegungen des jungen Hegel über die Liebe und darü-

²⁵ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 106.

²⁶ Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 122.

²⁷ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 105.

ber wieder, dass »das Lebendige [...] das Lebendige [fühlt]«. ^{28[25]} Doch die Beziehung zwischen den Geschlechtern ist noch eine unmittelbare: Ihr mangelt die Bewusstwerdung, die sie »für sich« unendlich machen würde. Tatsächlich verschwindet das biologische Individuum in dieser Geschlechterbeziehung als Individuum: Es stirbt und wird; es wird zu einem anderen Wesen, in dem der Kreisprozess des Lebens aufs Neue beginnt. Das Heranwachsen des Kindes ist der Tod seiner Eltern. Und so schließt sich der Kreis in sich selbst. Der ewige Prozess des Lebens ist ebenso, schreibt Hegel, »Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist«. ²⁹ Das Lebendige negiert sich selbst in der Setzung seiner selbst. Seine Vollendung, seine vollkommene Verwirklichung ist sein Tod oder, positiv betrachtet, die Entstehung eines neuen Individuums. Tod und Leben sind untrennbar wie die beiden voneinander unablässbaren Aspekte der Zeit der Gegenwart, d. h. des Augenblicks, der im selben Zug ist und nicht ist. Die Setzung des Allgemeinen stellt sich mithin für das einzelne Lebewesen unter zwei Aspekten dar, als außer ihm bestehendes Universum und als ihm immanente Totalität: »Der organische Prozeß entzweit sich also in zwei allgemeine Extreme: unorganische Natur und Gattung.« ³⁰

Im Zyklus des Lebens durchdringen das Allgemeine und das Individuelle einander, und ihre wechselseitige Durchdringung findet ihren Ausdruck in der logischen Idee der Macht des Negativen. In seiner Ganzheit ist das Leben nichts anderes als der Akt der Überschreitung, des Hinausgehens über seine Unterschiede. Es setzt also jene voneinander getrennten und einander äußerlichen Formen voraus, ohne die es sich nicht denken lässt. Umgekehrt trägt jede seiner Formen das Leben, also die absolute negative Macht in sich, und dadurch negiert jede Form sich selbst als überdauernde Form: Negation der Negation oder Rückkehr

²⁸ Hegel, Frühe Schriften II, GW 2, 344.

²⁹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 106.

³⁰ Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 121.

in das Ganze. *Hier haben wir zwar den Begriff der Unendlichkeit, doch ist dieser Begriff noch nicht für sich im Wirbel des Lebens verwirklicht: Ihm fehlt jene Bewusstwerdung, die allein die Unendlichkeit tatsächlich realisiert.* Der Prozess dieser Bewusstwerdung wird die Dialektik des »absoluten Geistes« ergeben, die als solche erstmals in der *Jenaer Metaphysik* auftaucht. In diesem Text finden wir tatsächlich die vorangegangene Bewegung: »... für die Monade ist nur das wesentliche Seyn als ein Äusseres, als absolutes Jenseits. In der Tat ist für uns (den Philosophen, dem der Geist als Geist bewusst wird) diß Äusseres, ein inneres der Monade.«^{31[26]}

IV. *Bewusstwerdung des Lebens. Der Geist als Geschichte*

Im Selbstbewusstseinskapitel der *Phänomenologie* schreibt Hegel: »[Das Selbstbewusstsein ist] die Einheit, für welche die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses [das Leben] aber ist nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich für sich selbst ist.«³² Der Prozess des sich zerstreuen und sich in der falschen numerischen Unendlichkeit der Lebewesen auflösenden Lebens gelangt erst im Selbstbewusstsein zum Bewusstsein seiner Unendlichkeit, zur unendlichen Beziehung im Sinne der »Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung«.³³ »[Das Leben ist] weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Continuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seyende Discrete noch der reine Proceß derselben, noch auch das einfache zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde und seine

³¹ Hegel, *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, GW 7, 170. Weiter unten betonen wir die Entwicklung der *Jenaer Philosophie* des Geistes in ihrem Verhältnis zu diesem Begriff des »absoluten Geistes«.

³² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 105.

³³ Hegel, *Frühe Schriften II*, GW 2, 344.

Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich erhaltende Ganze.«³⁴ Zumindest für das Bewusstsein vom Leben ist das Leben all das nicht. Das biologische Leben verwirklicht diese Einfachheit seiner selbst erst im Tode. In der Bewusstwerdung wird der Tod als positiv gedacht. Von daher versteht man, was Hegel in der Vorrede der *Phänomenologie* über den Tod sagt. Man solle keinen Schrecken vor dem Tod haben und nicht versuchen, dem Gedanken an ihn zu entfliehen. Das wahre Leben des Geistes, »das ihn [den Tod] erträgt und in ihm [dem Tod] sich erhält ... [sie hat] die Zauberkraft, die es [das Negative] in das Sein umkehrt.«³⁵ Diese Texte, die womöglich die berühmte Dialektik der *Logik* erhellen, zeigen uns, dass die Bewusstwerdung des Lebens etwas ganz anderes ist als das Leben selbst. Sie konstituiert die Wahrheit jenes Lebens, eine Wahrheit jedoch, die sich allein in der Erfahrung des Menschen verwirklicht. Die in das menschliche Bewusstsein eingebetteten Momente des Lebens entwickeln sich in der *Geschichte**, und das menschliche Bewusstsein stellt das absolute Subjekt dar, das sich mit der konkreten Zeit identifiziert.³⁶ »[D]er Geist ist Zeit«,³⁷ hatte Hegel in seinen Jenaer Vorlesungen gesagt, und die *Phänomenologie* ist eine Veranschaulichung dieser rätselhaften Formel. Denn allein in der Zeit des Bewusstseins ist jenes »sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze« sich selber gegenwärtig.³⁸ Deshalb ist nur der Geist Geschichte, und zwar stets auf die Zukunft hin ausgerichtete Geschichte, denn der Geist ist die absolute Macht der Negation.³⁹ Indem wir uns auf diesen Aspekt stützen, werden wir die Trag-

³⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 107.

³⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 27.

³⁶ Hegel legt das Absolute als Subjekt und nicht als Substanz dar: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 22.

³⁷ Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, GW 6, 5.

³⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 107.

³⁹ Die dialektische *Methode* schließt eine unendliche Macht der Entwicklung, eine stets in Negation begriffene Zukunft, in sich. Doch das Ganze ist je-

weite des hegelschen Denkens besser verstehen. In ihrer Beobachtung der Natur findet die Vernunft keinen reellen Zwischenbegriff zwischen dem Leben in seiner Ganzheit und der lebendigen Einzelheit. Zwischen der Gattung und dem Individuum besteht durchaus die Verknüpfung durch die Arten, doch diese sind nicht für sich selbst. Das sie verkörpernde Individuum ferner ist veränderlich und wird verändert durch seine Beziehung zur allgemeinen Einzelheit, zur Erde, zu ihren Klimazonen und zu den unendlich wandelbaren Bedingungen der Umwelt. Hingegen »hat das Bewußtsein [einen Zwischenbegriff] zwischen dem allgemeinen Geist und zwischen seiner Einzelheit oder dem sinnlichen Bewusstsein, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewusstseins, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, – das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Dasein hat. Aber die organische Natur hat keine Geschichte [...]«. ^{40[27]} Im Einzelnen der Natur, sagt Hegel, ist das Ganze nicht wirklich gegenwärtig, »weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und diß ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für sich ist«. ⁴¹ Wahre Unendlichkeit liegt in der Bewusstwerdung des Ganzen innerhalb jedes einzelnen Moments. Die Geschichte ist nun jene konkrete Entwicklung des Selbst durch sich selbst, die einzig das Leben des Geistes, die tiefe Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen, verwirklicht. Diese Einheit ist dynamisch. Sie ist keine Anschauung, sondern eine Einheit, die die dialektische Konzeption des Unendlichen ausdrückt, wie sie in der *Logik* von 1802 dargelegt worden war.

Die Konzeption des Geistes als Geschichte ist in der *Phänomenologie* die Vollendung der gesamten Philosophie des Geistes aus

dem Moment immanent, und dieses Ganze muss man als *System* denken. System und Methode unterliegen nicht denselben Anforderungen.

⁴⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 165. Die Idee einer schöpferischen Evolution bezieht sich bei Hegel allein auf den Geist, das Leben aber ist nicht Geschichte, reale Genese.

⁴¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 166.

der Jenaer Zeit, das Ergebnis einer Abfolge von Entwürfen, die Anschauung und Begriff einander entgegensetzen. Tatsächlich stehen Leben und Bewusstwerdung des Lebens einander in der Philosophie Hegels wie Anschauung und Begriff gegenüber. Der Begriff ist bei Hegel der eigentliche Akt vernünftigen Erkennens, der nicht von seinem Inhalt getrennt werden kann, während die Anschauung durch das Bewusstsein gesetzt und begriffen wird. In seinen Jenaer Jahren wird sich Hegel seines Philosophieideals deutlich bewusst; zunächst stellt er sich Fichte entgegen, dessen Idealismus abstrakt bleibt. Fichte bestimmt einzig den reinen und reflexiven Akt des Willens. Das Ideal wird mithin niemals erreicht. Tatsächlich ist es der gelebten Wirklichkeit entgegensetzt. Schelling aber identifiziert das Leben leichthin mit dem Wissen. Seine Philosophie geht aus von der »Identität«, die sie innerhalb aller Wirklichkeit, der Natur wie des Geistes, wiederfindet. Das Wissen verwirklicht sich in der Anschauung, die eine »totale Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven« ist.^{42 [28]} Hegel übernimmt nun scheinbar den Standpunkt seines Freundes in seiner Schrift über *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Doch wir haben gesehen, dass er in der *Logik* von 1802 eine Dialektik des Unendlichen ausarbeitet, die sich von Schellings Konzeption stark unterscheidet.

Nichtsdestotrotz scheint Hegels erste Philosophie des Geistes, das der *Logik* zeitgleiche *System der Sittlichkeit*, jene Dialektik nicht zu verwirklichen. Es gibt einen Verzug der ersten Philosophie des Geistes gegenüber der Logik* und der Metaphysik*; dieser Verzug hat die Interpreten umso mehr verblüfft, als die Philosophie des Geistes das eigentliche Gebiet Hegels ist.⁴³ Den Grund dafür können wir jedoch nachvollziehen. 1802 ist Hegel vor allem mit einer *konkreten* Philosophie* des Geistes beschäftigt. Er

⁴² Siehe den Anfang der *Darstellung meines Systems der Philosophie*, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1801, S[chelling] W[erke], Band II.

⁴³ Siehe Hans Ehrenberg / Herbert Link (Hg.), *Hegels erstes System*, Heidelberg 1915, XI–XIII; Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig 1932, 102–103.

schließt sich Schelling gegen Fichte an, und daher *identifiziert er das Absolute zunächst mit dem Leben eines Volkes*.^{44[29]} Die unterschiedlichen Momente des geistigen Lebens, die von Hegel in aller Gründlichkeit untersucht werden – Arbeit, Maschine, Familie, Sprache, Recht usw. –, sind bestimmte Aspekte des gesellschaftlichen Lebens. Man darf das Ideal nicht vom Wirklichen trennen. Doch man muss jene organische Ganzheit, die eine Nation darstellt, wiederherstellen und den Begriff unter die Anschauung subsumieren. Denn die »Anschauung ist ... Indifferenz aller Bestimmtheiten«. ^{45[30]} Sie findet die Ganzheit als objektive Wirklichkeit wieder. Wir treffen also in diesem Werk Hegels nicht die Verwirklichung des »absoluten Geistes« an, die seine Metaphysik aus derselben Zeit zu fordern schien. Das Leben eines Volkes reflektiert sich nicht in sich selbst und das Bewusstsein des Geistes erhebt sich nicht über die lebendige Wirklichkeit, um deren Natur umzugestalten. Wahrhafte Bewusstwerdung würde inmitten dieser Anschauung *Unruhe* und Veränderung einführen. Doch die Anschauung siegt über den Begriff und die Wirklichkeit des organischen Lebens über die Bewusstwerdung. Denn in der Anschauung geht der Geist in seinen Gegenstand ein. Folglich ist die Anschauung unbeweglich, selbst wenn sie vorgibt, das Leben selbst als Leben oder als reine Produktivität zu erfassen. 1802 jedoch hatte Hegel diese Ohnmacht der Anschauung bemerkt. Die Dialektik der Unendlichkeit in der *Logik* ist eine Kritik an Schellings Absolutem, das die Gegensätze und also die wirklichen Entwicklungen nicht in sein Inneres einschließt.

Von 1802 bis 1806 aber hört Hegel nicht damit auf, seine *Philosophie des Geistes* wiederaufzunehmen und zu transformieren. Auf das *System der Sittlichkeit* folgt ein Aufsatz über das *Naturrecht*. Sodann haben wir die Vorlesung über die *Philosophie des Geistes* von 1802/1803; und schließlich, unmittelbar vor der *Phä-*

⁴⁴ Religion ist die Religion eines Volkes, sie ist, wie in der griechischen Religion, Staatsreligion.

⁴⁵ Hegel, Schriften und Entwürfe (1799–1808), GW 5, 279–280.

nomenologie, jene von 1805/1806.⁴⁶ Wir können also der Ausarbeitung von Hegels Denken, oder genauer: seiner eigenen Bewusstwerdung seiner selbst, beiwohnen. *Wir sehen, wie sich die Anschauung dem Begriff unterordnet, wie die Bewusstwerdung schöpferisch wird und der Geist sich allein im Durchgang durch seine eigene Geschichte verwirklicht.* Schon im Aufsatz über das *Naturrecht* zeigt Hegel, dass »der Geist höher [ist] als die Natur«,⁴⁷ weil er dazu fähig ist, in sich selbst zurückzukehren und sich in sich selbst zu reflektieren. Doch Hegel entwirft in diesem Aufsatz noch nicht die innere Entwicklungsmacht, die diese Bewusstwerdung einführt. Er ist besessen von der platonischen Vorstellung einer organischen Stadt, die allen empirischen Verwirklichungen der Geschichte immanent ist. Das ist die in das moralische und gesellschaftliche Leben verlegte ästhetische Anschauung Schellings. *Mit der Ersetzung der Anschauung durch den Begriff führt Hegel die geschichtliche Entwicklung ins Innere des Lebens des Geistes ein.* Aus diesem Grund wird die *Phänomenologie* sagen, dass nur der Geist Geschichte ist, denn die Bewusstwerdung zieht eine reale Entwicklung nach sich.

In der *Philosophie des Geistes* von 1803/1804 obsiegt die Bewusstwerdung deutlich über die Anschauung. Hegel erteilt der Möglichkeit einer unmittelbaren, objektiven Anschauung, die ohne Rückkehr zu sich selber bleibt, eine Absage. »Die Anschauung ist durch das Bewußtsein ersetzt.«⁴⁸ Es kommt zu einer Bestimmung des *subjektiven Geists* unabhängig von der Bestimmung des Geistes als gesellschaftliche Wirklichkeit. Und am Ende hat Hegel in den Vorlesungen von 1805/1806 als Philosoph des Geistes wirklich zu sich selbst gefunden. Der Geist ist ge-

⁴⁶ Das *System der Sittlichkeit* wurde von Lasson nach den Berliner Manuskripten veröffentlicht. Die *Jenaer Philosophien des Geistes* sind soeben von J. Hoffmeister herausgebracht worden.

⁴⁷ Hegel, Schriften und Entwürfe (1799–1808), GW 5, 464.

⁴⁸ Johannes Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie, Leipzig 1932, 107. Die marxistische Idee des »Klassenbewusstseins« ist hegelschen Ursprungs, denn für Marx ist diese »Bewusstwerdung« im Prozess der Geschichte bestimmend.

schichtlich, es gibt eine dialektische Entwicklung von der antiken Stadt bis zu den modernen Formen gesellschaftlicher Organisation. Die Geschichte und der Geist der Welt erheben sich über den Geist eines Volkes, der nur ein Moment des ersteren darstellt.⁴⁹ Die Philosophie des Geistes, die die konkrete Dialektik ist, muss die Anschauung überwinden und eine Philosophie der Geschichte des Geistes, als Entwicklung des Selbst durch sich selbst, werden.

In der Vorlesung von 1805/1806 setzt Hegel wahrhaftig die Konzeption des absoluten Geistes um, wie sie in der Metaphysik von 1802 bereits umrissen worden war. Der sich über die Natur erhebende Geist erhebt sich zugleich über das Leben eines Volkes und begreift seine Allgemeinheit in Kunst*, Religion* und Philosophie*. Die Religion Christi* steht über der Volksreligion; in ihr wird der Geist zum eigentlichen Selbstbewusstsein.⁵⁰ Von diesem Moment an hat Hegel seine ganz eigene Philosophie des Geistes verwirklicht, und er kann in der Vorrede zur *Phänomenologie* Schellings Philosophie der Anschauung seine eigene Philosophie des Begriffs, einer Philosophie des Absoluten als Substanz eine Philosophie des Absoluten als Subjekt entgegensetzen.

Man sieht also, wie das hegelsche Denken ein Denken des menschlichen Lebens, wie es Bewusstwerdung des Lebens und keine Naturphilosophie im Sinne Schellings ist. Zum einen lassen sich die Texte über das Leben nur durch die Bezugnahme auf die Frühschriften, auf die Texte über Abraham oder die Liebe, klären. Zum anderen stellt einzig die Bewusstwerdung des Lebens die verwirklichte Unendlichkeit dar, da sie wahrhaft »für sich« ist – und die Genese von Hegels Philosophie des Geistes aus der Jenaer Zeit bewahrheitet diese Konzeption vollumfäng-

⁴⁹ Vgl. Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, GW 8, 287.

⁵⁰ Hegel greift hier die Entwicklung seiner Jugendzeit von der Volksreligion zur Religion Christi, vom *System der Sittlichkeit* zum absoluten Geist, wieder auf. Aber in seiner reifen Philosophie wird es stets Schwierigkeiten geben, die Geschichte der Welt als Geschichte der Völker mit dem absoluten Geist als Kunst, Religion und Philosophie zu verbinden.

lich. Wir haben gesagt, dass Hegel seit seiner Ankunft in Jena das Leben denken möchte und die Beziehung mit dem Leben identifiziert. Aus der Beziehung macht er mittels der Unendlichkeit eine dialektische. Das besagt, dass die Beziehung für ihn lebendig wird. Jeder Begriff in dieser Beziehung bewegt sich und wird zum jeweils anderen Begriff. Synthese und Analyse stellen Aspekte der Beziehung dar, die in ihr einander gegenüberstehen und sich in ihr miteinander versöhnen. Doch eine dynamische und lebendige Beziehung ist vor allem eine geistige, eine von einem Bewusstsein *erlebte* Beziehung. Innerhalb eines Ganzen ist die Bewegung der Begriffe nur durch die Bewusstwerdung möglich, die die Unmittelbarkeit aufhebt und vermittelt. Wir haben in Hegels Frühschriften ein einzigartiges und originelles Bemühen aufzuzeigen versucht, die geistigen Beziehungen zu denken sowie die Problemlagen des Menschen zu beschreiben, und wir haben gemeint, das dialektische Denken entspringe genau diesem Bemühen.⁵¹ *Die grundlegende Erfahrung des Hegelianismus ist die Erfahrung der geistigen Beziehungen und ihres Werdens:* die Beziehung von Mensch zu Mensch, des Individuums zur Gesellschaft, des Menschen zu Gott*, des Herren zum Knecht. Aus diesem Grund sehen wir im Kapitel über das Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie*, wie die unmittelbare Beziehung zwischen den Lebewesen auf dem Weg der Bewusstwerdung in eine geistige Beziehung zwischen zwei Selbstbewusstseinen umschlägt. Dabei handelt es sich um die allseits bewunderte Herr-Knecht-Dialektik.⁵² Die unmittelbare Beziehung von Herrschaft und Knechtschaft wird eine andere als die, die sie unmittelbar war. Der Herr wohnt seiner eigenen Knechtung bei, während der Knecht sich in der Herausbildung der Dinge selber bildet;^{53[31]} er

⁵¹ Jean Hyppolite, »Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents«, 2 Teile, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3/1935 und 4/1935, 399–426 und 549–578.

⁵² Vgl. zu dieser Dialektik: Nicolai Hartmann, *Philosophie des deutschen Idealismus*. 2. Teil: Hegel, Berlin / Leipzig 1929, 107.

⁵³ Hegel spielt mit dem Wort *Bildung*. Siehe Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 115.

wird zum Herrn über den Herrn. Das Bewusstsein des Knechts »hat diese Wahrheit der reinen Negativität ... an ihr *erfahren*«; es hat die Angst durchlebt, »nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden«. ⁵⁴ Die Bewusstwerdung der Furcht und der *reale* Dienst sind die wirklichen Vollzüge, die in die unmittelbare Beziehung die Vermittlung einführen und sie zu einer geistigen Beziehung machen. Die Bewusstwerdung einer solchen Beziehung durch einen Epiktet bringt die Erfahrung des Stoizismus hervor. Die Bewegung der Beziehung wird »für sich«. Somit bewegen sich die dem Anschein nach festen und voneinander unabhängigen Begriffe wirklich, und so können dialektische Logik und Leben in eins fallen. Wir befinden uns in der Geschichte des Menschen, und zum Zweck des Verständnisses dieser Geschichte und dieses menschlichen Lebens ist die hegelsche Dialektikersonnen worden. Auf diesem Gebiet der »Geisteswissenschaften« besitzt und bewahrt sie übrigens noch heute ihre ganze Fruchtbarkeit.

⁵⁴ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 114. Hier sehen wir die konkrete Bedeutung der Negation bei Hegel. Hegels Philosophie* ist keine Logomachie*, vielmehr ist die hegelsche Logik* ein Leben des Denkens.

DIE EXISTENZ IN DER PHÄNOMENOLOGIE HEGELS¹

Der Begriff der Existenz ist von Kierkegaard in die Philosophie eingeführt worden. Kierkegaard warf Hegel vor, dass er der Existenz in seinem umfassenden System der Philosophie keinen Platz eingeräumt habe. Ein solches System überfliegt die »Weltanschauungen«, aber es verweilt bei keiner von ihnen. Dem Anschein nach führt Hegel den Konflikt in die Philosophie ein, aber stets nur, um ihn in einer höheren Synthese aufzulösen. Hegel vertieft die verschiedenen Gegensätze, die im Leben und in der Philosophie auftreten, jene Gegensätze von Kunst* und Religion, von Äußerem und Innerem, von Mensch und Gott, aber er überwindet den Gegensatz und versöhnt die konträren Gegensätze. Man kann sich also fragen, ob Hegel sich nicht selbst als Existierender vergisst. Er verschwindet in seinem System, aber genauso gut lässt dieses System die *Existenz* selbst verschwinden, und es sind im Gegenteil diese Existenz und die Paradoxien, die sie manifestieren, über die Kierkegaard sein ganzes Leben lang nachdenkt. So errichtet Kierkegaard kein System, das die Existenz ausschließt. Vielmehr dringt seine Vermittlung in die Existenz ein und zielt nur darauf ab, ihre Originalität und Irreduzibilität freizulegen. Die Existenz des Menschen vermag im Übrigen kein ihr vorgängiges Wesen auszudrücken. Sie ist als solche nicht denkbar, sondern tritt im Denken durch die unüberwindlichen Widersprüche dieses Denkens selbst zu Tage.

* * *

Dieser Gegensatz zwischen Kierkegaard und Hegel ist allzu bekannt, als dass wir darauf ein weiteres Mal insistieren müssten. Es steht im Übrigen außer Zweifel, dass Kierkegaard insgesamt gegenüber Hegel recht hat, und unser Ziel ist hier keine Vertei-

¹ Vortrag vor der *Société d'Etudes Germaniques*, 16. Februar 1946.

digung des hegelschen Systems gegen Kierkegaards Kritik. Uns geht es vielmehr darum, in dem Hegel der frühen Werke und der *Phänomenologie* einen Philosophen aufzuzeigen, der weniger weit von Kierkegaard entfernt ist, als man vermuten könnte. Jean Wahl hat in seinem Werk über *Das Unglück des Bewusstseins in der Philosophie Hegels* auf bewundernswerte Weise den konkreten und existenziellen Charakter der frühen Werke Hegels gezeigt.^[1] Sie alle bereiten das Kapitel über das unglückliche Bewusstsein in der *Phänomenologie* vor. Bevor Hegel aber diese Versöhnung und diese Synthese entdeckt hat, die zum Ideenpalast der *Enzyklopädie* führt, wurde Hegel selbst sich des tragischen Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem, des Menschen und des Absoluten bewusst; er untersuchte im Judentum und in der Romantik die existenziellen Formen dieses Gegensatzes. All diese Untersuchungen finden sich in seinem ersten großen philosophischen Werk, der *Phänomenologie*, wieder, die bekanntlich am Abend der Schlacht von Jena vollendet wurde. Lassen wir die Tatsache beiseite, dass die *Phänomenologie* als Reise des Bewusstseins und als ein Bildungsroman des menschlichen Bewusstseins auf der Suche nach Versöhnung und endgültiger Einigung zum absoluten Wissen führt, d. h. zu dem System, das die verschiedenen Weltanschauungen transzendiert, und fragen wir uns stattdessen, ob es in diesem Werk nicht eine Konzeption von Existenz gibt, die bestimmten Themen der zeitgenössischen Existentialisten ähnelt.

* * *

Die *Phänomenologie* ist die Geschichte des menschlichen Bewusstseins, das sich zum absoluten Wissen erhebt. Diese Geschichte beschreibt die Erfahrungen des Bewusstseins mehr, als dass sie sie konstruieren würde. Unter diesem Begriff der Erfahrung sind übrigens nicht nur das theoretische Wissen, sondern auch die menschlichen Einstellungen zur Religion*, zur Moral* oder Kunst* zu verstehen. Es ist die menschliche Erfahrung in ihrer ganzen Breite, die der Philosoph hier betrachtet, und wenn

er auch das Ziel seines Werkes nicht vergisst, nämlich die Ausarbeitung des Systems, scheut er sich dennoch nicht, bei jedem einzelnen Moment dieser Erfahrung innezuhalten und ihn für sich selbst zu beschreiben. Es ist das *Wesen* einer bestimmten Weltanschauung, das Hegel in jeder Etappe dieser Entdeckungsreise erfassen will; und diese Enthüllung eines Wesens deutet manchmal auf die Wesensbeschreibungen der modernen phänomenologischen Schule hin. Wenn Hegel von der Renaissance* oder dem Terror* spricht, wenn er Antigone oder Kreon erwähnt, dann spürt man, dass er über die Sachen selbst nachdenkt und tief in das Herz einer Erfahrung gelebter Menschlichkeit eindringt. Es ist unmöglich, diese Erfahrungen hier eine nach der anderen wiederaufzugreifen. Die *Phänomenologie* ist zum einen so reich und zum anderen oft auch so dunkel, dass wir versuchen müssen, uns zu beschränken und bestimmte Aspekte auszuwählen, die auf besondere Weise das manifestieren, was man bereits als die *Existenz* bezeichnen könnte.

Wir gehen also vom Kapitel über das Selbstbewusstsein und dem von Hegel entdeckten Gegensatz zwischen dem Selbstbewusstsein – wir werden sagen: der Existenz des Menschen – und dem Leben im Allgemeinen aus. Aus diesem Gegensatz erscheint das unglückliche Bewusstsein. Es enthüllt am besten die Vorstellung, die Hegel vom Sein des Menschen selbst hat.

»Das Bewusstsein des Lebens ist das Bewusstsein des Unglücks des Lebens.«^{2[2]} So drückt sich Hegel im letzten Absatz seiner Untersuchung über das Selbstbewusstsein aus. Das Bewusstsein, das der Mensch von sich selbst erlangt und das, wie wir zeigen werden, das Bewusstsein des Lebens selbst ist, führt zum unglücklichen Bewusstsein. Sich des allgemeinen Lebens bewusst zu werden, bedeutet notwendigerweise, sich dem Leben entgegenzusetzen und es gleichzeitig in sich wiederzufinden. Im Menschen gelangt das Leben zum Wissen über sich selbst, aber genau dann tritt die Existenz des Menschen aus diesem Leben hervor und erfasst in sich selbst den tragischsten Gegensatz. Das

² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Band 1, Paris 1939, 178.

Bewusstsein des Lebens ist nämlich nicht länger das naive Leben, sondern es ist das Wissen um *das Ganze* des Lebens**, als Negation all seiner besonderen Formen, das Wissen vom »wahren Leben«, aber es ist gleichzeitig das Wissen davon, dass dieses wahre Leben abwesend ist. Der Mensch, der sich des Lebens bewusst wird, existiert also am Rande des naiven und bestimmten Lebens. Seine Begierde strebt nach einer Freiheit, die in keiner bestimmten Modalität gegeben werden kann; und alle seine Bemühungen, sich selbst als frei zu begreifen, enden im Scheitern.

Die Bewusstwerdung des Lebens ist also etwas anderes als das reine und einfache Leben, und die menschliche Existenz als Wissen über das Leben ist eine neue Art des Seins, die wir durchaus als Existenz bezeichnen können. Was dieses Selbstbewusstsein des Menschen nun auszeichnet, ist die Trennung vom naiven und unmittelbaren Leben, die es mit sich bringt, sowie seine Erhebung über die statischen Bestimmungen des Seins. Die Existenz entsteht also als eine unendliche Negation aller Seinsweisen inmitten der Welt. Sich des Lebens in seiner Gesamtheit bewusst zu werden bedeutet, den Tod zu denken, im Angesicht des Todes zu existieren, und auf diese Weise stellt sich uns das wahrhafte Selbstbewusstsein vor.

Wir werden diesen Gegensatz zwischen dem unmittelbaren Leben und dem Bewusstsein des Lebens besser verstehen, wenn wir auf einige von Hegels Frühschriften zurückkommen, zum Beispiel auf seine Untersuchung des jüdischen Volkes und auf diejenige über den Vorfahren des jüdischen Volkes, Abraham. Für Hegel ist das jüdische Volk das unglückliche Volk in der Geschichte und steht in dieser Hinsicht im Gegensatz zum griechischen Volk. Während es das hellenische Bewusstsein versteht, das endliche Leben und das Denken unmittelbar miteinander zu versöhnen, erhebt sich Abraham zu einer so radikalen Reflexion – man könnte sagen, zu einer totalen Reflexion –, dass er sich von allen besonderen Formen des Lebens losreißt; er verlässt das Land seiner Väter, er durchquert die Wüste und will für sich selbst existieren, aber diese Reflexion erhebt ihn über das unmittelbare Leben; »Abraham wollte *nicht* lieben«. ^[3] Er konnte

sich nicht länger an eine endliche und begrenzte Sache binden. Das Leben* reflektiert sich in ihm, aber als Gesamtheit, als Negation all seiner bestimmten Formen; deshalb begreift Abraham Gott* als jenseits der bestimmten Lebewesen, als einen unendlichen Gott*, der sich in keiner konkreten Gestalt darzustellen vermag. In dieser Form der absoluten Transzendenz stellt sich das jüdische Volk Gott* vor und versucht, sich bis zu ihm zu erheben, eine unmögliche Erhebung, da jeder bestimmte Ausdruck dieses Gottes*, dieses Allgemeinen*, eine Form des Götzendienstes ist. Hegel erfasst hier einen Gegensatz zwischen dem, was wir heute als Werte des Lebens und was wir als intellektuelle oder gar als geistige Werte bezeichnen würden. In seiner Reflexion über das Leben* gelingt es dem jüdischen Volk lediglich, sich dem naiven und begrenzten Leben entgegenzusetzen; es hat nicht mehr an jenem begrenzten, aber spontanen Schwung Anteil, der die Völker der Geschichte dazu bringt, sich an ein bestimmtes Land zu binden und sich in einer Bestimmtheit zu verlieren. Der Jude* begreift das Universelle*, das Ganze* des Lebens, doch gleichzeitig entfernt ihn diese Konzeption vom Leben. Es gibt hier einen Bruch, den Hegel in seinen frühen Werken untersucht, den er in seinen ersten Jenaer Schriften neu durchdenkt und philosophisch im Kapitel der *Phänomenologie* über das *Selbstbewusstsein* darstellt.

Man könnte auch sagen, dass sich dieses Selbstbewusstsein des Lebens durch ein bestimmtes Denken des Todes auszeichnet. So seltsam diese Annäherung auch erscheinen mag, so leicht lässt sie sich begründen, wenn man Hegels Konzeptionen des Lebens und des Selbstbewusstseins ein wenig analysiert. Vergessen wir nicht, dass beide identisch und zugleich absolut gegensätzlich sind: »[Das Selbstbewusstsein ist] die Einheit, *für welche* die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses [das Leben] aber *ist* nur diese Einheit selbst, so daß sie [diese Einheit] nicht zugleich *für sich selbst* ist.«^{3[4]} Dieser abstrakte Text lässt diese Identität

³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 105.

und diesen Gegensatz des Lebens und des Selbstbewusstseins sehr gut zu Tage treten.

Der Hegelianismus hat sich in der Atmosphäre der Romantik entwickelt. Wie Schelling oder Hölderlin wollte Hegel jenes unendliche Leben denken, das sich in der Vielfalt der bestimmten Lebewesen ausdrückt. Zweifellos ist dieses Leben das Eine in allen, doch sind seine Ausdrucksformen vielfältig. Jedes einzelne Lebewesen drückt in sich die Totalität des Lebens, das Universelle* aus, so wie der spinozistische Modus eine Modifikation der unendlichen Substanz ist, aber es ist nur ein besonderer Ausdruck jenes Lebens; deshalb stirbt es auch in dem Maße, in dem es andere Lebewesen gebiert.

Die Bewegung des universellen Lebens erscheint in diesem un-aufhörlichen und monotonen »Stirb und werde«.^[5] Jedoch spürt das einzelne Lebewesen, wenn es stirbt, nicht jene unendliche Macht, die es unaufhörlich über sich selbst hinauswachsen und neue Wesen hervorbringen lässt, es ist noch nicht das Bewusstsein des unendlichen Lebens, des *Selbst**, es ist nur dessen partielle Verwirklichung. Das Tier weiß nicht, dass es stirbt, und doch ist der Tod nichts anderes als jene Negation des Bestimmten und Begrenzten, durch die sich die absolute Macht des unendlichen Lebens und des Einen im Fluss der Lebewesen manifestiert. Die Unendlichkeit des Lebens manifestiert sich also sowohl durch den Tod als auch durch die Fortpflanzung, doch diese Negation der Negation (die unendliche Negativität, das Nein zum Nein, das das Ja wahrhaft ausspricht) wird vom Lebewesen nicht gewusst. Das Leben des Tieres ist keine *Existenz*, weil es sich des Todes nicht bewusst ist.

Dies ist nicht länger der Fall, wenn wir uns zum Selbstbewusstsein, d. h. zum Menschen, erheben. Wenn die Krankheit im Tier die sichtbare Spur dieser Negativität ist, der Moment, in dem es sich selbst als Individuum negiert, so ist der Mensch, wie Hegel in einem seiner *Jenaer* Texte sagt, das kranke Tier.^[6] Er weiß um diesen Tod, und indem er sich dieses Todes bewusst wird, wird er fähig, dasjenige *für sich* zu sein, was dieses Leben stets nur *an sich* ist. Wir sehen mithin, in welchem Sinne sich die menschl-

che Existenz über das tierische Leben erhebt. Das Tier kennt die Totalität des unendlichen Lebens als Totalität nicht, der Mensch hingegen wird zum Fürsich dieser Totalität, er verinnerlicht den Tod in sich. Aus diesem Grund sind die ersten Erfahrungen des menschlichen Selbstbewusstseins mit dieser grundlegenden Erfahrung des Todes verbunden.

Das menschliche Selbstbewusstsein ist zunächst *Begierde**, doch diese Begierde ist immer ungestillt. Was das Selbstbewusstsein durch die Zerstörung jeglicher Andersheit anstrebt, ist die absolute Setzung seiner selbst. Der Mensch beginnt mit der Begierde nach dem Leben, und dieses Leben, das in ihm ist, erscheint ihm als das, was zugleich er selbst wie das andere seiner selbst ist. Ich lebe, aber mein eigenes Leben ist mir fremd, und je mehr ich mir dessen bewusst werde, desto mehr entferne ich mich unaufhörlich von ihm, ich negiere es gewissermaßen. Diese Negation jeglicher Andersheit beginnt stets aufs Neue in der negierenden Begierde; sie ist das, was die Begierde antreibt, und doch ist der ferne Horizont dieser Begierde die absolute Setzung ihrer selbst. Sich selbst inmitten des Lebens wiederzufinden, das heißt, sich selbst als Einheit des allgemeinen Lebens wiederzufinden, als das *Für-sich-Sein* dieses Lebens, das sich immer wieder in die Lebensformen zerstreut: dies ist das höchste Ziel der Begierde.

Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn *das Leben, das mir gegenübersteht*, sich als *ein anderes Ich* darstellt. Das Ich* befindet sich nur dann inmitten des Lebens, wenn sich ihm das Leben außerhalb seiner selbst so manifestiert, als wäre es ein Ich*. Es gibt also ein Selbstbewusstsein, eine Existenz des Menschen nur dann, wenn sich zwei Selbstbewusstseine^[7] begegnen. Das Ich* weiß sich objektiv im anderen Ich, und dieses andere Ich ist immer noch es selbst. So scheint mir in der Liebe der Sinn meines ganzen Lebens in dem anderen zu liegen, den ich liebe; der andere ist ich und ich bin außerhalb meiner selbst. Aber diese Dialektik der Liebe ist nicht diejenige, die Hegel wählt. Bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie* schrieb er: »Das Leben* Gottes* und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen* der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur

Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.«^[8]

Deshalb tritt das Selbstbewusstsein, jene Begierde nach dem Selbst, nur so aus dem allgemeinen Leben hervor, dass es sich einem anderen Selbstbewusstsein entgegensetzt. Das Leben erscheint ihm in diesem anderen Bewusstsein, gleichzeitig jedoch muss es diese Andersheit, diese äußerliche Manifestation seiner selbst, als etwas Äußerliches negieren. Heutzutage wird viel über das *Für-sich-Sein* und das *Für-andere-Sein* gesprochen. In diesem Gegensatz entsteht das Selbstbewusstsein des Menschen, es sieht sich selbst im anderen, aber es sieht sich zugleich in ihm als ein äußeres und bestimmtes Wesen, als ein *Für-andere-Sein*; umgekehrt erscheint es in dieser Weise auch dem anderen, und deshalb strebt dieses Bewusstsein den Tod des anderen an, was nichts anderes bedeutet, als dass es danach strebt, jene Form der fremden Existenz, in der es sich selbst für sich selbst als etwas anderes erscheint, aufzuheben und zu negieren. Selbst zu sein, d. h. reines *Für-sich-Sein*, gleichzeitig jedoch ein Anderer zu sein, eine bestimmte Form, ein lebendiges Objekt, ist inakzeptabel, und doch bildet sich genau in dieser Situation das Selbstbewusstsein heraus, so dass es zugleich ein reines Selbstbewusstsein ist, das in eine lebendige Form eingebunden ist. Weil ich ein Lebewesen bin, kann ich nicht zugleich ein bestimmtes Ding für einen anderen sein und mich nicht in einem anderen als ein Ding reflektieren. Mein *Sein-für-Anderes* beeinträchtigt mich auf unerträgliche Weise und ist dennoch Bedingung meines *In-der-Welt-Seins*. Dieser Gegensatz, der im Tier über es hinausgeht, wenn es stirbt, liegt im Menschen selbst, in seiner Existenz, insofern dieser Tod, diese Negativität, in ihm zu seinem *Für-sich-Sein* geworden ist. Diese grundlegende Tätigkeit des Lebens – der Tod, der die Lebewesen vernichtet – ist zur eigentlichen Tätigkeit des Selbstbewusstseins geworden, das jegliche Andersheit und sein eigenes *In-der-Welt-Sein* transzendiert, insofern dieses *In-der-Welt-Sein* das seinige ist.

Aus diesem Grund erscheint die menschliche Existenz im Kampf der Selbstbewusstseine.^[9] Jedes will den Tod des ande-

ren, denn jedes will seine begrenzte Erscheinung für den anderen aufheben und vom anderen als reines Für-sich-Sein *anerkannt* werden. Dieser Kampf auf Leben und Tod ist eine Bedingung der Geschichte; er scheint zufällige Ursachen zu haben, aber seine tiefer liegende Ursache ist die Notwendigkeit des Selbstbewusstseins, dem anderen und sich selbst zu beweisen, dass es nicht nur ein lebendiges Ding, ein einfaches tierisches Leben ist. So verwirklicht sich das Für-sich-Sein – oder sagen wir im modernen Sinne: die Existenz – in diesem Kampf als reines Für-sich-Sein, als *absolute Negativität*. Man kann diesen Text von Hegel auf fruchtbare Weise mit den zeitgenössischen Existentialisten vergleichen: »Und es ist allein das daransetzen des Lebens, wodurch die Freyheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtseyn nicht das Seyn, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens, – das Wesen, sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichseyn ist.«⁴

Der Mensch existiert nur durch diese Negativität, er nimmt die Tätigkeit des Todes auf sich und macht aus ihr den Akt des Überschreitens oder des Transzendierens jedweder begrenzten Situation. Sein *Existieren* ist nichts anderes als dieser Akt. Und doch kann er nicht vollständig auf sein In-der-Welt-Sein verzichten, d. h. auf jene Andersheit, ohne die er gar nicht erst die Macht hätte, zu negieren oder sich zu negieren. Aus diesem Grund kann der Kampf auf Leben und Tod, mit dem die Geschichte beginnt und der ihr stets zugrunde liegt, nur eine Sackgasse sein. Wenn man, nur um zu beweisen, dass man ein reines Für-sich-Sein ist, auf das Leben verzichtet, dann verschwindet man einfach von der Bühne, wie das Tier. Man muss also zugleich das Leben und dessen Andersheit bewahren und diese Andersheit dennoch negieren. Man muss einen anderen Tod finden als den biologischen Tod, man muss den Tod verinnerlichen. Wir wissen, wie die Dialektik des Kampfes sich in die berühmte Dialektik von *Herr und*

⁴ Hegel, Phänomenologie des Geistes, GW 9, 111.

Knecht, die die marxistische Philosophie inspiriert, verwandelt. Der Knecht hat das Leben der Freiheit vorgezogen und hat es bewahrt. Aber er findet einen anderen Weg, sich als Selbstbewusstsein zu manifestieren: Er wird dadurch zum Herrn über den Herrn, dass er die Angst vor dem Tod kennt, den wirklichen Dienst vollbringt und sich durch Arbeit herausbildet. Insbesondere in der Arbeit prägt er dem Anderssein, der gegenständlichen Welt, die Form des Selbstbewusstseins auf, er macht sie zu einer menschlichen, zu *seiner* Welt, und umgekehrt verleiht er seinem immer negativen Für-sich-Sein die Konsistenz und die Stabilität des An-sich-Seins. Der Gegensatz, den man gelegentlich zwischen dem An-sich-Sein und dem Für-sich-Sein aufmacht, wird durch jene Individualität aufgelöst, die ihr Anderssein annimmt und es gemäß der Form des Für-sich-Seins neugestaltet.

Wir werden nicht auf die Perspektiven eingehen, die sich für eine Theorie der geistigen Individualität dieser konkreten Einheit des Für-sich und des An-sich im *Werk des Menschen* eröffnen. Aber wir werden auf das Gefühl für den Tod zurückkommen, das den Knecht ergreift und das es ihm erlaubt, sich der unendlichen Substanz des Lebens bewusst zu werden, indem es ihn von jeglicher Bindung an ein bestimmtes Sein trennt. Genau durch dieses Bewusstsein vom Tod, durch diese Angst vor dem Tod erzeugt sich die menschliche Existenz.

Zitieren wir nur einige Texte: »Diß Bewußtseyn (das Bewusstsein des Knechts) hat nemlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden.«^[10] Dieser Tod ist tatsächlich die – als solche im Leben des Tiers nicht präse – Negativität, die das menschliche Für-sich-Sein heimsucht und das bestimmte Sein des Menschen in ein freies Sein umwertet. Die Tätigkeit dieser Negativität löst tatsächlich die Verfestigungen des tierischen Lebens, seine Verankerungen in der Andersheit, auf tiefgreifende Weise auf. »Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles fixe hat in ihm gebebt.«^[11]