

**Der Geist in der *Phänomenologie des Geistes*: Antigone und Rameaus Neffe im dialektischen Widerstreit**

**The Spirit in the *Phenomenology of Spirit*: Antigone and Rameau's Nephew in dialectical conflict**

**Duch ve *Fenomenologii ducha*: Antigona a Rameauův synovec v dialektické při**

Tereza Matějčková  
Diplomarbeit im Fach Philosophie  
Betreuer: Dr. phil. habil. Jindřich Karásek, Dr.  
Philosophische Fakultät  
Karls-Universität  
2012

Ich versichere hiermit, dass ich die Diplomarbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe.

Tereza Matějčková

## Abstrakt

Die Diplomarbeit sucht Hegels Auffassung des Geistes anhand der zwei literarischen Interpretationen von Sophokles' *Antigone* und Diderots *Rameaus Neffen* so, wie in der *Phänomenologie des Geistes* vorgelegt, zu erfassen. In seiner unmittelbaren Gestalt tritt der Geist als ein organisch gegliedertes Ganzes, das Hegel mit der griechischen sittlichen Substanz gleichsetzt, hervor. An Hegels Interpretation der Antigone wird ersichtlich, dass die unmittelbar glückliche Einheit in Wahrheit von tiefgreifenden Konflikten und Entgegensetzungen gezeichnet ist, die sobald zu Bewusstsein gehoben, die vermeintliche glückliche Einheit auseinanderbrechen. Der einst einheitliche und organisch geordnete Geist zerfällt in eine Summe von atomaren Bewusstseinsgestalten im Römischen Reich, um im weiteren Verlauf alles Substantielle abzulegen und sich gänzlich ins Subjekt zu wenden. Eben an dieser Stelle der Subjektwerdung des Geistes greift Hegel auf *Rameaus Neffen* zurück: Rameau gilt Hegel als Instanz des sich selbst verzehrenden Geistes, der die Fähigkeit sich an etwas Substantielles zu binden, restlos eingebüßt hat. Anhand dieser beiden literarischen Interpretationen schreitet die Diplomarbeit in ihrem letzten Teil zu einer Erfassung des Geistes über: Der Geist wird als ein Phänomen gedeutet, der beide Pole – den Pol des Substantiellen, sowie den des Subjektiven – zu umfassen und in sich zu integrieren sucht. Diese Integration gelingt nur auf dem Weg einer willentlichen Aufopferung des Subjekts zu Gunsten des Fremden, Vorbewussten oder zu Gunsten des Substantiellen im Subjekt.

**Schlagwörter:** Hegel, Geist, Sophokles, Antigone, Rameaus Neffe, Diderot, Antike, Aufklärung

## Abstract

The work seeks to gain an understanding of the concept of spirit in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The objective will be met by means of Hegel's interpretation of Sophocles' *Antigone* and Diderot's *Rameau's Nephew*. In its most immediate form the spirit appears as an organically structured whole which Hegel identifies with the Greek ethical substance. Superficially this substance is conceived as a harmonious organism; in reality – as Antigone's and Creon's paradigmatic conflict shows – it is beset by inner conflicts. The once unitary and organically structured spirit decomposes into individual forms of consciousness during the Roman period and develops in further course into a subject freed from anything substantial. It is in this course of the spirit evolving into a subject that Hegel presents his interpretation of *Rameau's Nephew*. Rameau represents the self-negating and self-destructive spirit, who has completely identified with Antigone's and Creon's revolt and has lost the capability of accepting anything not issuing from his consciousness. The last part of the work presents the spirit as a movement seeking to encompass both of these extremes, i.e. the extreme of the substance devoid of subject as well as the extreme of subject negating the substance. In the context of the *Phenomenology of Spirit* this can succeed only on condition that the subject subjects itself to the otherness of the substance willingly.

**Keywords:** Hegel, spirit, Diderot, Rameau's Nephew, Antigone, Sophocles, antiquity, Enlightenment

## Inhaltsangabe

Der Geist in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> : Antigone und Rameaus Neffe im dialektischen Widerstreit.....	1
Abstrakt .....	3
Inhaltsangabe.....	4
Einführung.....	7
I. Natur versus Geist in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> : Hegels Auseinandersetzung mit Kants Begriff des zweckmäßigen Tuns.....	12
1. Verstand, Vernunft und Geist zwischen der beobachtenden Vernunft und der ersten Geistesgestalt .....	12
2. Der Geist als Totgefundener: „Der Geist ist ein Knochen.“ .....	14
3. Die Wiedergewinnung des Zweckes .....	16
4. Der „Mangel“ am Organismus .....	18
5. Der Geist als praktischer Umgang mit Leben und Tod.....	20
II. „Neuschaffung“ der griechischen Tragödie im 19. Jahrhundert.....	25
1. Der griechische Geist in deutschen Ländern .....	25
2. Hölderlin als Denker der Alleinheit .....	30
2.1. „Eines zu sein mit allem, was lebt“ durch die „spekulative“ Todesart.....	30
2.2. Hölderlins Kritik am Verstandesdenken in Bezug auf den Begriff der Freiheit.....	32
2.3. Hölderlins <i>Empedokles</i> in „dürftigen Zeiten“: „Feuer als die beseeelende Einheit“ .	35
III. Das ruhige Allgemeine des griechischen Geistes: Hegels <i>Antigone</i> -Interpretation.....	39
1. Hegels Auffassung des griechischen Geistes .....	39
1.1. Hegels Bruch mit der romantisierenden Griechenlandauffassung.....	39
1.2. Die erste „Gestalt einer Welt“ in der <i>Phänomenologie</i> : eine Welt „vor“ dem Verstand .....	40
1.3. Die Dualität der menschlichen und göttlichen Ordnung.....	41
1.4. Die Familie als Todesstätte .....	43
1.5. Das menschliche Gesetz und die Erschütterung durch den Tod.....	47
1.6. Die Familie in der griechischen Sittlichkeit.....	49
1.7. Die fragwürdige Stellung der Frau in der <i>Phänomenologie</i> .....	52
1.8. Geist als vorgefundene Sitte .....	53
2. Antigones und Kreons Tat, ihre Schuld und ihr Schicksal .....	55
2.1. Tat und Täter in der griechischen Tragödie .....	55

2.2. Der Täter als Einheit von Bewusstem und Unbewusstem .....	60
2.3. Leid und Erkenntnis des Zugrundegegangenen .....	61
3. Antigone im Streit der Interpretationen.....	62
3.1.Kritik an Hegels Interpretation .....	62
3.2.Interpretation mittels Hegel'scher „strukturalistischer“ Grundkategorien: Die Tragödie des Denkens als eine Tragödie des Todes .....	68
3.3. Hölderlins Interpretation der Antigone .....	74
IV. Die verkehrte Welt des französischen Geistes: Diderots <i>Rameaus Neffe</i> in der <i>Phänomenologie</i> .....	80
1. Die „römische Vorrede“ zu <i>Rameaus Neffe</i> : der Rechtszustand in der <i>Phänomenologie</i>	81
1.1. Griechischer Charakter versus römische Person.....	81
1.2. Der (einsame) Herr der Welt: „das ungeheure Selbstbewußtseyn“ .....	83
2. Die moderne Welt und ihre Bildung – erstes und zweites Zitat aus <i>Rameaus Neffe</i> in der <i>Phänomenologie</i> .....	85
2.1. Die Entfremdung in der Bildung.....	85
2.2. Durch Entfremdung zur Allgemeinheit.....	88
2.3. Der Mangel der Bildung .....	91
2.4. Zwei Weisen der Allgemeinheit: Staatsmacht und Reichtum .....	93
2.5. Die Niederträchtigkeit des Edelmütigen .....	95
2.6. Die Sprache und der Tod .....	96
2.7. „Die reine Elastizität des Geistes“ und die Herrschaft des reinen Ichs .....	99
2.8. Das zerrissene Bewusstsein im Dialog mit Rameaus Neffen .....	100
V. Die Aufklärung im Kontext von <i>Antigone</i> und <i>Rameaus Neffen</i> .....	105
1. Die verschiedenen Reiche und Welten in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....	105
1.1. „und der Götze liegt am Boden“ .....	105
1.2. Die Kraft und die erste übersinnliche Welt in der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	107
1.3. Das Phänomen der verkehrten Welt als Symptom der Arbeit des Verstandes ....	109
1.4. Die Natur und die Freiheit .....	111
1.5. Die Vernunft und die Gesetze des Geistes.....	112
1.6. Die Wissenschaft und der Glaube in der Aufklärung .....	114
2. Die Französische Revolution und die Revolution der Denkungsart .....	116
2.1. Das Selbst als absolute Freiheit: Eigenwilligkeit und Aufopferung.....	116
2.2. Der Herr als die absolute Freiheit, der Knecht als Arbeitsloser: das französische Drama	119

2.3. Das Böse als die Verkehrung des Verstandes .....	121
VI. Was ist der Geist?.....	125
1. Der Geist als Negativität: trennendes Dasein des Geistes .....	125
2. Der Geist als Positivität: vereinigendes Dasein des Geistes.....	127
Schluss.....	130
Bibliographie .....	133
Primärliteratur .....	133
Sekundärliteratur .....	135

„Sterben, das heißt freilich die Zeit verlieren und aus ihr fahren, aber es heißt dafür Ewigkeit gewinnen und Allgegenwart, also erst recht das Leben.“

Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder. Die Geschichte Jaakobs*.<sup>1</sup>

## Einführung

Im Geist-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* trägt G. W. F. Hegel seine wohl durchdachte Kritik der Aufklärung vor. Diese Kritik bildet einen Schnittpunkt zwischen Hegels Überzeugung von der Einmaligkeit der Aufklärung sowie seiner Überzeugung von der Unerlässlichkeit einer Integration der antiken Weltsicht in moderne Lebensformen. Eben aufgrund seiner Hochschätzung der antiken Welt kann Hegel – ungeachtet seiner Bewunderung für die Aufklärung – als ein scharfer Kritiker derselben bezeichnet werden.

Hegel bezweifelt nicht, dass der Mensch in der modernen Zeit – dank der Französischen Revolution – eine Revolution der Denkungsart erfahren hat. Aufgrund der politischen und gesellschaftlichen Ereignisse erreicht er nach Hegel auch eine qualitativ höhere Ebene der geistigen Selbstverwirklichung. Gleichzeitig sieht er sich jedoch vor die Gefahr gestellt, in der Zerrissenheit des Bewusstseins keinerlei Einheit zu finden. Die natürliche Tendenz des Bewusstseins zur Selbstentfremdung droht in der modernen Zeit auszuarten. Ebendiese Gefahr soll für Hegel der Protagonist aus D. Diderots Werk *Rameaus Neffe* – einem Werk, das Hegel aus J. W. Goethes Übersetzung kannte und hoch schätzte – darstellen. Dieser Gefahr ist laut Hegel mittels einer Form der Wiederaneignung des antiken Geistes zu begegnen. Es handelt sich keineswegs um eine zufällige Begegnung. Nach Hegel wächst der moderne Geist aus den Widersprüchen der Antike: Polyneikes' unbestattetem Leichnam aus Sophokles' Tragödie *Antigone* begegnet das Bewusstsein in neuer Form in der Moderne wieder.

Bereits aus dem Titel von Hegels *magnum opus*, der *Phänomenologie des Geistes* aus dem Jahre 1807, geht hervor, dass dem Begriff des Geistes eine herausragende Position zukommt. Tatsächlich werden im Geist-Kapitel folgenreiche Konflikte aufgeworfen. Eben in diesem Kapitel der *Phänomenologie* wendet sich Hegel seiner berühmten Interpretation von Sophokles' *Antigone* sowie der Deutung von Diderots *Rameaus Neffe* zu. Die in diesen beiden Werken hervorgehobenen Konflikte gelten für Hegel als Wendepunkte des Geistes, wie in der *Phänomenologie* dargestellt.

Im Blick auf den Konflikt zwischen Antigone und Kreon kann behauptet werden, hier stießen zwei erstarrte und unversöhnliche Positionen (oder Momente des Geistes) aufeinander. Das andere Extrem zeichnet sich durch Rameaus zersetztes Bewusstsein aus: Dieses spricht die Sprache der Verkehrung und ist offenbar zu tragödientypischen Konflikten außerstande. Mit einer elementaren Fähigkeit des Zusammenhalts oder der Wahrung einer Einheit des

---

<sup>1</sup> Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder I. Die Geschichte Jaakobs*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1983, 51.

Bewusstseins büßt Rameau auch seine Fähigkeit ein, einen Standpunkt zu vertreten, wie dies Antigone und Kreon taten. Der Geist umspannt jedoch beide Momente: das Moment von Kreons und Antigones Tragödie sowie das des zersplitterten Bewusstseins in der Moderne. Es kann behauptet werden, diese zwei Äußerungen des Geistes bildeten zugleich seine zwei Grenzpunkte.

Als äußerste – sich gegenüberliegende – Grenzpunkte weisen sie jedoch in Hegels Dialektik zugleich eine eigentümliche Nähe zueinander auf. In ihrem Hinaustreten aus der je einen sittlichen Substanz bezeugen Kreon wie Antigone eine Eigenwilligkeit, die der modernen Rameau'schen Geistesverfassung nicht unähnlich ist. Kreon wie Antigone haben es vermocht, sich aufgrund der „Macht des Verstandes“, die zugleich die Macht ihrer Freiheit ist, gegenüber einem Teil der Wirklichkeit überlegen zu zeigen. Sie haben damit nicht nur die griechische Wirklichkeit gestürzt; dieser Sturz ist nur eine Seite der Medaille, als deren andere die Hebung beider Aspekte der Substanz ins Bewusstsein betrachtet werden muss. Erst durch eine explizite Trennung und Ausgrenzung der zwei Bereiche – des Bereichs des Unterirdischen und des Bereichs der Polis – konnte eine bewusste Auseinandersetzung erfolgen. Auch hierbei gilt demnach, dass die Eule der Weisheit erst nach der Zerstörung einer bestimmten Geistesgestalt zu ihrem Flug anhebt.<sup>2</sup>

Es wäre demnach voreilig, Antigone und Kreon auf der einen und Rameaus Neffen auf der anderen Seite gegeneinander auszuspielen. Die eigentümliche Nähe zwischen antikem und modernem Geist zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Tragödie der Antigone eben unter dem Einfluss der Französischen Revolution – und im Gewand romantischer Interpretationen – neue Aktualität gewinnt und in dieser Zeit als Paradigma der Tragödie überhaupt gilt.<sup>3</sup> Ebenfalls sollte festgehalten werden, dass die Wiederbelebung oder die Wiederaneignung der Tragödie zugleich auf ihre Neuerfindung hinausläuft, wird sie doch in einer Zeit zum Leben wiedererweckt, in der sich die Auffassung von Freiheit, vom Menschen und vom Geist grundlegend wandelt. Im Rahmen ebendieser Neuerfindung der griechischen Tragödie legt Hegel seine eigene Interpretation der „Antigone“ vor. Obwohl diese Auslegung keineswegs überwiegend zustimmend angenommen wurde, gilt sie dennoch bis heute als eine der einflussreichsten Deutungen dieser Tragödie und stellt zudem, wie noch unten dargelegt wird, einen der Ursprünge des spekulativen Denkens dar.<sup>4</sup>

Als Bindeglied zwischen der griechischen Wirklichkeit und der französischen Geistesgestalt nach der Französischen Revolution soll in dieser Arbeit die Metapher des ruhigen Reiches des Gesetzes und der verkehrten Welt herangezogen werden. Dieser Metapher wird auf der Ebene des Verstandes begegnet. Das Bewusstsein versucht sich hier seine Wirklichkeit durch die

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, 17.

<sup>3</sup> Vgl. Hellmut Flashar, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, München: C. H. Beck, 2000, 78.

<sup>4</sup> Dazu siehe auch Philippe Lacoue-Labarthe, *Typography, Mimesis, Philosophy, Politics*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, 208. Hegels Tragödien-Auffassung wird jedoch nicht nur kritisiert. Gegen Kritiker wird Hegel beispielsweise von Milan Kundera in seinen literarischen Essays verteidigt. Die Unfähigkeit des modernen Menschen das Tragische zu denken ist laut Kundera jedoch nicht Beleg dafür, dass sich der Mensch weiterentwickelt hätte und das Tragische verinnerlicht hätte, sondern Zeugnis dafür, dass der Mensch hinter das Tragische zurückgefallen ist und nunmehr nur in den Kategorien des Moralischen zu denken vermag. Siehe dazu Milan Kundera, *Le Rideau*, Paris: Gallimard, 2005, 135–137.

sogenannten „ruhigen“ Gesetze zu erschließen: Das bewegliche und deshalb unfassbare oder undenkbare Phänomen soll durch das ruhige Reich des Gesetzes, das einen Modus der platonischen Ideenwelt darstellt, verständlich werden. Dabei stößt das Bewusstsein auf die Abstraktheit dieser Gesetze. Das Phänomen stellt offenbar das Gegenteil dessen dar, was das Gesetz besagt: Das ruhige und unwandelbare Gesetz ruft das bewegliche und schwindende Phänomen hervor. Diese Hegel'sche Erkenntnis wird in der verkehrten Welt weiterexpliziert. Das Resultat des Prozesses des Erklärens ist ein Reich der Verkehrung: Das Bewusstsein postuliert als Ursache für jedes Phänomen sein Gegenteil. In dieser absurden Situation, in der das Saure vom Süßen hervorgerufen wird, verharrt es jedoch nicht lange und gibt die verkehrte Welt als eine Hilfskonstruktion auf seinem Weg auf.

In der folgenden Arbeit soll der Versuch unternommen werden, mithilfe dieser Metapher die griechische und die französische Geistesgestalt aus der *Phänomenologie* zu erschließen. Bereits Kommentatoren der *Phänomenologie* wie J. Hyppolite oder H. G. Gadamer gingen davon aus, die Metapher der verkehrten Welt sei als ein Phänomen zu deuten, das auf eine Verkehrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinweise.<sup>5</sup> Diesen Überlegungen folgend, solle die verkehrte Welt „die heimliche Verkehrtheit der Wirklichkeit“ enthüllen. Auf der Ebene des Verstandes scheint diese Einschätzung jedoch fragwürdig. Denn die Verkehrung eröffnet keinen möglichen hermeneutischen Zugang zum Phänomen der gesellschaftlichen Wirklichkeit; und nicht nur, dass sie keinen Weg eröffnet, gilt sie Hegel auch als der Gipfel der Absurdität, zu der das Bewusstsein durch eine Hypostasierung der Erscheinung verführt werde.

Nichtsdestotrotz bleibt festzustellen, dass die Verkehrung der Phänomene in ihre Gegensätze ein Schlüsselmotiv des Hegel'schen Denkens darstellt. In diesem Kontext ist offenbar die Metapher von der verkehrten Welt in der Tat – wenngleich in anderer Bedeutung, als dies Gadamer oder Hyppolite andeuten – auch für die sittliche oder gesellschaftliche Wirklichkeit in Hegels Werk von Bedeutung.

Demnach kann behauptet werden, die griechische Welt sei nach festen Gesetzen – den menschlichen sowie den göttlichen – geordnet. Der tragische Konflikt ergibt sich nicht aus einer zufälligen Ausnahme, die der Allgemeinheit entgegenstehe, sondern aus der Ausschließlichkeit der beiden Ordnungen der Gesetze. Der Mensch selbst wird in dieser Sicht als Moment oder einzelne Verkörperung des ewigen Gesetzes angesehen: Sein Wesen liegt bei den Göttern, sei es bei Antigones unterirdischen Kräften oder bei Kreons Gottheiten des Tages. Der Mensch handelt auch nur aufgrund einer göttlichen Ermächtigung. In der Autorität der Gottheiten verankert er seine Legitimation – Berechtigung und Rechtfertigung – der Tat.

Diese Situation verkehrt sich in der Zeit der Französischen Revolution. Die Verkehrung selbst kann demnach als die Hegel'sche Bezeichnung für die politische Revolution im Rahmen der *Phänomenologie* gedeutet werden. Der einzelne Mensch – die zufällige Verkörperung – gilt

---

<sup>5</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer, „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, H. F. Fulda et D. Henrich (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, 106–130. Und Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1946, 133.

nun als das einzige Substanzielle. Die Substanz selbst oder das, was zur Substanz erkoren wird – zum Beispiel das *être suprême* der französischen Aufklärer –, gleicht einem Leichnam, der wirkungslos über der Wirklichkeit schwebt.<sup>6</sup> Der Geist bemächtigt sich nun der Sprache, oder – wie wir sehen werden – die Sprache bemächtigt sich weit eher des Geistes. Die Sprache selbst stellt für Hegel jedoch eine „Sprache der Verkehrung“ dar. In der Tat erscheint die Welt der Bildung als eine Welt, die „an allen Knochen zerschlagen“<sup>7</sup> ist und die durch die „durchdringenden Ansteckung“<sup>8</sup> der Rationalität zersetzt wurde. Das Bewusstsein macht die schmerzliche Erfahrung, dass das Gute und Böse keine eindeutigen Größen oder Werte sind, sondern Eigenschaften, die selbst ineinander übergehen: Das Gute verkehrt sich ins Böse und *vice versa*. Die Welt der Bildung ist demnach eine Geistesgestalt, in der die dialektische Bewegung zu ihrer reinsten Entfaltung gelangt. Ebendeshalb stellt sie auch nach Hegel, wenn nicht die tragischste Phase der Entwicklung, so doch eine der schmerzlichsten dar.

Im ersten Teil dieser Arbeit wird auf Hegels Vergleich der beobachtenden Vernunft und des Geistes, wie dies in den einführenden Absätzen des Geist-Kapitels dargelegt ist, eingegangen. Dabei werden Themen, die im Abschnitt der beobachtenden Vernunft in der *Phänomenologie* ausgearbeitet sind, behandelt. Eben auf der Ebene der beobachtenden Vernunft tritt das Thema der Formulierung von Naturgesetzen in den Vordergrund; und auch hier auf der Ebene der beobachtenden Vernunft hat das Bewusstsein mit der Sehnsucht zu kämpfen, sich in geordneten ruhigen Reichen wiederzufinden. Die naturwissenschaftliche Beobachtung der Natur wird – ausgehend von Hegels Auffassung des Geistes – mit der Naturauffassung der Romantiker kontrastiert. Als wichtiger Vertreter der romantischen Sicht auf die Natur gilt F. Hölderlin, dessen Werk auch im Kontext von Hegels Fragestellungen betrachtet werden soll. Im zweiten und dritten Teil soll auf Hegels Interpretation der Tragödie eingegangen werden, und das auch im Blick auf Hölderlins Auffassung des Tragischen. Es wird sich zeigen, dass beide Denker um eine Möglichkeit der Versöhnung des Einzelnen mit dem Allgemeinen ringen. Mit anderen Worten entsteht der Eindruck, beide Denker seien bemüht, einen Weg aus der Tragödie zu finden. Für Hölderlin eröffnet sich ein möglicher Ausweg im Untergang des Einzelnen im Allgemeinen, wie dies der Dichter an dem Vorsokratiker Empedokles bewunderte – laut der von Sextus Empiricus überlieferten Nachricht soll sich der sizilianische Philosoph das Leben durch einen Sprung in den Krater der Ätna genommen haben; und von dieser Nachricht inspiriert, verfasst Hölderlin die Tragödie *Der Tod des Empedokles*.

Entschieden lehnt Hegel einen solchen Ausweg ab und wendet sich der Betrachtung der Differenzen und Entgegensetzungen zu, die ihm als Bedingung jeder Versöhnung gelten. Ausgehend von einer impliziten Kritik an der platonischen Vereinigungsphilosophie, von der Hölderlins Werk zehrt, erhalten nicht nur die Differenzen neue Bedeutung; ebenso muss – im Blick auf die Aufwertung der Differenz – auch die sogenannte Versöhnung oder „Überwindung“ des Tragischen aus dieser Perspektive neuentwickelt werden. Die Möglichkeit einer Versöhnung wird auf dem Hintergrund der Hegel'schen Interpretation der Tragödie *Antigone* betrachtet. Dies soll Thema des dritten Teils dieser Arbeit sein.

---

<sup>6</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, (1807'), 537.

<sup>7</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 487.

<sup>8</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 492.

Der allmählichen Verkehrung der griechischen Welt im Zeitalter der Bildung wendet sich die Arbeit ab dem vierten Abschnitt zu. Dabei zeigt sich, dass die Verkehrung wesentlich auf einer Herausstellung der Momente des ruhigen Reichs beruht. Das Reich ist nur insofern ruhig – genauso wie Antigones unterirdisches Reich, dem sie ihre ausschließliche Ehre zollt –, als es nicht ins Bewusstsein gehoben oder als das Unterirdische nicht an die Oberfläche gebracht wurde. Die verkehrende Bewegung, an der Rameau leidet, stellt demnach auch keinen Bruch mit der Ruhe des übersinnlichen Reiches dar. Viel eher soll sie als eine „Entwicklung“ des ruhigen Reiches aufgefasst werden.<sup>9</sup>

Im fünften und sechsten Teil soll schließlich eine Synthese der betrachteten Themen angestrebt werden. Die einzelnen Fragebereiche werden im Kontext der *Phänomenologie* im Ganzen betrachtet. Deshalb wird im Hinblick auf *Antigone* und auf *Rameaus Neffen* die Schlüsselfrage danach gestellt, wie der Geist in Hegels *Phänomenologie* zu deuten ist. Es wird behauptet, der Geist solle versuchen – obwohl er die Gestalt des Knechtes bereits hinter sich und „im Rücken“ hat –, weit eher einen knechtischen als herrischen Bezug zum Sein aufrechtzuerhalten.

Diese knechtische Bewältigungsstrategie unterscheidet sich von dem Knecht als Bewusstseinsgestalt primär darin, dass die knechtische Zugangsweise des Geistes eben geistig und damit auch frei ist. Freiheit und Geistigkeit bezeugt das Bewusstsein darin, dass es sich im Anderen wiederfindet – oder aus anderer Perspektive darin, dass es um die Fremdheit und Andersheit seiner selbst weiß. Der geistige Knecht oder knechtische Geist ist demnach bereit, das Sein des Anderen in der ihm zukommenden Andersheit zu wahren und ihm zur Geltung zu verhelfen. Dieses Moment des Ablassens von sich selbst zugunsten des Anderen wird an mehreren Stellen in der *Phänomenologie* als Opfer des Bewusstseins dargestellt. Eben in und durch diese Selbstopferung des Bewusstseins zugunsten des Anderen oder des Fremden vermag sich der knechtische (und nicht der herrische) Geist vor der Verwüstung des puren Geistes, der in seiner unheilvollsten Gestalt im Zeitalter der Bildung auftritt, zu bewahren. Diese Errettung seiner selbst gelingt dadurch, dass er sich im Sein, aber auch noch im Tod als Lebendigen wiederzufinden vermag.

---

<sup>9</sup> Dass die Entwicklung eines Phänomens auf seine Verkehrung hinausläuft und dass die Verkehrung eigentlich eine Entwicklung des gegebenen Phänomens darstellt, mag paradox anmuten, ist jedoch ein Charakteristikum der Hegel'schen Dialektik. Dies kann vornehmlich im Kapitel „Kraft und Verstand“ beobachtet werden: Die Einsicht des Bewusstseins in das Wesen des positiven Moments der Kraft (z. B. der Elektrizität) mündet in die Einsicht, dass das positive Moment im Wesen negativ ist und *vice versa*. Ontologisch gründet dieser Grundriss der Dialektik auf der monistischen Wirklichkeitsauffassung: Da es kein absolut anderes und dem Phänomen äußerliches Seiendes gibt, ist jegliche Andersheit dem Phänomen selbst eigen.

# **I. Natur versus Geist in der *Phänomenologie des Geistes*: Hegels Auseinandersetzung mit Kants Begriff des zweckmäßigen Tuns**

## **1. Verstand, Vernunft und Geist zwischen der beobachtenden Vernunft und der ersten Geistesgestalt**

In den einführenden Passagen zum Geist-Kapitel stellt Hegel einen Vergleich zwischen der unmittelbaren – beobachtenden – Vernunft und dem unmittelbaren – griechischen – Geist auf. Von dieser Gegenüberstellung ausgehend, soll im folgenden Abschnitt auf den Vergleich der beobachtenden Vernunft und des Geistes näher eingegangen werden. Dies ist insofern von Bedeutung, als auf diesem Hintergrund die Eigentümlichkeit des Geistes bzw. des geistigen Bewusstseins hervortritt. Desgleichen werden im Vernunft-Kapitel Themen eröffnet, die für ein Verständnis der *Phänomenologie* überhaupt relevant sind, und das vor allem auch im Hinblick auf eine Rezeption von Kants *Kritik der Urteilskraft*, die für die „Wiederaneignung“ der griechischen Tragödie und ihre Fruchtbarmachung für die idealistische Philosophie von eminenter Wichtigkeit ist.

Hegel selbst macht in seinem Vergleich darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein auf der Ebene der beobachtenden Vernunft die Wirklichkeit als eine ihm äußerliche und fremde Natur erfährt. Das Bewusstsein versichert sich zwar seiner Realität und versteht sich selbst ausgehend von der Identität von Denken und Sein, denn es gewinnt nun die Einsicht, sein Denken sei unmittelbar selbst die Wirklichkeit.<sup>10</sup> Es zeigt sich jedoch, dass es sich bei dieser Identität nur um eine leere Proklamation handelt, der jegliche Begründung mangelt. Das Bewusstsein weiß zwar, es sollte sich in der Welt wiedererkennen, tut sich aber schwer, sich seiner Anwesenheit in der Natur zu vergewissern oder diese theoretische Kenntnis auch tatsächlich in der Natur „festzumachen“.

Nun lässt sich fragen: Woraus gewinnt die Vernunft eine solche Kenntnis, wenn ihr Mangel ebendarin besteht, sich in der Natur *nicht* zu erkennen? Die Quelle dieser Erkenntnis ist nicht der zurückgelegte Weg – wie Hegel sogleich hervorhebt –, denn ebenden hat die bloß beobachtende Vernunft vergessen oder im Rücken. Als Orientierungshilfe dient ihr jedoch der „Instinkt der Vernunft“. Und ebendieser ist es, der selbst in der Unmittelbarkeit und Gedankenlosigkeit der Beobachtung die Leitung der Vernunft übernimmt.<sup>11</sup>

Dank dem Instinkt weiß sich das beobachtende Bewusstsein als eins mit der Natur. Da dies in seinen Beobachtungen jedoch nur sehr mangelhaft hervortritt, besteht nun das Ziel des Bewusstseins in einem Bewusstmachen dieses Instinkts. Das Bewusstsein soll der Natur nicht länger als einem „gefundenen Ding“<sup>12</sup> entgentreten, sondern die Natur selbst als ein

<sup>10</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 163.

<sup>11</sup> Dabei fällt auf, dass auch Antigone, die sich strukturell eben auf derselben Stufe der Unmittelbarkeit des Geistes befindet, auch über einen Instinkt – die Ahnung – verfügt.

<sup>12</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 376–377.

Produkt einer vernünftigen – d. h. einer von dem Bewusstsein erzeugten – Wirklichkeit anerkennen und damit in der Natur auch einen dem Bewusstsein ebenbürtigen Gegenstand finden.

Die Unfähigkeit der beobachtenden Vernunft, sich in der Natur wiederzufinden, wird für Hegel zum Ausgangspunkt für eine in der *Phänomenologie* rekurrierende Kritik der mechanisch-naturwissenschaftlichen Erschließungen der Lebensumwelt. Theoretisch weiß die Vernunft, ihr Wesen könne als ein Lebensprozess beschrieben werden. Diese Auffassung von sich selber als von einem „reinen Sichselbstbewegen“<sup>13</sup> hat sich das Bewusstsein bereits unmittelbar im Anschluss an das Verstandes-Kapitel erarbeitet, und auch der Gegenstand soll als etwas Lebendiges aufgefasst werden.<sup>14</sup>

Eben auf der beobachtenden oder naturwissenschaftlichen Ebene fällt das Bewusstsein jedoch hinter diese Erkenntnis zurück und erweist sich als unfähig, Leben oder Lebendiges zu denken. Das Bewusstsein grenzt sich aus der Natur aus, wodurch diese zu einem toten Objekt degradiert wird. Parallel zur Kritik an der naturwissenschaftlichen Natur- und Lebensauffassung wird auf dieser Ebene der Bewusstseinsgestalt eine Kritik an Kants Auffassung der transzendentalen Apperzeption und Fichtes Idealismus entwickelt. Damit ist offensichtlich, dass eine mechanisch verstandene Natur für Hegel eng mit den Mängeln des („versichernden“ oder „leeren“) Idealismus verknüpft ist.

Das beobachtende Bewusstsein erfasst sich als die Gesamtheit der Realität und versichert sich der eigenen Machtansprüche an die Realität.<sup>15</sup> Dieser Standpunkt ist nach Hegel auch eins mit dem Standpunkt des Idealismus: „Sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr.“<sup>16</sup> Damit hat das Bewusstsein nun den Standpunkt dessen, was Hegel als erste Kategorie bezeichnet, eingenommen: Es weiß um die Einheit von Sein und Wissen. Dem Bewusstsein fehlt jedoch die Fähigkeit, mit diesem Wissen umzugehen. Das Bewusstsein nähert sich zwar dem Standpunkt des spekulativen Denkens, hat diesen jedoch noch nicht erreicht. Deshalb weiß das Bewusstsein zwar, dass es als Begriff, der sich negativ zu sich selber verhält, aufgefasst werden soll, die Bedeutung der Erkenntnis mangelt ihm jedoch.

Eine spekulativere Denkungsart erreichte das Bewusstsein bereits auf der Ebene des Verstandes: Hier hat es sich den Begriff der Unendlichkeit und den verwandten Begriff des Lebens erarbeitet. Das Phänomen der Kraft wird hier als eine negative Kategorie gefasst, die sich eben aufgrund der ihr eigenen Negativität selber von innen in ein positives und negatives Moment aufspaltet. Auf diese Weise sollte nun das Bewusstsein auch zu sich selber in Beziehung treten; dieser Anforderung ist es jedoch noch nicht gewachsen, wie wir aus Hegels Text erfahren: Die Differenz wird auf der Ebene der Vernunft als ein dem Bewusstsein

<sup>13</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 97.

<sup>14</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 105. „Er (Der Gegenstand) ist durch diese Reflexion in sich Leben geworden.“

<sup>15</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 163. „Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen, und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist, als es (...).“

<sup>16</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 163.

äußeres Seiendes gedeutet. Ebendadurch, dass das Bewusstsein die Differenz außer sich selbst verortet, mündet nicht nur die Realitätsauffassung, sondern auch die Selbstauffassung des Bewusstseins in eine Vergegenständlichung: Auf die Natur, genauso wie auf das Bewusstsein, wird von außen eingewirkt. Die (unmittelbare) Vernunft sinkt damit auf die Ebene von Kants Verstand, der – unverhofft – eine Fülle von Kategorie in sich selbst findet und von diesem Fund Bericht erstattet, ohne danach zu forschen, wie ihm diese Kategorien entstanden sind.<sup>17</sup>

Dabei wird in Kants Philosophie das Denken als sich selbst bestimmend, also als frei, aufgefasst. Eben für diesen Aspekt an Kants Philosophie äußerte Hegel seine Bewunderung.<sup>18</sup> Das Prinzip der Einheit der Apperzeption wies zudem auf eine richtige Intuition hin, wurde jedoch in eine falsche Richtung ausgearbeitet: Die Gegenständlichkeit wurde als ein sinnliches Phänomen gedacht, das den Kategorien von außen gegenübertrat. Der Verstand, die Sinnlichkeit, aber auch die transzendente Apperzeption werden in Kants Werk zu sich gleichenden Prinzipien, die objektive Gültigkeit nur in Zusammenarbeit erreichen. Dies ist jedoch nach Hegel ein fatales Missverständnis: Die Einheit der Apperzeption darf nicht auf gleiche Ebene mit dem diskursiven Denken gestellt werden, denn auf dem Wege des diskursiven Denkens kann keine Einheit, die jeder Diskursivität vorangestellt ist, gedacht werden.

Falls nun Kant jedoch an solch einer Auffassung in seinem Werk tatsächlich festhielt, heißt das, Kant betrachtete die apperzeptive Einheit aus der Sicht des Verstandes. Nach Hegel soll jedoch der Verstand seine führende Position zugunsten der Vernunft abtreten. Hegels Ausführung zu Kants reiner Apperzeption und seine Kritik dieses Gedankens auf der Ebene der Vernunft sind demnach nicht zufällig. Kants Erkenntnistheorie ist aus Hegels Sicht eben aufgrund der mangelnden Auseinandersetzung mit dem Moment der Äußerlichkeit durch die Sinnlichkeit bestimmt. Deshalb begegnen wir Hegels Kritik der kantischen Auffassung der Sinnlichkeit auf der Ebene des wahrnehmenden Bewusstseins sowie auf der Ebene der unmittelbaren Vernunft. Die unmittelbare Vernunft steht nach Hegels Auffassung unter der begrenzenden Macht des Verstandes: Irrtümlicherweise hat Kant die transzendente Apperzeption dem Verstand statt der Vernunft zugeordnet, und folglich wurde diese aus der Sicht des Verstandes betrachtet.

Der so aufgefasste „Verstandes-Idealismus“ mündet paradoxerweise in einen Empirismus: Das leere, inerte Ich bleibt auf einen Anstoß von der ihm als äußerlich verstandenen Natur angewiesen. Genauso, wie dieses Ich aufgrund seiner Leere und aufgrund seiner Unfähigkeit, sich die ihm eigene Negativität anzueignen, als leblos betrachtet werden kann, so muss dies – ausgehend von dem parmenidischen Gedanken von der Einheit von Denken und Sein – auch für die Natur gelten: Selbst das Leben der Natur wird zu einem „Leichnam des Verstandes“.

## **2. Der Geist als Totgefundener: „Der Geist ist ein Knochen.“**

Der Ernst der oben umrissenen Situation wird am Höhepunkt der vom Verstand geleiteten Naturwissenschaft deutlich. Nach Hegel kann die Erkenntnis, der Geist sei ein Knochen, zu

<sup>17</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 168.

<sup>18</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 331. „Das Wahrfhafte der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit gedacht.“

diesem Höhepunkt erklärt werden. Diese Erkenntnis formuliert der Naturwissenschaftler, der glaubt, über Form und Anzahl der Knorren am „Geistesknochen“ könnten Gesetze aufgestellt werden, die auf das Verhalten des Besitzers eines derart ausgeformten Schädels schließen ließen. Eben eine solche Bemühung, so Hegel, kann als äußerster Versuch der Mechanisierung oder Vergegenständlichung verstanden werden: Nicht nur Natur wird auf einen Leichnam reduziert, auch der Geist wird als toter Gegenstand aufgefasst. Der Geist versichert sich zwar seiner eigenen Existenz, die er meint, am Schädelknochen gefunden zu haben, verkündet sich jedoch zugleich als ein inertes, totes Ding; die Existenz einer Geistigkeit wird zu Aberglauben erklärt.<sup>19</sup>

Wie die Vernunft meint, sich in den begrifflichen Strukturen, die sie als Gesetzmäßigkeiten der Natur fasst, wiederfinden zu müssen, so formuliert auch der Naturwissenschaftler Gesetze der Natur, die der Natur selbst zugeschrieben werden. Nach Hegel gehen die Wissenschaftler – eben wie die beobachtende Vernunft – von der Annahme der Einheit von Denken und Sein aus: Gesetze, die sie postulieren, gelten ihnen als in der Natur vorgefundene Wirklichkeit. Das Projekt der beobachtenden Vernunft und der Naturwissenschaften fällt nach Hegel – zumindest zunächst – in eins.

Als Forschungsziel beider – der Naturwissenschaftler sowie des Bewusstseins, das sich an der beobachtenden Vernunft orientiert – fasst Hegel die Verallgemeinerung, die das Wesen des Phänomens in seiner Wahrheit darstellen soll. Darin weist die naturwissenschaftliche Forschung, bzw. vernunftgeleitete Beobachtung grundlegende Unterschiede zur Philosophie auf: Philosophisches Ziel ist eben nicht die Verallgemeinerung, sondern das Erfassen des Seins im Begriff. Ebendieses naturwissenschaftliche Ziel auf der einen und der Zweck der Philosophie als Wissenschaft auf der anderen Seite dürfen nicht vermengt werden. Während die naturwissenschaftliche Verallgemeinerung in die Erschaffung eines ruhigen Reiches der Gesetze mündet, das von den konkreten Phänomenen abgeschieden ist, versucht sich die Philosophie auf dem Weg ihrer Bildung an der Erfassung der begrifflichen, das heißt der konkreten Wirklichkeit.

Die beobachtende Vernunft droht dort auf Irrwege zu gelangen, wo sie der Natur allgemeine Gesetze vorschreiben zu können meint, d. h. ebendort, wo sie das Ziel der Naturwissenschaften als ihr eigenes identifiziert. Nicht nur, dass sie dadurch nicht die Macht

---

<sup>19</sup> Pirmin Stekeler-Weithofer legt in seinem Buch *Philosophie des Selbstbewusstseins* einen aufschlussreichen Vergleich von Hegels Abhandlung über die Phrenologie mit den gegenwärtigen Versuchen der Naturalisierung des Bewusstseins vor. Wie durch die Phrenologie soll auch die Naturalisierung einer Überwindung der theologischen und platonischen Positionen dienen. Eben in diesen Versuchen sowie in deren Kritik werden philosophische Konzepte, die Hegel bereits in seinem Werk zu widerlegen bemüht ist, als neue philosophische Positionen vorgelegt. Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, 398–399.

Auch Michael Quante versucht eine Beziehung zwischen den naturwissenschaftlich orientierten Philosophien des Mentalen und Hegels Kritik an der Phrenologie herzustellen und verweist dabei auf die systematische Relevanz von Hegels Einwänden. Hegels Einschätzung nach [führt] eine solche Imitation der naturwissenschaftlichen Theorien des Mentalen nicht nur nicht zu größerer Wissenschaftlichkeit, sondern verfehlt den sozialexternalistischen und sich nur in der verstehenden Teilnehmerperspektive erschließenden Charakter des Mentalen als eine Tätigkeit beziehungsweise als unsere Lebensform (114). Siehe Michael Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011, 91–154.

über die Natur ergreift, sie entfernt sich der Natur, erfährt sogar das, was Hegel bereits auf der Ebene des Verstandes als „Verlust der Realität“ bezeichnete.<sup>20</sup>

Diesen Verlust der Realität oder Verlust des Phänomens erfährt das Bewusstsein in der Identifizierung seiner selbst mit einem Knochen. Der Gedanke, der Geist erkläre sich selber zum Totgefundenen, d. h. die Beredsamkeit des Totgefundenen, mutet jedoch merkwürdig an. Eben an der Aktivität der Leugnung der Aktivität scheitert auch der Versuch der Selbstverleugnung des Geistes. Nur dem Geist kann ein Verständnis des Geistesknochens zugesprochen werden; und Gesetzlichkeit lässt sich nur beobachten, soweit sie auch erkannt und verstanden wurde.

Obwohl diese Situation, in der sich das Bewusstsein nun befindet, als trostlos anmuten mag, gilt auch auf dieser Stufe, dass der Geist das Bewusstsein nicht ganz aufgegeben hat. Stattdessen meldet er sich in Form eines „Instinktes“ der beobachtenden Vernunft zu Wort. Dank diesem Instinkt gelingt es dem Bewusstsein, sich nie gänzlich aus dem Leben der Natur auszugrenzen. Mag das Bewusstsein der Natur als einer toten Materie gegenüberreten, so „ahnt sich die Vernunft als ein tieferes Wesen“<sup>21</sup>. Diese Ahnung führt die Vernunft „instinktartig“ zu einer neuen Rekonstruktion der Natur als einer lebendigen Einheit. Aus dem Leichnam des Verstandes verkehrt sich die Natur in die aristotelische *physis*, und das Bewusstsein gewinnt sein vergessenes Vermögen, Leben und Lebendiges zu denken.

### 3. Die Wiedergewinnung des Zweckes

Von dem Geistesknochen als dem Wesen der Geistigkeit enttäuscht, wendet sich die beobachtende Vernunft dem Gegenstand des Organismus zu. Eben hier soll sie mit der eigentümlichen Freiheit des Organismus konfrontiert werden: Der Organismus verarbeitet oder bildet die Natur bzw. seine Umgebung zu seinem Zwecke oder für seinen Gebrauch um. Auf dieser unmittelbaren Stufe der Freiheit, die die Natur hier erreicht, muss auch die Auffassung der Gesetzesformulierung neu beleuchtet werden, denn es scheint unbezweifelbar zu sein, dass es der Organismus selbst – und nicht primär die Umwelt – ist, der auf die Entwicklung des Organismus Einfluss nimmt. Eben im „Zwecke tritt das Fürsichseyn seiner [der organischen, d. V.] Freiheit ein“<sup>22</sup>.

Wenn wir abermals die Entwicklung des Bewusstseins der kantischen Auffassung des Zwecks und des Organismus gegenüberstellen, so bemerken wir, dass der Begriff des Zwecks einen Wendepunkt für das beobachtende Bewusstsein wie auch für Kants dritte Kritik darstellt. Daraus kann geschlossen werden, dass sich Hegels Betrachtungen des Begriffs des Zwecks auf dieser Ebene weiterhin parallel zu Hegels Anerkennung, aber auch seiner Kritik an Kants Deutung des Zweckes entwickeln.

---

<sup>20</sup> Zu einer quantitativen und qualitativen Auffassung der Wirklichkeit siehe *Phänomenologie des Geistes*, 203–207. Hegels Verhältnis zu den exakten Wissenschaften bespricht Jean Hyppolite in *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 242–245. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1946.

<sup>21</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 175.

<sup>22</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 280.

Somit sollte festgehalten werden, dass beide – das beobachtende Bewusstsein genauso wie Kant – sich an Aristoteles' Begriff des teleologischen Tuns orientieren.<sup>23</sup> Für beide gilt, dass mittels des Begriffs der inneren Zweckmäßigkeit die Idee des Lebens oder der aristotelischen *physis* erschlossen wurde.<sup>24</sup> Falls dem Bewusstsein bisher als das Wahrheitskriterium das „Sichgleichbleibende“ galt, wird nun zum Kriterium das erhoben, was sich von sich aus selbst erhält, das „Sichselbsterhaltende“, also das, was sich zu sich selbst verhält und deshalb den natürlichen Prozessen nicht passiv preisgegeben ist und deshalb auch nicht von den „beobachtenden Wissenschaften“ als bloßes Objekt gehandhabt werden darf.

Wie das Bewusstsein oder der Begriff zeichnet sich auch der neue Gegenstand durch eine für das geistige oder zumindest für ein proto-geistiges Seiendes charakteristische Kreisbewegung aus. Der Organismus, den Hegel als „absolute Flüssigkeit“<sup>25</sup> bezeichnet, ist erstens „einfache Einheit“<sup>26</sup>, die sich aus der Umgebung ausgrenzt und sich als „die einfache sich erhaltende Beziehung auf sich selbst“ äußert; zweitens öffnet sich der Organismus seiner Umwelt, also entfremdet sich seiner selbst an das Äußere und wird damit zur „einfachen Negativität“ seiner selbst, um sich drittens der Entfremdung zu entfremden, das heißt: zu sich selbst zurückzukehren. Mit anderen Worten unterscheidet sich der Organismus von sich selbst und bezieht sich zugleich auf sich selbst. Ebendarin bekundet er, wie Hegel hervorhebt, eine eigentümliche Bewusstseinsstruktur.<sup>27</sup>

An dem, was Hegel als das „Selbstgefühl“<sup>28</sup> des Organischen bezeichnet, tritt die spezifische Geistigkeit oder das Leben der Natur hervor. Das heißt jedoch, dass die Naturwissenschaftler, die notwendige Gesetze über Organismen als Teile der Natur aufstellen, irren müssen. Ein dem Organismus äußeres Gesetz kann der Spontaneität oder der Freiheit des Organismus, mit der es sich seiner Umgebung bedient und sich zu dieser verhält, nicht gerecht werden. Wie das Bewusstsein auf der Ebene des Verstandes durch eine zu einseitige Fixierung auf die Gesetze einen Verlust der Realität erlitt, tritt nun das Bewusstsein, das sich auf die Formulierung abstrakter Gesetze konzentriert, aus der Wirklichkeit heraus.<sup>29</sup>

Wenn wir nun zu der Parallele zwischen Hegels Traktierung des beobachtenden Bewusstseins und Kants Ausführungen über das Organische und Zweckmäßige in seiner dritten Kritik zurückkehren, so fällt auf, dass sich auch an Kants Betrachtung ein Heraustreten aus der Wirklichkeit des Organischen feststellen lässt. Dies zeigt sich daran, dass die innere Zweckmäßigkeit des Organismus paradoxerweise als äußere Zweckmäßigkeit gedeutet wird:

---

<sup>23</sup> In dem Abschnitt, in dem Hegel das beobachtende Bewusstsein behandelt, macht er sich Ausdrücke zunutze, die sich in größter Nähe zu Aristoteles' Behandlung der organischen Zweckmäßigkeit bewegen. Siehe *Phänomenologie des Geistes*, 193–194. „Die Nothwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen, und zeigt sich erst am Ende, aber so, daß eben diß Ende zeigt, daß sie auch das Erste gewesen ist.“ In Aristoteles' *Physik* (193b18) heißt es: „Die erreichte Form ist also das natürliche Wesen.“ Aristoteles, *Physik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, 193b18.

<sup>24</sup> Zitiert in Pirmin Stekeler, 111. Mit dem Begriffe von innerer Zweckmäßigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Vgl. *Enz.* § 204.

<sup>25</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 189.

<sup>26</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 190.

<sup>27</sup> Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, 194.

<sup>28</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 194.

<sup>29</sup> Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, 192.

Denn „der Zweck fällt ihm [dem Bewusstsein, d. V.] außer dem Dinge“<sup>30</sup>. Die Vernunft unterscheidet den Organismus von seinem Zwecke und erlangt nicht die Erkenntnis, der Organismus *sei* sein Zweck.

Trotz der Einsicht, die Wirklichkeit des Organismus ließe sich nicht durch mechanische Gesetze vollständig beschreiben, wird dem Begriff des Zwecks nur eine regulative oder hermeneutische Funktion zugesprochen. Daraus erhellt: Kant und das beobachtende Bewusstsein sind sich also weiterhin einig. Eben in diesem Punkt wird Kant, der sich am aristotelischen Zweckbegriff orientiert, Aristoteles' Maxime von der Rettung der Phänomene (*sozein*) nicht gerecht: Das Phänomen des zielorientierten Tuns wird zu einer nur regulativen Idee heruntergestuft und die Wirklichkeit – obwohl sich das Bewusstsein der Fähigkeit, Leben zu denken, genähert hat – auf mechanischen Physikalismus reduziert.<sup>31</sup>

Genauso wie Kant am Ende – trotz der hoffnungsvollen Anläufe – dem Begriffe des Zwecks nicht gerecht wird, scheitert auch das beobachtenden Bewusstsein an seiner „Gedankenlosigkeit“<sup>32</sup>. Der Zweck wird in ein zweckorientiertes Bewusstsein, in den *intellectus archetypus*, hineinprojiziert. Dadurch verwehrt sich das Bewusstsein die Erkenntnis, dass der Zweck eine dem Organismus innewohnende Wirklichkeit ist. Aus der Einleitung zur *Phänomenologie* weiß der Leser, dass sich der Gegenstand mit der jeweiligen Bewusstseinsauffassung verändert. Da der jeweilige Gegenstand auch immer als Entäußerung des Bewusstseins zu verstehen ist, kann an ihm auch die implizite Auffassung des Bewusstseins selbst betrachtet werden. Ebendieser nun betrachteten Bewusstseinsgestalt verwandelt sich das lebende Objekt in ein totes.<sup>33</sup>

Ausgehend von der engen Bindung von Gegenstand und Bewusstsein, muss demnach Folgendes geschlossen werden: Die beobachtende Vernunft scheitert nicht nur an dem Gegenstand, den sie unfähig ist, als ein lebendiges Naturding zu denken. Ihre Unfähigkeit weist darauf hin, dass sich das Bewusstsein selbst nicht als ein lebendes Seiendes zu fassen vermag. Ein Symptom dieses Unvermögens ist das Schwanken der Vernunft – ein Schwanken, das Hegel auch in Kants dritter Kritik beobachtet – zwischen einem dogmatischen Physikalismus auf der einen und einem Glauben an ein intelligentes Jenseits des Organismus, das das natürliche Ding von außen koordiniert, auf der anderen Seite. Wie jedoch im letzten Teil dieser Arbeit zu zeigen sein wird, stehen sich der vermeintlich rationale Physikalismus und der vermeintlich irrationale Glaube an ein Jenseits näher als vermutet.

#### 4. Der „Mangel“ am Organismus

Dieses Scheitern des Bewusstseins vis-à-vis des Organismus ist jedoch nicht ausschließlich dem Bewusstsein zuzuschreiben. Der Gegenstand des Organismus als natürliche Gegebenheit

<sup>30</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 195. „Aber der Zweck fällt ihm erstlich außer dem Dinge, welches sich als Zweck darstellt. Dieser Zweck als Zweck ist zweytens zugleich gegenständlich, er fällt ihm daher auch nicht in sich als Bewußtseyn, sondern in einen andern Verstand.“

<sup>31</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, 108.

<sup>32</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 177. Das beobachtende Bewusstsein wird von Hegel als das „gedankenloses Bewußtsein“ beschrieben.

<sup>33</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 198.

ist durch Eigenschaften charakterisiert, die einem geistigen Auffassen mittels des Begriffs des Zwecks nicht gänzlich förderlich sind.

Der Organismus stellt nach Hegel eine Verschränkung des Allgemeinen und des Besonderen dar. Diese Verschränkung wird gerade im Zweck des Organismus deutlich: Dieser kann als konkrete oder bestimmte Allgemeinheit gedeutet werden.<sup>34</sup> Auf der einen Seite verfügt der Organismus über eine Form der Subjektivität, die sich im Selbstgefühl äußert.<sup>35</sup> Diese seine Subjektivität ist jedoch nicht mit der Subjektivität eines handelnden Bewusstseins, das das Allgemeine in Form des Einzelnen darstellt, gleichzusetzen: Im Falle des Organismus handelt es sich um eine „allgemeine Individualität oder Subjektivität“. Die Individualität wird durch eine Vereinzelung der Art in konkrete Repräsentanten erreicht. Der individuelle Organismus stellt deshalb keine selbstbewusste und daher auch des Handelns fähige, sondern nur eine „selbstfühlende“ Individualität dar.

Aufgrund des Fehlens des Selbstbewusstseins erweist sich solch eine organische Verschränkung der Einzelheit und Allgemeinheit als zu unmittelbar – oder der Organismus ermangelt der Fähigkeit der Selbstdistanzierung, also der Fähigkeit, sich selbst zu vergegenständlichen, und damit auch der selbstbewussten Freiheit. Deshalb vermag der Organismus auch nicht handelnd in die Welt einzugreifen, obwohl er sich – wie wir gesehen haben – der äußeren Natur bemächtigen kann. Diese seine Macht über das Äußere ist jedoch nicht Ausdruck seines persönlichen oder selbstbewussten Willens, sondern eines unbewussten (Selbst-)Fühlens oder (Selbst-)Treibens.

Das Fehlen des Willens ist für Hegel eben im Blick auf die bevorstehenden geistigen Bewusstseins Ebenen entscheidend. Gerade in der Ausübung des eigenen Willens verendlicht sich nämlich die bislang „nur“ beobachtende Vernunft und erlangt durch diese Verendlichung Selbstbewusstsein (und nicht nur ein Selbstgefühl). Mit dem Willen hebt dann auch das Denken an, das Hegel nicht als ein dem Willen separates Vermögen bestimmt.<sup>36</sup> Stattdessen soll das Wollen als eine logische Weiterbestimmung des reinen Selbstbewusstseins gefasst werden.<sup>37</sup> Denken, Wollen und Handeln setzen erst dort an, wo sich das Ich als endliches weiß. Auch gilt diese Verendlichung als Bedingung der persönlichen Freiheit und der Geschichte. Mit anderen Worten entbehrt die Natur, die sich nicht als endliche zu erkennen vermag, der Geschichtlichkeit.<sup>38</sup>

Obwohl sich Hegel in seinem frühen Werk auf Schellings Auffassung der Teleologie beruft, kann behauptet werden, spätestens in seiner *Phänomenologie* wende er sich auch von der

---

<sup>34</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 229.

<sup>35</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 194.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, § 132, 117: „Das Gute ist überhaupt das Wesen des Willens in seiner *Substantialität* und *Allgemeinheit*, – der Wille in seiner *Wahrheit*; – es ist deswegen schlechthin nur *im Denken* und durch *das Denken*.“

<sup>37</sup> Vgl. Michael Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 169.

<sup>38</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 231: „Aber die organische Natur hat keine Geschichte; sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelheit des Daseyns herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor [...]“

Schelling'schen Naturphilosophie ab.<sup>39</sup> Letztlich kann Hegels Betrachtung des Organismus und der Möglichkeit (oder eher Unmöglichkeit), diese als ein geistiges Phänomen zu denken, als ein Rückgriff auf Kant verstanden werden. Wie wir bereits wissen, gelangt die Vernunft nicht zu einem befriedigenden Wiederfinden im Organismus. Unmissverständlich wird angedeutet, dass es auch im Rahmen der Natur nur der Geist ist, der uns erlaubt, von eigentümlichen Naturgestalten zu sprechen. Ohne Begriffe ließe sich keine Beobachtung der Natur verwirklichen. Es ist das Denken, das uns die Wirklichkeit erschließt, und in dieser seiner Funktion kann es bereits als absolut bezeichnet werden.<sup>40</sup>

Die Freiheit, die der Organismus als Teil der Natur verwirklicht, bleibt bei einer geistlosen oder begriffslosen Freiheit stehen.<sup>41</sup> Organische Prozesse sind nur Vorstufen der geistigen Wirklichkeit und demnach auch Vorstufen einer wirklichen – geistigen – Entwicklung. Der Geist ahnt sich zu Recht in der Natur – der Mensch ist ein naturgebundener Organismus –, zugleich geht er in der Natur nicht ganz auf. Wie der Geist naturgebunden ist, so ist er auch kulturgebunden. Ebendieser Kulturgebundenheit wird erst die sittliche Wirklichkeit gerecht.

### 5. Der Geist als praktischer Umgang mit Leben und Tod

Für einen Vergleich der beobachtenden Vernunft mit der ersten Geistesgestalt ist weiter von Bedeutung, dass auf der Ebene der unmittelbaren Vernunft zuallererst im Rahmen der *Phänomenologie* ein Begriff der Welt oder des Weltganzen formuliert wird. Bezeichnend kommt es zur Bildung dieses Begriffs auf dem Hintergrund einer Inbesitznahme der Weltgesamtheit durch das Bewusstsein, das sich nun aus der Identität des Denkens und Seins heraus versteht. Ausgehend von der ersten Kategorie – das heißt von der Einheit von Denken und Sein –, meint die Vernunft, sie sei berechtigt, einen „allgemeinen“ Machtanspruch auf ihre Umgebung erheben zu dürfen, und „pflanzt auf allen Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränität“<sup>42</sup>. Wie oben ausgeführt, bleibt ein Erfolg im Rahmen dieser „beobachtenden“ Besitzübernahme aus.

Das Geist-Kapitel eröffnet demgegenüber einen weit hoffnungsvolleren Zugang. Auch hier versucht sich das Bewusstsein an der Bemächtigung des Seins. Es sucht sich jedoch nicht inmitten einer naturwissenschaftlich verstandenen Welt. Stattdessen setzt es sich praktisch mit einer sittlichen Wirklichkeit auseinander: Diese begreift Hegel als eine von einem spezifischen Volk hervorgebrachte Wirklichkeit: Es handelt sich um „das allgemeine Werk, das sich durch das Tun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt“<sup>43</sup>. Das Bewusstsein dieser Wirklichkeit ist nicht von dem Tun oder Handeln, mittels dessen es sich

<sup>39</sup> Zu diesem Thema siehe Jean Hyppolite *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 236: « Enfin Hegel qui parvint à adopter au début la philosophie de la nature de Schelling s'en éloigna de plus en plus. En essayant de donner à cette nature une transparence conceptuelle, il l'abandonne de plus en plus à elle-même, y voit une chute de l'idée. Il finit par restreindre la nature à sa seule manifestation, son esprit à son être apparent. »

<sup>40</sup> Vgl. Volker Gerhardt, „Die Evolution der Freiheit“, in B. Sandkaulen, V. Gerhardt et W. Jaeschke (eds.), *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, 154.

<sup>41</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 232. Später in der *Enzyklopädie* spricht Hegel der Natur die Freiheit ab und äußert sich über die Natur als über einen „Abfall von der Idee“. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, § 248, 227–228.

<sup>42</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 175.

<sup>43</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 377–379.

mit seiner Welt auseinandersetzt, zu trennen. Demnach kann in Anschluss an Hegels zu Beginn des Geist-Kapitels vorgebrachte Gegenüberstellung der beobachtenden Vernunft und des Geistes behauptet werden, der Geist *sei* praktische Vernunft – oder der Geist sei seine Tat.<sup>44</sup> Diese Auffassung kann jedoch noch weitergeführt werden und es kann behauptet werden, im Geist-Kapitel gewinne das Sein als Vollzug vor dem Sein als gegenständlich bestimmtes Seiendes Vorrang.

Auch hierbei ist der Begriff des Zwecks ausschlaggebend. Die bei Kant vorgezeichnete Unterscheidung zwischen einem äußeren (oder relativen) und einem inneren, dem menschlichen Leben immanenten Zweck kann auch auf dieser Ebene der Entwicklung mit Gewinn angewendet werden. Zum einen zeichnet sich das menschliche Handeln durch ein Setzen von Zwecken und durch eine Nutzung von Mitteln um eines Zieles willen aus, zum anderen vollzieht der Mensch eine dem menschlichen Leben wesentlich eigene Praxis. Das griechische Wort *eidos* steht, wie dies aus Platon hervorgeht, für die Idee – zum Beispiel die Idee des Guten –, aber auch für eine bestimmte Lebensform einer Gattung (*eidos*). Eben auf diesem Hintergrund ist auch Hegels Gleichsetzung von Leben und Idee zu lesen.<sup>45</sup> Die Idee, die sich teleologisch in der Wirklichkeit aktualisiert, darf demnach nicht als mentale Vorstellung, sondern als die einer bestimmten Gattung eigene Lebenspraxis aufgefasst werden.<sup>46</sup>

Ein angemessenes Verständnis des Zweckbegriffs ist, obwohl auch der Organismus den Zweck von innen aktualisiert, nur im menschlichen Lebensvollzug erreicht. Nichtmenschliche Gattungen (*eidé*) werden mit der Lebensform des Menschen verglichen. Wie Kant zu Recht hervorhob, können Zwecke von nichtmenschlichen Organismen nur aus Sicht des Menschen oder des Geistes erfasst werden. Folglich ist es auch erst die menschliche Gemeinschaft, die ein angemessenes Wiederfinden des Bewusstseins in der von ihm hervorgebrachten Wirklichkeit ermöglicht.

Wie der Leser der *Phänomenologie* bereits weiß, ist jeglicher Bezug zur Wirklichkeit durch die Begierde vermittelt. Ebenso, wie sich das werdende Selbstbewusstsein in einem anderen Selbstbewusstsein begegnen musste, um zur Einsicht in seine eigenen Strukturen zu gelangen, und ebenso, wie dies nicht vollständig auf der Ebene des (bloßen) organischen Lebens gelingen konnte, erreicht das Bewusstsein ein Wissen von seiner Geistigkeit erst aufgrund seiner Konfrontation mit einem ebenso geistigen Gegenüber. Deshalb hält Hegel fest, der

---

<sup>44</sup> Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 343, 239. „Die Geschichte des Geistes ist seine *Tat*, denn er ist nur, was er tut, und seine *Tat* ist, sich, und zwar hier, als Geist sich zum Gegenstand seines Bewusstseins zu machen, sich für sich selbst auslegend zu erfassen.“ Siehe auch G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie: Einleitung und orientalische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, 29-30. „Es ist über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Sein seine *Tat* ist. Die Natur ist, wie sie, ist, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf.“

<sup>45</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, 112.

<sup>46</sup> Hierfür ist eine Stelle aus der *Wissenschaft der Logik* bezeichnend: „(...) alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt. Der Gegenstand, die objektive und subjektive Welt überhaupt sollen mit der Idee nicht bloß kongruieren, sondern sie sind selbst die Kongruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist bloße Erscheinung, das Subjektive, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist.“ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, 464. (1816)<sup>1</sup>

Geist sei zum einen „das Selbst des wirklichen Bewusstseyns“<sup>47</sup>, zum anderen eine sittliche Substanz, die „das Thun Aller“<sup>48</sup> objektiviere. Dabei ist hervorzuheben, dass Hegels Auffassung der griechischen Sittlichkeit stark von Kants Interpretation der internen Teleologie geprägt ist: Wie der Organismus ist auch die Sitte Mittel und Zweck zugleich.

Als dies „Thun Aller“ oder als das allgemeine Werk ist der Geist eine lebendige Wirklichkeit, die sich allen preisgibt und deren sich andere bemächtigen. Gleichzeitig zeigt sich diese geistige Wirklichkeit über das Tun Einzelner erhaben und behauptet sich als die „unwankende gerechte Sichselbstgleichheit“<sup>49</sup>. Der Geist ist demnach das „Individuum, das eine Welt ist“<sup>50</sup>, das jedoch durch seine ihm immanente Negation zugrunde geht, diesen Tod aber in sich integrieren kann und ebendadurch zu einem neuen geistigeren Leben erwacht. Im Begriff des Geistes fasst Hegel die Momente der Subjektivität in einen systematischen Zusammenhang: Der Geist ist die Substanz, die zugleich als Subjekt aufgefasst werden muss.

Diese Subjektivität der Substantialität beruht für Hegel darauf, dass sich die Substanz zu sich selbst verhält und – im Unterschied zur geschichtslosen Natur – aufgrund dieser Relationalität der Entwicklung unterworfen ist. Mit dieser Entwicklung gehen Geburt sowie Tod einzelner Gestalten einher: Als Subjekt unterliegt der Geist genau jenen Ereignissen wie der „selbstfühlende“ Organismus oder das menschliche Subjekt. Demnach ist es auch nicht zufällig, wenn Hegel den Übergang von beobachtender Vernunft zur tätigen Vernunft oder überhaupt den Übergang von Betrachtung zur Handlung als die Einsicht in die eigene Endlichkeit fasst, denn im Willen wird sich die Vernunft endlich.<sup>51</sup> Ebenso gelingt der Übergang von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes im Rahmen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* mittels der Einsicht in „die ursprüngliche Krankheit des Organismus“, die Hegel als den Keim des Todes bezeichnet.<sup>52</sup>

Im Unterschied zum Menschen oder zum Organismus ist der Geist unsterblich und ewig. Für Hegel heißt dies jedoch paradoxerweise noch nicht, er könne nicht untergehen. Ganz im Gegenteil wird der Geist an etlichen Stellen der *Phänomenologie* für tot oder für zugrunde gegangen erklärt. Dabei muss beachtet werden, dass Hegel dem Geist eine ganz bestimmte Todesart zuspricht, die dreierlei Gestalten annehmen kann: Erstens erfolgt der Tod mittels einer Verdinglichung (wie wir an der Identifikation des Geistes mit dem Knochen beobachten konnten), zweitens mittels einer Vereinzelnung der Substanz (wie dies im Römischen Reich der Fall ist) oder drittens mittels der Erfahrung der Verkehrung, die die äußerste Entfremdung darstellt (diesem Tod begegnen wir im modernen Zeitalter).

Der geistige Tod mündet jedoch nicht wie der leibliche in ein Nichts, sondern birgt für Hegel den Zuspruch einer neuen geistigen Wirklichkeit. Noch eher kann behauptet werden, diese neue geistige Wirklichkeit sei die Vergeistigung der Todeserfahrung. Die Geistigkeit des

<sup>47</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 376–377.

<sup>48</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 377.

<sup>49</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 378.

<sup>50</sup> Robert B. Pippin bezeichnet den Geist als „collective like-mindedness“. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, 2.

<sup>51</sup> Hegel, *Grundlinien der Rechtslehre*, §13, 36.

<sup>52</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, § 375, 384–385.

Geistes beruht auf der Fähigkeit, sich selbst aus der Unwirklichkeit, die Hegel mit dem Tod gleichsetzt, zurückzugewinnen. Ebendeshalb steht der Tod im Zentrum von Hegels Geistesauffassung – der Geist lebt in und durch seine Fähigkeit zur Selbstentfremdung und Zurückgewinnung seiner selbst.

Zweifelsfrei ist Hegels Auffassung eines Todes des Geistes, der jedoch im Prinzip ewig ist, äußerst leichte Beute für Hegels Kritiker. Nietzsches Ausspruch, dass „[man] nur das Wort Tübinger Stift auszusprechen [hat], um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie ...“<sup>53</sup>, scheint an dieser Stelle berechtigt. Tatsächlich kann Nietzsche darin Recht gegeben werden, dass Hegel von einer Unsterblichkeit des Geistes ausgeht, die theologischer oder spekulativer Natur ist. Eben weil dieses Grundprinzip geistiger Natur ist, kommt dem Tod im Leben eines geistigen Seienden besondere Wichtigkeit zu – der Geist, so scheint Hegel in seiner Vorrede zur *Phänomenologie* anzudeuten, bezeugt seine Stärke oder offenbart sein Wesen eben im Konflikt mit dem Tod.

Ungeachtet jeglicher Kritik, die gegen Hegels Annahme eines unsterblichen Geistes erhoben wird, sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass sich dieser ewige Geist nicht „hinter“ den Menschen „verbirgt“ oder von „außen“ die jeweiligen Bewusstseinsgestalten lenkt. Wie wir noch sehen werden, bekämpft Hegel solch eine Auffassung des Geistes an etlichen Stellen seines Werkes. Der Geist ist keineswegs eine jenseitige, „hinterweltliche“ Wirklichkeit, die unabhängig von der unmittelbaren Wirklichkeit, in der sich der Mensch wiederfindet, existierte und die das Bewusstsein des Menschen unterjochte. Im Gegenteil sind der Geist und die Menschen, die den Geist leben und in denen der Geist lebt, eins.

Eine erste explizite Auseinandersetzung mit dem Tod im Geist-Kapitel erfolgt an den altgriechischen Todesritualen, die ins Zentrum der griechischen Welt und damit auch ins Zentrum des Geist-Kapitels selbst gerückt werden. In dieser Hinsicht kann Folgendes behauptet werden: Die paradoxe Annahme, der Geist überlebe seinen Tod, heißt zunächst, dass durch die Lebenden eine Kontinuität mit der Vergangenheit unterhalten wird. Es heißt also, dass die Wirklichkeit gedacht und reflektiert wird, wobei auf dem „Boden“ des Geistes auch ein Nicht-Reflektieren, ein Verwehren der Reflexion oder der Kontinuität eine Art der reflexiven Aneignung ist, die sich im Geist äußert: Auch eine Ablehnung der Geistigkeit geht auf die Arbeit des Geistes zurück, wie wir in dem Teil der beobachtenden Vernunft betrachten konnten.

Auch die *Antigone* lässt sich als eine „Todestragödie“ oder als eine Thematisierung der altgriechischen Todesrituale lesen, und ihr Ausgang, den Hegel als einen allgemeinen Tod einer bestimmten Geistesgestalt beschreibt, kann folglich als ein Gleichnis für das Ende des antiken Griechenlands überhaupt verstanden werden. Die geistige Schönheit, die für Hegel wie für seine Zeitgenossen in der griechischen Sittlichkeit am vollkommensten dargestellt wird und die in den beiden folgenden Abschnitten dieser Arbeit betrachtet werden soll, kann nur auf dem Hintergrund des Todes der Antike erblickt werden. Ebendiese griechische Antike lässt sich als das geistige „Wesen, das immer schon gewesen ist“, das jedoch auch einen Moment des Geistes verkörpert, betrachten. Eben mit dem Tod der griechischen Sittlichkeit

---

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986, 21.

geht auch der spezifische altgriechische Todesumgang verloren – und wir werden sehen: Keine der folgenden Geistesgestalten vermag eine Alternative anzubieten. Obzwar die griechische Antike für Hegel kein nachzubildendes Ideal darstellt, kann doch behauptet werden, das Moment des Todes, wie in der Antike gelebt und gedeutet, solle zurückgewonnen oder er-innert werden, erscheint doch im antiken Umgang mit dem Tod die Macht des Geistes – zumindest in Hegels Auffassung und Deutung – nahezu sinnlich greifbar und körperlich bezwingend.

## II. „Neuschaffung“ der griechischen Tragödie im 19. Jahrhundert

### 1. Der griechische Geist in deutschen Ländern

Die „Schönheit“, das „Glück“ oder die „Heiterkeit“<sup>54</sup> der griechischen Geistigkeit beruht nach Hegel auf dem Umstand, dass hier das individuelle Bewusstsein ein Spiegel der sittlichen Substanz darstellt und die sittliche Substanz umgekehrt das Individuum widerspiegelt. In Hegels Worten ist „hier nichts, das nicht gegenseitig wäre“<sup>55</sup>. Das individuelle Bewusstsein verwirklicht sich mittels seiner sozialen Rolle und geht in dieser ganz auf, denn die Einheit des Individuums und der Polis ist vollkommen. Individuum und Polis sind in einem ewigen – aber für Hegel auch unmittelbaren – Band fest verwoben. Ihrer Einzelheit sind sich die Individuen nur in der Aufopferung für das Gemeinwesen bewusst.<sup>56</sup>

Hegels spezifischer Deutung der griechischen Wirklichkeit als schöner und glücklicher Einheit werden wir im Geist-Kapitel öfter begegnen. Deshalb ist es von Bedeutung, Hegels Interpretation der Antike in der *Phänomenologie* auf dem Hintergrund der Beziehung auf die Antike zu betrachten, die das Werk des jungen Hegels auszeichnet. Aus diesem Grund wird im Folgenden auf Hegels Bewunderung der Antike, die vor allem in Hegels Jugendschriften besonders hervorsticht, eingegangen. Dieses Interesse an der griechischen Wirklichkeit soll des Weiteren mit dem Hellenismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert in Verbindung gebracht werden. Eben auf dem Hintergrund einer Rekonstruktion der deutschen Faszination mit dem antiken Griechenland (das von Elize Butler als „eine griechische Tyrannei über Deutschland“<sup>57</sup> bezeichnet wurde)<sup>58</sup> soll Hegels eigenständige Position gegenüber der antiken Tradition hervortreten.

Hegels Faszination für das Griechische ist in seiner Zeit eine unter Philosophen verbreitete Vorliebe; er teilt sie nicht nur mit seinem Jugendfreund Friedrich Hölderlin, sondern auch mit Friedrich Schiller oder Johann Wolfgang von Goethe – dieser bekennt sich offen zum Polytheismus und äußert Bewunderung gegenüber der griechischen „unverwüstliche[n] Gesundheit“<sup>59</sup>. Es ist charakteristisch, dass bei diesen Denkern eine Faszination für die griechische Kultur mit einer Kritik an der zeitgenössischen Gegenwart und den gegenwärtigen religiösen Formen einhergeht. Vor allem in den Werken großer deutscher Dichter dieser Zeit wird die griechische Wirklichkeit als ein nie wieder erreichbares Ideal vorgestellt. So bezeichnet sich beispielsweise Friedrich Hölderlin in einem Brief an seinen Bruder als „eine

<sup>54</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie der Recht*, § 356, 295.

<sup>55</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 291.

<sup>56</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 291.

<sup>57</sup> Elize Butler, *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries*, Beacon Press, 1958.

<sup>58</sup> Constanze Güthenke, *Placing Modern Greece: The Dynamics of Romantic Hellenism, 1770-1840*, Oxford – New York – Auckland: Oxford University Press, 2008, 12.

<sup>59</sup> Zu Goethes Beziehung zum klassischen Griechenland, siehe Humphry Trevelyan, *Goethe and the Greeks*, Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1981, xxxv.

Gans, die mit platten Füßen im modernen Wasser steht und unmächtig zum griechischen Himmel emporflüge<sup>60</sup>.

Nach mehr als zwei Jahrtausenden plädiert auch F. Schelling in seinen *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* für eine Wiederaneignung der griechischen Tragödie durch die Philosophie. Die Philosophie soll durch diese Interaktion mit der Tragödie von innen belebt werden. Bereits die von Schelling gewählte Briefform der philosophischen Abhandlung über die Möglichkeit einer Aneignung der Tragödie stellt eine Neuerung dar und ist für Schellings Bemühen, über das gegenwärtige philosophische Unternehmen hinauszugehen, kennzeichnend. Philosophie wird zu einem Mittel auf dem Weg zur höchsten Kunst; sie stellt nun nur eine Station auf dem Weg zum absoluten Wissen dar. Den Platz des metaphysischen Denkens, dem Kants Kritizismus ein Ende bereite, soll nun die griechische Tragödie einnehmen.<sup>61</sup>

Dabei ist die Rolle, die dem tragischen Denken zukommen soll, eindeutig: Die griechische Wirklichkeit zeichnete sich für die genannten Denker durch eine Einheitlichkeit aus, an der es der modernen Welt wesentlich mangelt. Nicht zuletzt wird dafür der Monotheismus verantwortlich gemacht. Ebender griechische Polytheismus verkörpert eine ganzheitliche Wirklichkeitsauffassung, während das monotheistische Denken feste Entgegensetzungen schafft. Damit kommt dem tragischen Denken eine Vermittlungsfunktion zu. Nicht nur soll es Dualismen in der modernen oder neuzeitlichen Wirklichkeit aufheben: Zu diesen gehören der Dualismus zwischen natürlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit, zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, zwischen dem Natürlichen und dem Sittlichen. Vor allem soll es aber die Kluft zwischen Mensch und Wirklichkeit, die nicht zuletzt durch das (leere oder schlechte) idealistische Denken bekräftigt wurde, schließen. Wie der Grieche soll auch der neuzeitliche Mensch die Möglichkeit erlangen, die Welt als sein „Zuhause“ zu erfahren.

Im ersten Abschnitt dieser Arbeit wurde auf Kants *Kritik der Urteilskraft* in Bezug auf den Zweck, der die mechanisch betrachtete Natur durch innere Zweckmäßigkeit belebt, eingegangen. Kants Werk war wegweisend nicht nur im Hinblick auf die oben betrachtete Naturauffassung; einen entscheidenden Einfluss übte es ebenfalls auf eine neue Rezeption der Tragödie durch die Philosophie aus. Kants Überlegungen zum Kunstsönen können somit als eine grundlegende oder begründende Vorstufe zu einer Rezeption der griechischen Tragödie und ihrer Neuschöpfung im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert betrachtet werden.

Bevor Kant eine Möglichkeit der Überwindung der oben erwähnten starren Entgegensetzungen andeutet und diese Überwindung in seiner dritten *Kritik* selbst anstrebt, gelangt er noch in seiner ersten *Kritik* zur expliziten Herausarbeitung dieser – aus der Sicht der Idealisten – zu überwindenden Gegensätze. Auch diese Herausarbeitung stellt für Hegel einen unverzichtbaren Schritt dar, wird sich doch die Vernunft in und durch die Ausarbeitung der

---

<sup>60</sup> Friedrich Hölderlin, „An den Bruder, 1. Jan. 1799“, in *Sämtliche Werke und Briefe II*, München: Carl Hanser Verlag, 1970, 800-801.

<sup>61</sup> Vgl. Dennis J. Schmidt, *On Germans and other Greeks: Tragedy and Ethical Life*, Bloomington: Indiana University Press, 2001, 78.

Antinomien der eigenen Widersprüchlichkeit bewusst, die Kant als einen Skandal des Menschen bezeichnet.<sup>62</sup>

Ebendiese Einsicht in die Widersprüchlichkeit der Vernunft hebt Hegel als einen bedeutenden Fortschritt auf dem Felde der philosophischen Wissenschaft hervor.<sup>63</sup> Gleichwohl bezweifelt Hegel, dass die von Kant ausgearbeiteten Antinomien auf die Zahl vier reduziert werden können, und weist dazu darauf hin, dass er nicht einsehe, warum nur die Vernunft, nicht aber das Sein selbst selbstwidersprüchlich sein sollte. Der Fortschritt, der durch Kants Werk eingeleitet wurde, muss deshalb, so Hegel, weitergeführt werden: Nicht nur die Vernunft, das Sein selbst ist widersprüchlich – und eben hier behält der Verstand, der die Grenzpunkte der Widersprüche herausarbeitet, recht.

Folglich werden auch die in Kants *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelten Antinomien zu den spekulativsten Momenten des kantischen Gesamtwerks erklärt. Sie müssen jedoch unter dem Blickwinkel der Vernunft, nicht nur des Verstandes, gesichtet werden. Dann zeigt sich nämlich, dass es nicht nur vier Antinomien gibt, sondern unzählige: „Antinomien finden sich vielmehr in *allen* Gegenständen *aller* Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen“<sup>64</sup>. Ebenfalls dürfen sie nicht auf die beobachtende Vernunft beschränkt werden, vielmehr soll das Antinomische als ein zutiefst praktisch verankertes Phänomen aufgefasst werden. So gilt in erster Reihe die dritte Antinomie der Freiheit und Notwendigkeit als Grundproblem der praktischen Philosophie; sie kann jedoch auch als ein Grundproblem der Tragödie dargestellt werden. In diesem Hinblick stellt diese kantische Antinomie eine der ersten Schnittpunkte zwischen Philosophie und Tragödie dar.

Aus der Sicht nachkantischer Denker wurde diese Kluft zwischen Freiheit und Notwendigkeit in der *Kritik der reinen Vernunft* noch weiter vertieft. Dem würde Hegel zustimmen, würde jedoch sogleich hinzufügen, diese Vertiefung oder Bewusstmachung sei als notwendiger Fortgang zur Befreiung von der Antinomie zu deuten. Wie wir später in dieser Arbeit sehen werden, sind es gerade die durch Antigone und Kreon formulierten Gegensätzlichkeiten, die die schöne griechische Einheit aufbrechen. Als „schön“ oder „glücklich“ konnte die Einheit nach Hegel auch nur insofern bezeichnet werden, als die Widersprüche unter der Oberfläche im Unbewussten verborgen lagen. Ebendeshalb kann laut Hegel behauptet werden, die Schönheit sei nur so lange schön, sofern sie nicht reflektiert sei. Das Aufbrechen der schönen und glücklichen Einheit, das heißt die Formulierung der Widersprüchlichkeit, ist nicht eine Missetat, die der Tragödie oder Kant angehängt werden könnte. In beiden Fällen handelt es sich um eine Formulierung dessen, was zuvor bereits vorhanden, jedoch nicht erkannt war.

Zudem trägt Kants Formulierung der Antinomien die Möglichkeit in sich, diese Oppositionen zu überschreiten, und dies kann nur dann erfolgen, wenn das Denken als frei aufgefasst wird. Ebendies erfolgt in Kants Werk. Folglich heißt es in Hegels *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, „der Standpunkt der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken durch sein

<sup>62</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Gesammelte Werke*, „Brief an Christian Garve vom 21. 9. 1798“, Band XII, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900, 257.

<sup>63</sup> Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 48, 55.

<sup>64</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 48, 56.

Räsonnement dahin kann, sich in sich selbst als absolut und konkret, als frei, Letztes zu erfassen<sup>65</sup>.

Diese Freiheit im sich selbst denkenden Denken geht nun in die dritte Kritik in Form des intuitiven Verstandes oder der intellektuellen Anschauung ein. Ebendiese intellektuelle Anschauung soll die Mittel zur Behebung der Dualität von Freiheit und Notwendigkeit, Sinnlichkeit und Spontaneität und Erkennen und Handeln bereitstellen, die Hegel, Hölderlin und Schelling nicht nur an der gegenwärtigen Philosophie, sondern in Form von weltentfremdenden Entgegensetzungen auch in der gesellschaftlichen Welt beobachten. In der intellektuellen Anschauung wird nun die Einheit von Denken und Sein zum Objekt: Sie realisiert also das, was der beobachtenden Vernunft aus Hegels *Phänomenologie* ermangelte, die sich dieses Wissens nur vergewisserte.

Eine Versöhnung der Einzelheit mit der Allgemeinheit wird nicht nur am Begriff des zweckorientierten Tuns des Organismus beobachtet. Um diese Versöhnung bemüht sich Kant auch im Begriff des Schönen, das als „subjektive Allgemeinheit“ gefasst wird. In beiden Fällen wird demnach eine Versöhnung des Allgemeinen mit dem Einzelnen angestrebt. Ebendies ist das Kernproblem, dem wir nicht nur in Kants *Kritik der Urteilskraft*, Hegels Beobachtung der Natur in der *Phänomenologie*, sondern eben auch in literarischem Gewand in Hölderlins Tragödie *Der Tod des Empedokles* begegnen.

Zudem ist der Zweck für Kant auch in seiner philosophischen Erschließung der Schönheit maßgebend. Schönheit ist „die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird“<sup>66</sup>. Dabei geht es darum, die Schönheit als einen funktionalen Zusammenhang, der keinem weiteren Zwecke dient, aufzufassen. Wiederum kann die Schönheit mit dem Organismus verbunden werden: Schön ist das, was sich zweckmäßig in das Ganze einfügt, ohne dass das Ganze noch einem weiteren Zweck diene. Demnach ist dasjenige schön, das eine innere Zweckmäßigkeit bar jedes Zwecks aufweist.

Kants Orientierung am Organismus äußert sich in seiner Höherstellung des Naturschönen gegenüber dem Kunstschönen. Die Naturschönheit beruht auf einer Autonomie der Natur, des freien Organismus, und ermöglicht das interessenlose Sichfinden des Menschen in der Natur. Wie bereits im ersten Teil dargestellt, tritt Hegel aus dieser Faszination mit der Natur heraus. Nach Hegel kann die Natur, der keine vollkommene Freiheit zuteilwird und die sich selber nicht begreifen kann, nicht der geistigen Schönheit überlegen sein. In dieser Frage scheiden sich nicht nur Kants und Hegels, sondern auch Hegels und Hölderlins Wege. Zwar hat Hölderlin keine eigenständige philosophische Theorie des Schönen hinterlassen, seine Werke zeichnen sich jedoch durch ein lebendiges Interesse an der von dem Menschen verlassenen Natur aus.

Das Wohlgefallen, das der Mensch an der Kunst findet, wird durch ein Gleichgewicht zwischen Verstand und Einbildungskraft hervorgerufen. Auch hier wird von Kant auf eine

<sup>65</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 330.

<sup>66</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2006, 236/B 61.

Vermittlungsleistung Anspruch erhoben. Eben weil das Kunstschöne den Verstand sowie die Vorstellungskraft anspricht, kann das Kunstwerk interpretativ nie erschöpft werden. Der Geist – „das belebende Prinzip im Gemüte“<sup>67</sup> – kann immer neu entfacht werden. Es ist ebendies Unerschöpfliche an der Tragödie, das Philosophen und Künstler im Anschluss an Kants Werk wiederentdecken und für ihr Zeitalter neu schöpfen wollen.

Eine Neuschöpfung des Tragischen läuft jedoch bei den hier betrachteten Denkern auf grundlegend unterschiedliche Ansätze hinaus. Während Hölderlin meint, es müsse möglich sein – trotz der Fremde, die von der griechischen Tragödie für ihn und seine Zeitgenossen ausgeht –, eine Tragödie für das moderne Zeitalter zu verfassen, lehnt Hegel diese Möglichkeit vollkommen ab. Dies heißt jedoch nicht, die Tragödie oder das Tragische wäre für Hegel ein für alle Mal überwunden. Im Gegenteil ist für Hegel das Tragische mit der Arbeit des Verstandes zutiefst verbunden. Wie der Verstand kann auch das Tragische nie gänzlich überwunden werden. Letzteres soll jedoch im Medium der neuzeitlichen Freiheit und Innerlichkeit betrachtet werden. Damit wird es nicht mehr als die Form einer Geistesgestalt gedeutet. Stattdessen stellt es nun eine Macht dar, die in das Innere des Geistes vorgedrungen ist, läuft doch die Hegel'sche Aufhebung – wie in vorliegender Arbeit vertreten werden soll – auf eine Verinnerlichung hinaus.

Die Form selbst wurde zum Gegenstand für das Bewusstsein, wie auch die Verstandesarbeit neu thematisiert wurde. Ebendiese Reflexion der Entgegensetzungen ermöglicht zwar nicht bereits deren Behebung. Sie zeigt jedoch, dass das Bewusstsein über eine Art Freiheit gegenüber diesen Entgegensetzungen verfügt. Diese Freiheit mündet nun nicht in eine Negation des Tragischen, sondern in die Einsicht, dass sich das Bewusstsein an keines der Wirklichkeitsaspekte zu binden vermag. Diese Unfähigkeit ist jedoch wiederum in der modernen Freiheit begründet – das Bewusstsein hat sich von der antiken substanziellen Verbundenheit mit der allgemeinen Sitte gelöst und erfährt somit auch keine antiken Tragödien.

In diesem Sinne kann behauptet werden, die Tragödie sei aufgehoben worden. Eine Aufhebung läuft jedoch nicht auf Negation hinaus. Viel eher – und im Gegenteil – werden die antiken Gegensätze von modernen Bewusstseinsgestalten verinnerlicht. Nicht nur die gegenständliche Wirklichkeit ist nun zersetzt, wie wir an Rameaus Beispiel sehen werden. Vor allem ist das Individuum selbst zersetzt, und zwar auf eine Art und Weise, die sich Hegel nicht scheut, als pathologisch zu bezeichnen. Die Wurzeln dieser Krankheit sind jedoch in der Antike tief verankert und wachsen unmittelbar aus der Verstandesarbeit heraus, um in der Neuzeit in der Gestalt des (leeren) Eigenwillens und des Bösen hervorzutreten.

---

<sup>67</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 313/B 192.

## 2. Hölderlin als Denker der Alleinheit

### 2.1. „Eines zu sein mit allem, was lebt“<sup>68</sup> durch die „spekulative“ Todesart

Obwohl Hegel vor allem in der *Phänomenologie* eine romantische Vergötterung der Natur ablehnt, gehört er mit Hölderlin zu den Denkern, die die Natur aus der Gewalt der mechanistischen Wissenschaften zu befreien bemüht waren. Dabei ist die griechische Natur und Landschaft, die Hölderlin in seinem Briefroman *Hyperion* beschreibt, eine Veranschaulichung ebendieser befreiten Natur. Die Natur verkörpere die unvordenkliche und unaussprechbare Einheit und damit für Hölderlin auch Schönheit, die durch das Denken entzweit werde. Aus dieser Perspektive der Identifikation von Schönheit und Natur geht Hölderlin in den Spuren der kantischen Auffassung von der Naturschönheit.

Das antike wie auch das zu dieser Zeit neu erwachende Griechenland stellt für die Denker des 19. Jahrhunderts ein Symbol für einen freundschaftlichen Bund zwischen Mensch und Natur dar. Dazu soll jedoch gesagt werden, dass romantische Künstler und Denker ein ganz anderes Bild von der Natur entwerfen als dasjenige, das den Griechen vertraut war. Wenn Denker des 19. Jahrhunderts ein neues Band zwischen Natur und Mensch verkünden, so muss festgehalten werden, dass der Begriff der Natur als einer autonomen Entität selbst ein Produkt der Neuzeit darstellt. So weist Philippe Descola, Schüler von Claude Lévi-Strauss und Anthropologe, der sich mit der Unterscheidung von Natur und Kultur in seinen Arbeiten auseinandersetzt, darauf hin, dass „die Art und Weise, die menschliche Umwelt in ihrer Exteriorität darzustellen, natürlich untrennbar mit der Bewegung der Mathematisierung des Raumes verbunden [ist], die zur selben Zeit von der Geometrie, der Physik und der Optik vorgenommen wird, von Kopernikus' kosmologischer Dezentrierung bis zu Descartes' *res extensa*“<sup>69</sup>. Damit wurde ein neues Verhältnis zur Umwelt ermöglicht: Die Umgebung wurde – mittels der Teleskope sowie der Mikroskope – übersichtlich und berechenbar, und folglich konnte sich der Mensch ihrer bemächtigen. Nun gingen die romantischen Denker eben von dieser Trennung aus, versuchten jedoch – ausgehend von dieser Ausgrenzung des Menschen aus der Natur, die auf einen Leichnam des Verstandes reduziert wurde –, das Leben zurückzuerstatten.

Explizit beriefen sich die romantischen Denker auf eine Modalität dieser Natur-Kultur/Wissenschaft-Unterscheidung, die auf Kant zurückgeht.<sup>70</sup> Ihre Bemühungen um die Wiederbelebung der Natur sollen demnach auf dem Hintergrund von Kants Gegenüberstellung von Natur und Freiheit gelesen werden. Eben in diesem Kontext einer Mechanisierung der Welt und demnach auch einer Konstruktion des Begriffs der Natur wird „Natur“ zu einem Schlüsselwort des 18. Jahrhunderts: Der Mensch befreit sich entweder durch eine Aussonderung aus der Natur, durch eine Leugnung des Natürlichen im Menschen, also durch die Identifikation mit der intelligiblen oder noumenalen Ordnung, oder durch das

<sup>68</sup> Hölderlin, Friedrich, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997, 13: „Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur (...)“

<sup>69</sup> Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, 105.

<sup>70</sup> F. Kaulbach, „Natur“, in J. Ritter, G. Gabriel, K. Günter (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, Band 6, 471–475.

Anstreben eines neu zu knüpfenden Bandes zwischen Natur und Mensch. Ebendiesen zweiten Zugang versuchten sich romantische Denker zu eröffnen.

Durch den ausgearbeiteten Begriff der Natur trotzen die Denker der Hegel'schen Generation nicht nur einer Vergegenständlichung der Natur durch die Naturwissenschaften, sondern der Begriff der Natur zog im Kreis der Romantiker starke religiöse Konnotationen auf sich. Auch dies kann in Hölderlins sowie Hegels frühem Werk beobachtet werden. Auch hier galt das antike Griechenland als unüberwundenes Ideal, dessen Polytheismus mit dem naturfeindlichen Monotheismus konfrontiert wurde. Während der Griechen in einer (unbewussten und spontanen) Symbiose mit der Natur lebte, machte sich der monotheistische Geist die Natur zum Feind.

Diese Entfremdung der Natur beobachtete der junge Hegel am Urvater und Gründer des Monotheismus Abraham. In seiner ausschließlichen Zuwendung zu dem einen jenseitigen Gott wendet sich Abraham von der Natur ab und erhebt sich zum Herrn über sie. Die so verfeindete Natur wendet sich ihrerseits gegen Abraham, der nach Hegel das erste unglückliche Bewusstsein verkörpert: „Er war ein Fremdling auf Erden, wie gegen den Boden, so auch gegen den Menschen, unter denen er immer ein Fremder war und blieb.“<sup>71</sup> Ein Mensch, der sich die Natur zum Feind macht, wird sich aufgrund der eigenen Naturverbundenheit selbst zum Feind.

Diese enge Beziehung zwischen Natur und Griechenland – beide können als zwei Protestbegriffe des 18. und 19. Jahrhunderts aufgefasst werden – tritt im besonderen Maße in Hölderlins *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* sowie in seiner Tragödie *Der Tod des Empedokles* in den Vordergrund. In beiden Werken verleiht der Dichter seinem Einheitsdenken in künstlerischer Form Ausdruck, sodass besonders der Briefroman *Hyperion* als ein poetisches Analogon der sich entwickelnden idealistischen Philosophie verstanden werden kann:<sup>72</sup> Die griechische Landschaft gilt in Hölderlins Briefroman *Hyperion* als eine Externalisierung oder als materieller Ausdruck von Hyperions Seelenzuständen.

Zudem stellt die griechische Landschaft einen Archetyp für die göttliche Einheit dar. Natur wird im Anschluss an Marsilio Ficino als Ausdruck, als Offenbarung der aus sich hervorgehenden Gottheit gedeutet. Der Dichter erstrebt eine Angleichung an das einheitliche Leben Gottes, das fern jeglicher Entzweiung liegt, denn „Eins zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen“.<sup>73</sup> Diese Angleichung wird in Anlehnung an die platonische Gottesangleichung als eine Wiederkehr des Menschen „ins All der Natur“ gedeutet. Die Natur ist das unvordenkliche Eine, das durch das Urteil – das heißt durch das menschliche Denken und durch dessen Ausdruck in der Sprache – bereits geteilt wurde. Gleichzeitig kann die Einheit und Göttlichkeit der Natur nur in der Sprache den

---

<sup>71</sup> Hegel, *Der Geist des Judentums*, in *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 278. „Er war ein Fremdling auf Erden, wie gegen den Boden, so auch gegen den Menschen, unter denen er immer ein Fremder war und blieb.“

<sup>72</sup> Stephan Wackwitz, *Friedrich Hölderlin*, Verlag J.B. Metzler, 1997, 76.

<sup>73</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997, I. Band, 1. Buch, 13.

vollkommensten und menschlich zugänglichen Ausdruck erreichen: Aus diesem Grund bezeichnet Hölderlin „die Kunst als die Blüte der Natur“<sup>74</sup>.

Dieser unerkennbaren und unaussprechlichen Einheit kann sich demnach nur der Dichter annähern; in dieser Annäherung tritt jedoch auch das Fremde des Einzelnen hervor. Damit wird eine Rückkehr in die Natur nur auf dem Wege des Opfertodes möglich. Während in christlichen Ländern ein Begräbnis im Sarg in den Boden hinein praktiziert wird, feiert Hölderlin in seinen Werken den „spekulativen Tod“ in den Flammen. Hier wird der Mensch nicht in einem „Behälter eingepackt“, sondern ins All der Natur zurückgegeben, wie es in Hölderlins Brief an seinen Freund Böhlendorff heißt.<sup>75</sup> Dieses Selbstopfer, im Rahmen dessen sich der Mensch den Flammen übergibt – wie es der griechische Denker und Dichter Empedokles tat, indem er sich laut dem Bericht von Diogenes Laertius in den Krater der Ätna stürzte<sup>76</sup> –, erneuert das Band zwischen Mensch und Natur. Dabei wird sich in den nächsten Abschnitten dieser Arbeit zeigen, dass die Frage dieser spekulativen Todesart auch für Hegel im Zentrum seines philosophischen Denkens stand.

## 2.2. Hölderlins Kritik am Verstandesdenken in Bezug auf den Begriff der Freiheit

Während der „spekulative“ Tod in den Flammen mit dem Eingang in die Natur assoziiert wird, ist der Notstand mit allem, was trennt und individuiert, verbunden. Als von der Natur trennend wirkt sich dann vor allem der wissenschaftliche Zugang zur Natur aus. Hyperion bereut in einem seiner ersten Briefe an Bellarmin, in die „Schule der Moderne“ gegangen zu sein, wo er sich den wissenschaftlichen Standpunkt zu eigen gemacht hat. Dadurch ist er zwar „recht vernünftig geworden“, steht jedoch nun einer fremden Welt entgegen, „ausgeworfen aus dem Garten der Natur, wo ich wuchs und blühte, und vertrockne an der Mittagssonne“.<sup>77</sup>

Aus Hölderlins Schriften um das Jahr 1800 geht demnach hervor, dass der Verlust eines unmittelbaren Zugangs zur Natur mit der modernen Wissenschaft verbunden ist. Die Ermächtigung zur Vernunft im aufklärerischen Denken wird folglich zu einem Moment, das Denker der Romantik im 18. Jahrhundert anzweifeln. Auch bei der Hervorhebung dieses Schlüsselwertes der Aufklärung haben sich Philosophen von einer zu strengen Einseitigkeit leiten lassen: Natur wurde mit Vormundschaft, Kultur mit Freiheit verbunden.<sup>78</sup> Die Vernunft, der Verstand oder die Wissenschaft werden als mit der Sinnlichkeit (oder Natürlichkeit) in Opposition stehend gedeutet. Somit wird auch – wie zum Beispiel für Schiller –<sup>79</sup> der biblische Sündenfall positiv aufgewertet: Erst nach dem Fall wird der Mensch als frei handelndes und denkendes Geschöpf geehrt.

Auch in Hölderlins Werk wird die Zeit von dem Fall als eine Periode der Unbewusstheit aufgefasst. Die Erziehung des Menschen zur Willensfreiheit ist notwendig, das Erwachen des

<sup>74</sup> Friedrich Hölderlin, *Die tragische Ode... (Grund zum Empedokles)*, in *Theoretische Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, 82.

<sup>75</sup> Friedrich Hölderlin, „Brief an Casmir Ulrich Böhlendorff, 4. 12. 1801“, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008, 656.

<sup>76</sup> Vgl. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent philosophers II*, Cambridge, (Mass.): Harvard University Press, 1979, VIII, 67–69, 383.

<sup>77</sup> Hölderlin, *Hyperion*, I. Band, 1. Buch, 14.

<sup>78</sup> So zum Beispiel Kant in *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786.

<sup>79</sup> Friedrich Schiller, *Historische Schriften*, in *Werke*, Band 17, Weimar, 1970, 399.

Bewusstseins gilt auch Hölderlin als Forderung an das menschliche Geschlecht. Die „nachparadiesische“ Freiheit betrachtet er jedoch nicht als Überbietung des ursprünglichen Zustands. Im gegenwärtigen Zeitalter ist es dem Menschen nicht gelungen, Freiheit zu erlangen. Diese bleibt weiterhin ein Ideal, das zur Ermächtigung zum Verstand keine notwendige Beziehung aufweist. Der Ausgang aus dem Paradies wird viel eher mit einer Verheerung der Welt durch den Verstand in Verbindung gebracht. Nicht durch Freiheit, die der Mensch nicht erreicht hat und die nun zur „Losung des Zeitalters“<sup>80</sup> wird, sondern durch Übermut und Waghalsigkeit wird die Welt zu einem „der Nächte schwarzem Schoß“<sup>81</sup> entstellt.

Die Freiheit, die durch solch eine Ermächtigung des Verstandes gewonnen ist und zu der die Aufklärung aufruft, ist eine Abart von Freiheit, die Hölderlin in seiner *Hymne an die Freiheit* oder in seiner Tragödie *Der Tod des Empedokles* mit Übermut gleichsetzt. Freiheit wird in dieser von der Natur abtrünnigen Welt als Machtanspruch an die Natur gelebt, nach dem „die Himmlischen (dem Menschen) wie blöde Knechte dienen (sollen)“<sup>82</sup>. Der Mensch versucht sich die Natur durch Gesetze botmäßig zu machen: Darin wird die Natur zu einem Instrument für eigene Zwecke degradiert. Durch die Formulierung der Gesetze versucht der Mensch „nachzubilden, was die Liebe schuf“<sup>83</sup>. Wie auch Hölderlins Empedokles aus seiner Tragödie *Der Tod des Empedokles* seine göttlichen Fähigkeiten entzogen werden, als er den Anspruch erhebt, der Verwalter der Natur zu sein, und das Schicksal eines Ausgestoßenen der Natur sowie der Gemeinschaft erleiden muss, verliert auch der „gemeine Mensch“, der bemüht ist, die Natur für die eigenen Zwecke dienstbar zu machen, jeglichen Anspruch auf Freiheit. Freiheit kann nämlich nach Hölderlin nur aus einem lebendigen Band zwischen Mensch und der Natur verstanden werden. Wird dieses Band zerrissen, verliert der Mensch jeglichen Anspruch auf Selbstverwirklichung oder Willensentschluss.

Eine Welt, in der Freiheit als „frecher Stolz“ oder als Übermut verwirklicht wird, löst sich folglich nach Hölderlins Einschätzung in die Mannigfaltigkeit des Tierreichs auf.<sup>84</sup> Als eine „degenerierte Tierart“ behandelt Hölderlin in seinem *Hyperion* nicht nur moderne Griechen, sondern auch die Deutschen, die sich durch Fleiß und Wissenschaft zu einer maßlosen Barbarei hervorbildeten.<sup>85</sup>

Eine Gesellschaft, die nur menschlich sein will und sich deshalb vor der Natur und vor den Göttern verschließt, entmenschlicht sich selber.<sup>86</sup> In diesem zerstörten Land kann keine Freiheit gelebt werden, außer man verstünde unter Freiheit die Verselbstständigung einzelner

<sup>80</sup> Volker Gerhardt, „Die Evolution der Freiheit, Gestalten des Bewusstseins“, in B. Sandkaulen, V. Gerhardt, W. Jaeschke (Hg.), *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, 137.

<sup>81</sup> Hölderlin, *Hymne an die Freiheit*, 32.

<sup>82</sup> Hölderlin, *Empedokles*, 16.

<sup>83</sup> Hölderlin, *Hymne an die Freiheit*, 32. „Keck erhob sich des Gesetzes Rute/Nachzubilden, was die Liebe schuf/ach! Gegeißelt von dem Übermüte/fühlte keiner göttlichen Beruf.“

<sup>84</sup> Vgl. Hölderlin, *Hyperion*, 1. Band, 1. Buch, 30.

<sup>85</sup> Vgl. Hölderlin, *Hyperion*, 2. Band, 2. Buch, 205.

<sup>86</sup> Vgl. Hölderlin, *Hyperion*, 2. Band, 2. Buch, 205. „Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen des vergossne Lebensblut im Sande zerrinnt?“

Organe („ein jeder treibt das Seine“<sup>87</sup>), die jedoch nur im Zusammenspiel mit anderen Organen einen Organismus bilden. Der Mensch ist zwar in diesem Sinne frei oder aus dem Band zu anderen Menschen gelöst, diese Freiheit ist jedoch nach Hölderlin machtlos; der freie Mensch gleicht einem Leichnam, der mit anderen Bürgern seinen Tod auf dem Schlachtfeld gefunden hat. Er stirbt im „Schrecken seines Nichts“<sup>88</sup>.

Im Blick auf Hegels philosophische Position in der *Phänomenologie* soll bereits hier auf markante Gemeinsamkeiten zwischen Hölderlin und Hegel hingewiesen werden: Beide üben Kritik an einem negativen Begriff der Freiheit. Wahre Freiheit wird durch Integration, nicht durch Ausgrenzung erlangt. Auffällige Gemeinsamkeiten lassen sich dann im Blick auf die Kritik an dieser negativen Gestalt der Freiheit beobachten: Während Hegel diese Abart der Freiheit mit Eigenwilligkeit und Eigensinn verbindet, charakterisiert Hölderlin diese Freiheit als „frechen Stolz“ oder Übermut; bei beiden Denkern kann im Hinblick auf ihr Interesse an der griechischen Tragödie diese Anmaßung als eine eingedeutschte Gestalt der antiken Hybris gedeutet werden. Bei Hölderlin wie Hegel handelt es sich um eine „Selbstverfehlung freier Menschlichkeit, Ausdruck der Unfreiheit noch und erst recht des Tyrannen“<sup>89</sup>.

Nach dem Urteil beider Denker verursacht die ungebändigte Ausübung dieser Freiheit den Tod. Dieses Moment trifft vor allem in Hegels Betrachtung der nachrevolutionären Zeit in Frankreich zu, in der das Land durch eine „Furie des Verschwindens“<sup>90</sup> verwüstet wurde. Auch Hölderlins Auffassung des Todes als „Schrecken seines Nichts“ ruft Bilder aus Hegels Betrachtungen des Todes durch die Guillotine – ein Werkzeug der absoluten (und negativen) Freiheit – hervor: Durch die Guillotine erstirbt der Mensch „des kältesten, plattesten Todes, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wasser“<sup>91</sup>.

Demgegenüber wird die Freiheit des Griechen als eine Freiheit des Heimischen, des vollwertigen Bürgers, der eine Integration der Sitte und Gemeinschaft praktizierte, aufgefasst. Während Kant oder Goethe das Individuum über die Gemeinschaft stellen, feiert Hölderlin in seinen Gedichten ein beseeltes und geistvolles Vaterland, in dem der Bürger erst durch seine rückhaltlose Hingabe an die Gemeinschaft zuallererst freies Individuum werden kann. Unter Einfluss von Rousseau sehnt sich auch Hölderlin nach einer Wiedergeburt der Politie. Selbst Christus wird in Hölderlins Werk als ein unglücklicher Restaurator griechischer Schönheit gesehen – unter Bedingungen jedoch, die solchem Unterfangen schlechthin feindlich waren.<sup>92</sup> Diese Freiheit, die Hölderlin mit dem antiken Griechenland in Verbindung bringt, versucht nun der Protagonist von Hölderlins Briefroman *Hyperion* in den griechischen Aufständen um das Jahr 1770 gegen die türkische Fremdherrschaft wiederzuerkämpfen und das Vaterland vor

<sup>87</sup> Hölderlin, *Hyperion*, 2. Buch, 2. Band, 205.

<sup>88</sup> Hölderlin, *Hymne an die Freiheit*, 32.

<sup>89</sup> Gerhard Kaiser, „Interpretation zu Hymne an die Freiheit“, in Gerhard Kurz (hrsg.), *Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1996, 40.

<sup>90</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 540. „Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freyheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.“

<sup>91</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 541.

<sup>92</sup> Vgl. Dieter Henrich, „Hegel und Hölderlin“ in *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967, 70.

der sich ausbreitenden Moderne und ihren Schlüsselwerten der Bildung, des Fortschritts und des menschlichen Verstandes zu retten.

Dass sich eben zu der Zeit des Hellenismus in Deutschland das Land der Griechen in großem politischem Aufruhr befand, war natürlich für hellenophile Intellektuelle, zu denen Hölderlin wie Hegel gehörten, von besonderer Symbolik. Griechenland wurde nun nicht nur als ein Land vergangener, sondern als eines der zukünftigen Größe gewertet. Die kühnsten unter diesen – und Hölderlin kann zu diesen gezählt werden – stellten sich ein neues Griechenland vor, das wie einst die Höhen eines künstlerischen sowie moralischen Ideals erreichen würde. Es lag zudem nahe, den politischen Umbruch in Griechenland mit der Französischen Revolution, dem finalen Gericht über den Absolutismus,<sup>93</sup> zu vergleichen und beiden Ereignissen eine nahezu metaphysische Relevanz zuzusprechen.<sup>94</sup>

### **2.3. Hölderlins *Empedokles* in „dürftigen Zeiten“: „Feuer als die beseeelende Einheit“<sup>95</sup>**

Anders als Hegel hegte Hölderlin die Hoffnungen auf eine Wiedergewinnung der Tragödie für das moderne Zeitalter; dies sollte zumindest teilweise durch die eigens verfasste „moderne Tragödie“ *Der Tod des Empedokles* gelingen. Hölderlin nimmt hier die bereits erwähnten Motive auf und lässt sie in dasjenige Medium, in dem sich getrennte Pole der Wirklichkeit wiederbegegnen sollen, eingehen. Aus diesem Werk geht klar hervor, dass das Tragische des menschlichen Schicksals auf einer Entfremdung des einzelnen Menschen von der Alleinheit – eben der Natur – beruht. Obwohl Hölderlin den sizilianischen Vorsokratiker, dessen Selbstmord durch den Sprung in den Ätna ihm so imponiert hat, als Protagonisten seiner Tragödie wählt,<sup>96</sup> strebt er in seinem Werk keine Rekonstruktion Siziliens im 5. Jahrhundert vor Christus an. Viel eher sucht Hölderlin ebendiese Entfremdung, die er in seiner Zeit am bedrückendsten erfährt und die das eigentlich Tragische seines Werkes ausmacht, darzustellen. Somit „formt er aus dem antiken Stoff ein Analogiemodell zur Gegenwart, welches seine eigenen revolutionären Hoffnungen widerspiegelt“<sup>97</sup>. An dieser Stelle soll jedoch hervorgehoben werden, dass es in seiner Verfassung einer „modernen“ Tragödie Hölderlin keineswegs um Nachahmung, sondern um eine Neuschaffung des tragischen Genres aus den eigentümlichen Kräften der Moderne geht. Wie der Literaturwissenschaftler Peter Szondi vermerkt: „Nicht die Werke der Griechen sollen nachgeahmt werden, sondern ihre Weise, diese Werke zu schaffen; nicht das fertige Gebilde, sondern der Prozess der Bildung.“<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Vgl. Manfred Koch, „Der Tod fürs Vaterland“, in G. Kurz (Hg.), *Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Stuttgart: Reclam, 1996, 63.

<sup>94</sup> Das leidenschaftliche Verhältnis der deutschen Ländern im achzehnten Jahrhundert zu Griechenland behandelt in ihrem Buch Constanze Güthenke, *Placing Modern Greece: The Dynamics of Romantic Hellenism, 1770–1840*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

<sup>95</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 439.

<sup>96</sup> Empedokles wird bereits in Hyperion erwähnt und ist dazu Thema einer gleichnamigen Ode aus dem Jahre 1797.

<sup>97</sup> Katharina Grätz, „Der Übergang vom Alten zum Neuen. Hölderlins Geschichtsauffassung in seiner Tragödie „Der Tod des Empedokles““, in Heinz Ludwig Arnold, *Friedrich Hölderlin, Text und Kritik Sonderband*, Frankfurt am Main: 1996, 99.

<sup>98</sup> Peter Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, 190.

Auch im *Tod des Empedokles* wird wie im *Hyperion* eine Vereinigung mit der lebendigen Alleinheit oder mit dem lebendigen Ganzen gesucht. Ebendiese lebendige Alleinheit, die in Hölderlins Werken durch die Natur verkörpert wird, wird Hegel aufnehmen und zum Geiste verklären. Alles Einzelne, „Accidentelle“, gilt als beschränkter Ausdruck der Alleinheit und strebt deshalb unablässig danach, in der Einheit zugrunde zu gehen. So ist für Empedokles das Leben nur dann lebenswert, wenn er sich in inniger Einheit mit den Kräften der Natur weiß. In dem Moment, wo diese Fähigkeit ihm durch die Götter, die für ihn mit der Natur identisch sind, entzogen wird, stellt das Leben nur Leid dar. Empedokles zieht dann Hass und Verdammung der Mitbürger auf sich, wird aus der Stadt vertrieben und nimmt sich selbst schließlich das Leben. Hier endlich entsagt er dem Leben, das eher einem Tod glich, um im Tod das wirkliche Leben, also die Einheit mit der Natur, zu finden.

Die „Katastrophe“ oder das Tragische der Wirklichkeit besteht – so lässt sich aus Hölderlins Tragödie entnehmen – in der Vereinzelung des Menschen. Diese notwendige Individuation des Menschlichen (der Mensch kann nicht anders Mensch sein denn als Einzelner) wird archetypisch an einem Menschen vorgeführt, der durch seine Nähe zum Göttlichen das übliche Menschenlos überwunden hat. Dieses Überwinden des Menschlichen macht sich an Empedokles' „Tendenz zur Allgemeinheit“<sup>99</sup> bemerkbar. Empedokles' Vereinzelung, also sein Menschsein, wurde durch die Bindung an die Natur geschwächt, weshalb er auch an bestimmten göttlichen Gaben Anteil hatte – er verfügte über die Fähigkeit der übernatürlichen Heilung, Menschen wurden durch Empedokles dem Tode entrissen, und durch seine Dichtersprache verlieh er der Natur eine Stimme.

Wie das Göttliche an dem Menschen Empedokles hervortritt, so bezeugt er auch einen intensiveren Schmerz ob der Vereinzelung seines Menschseins. In dem Augenblick, in dem er auf die Nähe der Götter Anspruch erhebt und dem Menschsein entsagen will, wird er von den Göttern verstoßen. Denn auch Empedokles, der von den Göttern Auserwählte, darf nicht die *tolma* oder *hybris* begehen, seinerseits Anspruch auf göttliche Fähigkeiten zu erheben. Dieser Verstoß aus der Götterwelt und die Auslieferung an die nur menschliche Welt ist dann Beginn der Tragödie: Der frühe Einklang, die glückliche Einheit, wird nur als Erinnerung wahrgenommen, als Hintergrund, auf dem sich der gegenwärtige Schmerz des Ausgestoßenen und „immerfremden Mannes“ abzeichnet.

Das übliche Menschenlos, das ihm zukommt, nachdem er von den Göttern verstoßen wurde, ist für Empedokles nicht lebenswert. Eben nun – nachdem er von der Allgemeinheit des Göttlichen geschieden wurde – erfährt er den Fluch der Individuation. Indem er das Schicksal des bloß Menschlichen als nicht lebenswert ablehnt, macht er sich auch seine Mitbürger zum Feind, die ihm die Bürgerrechte entziehen. Somit erfährt Empedokles nicht nur eine Verbannung aus der Götter-, sondern auch aus der Menschenwelt.

Dieser radikalen Vereinzelung und Ausgrenzung des göttlichen Menschen wird durch eine Auflösung in der Allgemeinheit der Natur begegnet. In dieser glaubt Empedokles Anteil an der Heiligkeit der Natur zurückgewinnen zu können. Nicht einmal ein toter Körper, eine Spur des Einzelnen, um dessen Beerdigung sich die Tragödie der Antigone entfesselt, bleibt

---

<sup>99</sup> J. Ch. F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, 85.

zurück. Das Verlangen der Einzelseele geht vollenden in der Weltseele auf, in einer Art stoischen *Ekpyrosis*.

In der Tragödie *Der Tod des Empedokles* begegnen sich nun die Entgegensetzungen, die in der Moderne – laut Hölderlin und Hegel – einander starr gegenüberstehen: „Empedokles ist ein Sohn gewaltiger Entgegensetzungen von Natur und Kunst, in denen die Welt vor seinen Augen erschien.“<sup>100</sup> Deshalb wird er nicht nur als eine Erlöserfigur behandelt – er ist Wunderheiler und Poet, Redner, Prediger und Zauberer –, gleichzeitig ist er dem Tode geweiht und wird den Opfertod sterben. Sein tragischer Tod ist notwendig, da in individueller Gestalt Konflikte einer ganzen Zeit nicht aufgelöst werden können: „Das Allgemeine [verlöre] sich im Individuellen.“<sup>101</sup> Als Opfertod kann Empedokles' Tod deshalb verstanden werden, weil das Leben einer die Gegensätze verkörpernden Persönlichkeit zu neuen Begegnungen der zeitgemäßen Differenzen inspiriert: „Eine reine allgemeine Innigkeit“ wird von Hölderlin prophezeit. „So individualisiert sich seine Zeit in Empedokles, und je mehr sie sich in ihm individualisiert, je glänzender und wirklicher und sichtbarer in ihm das Rätsel aufgelöst erscheint, umso notwendiger wird sein Untergang.“<sup>102</sup>

Die Tragödie fordert demnach für Hölderlin eine schrittweise „Verläugnung des Accidentellen“. Diesen Prozess zur allmählichen Überwindung der Vereinzelnung oder des Akzidentellen stellt Hölderlin selbst an den einzelnen Fassungen seines *Empedokles* dar. Während die erste Fassung noch als relativ ereignisreich bezeichnet werden kann, wird die Handlung in späteren Fassungen, in denen der Leser Empedokles nur noch mehr auf dem Krater, also unmittelbar vor seinem Tod begegnet, schrittweise aufgegeben. Dies erweckt den Anschein, das Primat der Allgemeinheit gegenüber der Einzelheit halte Empedokles in der göttlichen Welt, aus der es keinen Ausgang gebe, nahezu gefangen. Motive, die Entgegensetzungen hervorrufen und deshalb in die tragische Handlung münden, werden mit jeder Fassung des Empedokles mehr und mehr abgebaut. In der letzten Fassung hat sich Empedokles so sehr von der unmittelbaren Wirklichkeit getrennt, dass die Handlung selbst in einer schwer fassbaren Ureinheit untergeht.

Es kann behauptet werden, in Hölderlins Tragödie ereigne sich eine spekulative Todesart: Der Dichter geht in der spekulativen Einheit des *hen kai pan*, die Hölderlin wie Hegel faszinierte, zugrunde. Wie sehr Hölderlins Denken in Hegels *Phänomenologie* präsent ist, kann unter anderem an Hegels Auseinandersetzung mit dem Element Feuer auf der Ebene des Geistes der Bildung belegt werden, wo das Feuer als eine „beseelende Einheit“<sup>103</sup> charakterisiert wird. Obgleich das Feuer diese beseelende Einheit darstellt, wird von Hegel sogleich hinzugefügt, der Geist sei eine Einheit, „welche sowohl die ausbrechende und verzehrende Flamme“<sup>104</sup> als auch „die bleibende Gestalt der Erde darstellt“.

<sup>100</sup> Friedrich Hölderlin, „Grund zum Empedokles“, in *Der Tode des Empedokles*, Stuttgart: Reclam, 2008, 144.

<sup>101</sup> Hölderlin, „Grund zum Empedokles“, 146.

<sup>102</sup> Hölderlin, „Grund zum Empedokles“, 146.

<sup>103</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 439.

<sup>104</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 440. „Der Geist aber selbst ist das an und fürsichseyn des Ganzen, das sich in die Substanz als Bleibende, und in sie als sich Aufopfernde entzweyt, und ebenso sie auch wieder in seine

Dieser Charakterisierung des spekulativen Mediums, des Feuers, kann nun entnommen werden, dass Hegel in seinem reifen Werk (im Gegensatz zu seinen Jugendschriften) größten Nachdruck auf Entgegensetzungen legt, die noch innerhalb der Einheit walten. Für die eher unterschiedslose Einheit, in die sich Empedokles in Hölderlins Tragödie stürzt, oder für die „selige Selbstvergessenheit“<sup>105</sup>, nach der sich Hyperion sehnt, könnte demgegenüber Hegels Kritik an Schellings Begriff des Absoluten angewandt werden: Auch Hölderlins Empedokles droht sich – statt in der natürlichen und göttlichen Alleinheit unterzugehen – in einer „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“<sup>106</sup>, zu verlieren.

---

Einheit zurücknimmt, sowohl als die ausbrechende sie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Gestalt derselben.“

<sup>105</sup> Hölderlin, *Hyperion*, 1. Buch, 1. Band, 13.

<sup>106</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xx.

### III. Das ruhige Allgemeine des griechischen Geistes: Hegels *Antigone*-Interpretation

#### 1. Hegels Auffassung des griechischen Geistes

##### 1.1. Hegels Bruch mit der romantisierenden Griechenlandauffassung

Trotz der späteren Kritik an seinem Jugendfreund Hölderlin bleibt Hegel der aus platonischen Quellen fließenden Vereinigungsphilosophie, dessen bedeutender Vertreter gerade Friedrich Hölderlin ist, zutiefst verpflichtet.<sup>107</sup> Gemeinsam mit Hölderlin greift Hegel auf Werke großer griechischer Dichter und Philosophen zurück, sodass diese eine auffällige Präsenz in Hegels Werk aufweisen. Während jedoch Hölderlin davon überzeugt ist, die griechische Kultur stelle ein Ideal dar, weil sich in ihr eine vollkommene Vereinigung entgegengesetzter Lebenstendenzen vollende und verwirkliche, kommen Hegel in Jena bezüglich der glücklichen Einheit Zweifel auf. Statt den Nachdruck auf das Moment der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen zu legen, wendet sich Hegel allmählich der Frage nach dem Bestand des Endlichen in der (unendlichen) Vereinigung zu.

Damit verlagert sich Hegels Interesse von dem Moment der Vereinigung oder der Einheit zur Differenz, und folglich weicht auch die jugendliche Begeisterung für die „glückliche“ Einheit und „Heiterkeit“ der Griechen einer weit realistischeren Einschätzung. Falls Differenzen und Entzweiungen Bedingungen der Einheit sind, so müssen sie auch in der griechischen Wirklichkeit zu finden sein. Es scheint, eine – vielleicht zu unmittelbare – Idealisierung der Griechen verstelle uns den Weg zu einem angemesseneren Verständnis der griechischen Wirklichkeit.

Hegel bezweifelt nicht, dass der griechische dem gegenwärtigen Geist fremd sei. Ebendiese eigentümliche Fremde soll aber an die gegenwärtige Kultur herangetragen werden. Die Schwierigkeiten des Zeitalters werden dann nicht nur aus einer fremden Perspektive gesehen. Nach Hegel wachsen die Entzweiungen und Widersprüche der gegenwärtigen Kultur aus ungelösten Widersprüchen der Antike. Die in Hegels Gegenwart fremd anmutende Antike ist demnach als die Geburtsstätte des modernen Zeitalters zu deuten. Auch hier ist sich Hegel mit seinem Jugendfreund Hölderlin einig, war doch Hölderlin davon überzeugt, dass sich Ödipus in einem „fast schaamlosen Streben, seiner mächtig zu werden, in dem närrischwildem Nachsuchen nach einem Bewußseyn“<sup>108</sup> verirrt. Seine Irrwege waren – wie die des modernen Menschen – „durch ein geisteskrankes Fragen nach seinem Bewusstseyn“<sup>109</sup> gekennzeichnet.

Durch diese Auffassung gelingt es Hegel nicht nur, das antike Erbe in Phänomenen, die als genuin modern gelten, aufzuzeigen. Er kann zudem als einer der ersten Denker angesehen werden, die das idealisierte griechische Bild der romantischen Dichter und Denker in eine

<sup>107</sup> Dieter Henrich, „Hegel und Hölderlin“, in *Hegel in Kontext*, 13.

<sup>108</sup> Friedrich Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, in *Theoretische Schriften*, 98.

<sup>109</sup> Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, in *Theoretische Schriften*, 99.

realistischere Lage rückten. Dies Zurechtrücken gründet Hegel nicht auf ein Studium der historischen Daten, wie dies z. B. Jacob Burckhardt tat. Stattdessen bemüht er sich um eine „transzendente Deduktion“ der möglichen griechischen Weltauffassung, indem er sich, ausgehend von den Werken griechischer Denker, fragt, wie der griechische Geist habe verfasst sein müssen, und das ungeachtet der modernen Perspektive auf die griechische Welt.

Dabei gelangt Hegel zu folgendem Schluss: Die Zeit der Griechen zeichnete sich nicht durch eine schöne Harmonie und ein unvermitteltes Glück aus. Stattdessen war es eine Zeit tiefer Widersprüche und Spannungen. Es ist demnach nicht sinnvoll, die griechische Kultur als eine Alternative zur modernen aufzufassen. Ebendie moderne Welt stellt eine äußerste Manifestation der antiken Welt dar. Das entzweite gegenwärtige Zeitalter ist nicht das Gegenbild der Antike, sondern ihr Ebenbild, in dem explizit antike Widersprüche aus der Tiefe an die Oberfläche gehoben wurden.

### **1.2. Die erste „Gestalt einer Welt“ in der *Phänomenologie*: eine Welt „vor“ dem Verstand**

Indem sich der Geist in der lebendigen sittlichen Wirklichkeit wiederfindet, tritt er aus dem „begrifflosen Beobachten“<sup>110</sup> heraus. Der Geist weiß nun um seine Fähigkeit, die Wirklichkeit selber zu entwerfen, sich dieser zu entfremden und sich in dieser wiederzufinden. Ebendiese drei Momente bilden die Bewegung des Geistes, der das zur Spekulation gebildete Denken nun folgen kann.

Auf den ersten Ebenen der Entwicklung des Bewusstseins wird in der *Phänomenologie* die Entwicklung einzelner Vermögen wie der Sinnlichkeit oder des Verstandes behandelt, auf der Ebene der praktischen Vernunft verfolgt der Phänomenologe die Entwicklung einzelner Gestalten wie des Ritters der Tugend oder des edelmütigen Räubers. In Gestalt des Geistes findet sich das Bewusstsein in der Gestalt der griechischen Welt, d. h. in einer – wie Hegel betont – realen Welt, in der sich das Individuum in unmittelbarer Einheit mit der Sittlichkeit weiß. Der Geist teilt sich in zwei Momente – in die der Handlung und des Bewusstseins auf der einen und der ausgebildeten Substanz des Volkes auf der anderen Seite. In anderen Worten findet er sich in einzelnen Individuen, die Bürger des Volkes sind, sowie in der sittlichen Substanz, im Volk also, wieder.<sup>111</sup> Die sittliche Substanz kann deshalb als die unmittelbare Verwirklichung der Hegel’schen Forderung aufgefasst werden, die Wirklichkeit oder das Wahre „nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen“<sup>112</sup>.

Auf dieser geistigen Ebene wandelt sich nun das, was als Wissen begriffen wird. Arbeit, Familie und die Welt der Götter werden nun auch als eigentümliche Wissensformen, jene jedoch, die unmittelbar in die Welt eingreifen, verstanden. In den Vordergrund tritt, wie schon betont, die Macht der Handlung: Dabei sind Handlung und Wissen nicht voneinander zu trennen; viel eher stellen sie zwei Seiten einer Medaille oder noch eher zwei Momente einer

---

<sup>110</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 284.

<sup>111</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 384–386.

<sup>112</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xx.

einigen Bewegung dar.<sup>113</sup> Die Wahrheit des Geistes besteht demnach, wie Hegel hervorhebt, „nicht in etwas, was nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der existiert und gilt“<sup>114</sup>.

Die griechische Sittlichkeit stellt eine Gestalt der Welt dar, in der die Sitte als Reflexion der ewigen Ordnung gilt. Soziale Positionen und individuelle Aufgaben und Sinngebung fließen ineinander. Die letzten Zwecke und Ziele des Menschen stehen von Ewigkeit her unverrückbar fest; sie werden als Momente der göttlichen Ordnung gefasst. Dadurch, dass der Mensch an dieser Ordnung teilhat, führt auch er ein Leben in der Nähe der Götter.

Hegel hebt hierbei hervor, dass die Welt der Götter und die Welt der Menschen keine abgegrenzten Bereiche darstellen. Die Welt der Götter greift direkt in die Welt der Menschen ein, und auch umgekehrt hat die menschliche Handlung einen unmittelbaren Effekt auf die Welt der Götter. Es handelt sich demnach um eine Wirklichkeit, in der eine Abgrenzung der diesseitigen und jenseitigen Welt keinen Platz hat. Diese Gegenüberstellung wird erst durch die vom Verstand geleitete Kultur, deren charakteristische Bewusstseinsgestalt das unglückliche Bewusstsein darstellt, realisiert. Aus dieser Sicht bewegen sich die Griechen in einer Welt „vor“ dem Verstand oder noch eher „jenseits“ des Verstands, die deshalb näher der Vernunft steht. Diese Auffassung der griechischen Wirklichkeit als eines zutiefst geistigen Zeitalters wird nach Hegel auch in den Arbeiten höchstspekulativer Denker, zu denen die Vorsokratiker Herakleitos, Empedokles (also die von Hölderlin bewunderten Denker) oder Parmenides zählen, bekräftigt. Ebendiese Denker provozierten mit ihrer Spekulation, die dem natürlichen Menschenverstand als „verkehrte Welt“ erschien, das Heraufdämmern der Philosophie.

### 1.3. Die Dualität der menschlichen und göttlichen Ordnung

Aus der oben diskutierten Verschränkung der göttlichen und menschlichen Wirklichkeit sollte jedoch nicht geschlossen werden, die Griechen hätten ihre gesellschaftliche Realität als ewig festgelegt begriffen. Im Gegenteil weiß Hegel, dass die Opposition von Natur und Kunst zuerst von den sophistischen Denkern, denen bis zu Hegels Rehabilitierung ein Stigma der philosophischen Schalheit und Oberflächlichkeit anhaftete, diskutiert wurde.<sup>115</sup> Hegel selbst orientiert sich an der „positiven, eigentlich wissenschaftlichen Seite der griechischen Sophistik“<sup>116</sup>.

Die Zeit der Sophisten, den in Hegels Worten „Lehrern Griechenlands, durch welche Bildung überhaupt in Griechenland zur Existenz kam“<sup>117</sup>, ist eine Zeit, in der die Negativität des Denkens, seine verflüssigende Macht, auf weltliche Gegenstände angewandt wurde. Dazu

---

<sup>113</sup> Auf diese eigentümliche Verschränkung von Wissen und Handeln wurde bereits auf der Ebene des Selbstbewusstseins aufmerksam gemacht. Das Bewusstsein wird durch die Furcht, die der Beginn der Weisheit ist, zur Arbeit gebildet: Das Bewusstsein setzt sich jetzt mit der Umgebung praktisch auseinander. Bildung beruht auf der Fähigkeit, das Verschwinden aufzuhalten: Die Furcht spielt in dem studierten Abschnitt eine geradezu kreative oder formierende Rolle. Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, 126.

<sup>114</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 385.

<sup>115</sup> Zu Hegels Interpretation der Sophisten siehe Klaus Held, „Die Sophistik in Hegels Sicht“, *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, 129–149.

<sup>116</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 409.

<sup>117</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 410.

befindet sich Griechenland zu ebendieser Zeit im erschöpfenden Peloponnesischen Krieg. Beide Faktoren führen zu einer, wie der Geschichtsschreiber Thukydides bemerkt, verheerenden gesellschaftlichen Anomie, die sich über ganz Athen verbreitet und die die göttliche wie die menschliche Ordnung in Zweifel zieht. In Hegels Worten kann behauptet werden, eben zu dieser Zeit hinterfrage die negierende Kraft alles Gegebene: „[I]n der Sophistik macht der Mensch die Erfahrung, daß alle Inhalte des Lebens sich solchermaßen dialektisch verflüssigen lassen“<sup>118</sup>.

In dieser Zeit der politischen, gesellschaftlichen und intellektuellen Krise boten die Sophisten durch ihre Unterscheidung der *physis* und des *nomos* einen Ausdruck: Nicht deshalb ginge es den Menschen und den Poleis so schlecht, weil dies die Götter oder die *physis* selbst wollten, sondern deshalb, weil sie unter schlechten menschengemachten *nomoi* lebten. Mit diesem Schritt zogen die Sophisten auch diejenigen Aspekte des griechischen Lebens in Zweifel, die als ewig und von Göttern gewollt galten, womit sie in Hegels Sicht ein neues Zeitalter eröffneten, nämlich die Rückkehr des Geistes aus der Objektivität in sich selbst veranlasst haben.<sup>119</sup> Leitend für diese Unterscheidung war die Einsicht in die Machtlosigkeit des *nomos*, der es nicht vermochte, seine Bürger vor persönlichen Tragödien zu schützen. Die Sophisten trugen dazu bei, dass Kultur und Gerechtigkeit primär als menschliche Errungenschaften, die mit dem Göttlichen nur wenig zu tun haben, aufgefasst wurden.<sup>120</sup>

Durch diese Grenzziehung haben die Sophisten eine implizite Unterscheidung kraft der Negativität des Denkens explizit gemacht und somit ins Bewusstsein gehoben. Ebendiese erste – zunächst nur implizite – menschliche Unterscheidung des Göttlichen und des Kulturellen oder Gesellschaftlichen, also das erste Produkt des Verstandes bzw. der Negativität, transponiert Hegel in die Polarität der göttlichen und menschlichen Ordnung, anhand derer er die griechische Wirklichkeit zu erschließen versucht.

Charakteristisch für das menschliche Gesetz ist, dass es der Veränderungen unterworfen ist. Gleichzeitig ist es jedoch – wie wir aus den Werken griechischer Geschichtsschreiber wissen – das Merkmal der griechischen Einzigartigkeit sowie Überlegenheit über andere Völker. Das menschliche Gesetz beruht auf der selbstbewussten Wirklichkeit des Geistes, das heißt auf der Handlung und dem Wissen der selbstbewussten Bürger.<sup>121</sup>

Im Unterschied zum menschlichen Gesetz gilt die göttliche Ordnung für alle Zeiten und jedes Volk. Sie soll in den menschlichen Gesetzen anerkannt und geehrt werden. Von dem menschlichen Gesetz unterscheidet es sich zudem durch die Unmittelbarkeit und Einfachheit. Für Hegel ist die Familie eine grundlegende Verkörperung des göttlichen Gesetzes im

<sup>118</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 406.

<sup>119</sup> Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 405.

<sup>120</sup> Der Altphilologe Werner Jaeger behauptet, es seien gerade die Sophisten gewesen, die das Konzept der Bildung (*paideia*), wie wir es bis heute verstehen, entworfen hätten. Die Sophisten haben den Begriff der *paideia* zudem als Erste in der Bedeutung von Kultur oder Zivilisation gebraucht; und nach Jaeger sollen die Sophisten sogar das Trivium erfunden haben. Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bände, Berlin: Walter de Gruyter, 1989. Zu der Rolle der Sophisten im antiken Griechenland, siehe auch Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011, 399–400.

<sup>121</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 386.

Elemente der Unmittelbarkeit. Die Familie stellt den unbewussten Sinn für die ethische Ordnung dar. Diese Polarität und zugleich die Notwendigkeit, die Dualität von Stadt/Polis und Familie zu versöhnen, werden gleich zu Beginn der Tragödie *Antigone* angesprochen. Derjenige, der keiner Stadt angehört (und der demnach als *apolis* gilt), darf von der Familie nicht bestattet werden. Das Familienhaus wird zudem für den Menschen, der in der rohen Natur nicht zu Hause sein kann (*dusaulon*), zur Friedensstätte und gleichzeitig zur Stätte von Göttern, in der eine eigentümliche Gerechtigkeit waltet.

Die Familie als die heilige Stätte sowie politische Institutionen des Stadtstaates gehen auf die Macht der Negativität zurück, der auf dieser Ebene die Funktion und Bedeutung einer Ausdifferenzierung der ursprünglichen Einheit in organische Teile der Polis zukommt. Die Familie stellt nun eines dieser Subsysteme oder „Suborganismen“ im Volk dar. Die Gewährung der negativen Mächte beruht auf einer Eigenleistung der Natur: Das Volk generiert spontan Differenzen, um die sich das Leben, das in öffentliches und privates geteilt ist, ordnet. Demnach steht Hegel auch konträr zur Naturrechtstradition, nach der sich der Staat und das Recht aus den natürlichen Rechten der Einzelnen herleiten lassen.<sup>122</sup> Die Differenzierung liegt nach Hegel in der Natur selbst – wie sich das natürliche Leben in Organismen verkörpert, so werden parallel auf der sittlichen Ebene kulturelle Subsysteme geschaffen.

Aus der alleinigen Gegenwart dieser Differenzierungen darf jedoch nicht geschlossen werden, die griechische Kultur wäre eben wie die, die Hegel gegenwärtig ist, auch eine Art Verstandeskultur. Differenzen stellen vielmehr die Bedingung einer möglichen Existenz für jede Wirklichkeit dar. Deshalb wird die Negativität von Hegel als das Leben des Geistes bezeichnet: Die Negativität schafft Differenzen, um die sich einzelne Systeme oder Teilorganismen ausbilden, die dann jedoch ebenfalls aufgrund der Negativität des Geistes überschritten oder negiert werden, um komplexere Gestalten anzunehmen.

Als entscheidendes Kriterium für eine Unterscheidung zwischen Verstandes- und Vernunftkultur gilt für Hegel die Art und Weise, wie mit diesen Differenz umgegangen wird. Es ist zu fragen, ob einzelne Phänomene als unter dem Aspekt des Göttlichen sowie des Menschlichen gegeben zu betrachten sind oder ob Phänomene ausschließlich getrennten Bereichen zugeschrieben werden müssen. Die erstere Umgangsweise ist nach Hegel ein Merkmal der Fähigkeit zum spekulativen Denken, die zweite ein Merkmal des Verstandesdenkens. Wie aus dem Gesagten erhellt, ist Hegel geneigt, die griechische Wirklichkeit dem spekulativen Denken zuzuordnen. Im Nächsten soll jedoch ebenfalls gezeigt werden, inwiefern auch diese Einteilung nur provisorisch und zu sehr dem Verstandesdenken verpflichtet ist. Die Handlungen der Tragödien sollen beweisen, dass in jeder Kultur das Potenzial zu beiden Umgangsweisen mit dem Geist angelegt ist.

#### **1.4. Die Familie als Todesstätte**

Während die Regierung über öffentliche Beschlüsse abstimmt und diese dann expliziert an den Tag treten, gründet die Familie auf der unbewussten Natürlichkeit, d. h.: Sie führt ihr

---

<sup>122</sup> Vgl. Elisabeth Weisser-Lohmann, „Gestalten nicht des Bewusstseins, sondern einer Welt“, in Dietmar Köhler et Otto Pöggeler (eds.), *Klassiker auslegen: Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, 1998, 196.

göttliches Gesetz spontan oder – in Hegels Terminologie – „unmittelbar“ aus. An dieser Stelle ist im Blick auf Hölderlins Werk anzumerken, dass Hegels Verbindung der griechischen göttlichen Wirklichkeit und der unbewussten oder unmittelbaren Natur auffallend Hölderlins Auffassung der Natur ähnelt. Hölderlins unvorstellbare Einheit wird genauso mit der göttlichen Natur gleichgesetzt. Diese entbehrt des Bewusstseins, ist jedoch ebendadurch göttlich, da sie nur auf Grund ihrer Unwissenheit ihre Einheit zu wahren vermag.

Sogleich ist jedoch festzuhalten, dass eine Angleichung an die unbewusste Natur nach Hegel nicht Ziel des Menschen ist. Auch wird das Unbewusste nicht mit dem Göttlichen im Allgemeinen gleichgesetzt. Im Gegenteil werden die unterirdischen Götter, die im und durch das menschliche Unbewusste walten, von den Göttern des Tages, die ihren „Sitz“ im Bewusstsein haben, unterschieden. Dabei wird keinen der beiden Göttergruppen der Vorrang zugesprochen.

Weiter ist anzumerken, dass die familiäre Sittlichkeit, die aus der Natur wächst, nicht im Gegensatz zur Natur gedacht wird. Diese Sittlichkeit ist kein „bloß“ menschliches Produkt, obzwar das göttliche Walten im menschlichen Unterbewusstsein eine rein menschliche Gestalt auf sich nimmt. Die familiäre Rollenverteilung gehört nicht – aus der Sicht der Griechen – der Konvention an. Sie ist Teil des natürlichen Ganges der Welt. Das, was sein soll – die Pflicht –, wird demnach an dem, was der Fall ist, „unmittelbar“ abgelesen.<sup>123</sup>

Die Familie hat „den ganzen Einzelnen“ oder auch „den Einzelnen als Allgemeinen“ zum Zweck. Hegel hebt hervor, dass der Erziehung eines Kindes zum Bürger nichts Zufälliges anhaftet: „[S]ie verläuft nicht wie eine Dienstleistung“<sup>124</sup>. Die einzelnen Familienmitglieder haben ihre partikulären Interessen entweder zugunsten der Familie aufgehoben oder aber diese – im Falle der Kinder – noch nicht entwickelt. Die Erziehung innerhalb der Familie verläuft demnach als Herausbildung zum Vertreter eines Geschlechts oder zum Repräsentanten einer sozialen Rolle, die einem aufgrund der Position innerhalb der Familie gebührt. Diese Allgemeinheit, die die Familie auf den Einzelnen überträgt, wird jedoch – für den Leser vielleicht an dieser Stelle überraschenderweise – erst im Tod vollendet.

Tatsächlich findet die Arbeit an der Ausbildung des Einzelnen in ein sittliches Wesen ihren Höhepunkt im Begräbnis. Deshalb ist das Begräbnis für den Griechen von solch eminenten Wichtigkeit. Hier enthebt die Familie mittels heiliger Rituale den Einzelnen seiner Zufälligkeit und macht ihn zum ewigen Ahnen der Blutsverwandten. Im Tod weicht vom Menschen jegliche Zufälligkeit, und das Leben entschwindet „in der Ruhe der einfachen Allgemeinheit“<sup>125</sup>.

Durch eine angemessene Bestattung gewähren die Familienmitglieder dem Toten noch im „natürlichen Gewordensein“ Bewusstsein. Dadurch wird jedoch der Tod – die Ruhe der einfachen Allgemeinheit – teilweise aufgehoben: Denn der Tote wird durch die Integration in die Strukturen der Familie vergeistigt, und „das Recht des Bewusstseyns [wird] in ihm

<sup>123</sup> Vgl. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, 139.

<sup>124</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 386.

<sup>125</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 388.

behauptet [sey]n<sup>126</sup>. Die Familie kann deshalb als das Selbstbewusstsein des göttlichen Gesetzes betrachtet werden. Sie bewahrt das Fürsichsein des Verstorbenen: Sie bewahrt nicht das, *was* der Verstorbene war, sondern, *wer* er war.

Der Tote wird zwar im Boden begraben, er ist jedoch trotzdem durch das Bewusstsein, das ihm die Familie durch ihre Erinnerung bereitstellt, über die Natur erhaben und wird somit nicht aus dem sittlichen Sein entlassen.<sup>127</sup> Mittels des Bewusstseins wird „das Werk der Natur unterbrochen“<sup>128</sup>. In dieser Gestalt stellt der Tod in der griechischen Kultur „die höchste Arbeit“<sup>129</sup> dar, die das Individuum als solches für die Gemeinschaft übernimmt. Das Individuum wird durch den im Rahmen der Familie durchlebten Tod in die Allgemeinheit erhoben.

Diese Beziehung von Tod, Bestattung und Ewigkeit wird nicht zuletzt durch das Interesse der unterirdischen Gottheiten an einer angemessenen Sorge um den Toten bestätigt. Die Toten werden innerhalb der antiken (griechischen wie römischen) Familie in den Rang der Penaten aufgenommen.<sup>130</sup> Dabei ist Hegels Betrachtung des Todes in diesem Abschnitt der *Phänomenologie* für seine eigene Dialektik bezeichnend: Der Tod wird durch Erhaltung aufgehoben und überschritten. Durch die (in diesem Falle sittliche) Er-Innerung innerhalb der Familie oder der Polis gewinnt der Tote Anteil an der Ewigkeit.

Bereits im hier kommentierten Abschnitt tritt Hegels eigentümliche Distanz zur Natur hervor. Obzwar er bemüht war – gemeinsam mit Hölderlin oder Schelling –, die Natur vor der Verdinglichung durch die Naturwissenschaften zu befreien, lehnt Hegel ausdrücklich eine romantische Sicht auf die Natur und Natürlichkeit, d. h. auch Hölderlins Sicht, ab. Die Natur wird zwar in sein System aufgenommen, die Schlüsselrolle kommt trotzdem dem Geist zu, der erst in der menschlichen Wirklichkeit zu sich kommt. Eben an den nun studierten Passagen wird Hegels Bemühung deutlich, den menschlichen Geist bzw. das Bewusstsein gerade nicht in die Natur zu integrieren, sondern aus ihr auszugrenzen: „Das unmittelbare natürliche Gewordenseyn“<sup>131</sup> wird dem „Thun eines Bewußtseyns“<sup>132</sup> entgegengesetzt. Des Weiteren äußert Hegel den Gedanken, „die Natur maße sich an, sich den toten Körper als ein natürliches Ding zu eigen zu machen – diese Natürlichkeit des Toten ist jedoch nur ein Schein, der durch das Begräbnis, durch die menschlich tradierte Sitte hinwegfallen solle“<sup>133</sup>.

Es mag nun in diesem Kontext hilfreich sein, Hölderlins Abhandlung über Empedokles' Tod mit Hegels Auffassung des Begräbnisses zu vergleichen. Eben in diesem Vergleich wird nämlich deutlich, wie sehr sich die Wege der ehemals Gleichgesinnten getrennt haben.

<sup>126</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 389.

<sup>127</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 389–390. „Oder der Sinn der Handlung ist vielmehr, dass, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des seiner selbst bewußten Wesens nicht der Natur angehört, der Schein eines solchen Thuns hinwegfalle, den sich die Natur angemaßt, und die Wahrheit hergestellt werde.“

<sup>128</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 390.

<sup>129</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 389–390.

<sup>130</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 386.

<sup>131</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 389.

<sup>132</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 389.

<sup>133</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 389–390. „Oder der Sinn der Handlung ist vielmehr, daß, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des seiner selbst bewußten Wesens nicht der Natur angehört, der Schein eines solchen Thuns hinwegfalle, den sich die Natur angemaßt, und die Wahrheit hergestellt werde.“

Empedokles' Untergang im Krater der Ätna darf durch keine sittliche Handlung, durch kein begleitendes Bewusstsein gestört werden. Nicht einmal der Körper als Spur der Individuation soll zurückbleiben. Bezeichnend in diesem Kontext ist auch Hölderlins oben erwähnte Kritik am Begräbnis im Boden. Der Eingang in die göttliche Heimat wird durch die Loslösung von allem Menschlichen, Nicht-Natürlichen, also von den entzweierenden Bewusstseinsstrukturen, allererst ermöglicht. Der Mensch soll der Angleichung an die Elemente nicht durch ein begleitendes Bewusstsein entgegenwirken, ist es doch die Arbeit des Bewusstseins, die das Ur-Teil bzw. die Ur-Teilung verschuldet hat. Das Individuum arbeitet nicht der Preisgabe „der niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräften abstracter Stoffe“<sup>134</sup> entgegen, sondern ringt nach „Identität mit der überwältigenden Natur“<sup>135</sup> und wirft sich „im Zeichen, daß wir ihm Verwandte sind, hinab in heilige Flammen“<sup>136</sup>.

Auch in Hegels Passagen der *Phänomenologie*, die sich mit der Beobachtung der Natur auseinandersetzen, entdeckten wir den Nachdruck, der auf die Spontaneität und Freiheit der Natur gelegt wird. In Hegels Abhandlung wurde ihr selbst eine Art von Bewusstsein zuteil, nämlich das sogenannte Selbstgefühl. Bereits an dieser Stelle würde Hölderlin jedoch protestieren: Ebendas Bewusstsein ist ein Zeichen des Menschseins, womöglich sogar das fatalste Symptom seiner Vertreibung aus dem Paradies, aus dem Schoß der Natur. Hegels und Hölderlins Rehabilitationsversuche der Natur stehen sich demnach diametral entgegen: Auf der einen Seite ist Hölderlin davon überzeugt, dass das Unbewusstsein ein Zeichen des Göttlichen und des Gottesnahen ist, aus anderer Perspektive glaubt Hegel, die Natur müsse, soll sie von der Verdinglichung bewahrt werden, als eine bewusste und für Hegel deshalb auch lebendige Entität aufgefasst werden, der er folglich das Selbstgefühl zuschreibt. Zwar verhält sich der Organismus noch nicht selbstbewusst zu sich selber, er hat jedoch bereits die Stufe der „selbstfühlenden“ Selbsterhaltung<sup>137</sup> und damit auch eine unmittelbare Stufe der Freiheit erreicht – zielorientiert passt er sich seiner Umgebung oder dem Äußeren an und eignet sich das Äußere als sein Inneres an. Es ist ein Seiendes, das von außen nicht determiniert wird, denn es ist in sich zurückgekehrt, es hat sein Fürsichsein erreicht und tritt dem Äußeren frei gegenüber: Es ist nicht das Äußere, das den Organismus gestaltet, sondern der Organismus selbst – das Innere – eignet sich das Äußere zweckorientiert an.

Trotzdem kann die vom Organismus erreichte Bewusstseinsstufe und damit auch „Freiheitsstufe“ nicht mit der Bewusstseinsstufe des Menschen gleichgesetzt werden. Verglichen mit dem menschlichen Bewusstsein, ist das Selbstgefühl noch immer Unbewusstsein, obzwar ein „fühlendes“ Unbewusstsein, das aus Sicht des menschlichen Bewusstseins – wie dies Hegel an seiner *Antigone*-Interpretation belegt – göttliche Gestalt anzunehmen vermag.

---

<sup>134</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 391.

<sup>135</sup> Hölderlin, *Grund zum Empedokles*, 148.

<sup>136</sup> Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*, Dritte Fassung, 130.

<sup>137</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 196. „Das Organische zeigt sich als ein sich selbst Erhaltendes und in sich Zurückkehrendes und Zurückgekehrtes.“

### 1.5. Das menschliche Gesetz und die Erschütterung durch den Tod

Dem göttlichen Gesetz tritt nun das menschliche, das „seine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung“<sup>138</sup> hat, gegenüber. Die Regierung stellt das „einfache Selbst der sittlichen Substanz dar“, die ihre Momente (die Bürger) durch ihre eigene Negativität zum Gemeinwesen, in dem sie Realität haben, aus ihrer „persönlichen Selbstständigkeit“ zurückholt. Der Regierung gebührt demnach die Aufgabe, die Bürger an das Gemeinwohl zu erinnern. Bezeichnenderweise lässt sich auch dies ohne den Tod nicht erreichen. Deshalb sollen die Bürger in bestimmten Perioden durch den Krieg erschüttert werden, ist es doch ebender Krieg, der ihnen ihre Abhängigkeit vom Staat vor Augen führt.<sup>139</sup>

Paradoxerweise wird durch den Krieg – durch das heraufbeschworene Chaos – verhindert, dass der Mensch vom Sittlichen ins Natürliche abfällt, denn der Krieg stärkt den gemeinschaftlichen, also den sittlichen Zusammenhalt. Zudem bindet die Gemeinschaft im Kriege ihr Überleben nicht nur an ein „natürliches“ Überleben, sondern auch an das Sittliche, also an die für die Gemeinschaft grundlegenden Werte. Es sind ebendiese ewigen Werte oder göttlichen Anordnungen, die dem Menschen noch im Krieg, also in einer Situation, in der er sich mehr denn je als endliches Wesen erfährt, Halt geben und dadurch auch im Frieden geehrt werden.

Im Anschluss an ähnliche Formulierungen wurde Hegel – spätestens seit Rudolf Hayms Buch *Hegel und seine Zeit* aus dem Jahr 1857 –, vorgeworfen, er glorifiziere den Krieg.<sup>140</sup> Es ist nun jedoch fraglich, ob dies behauptet werden kann. Weit eher versteht er den Krieg als eine notwendige Begleiterscheinung einer geistigen oder sittlichen Gemeinschaft. Hegels Unterstützung des Krieges gründet auf der Einsicht, dass es sich um eine Gestalt der Negativität handele, die mit dem Menschen notwendig verbunden sei. Der Krieg ist für Hegel Zeugnis der menschlichen Endlichkeit, und als solches gehört es zur Aufgabe des Philosophen, der die unmittelbare Wirklichkeit in Begriffen zu denken hat, sich auch mit dem Begriff des Krieges auseinanderzusetzen. So heißt es zum Beispiel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, „der Moment des Krieges [ist nicht] als [...] eine bloße äußerliche Zufälligkeit zu betrachten. [...] Es ist notwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben, als Zufälliges gesetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist.“<sup>141</sup> Eine Neigung zum Krieg und der notwendige Ausbruch des Kriegs sind deshalb in den Bewusstseinsstrukturen selbst begründet.<sup>142</sup>

Implizit übt damit Hegel Kritik an Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*, in der der Philosoph die Hoffnung äußert, die Gefahr des Krieges durch eine Union zwischen Staaten zu überwinden. Diese Möglichkeit des ewigen Frieden ist für Kant nicht zuletzt in der Natur –

<sup>138</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 392.

<sup>139</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 393.

<sup>140</sup> Vgl. Shlomo Avineri, „The Problem of War in Hegel’s Thought“, in Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, 131.

<sup>141</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, § 324, 332.

<sup>142</sup> Dazu bemerkt D. P. Verene: „Any solution to the problem of war must rest on a solution to the problem of warriors; and this is particularly difficult since the style of life of the warrior is rooted in one of the basic structures of consciousness, the master-slave.“ Verene, „Hegel’s Account War“, 151.

„der großen Künstlerin“, aus deren Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, dass sie an der Harmonie unter Staaten und Menschen arbeitet –<sup>143</sup> verankert. Eine solche Auffassung von der Verankerung der menschlichen Gemeinschaft in der Natur lehnt Hegel strikt ab: Das Menschliche im Allgemeinen und das menschliche Gesetz im Besonderen ist von Negativität durchwaltet, die sich in bestimmten Epochen radikalisiert und in ihrer puren Gestalt auftritt.<sup>144</sup> Der Staat, sein Gesetz und seine Bürger haben die Natur – eine reine Gegebenheit –, längst überwunden. Das Geistige beruht – im Unterschied zur Natur – auf Negativität bzw. stellt selbst eine Form der Negativität dar.

Nach Hegel ist der Geist jedoch nicht nur Negativität – er verfügt über zwei Pole oder Tendenzen. Eben seine negative Tendenz äußert sich in einer Setzung oder Schaffung von Differenzen. Es ist ebendieser Aspekt des Geistes, der den Menschen befähigt, sich aus seiner Umgebung denkend auszugrenzen. Die Negativität in dieser Gestalt ist demnach eine Disposition zum Denken und damit auch zur Freiheit. Es ist dieselbe Negativität, die sich in der physischen Gewalt äußert, die eine Art der (leiblichen) Ausgrenzung darstellt. Allgemein kann wohl behauptet werden, die Negativität des Geistes sei mit Bewegung und Ruhelosigkeit in Verbindung zu bringen.

Gleichfalls äußert sich das Geistige – wie wir im Übrigen eben an der griechischen Geistesgestalt betrachten können – im Streben nach Einheit, Kontinuität und Beständigkeit. Auf Grund dieser komplementären Wesenseigenschaft geht der Geist immer in etwas Bestehendes ein – er „sucht“ heimisch zu werden, schafft damit kulturelle Entitäten und setzt der eigenen Ruhelosigkeit Grenzen. Dieses Streben nach Grenzsetzung ist noch in der gewaltsamen Ruhelosigkeit eines Krieges gegenwärtig. So ist es – vorgreifend auf den fünften Abschnitt dieser Arbeit – in der Zeit der Verwüstung im nachrevolutionären Frankreich, in der „der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts im innern Begriffe zur absoluten Positivität um[schlägt]“<sup>145</sup>.

Diese Erneuerung oder eher Neuschaffung der Wirklichkeit in der Todesfurcht kann vornehmlich an der Herr-Knecht-Dialektik beobachtet werden: Aus der Todesfurcht entsteht dem Knecht seine eigene Welt. Die knechtische Kreativität ist jedoch durch eine Läuterung des Knechtes bedingt. Die Erschütterung durch den Tod bzw. durch den Schrecken des Krieges ermöglicht dem Bewusstsein eine vollkommenere Konzentration auf sein Wesen. Das bloß Zufällige wird geopfert. Demnach ist es auch die Furcht vor dem Tod – und nicht die Angst vor Gott, wie Hegels verbessertes Bibelzitat lautet –,<sup>146</sup> die den Beginn der Weisheit darstellt. Damit kann der Krieg an dieser Stelle als ein ethisches *Memento mori* bezeichnet werden.<sup>147</sup>

<sup>143</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, 34. Zu Hegels Rezeption von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* siehe im selben Band den Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen auf den Seiten 306–329.

<sup>144</sup> D. P. Verene behauptet in seinem Artikel „Hegel’s Account War“, Hegel arbeitete gegenüber Kant, der eine Theorie des Friedens entwickle, eine Theorie des Krieges aus. Siehe D. P. Verene, „Hegel’s Account War“, in Jon Stewart, *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, 150.

<sup>145</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 546.

<sup>146</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 126.

<sup>147</sup> Shlomo Avineri, „The Problem of War in Hegel’s Thought“, 134.

Genauso wie das göttliche ist auch das menschliche Gesetz durch den Krieg – durch eine Form der Negativität, der sich die Regierung bedient – aufs Engste mit dem Tod verknüpft. Im Krieg geht der Mensch nicht passiv in die Ruhe der Allgemeinheit ein, die Natur wird nicht von außen mit dem Bewusstsein des Sittlichen versehen. Der Krieger opfert stattdessen sein natürliches Leben aus eigenem Willen und bietet es für den Ruhm der Gemeinschaft oder für den Ruhm, der ihm als einem im Krieg fürs Vaterland Verstorbenen zukommen würde, an. Durch dieses enge Verhältnis zwischen Gemeinwesen, Regierung und Tod wird deutlich, dass das menschliche Gesetz einen beträchtlichen Teil seiner Legitimation aus dem göttlichen Gesetz oder dem unterirdischen Reich schöpft.

Das menschliche Gesetz gelangt deshalb nie zur völligen Verselbständigung gegenüber dem unterirdischen göttlichen Gesetz. Es erwächst aus der Unterwelt, in der seine Wurzeln fest verankert sind. Dabei ist bezeichnend, dass das Bindeglied beider Gesetze der absolute Herr – also der Tod – ist; es ist der Tod, der das Wesen beider Gesetze darstellt. Damit wird spätestens an dieser Stelle ersichtlich, dass der Tod als die absolute Negativität nicht einer Zersetzung in natürliche Stoffe oder einer Verwesung gleichgesetzt werden darf. Stattdessen gilt der Tod als Vollendung des Lebens, das nun in neuer Geistigkeit aufgehen kann. Der Tote wird in der Familie in den Rang eines Behüters der Blutsverwandtschaft erhoben und so zu einem Bindeglied vergangener und zukünftiger Generationen; im Rahmen der Gemeinschaft kann der im Kampf Verstorbene zum Heros der Polis erhoben und auch dadurch zum Behüter des „lebendigen Ganzen“ vergeistigt werden.

An Hegels Betrachtungen des Todes tritt abermals in den Vordergrund, wie sehr sich Hölderlin und Hegel, obwohl sie sich allmählich philosophisch entfernten, mit gleichen Themen und Problemen beschäftigten. In der Auffassung des Todes tritt diesmal – im Unterschied zur Auffassung der Natur – die Nähe der beiden Denker in den Vordergrund. Auch für Hölderlin galt der Tod als Übergang in ein wahreres geistigeres oder eher göttlicheres Leben. Seine Faszination mit Empedokles', aber auch mit Sokrates' Tod, über den er auch eine Tragödie zu schreiben beabsichtigte, zeigt deutlich, dass sich für ihn der körperliche Tod zu neuer spiritueller Existenz verklärt.

Diese Vergeistigung des Todes greift auffallend in den Gang des sich entwickelnden Bewusstseins in der *Phänomenologie* ein. Das *Leben* des Geistes stellt in der Vorrede zur *Phänomenologie* die Macht über den Tod dar.<sup>148</sup> Diese Macht hält selbstverständlich den Tod nicht auf. Der Körper des Verstorbenen wird der Natur freigegeben. Dadurch, dass der Tod durch die Nachgebliebenen jedoch gedacht wird, wird er spiritualisiert. Auch die *Phänomenologie* kann als eine Reihe von Todesarten gedacht werden: Einzelne Gestalten des Bewusstseins werden durch neue Perspektiven zuerst dem Tode preisgegeben, anschließend jedoch als Moment einer höheren Bewusstseinsform integriert.

### **1.6. Die Familie in der griechischen Sittlichkeit**

Die griechische Familie wird von Hegel anhand den drei grundlegenden Beziehungen zwischen erstens Mann und Frau, zweitens zwischen den Eltern und den Kindern und drittens

---

<sup>148</sup> Vgl. dazu Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xxxix. „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.“

zwischen den Geschwistern – hierbei in erster Linie zwischen Bruder und Schwester – analysiert. Es fällt auf, dass sich Hegel zu seinen Zwecken der klassischen Analyse des Aristoteles bedient, diese jedoch grundlegend modifiziert. Bekanntlich hat Aristoteles die Familie unter dem Aspekt des Verhältnisses erstens von Mann und Sklave (*hé despotiké*), zweitens von Mann und Frau (*hé gamiké*) und drittens von Mann und seinen Kindern (*hé patriké*) betrachtet.<sup>149</sup> Eben an Hegels Modifikation der Familienstruktur wird bereits ersichtlich, dass sich Hegel den Boden für seine *Antigone*-Interpretation bereitet.

Während Aristoteles diese familiären Beziehungen als Herrschaftsverhältnisse deutet, werden diese von Hegel aus der Perspektive der Dialektik der gegenseitigen Anerkennung, die sich das Bewusstsein auf der Ebene des Selbstbewusstseins erarbeitet hat, betrachtet. Auch aus diesem Grund liegt es nahe, dass Hegel eine Ausführung über die despotische Herrschaft aus seiner Interpretation der griechischen Welt ausgeschlossen hat.<sup>150</sup> Stattdessen versteht er das Verhältnis von Mann und Frau als „das unmittelbare sich Erkennen des einen Bewußtseyns im andern und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseyns“<sup>151</sup> oder auch als „Einheit des Gefühls“<sup>152</sup> und als „gegenseitige Entäußerung“<sup>153</sup>. Es handelt sich jedoch um ein unmittelbares, natürliches Sicherkennen – „es ist nur ein Bild des Geistes“<sup>154</sup>. Deshalb soll diese Beziehung zur Geistigkeit gebildet werden. Dies geschieht im Kind: Es vervollkommt zum einen die Beziehung, ist zudem jedoch auch ein zukünftiger Bürger der Polis; und eben als zukünftiger Bürger stellt das Kind ein Mittel zur Vergeistigung der Beziehung zwischen Mann und Frau dar, die nur im öffentlichen Raume der Polis erfolgen kann.

Die Beziehung zwischen Kind und Eltern erläutert Hegel anhand seiner Begriffe des Fürsich- und des Ansichseins. Die Eltern betrachten das sich entwickelnde Kind als das sich herausbildende eigene Fürsichsein, das sie einst waren. Dieses kindliche Fürsichsein geht jedoch in den Eltern nicht auf, denn gleichzeitig tritt es ihnen gegenüber als eine fremde Wirklichkeit. Umgekehrt erfährt das Kind das eigene Ansichsein in der Gestalt seiner Eltern. Dieses elterliche Ansichsein stellt jedoch eine sich entziehende und schwindende Wirklichkeit dar. Es geht an das Kind vollständig erst dann über, nachdem seine Eltern in das „ruhige Allgemeine“ eingegangen sind. Im eigenen Tod bringen die Eltern nicht nur ihr Leben zur Vollendung, sondern verhelfen dem Kind zur eigenen Reife: „Denn nur auf Unkosten dieses Verhältnisses kommt sie [die Tochter, d. V.] zu dem Fürsichseyn, dessen sie fähig ist“<sup>155</sup>.

Eine besonders ausgezeichnete Stellung gebührt nach Hegel der Beziehung zwischen Bruder und Schwester. Diese Beziehung wird als das „unvermischte Verhältnis“<sup>156</sup> charakterisiert. „Unvermischt“ kann in diesem Kontext wohl so viel wie „so geistig wie nur innerhalb der

<sup>149</sup> Vgl. Aristoteles, *Politica*, W. D. Ross (ed.), Oxford–New York –Athens: Oxford University Press, 1957, 1253B und weiter 1259 B.

<sup>150</sup> Das Sklaventum der antiken Welt kritisiert Hegel in seinen *Vorlesungen über die Weltgeschichte*. Eben die Zustimmung zum Sklaventum verdeutlicht, dass die griechische Freiheit nur eine „vergängliche und beschränkte Blume war“, denn teils wich diese Freiheit „einer harten Knechtschaft des Humanen“.

<sup>151</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 394.

<sup>152</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Stuttgart, 1989, 60.

<sup>153</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 60.

<sup>154</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 394.

<sup>155</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 395.

<sup>156</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 394–395.

Familie möglich“ heißen. Das weibliche Glied erhebt sich demnach in dieser Beziehung zu einer für es vollkommensten Geistigkeit: In ihrem Verhältnis zum Bruder „erfährt [sie] die höchste Ahndung des sittlichen Wesens“<sup>157</sup>.

Im Unterschied zum Mann entbehrt die Frau des Moments der Einzelheit. Nach Hegel geht die Sorge der Frau nur aufs Allgemeine: „Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht dieser Mann, nicht dieses Kind, sondern ein Mann, Kinder überhaupt.“ Auf Grund einer solchen Charakterisierung des Verhältnisses zu ihrer Umwelt und zur Familie kann die Frau auch nicht Selbstbewusstsein erlangen, denn dies ist durch gegenseitige Anerkennung bedingt. Falls wir jedoch bemerkt haben, die Frau erkenne in ihren Beziehungen keine Einzelheit<sup>158</sup> und gehe demgegenüber nur auf Allgemeines, muss jegliche Anerkennung ihrer Person ausbleiben, und umgekehrt kann auch sie für niemanden Anerkennung aufbringen. Eine Frau ist demnach laut Hegel in der antiken Polis aus der reinen Sittlichkeit, die beide Momente fordert – das Moment der Allgemeinheit wie der Einzelheit –, ausgeschlossen.

Eine bestimmte Art von Anerkennung vermag nur diejenige Frau zu erreichen, die sich als Schwester in ihrem Bruder erkennt. In dieser „begierdelosen Beziehung“ kann es zu einem Gleichgewicht des anerkannten und anerkennenden Bewusstseins kommen. Demnach ist auch die Pflicht der Schwester gegenüber dem Bruder, der ihr die Anerkennung ermöglicht, die höchste; und so beteuert Antigone in Sophokles’ Tragödie, die Bestattung ihres Bruders sei nicht Zeichen ihrer Selbstlosigkeit, sondern sei für sie selbst und damit für ihre Familie Gewinn (*kerdos*).<sup>159</sup> Der Verlust des Bruders ist für die Schwester nämlich unersetzlich,<sup>160</sup> wobei die Unersetzlichkeit des geschwisterlichen Bundes auf der Geistigkeit der Beziehung gründet. Dort, wo sich die familiären Beziehungen zu höchster Geistigkeit emporgebildet haben, müssen sie als ewige Bindungen geehrt werden. Deshalb ist Antigones Pflicht, ihren Bruder an die Ewigkeit zu übergeben, absolut.

Am Verhältnis der Schwester und des Bruders, mittels dessen sich die Schwester zur höchstmöglichen Individualität entwickeln kann, wird jedoch auch das Zerbrechen der Familie in zwei Welten bemerkbar: Während die Schwester im Blick auf den Bruder zu einem bestimmten Grad auch an Freiheit Anteil haben darf, ist es ausschließlich der Bruder, der vollkommene Sittlichkeit und die damit verbundene Freiheit und Individualität erreicht.<sup>161</sup> Die Schwester lebt zwar im Medium der Sittlichkeit – der Allgemeinheit –, sie ermangelt jedoch des vollkommenen Bewusstseins dieser Sittlichkeit, denn dieses wird nur in der Einzelheit ausgebildet. Der Bruder lässt die Familie – und damit auch die göttliche Welt – hinter sich, um in die Welt des vollen Bewusstseins zu treten („in den Tag des Bewußtseyns“), während sich die Schwester als „Bewahrerin des göttlichen Gesetzes“ aus der Familie und damit auch aus dem unbewussten Aspekt der Wirklichkeit nie vollkommen zu lösen vermag.

<sup>157</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 395.

<sup>158</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 396. „(...) die Frau entbehrt das Moment, sich als dieses Selbst im anderen zu erkennen.“

<sup>159</sup> Vgl. Sophokles, *Antigone*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 464.

<sup>160</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 397–398.

<sup>161</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 397–398. „Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist [der Geist der Familie, d. V.] zur Individualität wird, die gegen anderes sich kehrt, und in das Bewußtseyn der Allgemeinheit übergeht.“

Ein sittliches Bewusstsein wird der Frau nur dann zuteil, wenn sie sich mit ihrer Rolle als Bewahrerin der Familie und des ewigen, göttlichen Gesetzes identifiziert. Das Bewusstsein, das im Rahmen der brüderlichen Anerkennung ausgebildet wurde, übernimmt folglich die Rolle des göttlichen Vorstands in der Familie. Diese enge Bindung der Familie bzw. der Frau an das göttliche Reich wird nicht nur von Hegel in der *Phänomenologie* angenommen, sondern tritt explizit eben in Sophokles' *Antigone* in den Vordergrund, und so verkündet *Antigone* in Sophokles' Tragödie, dass sie durch ihre Sorge um das Wohl ihrer Nächsten zunächst und am meisten denjenigen zufriedenstellt, den sie am meisten zufriedenstellen soll.<sup>162</sup>

### 1.7. Die fragwürdige Stellung der Frau in der *Phänomenologie*

Bevor wir näher auf Hegels Interpretation von Sophokles' *Antigone* eingehen, sollen einige interpretative Ansätze zu Hegels Auffassung der Stellung der Frau in der *Phänomenologie*, beziehungsweise im Geist-Kapitel betrachtet werden. Ohne Frage muten Hegels Äußerungen zur Stellung der Frau und im Besonderen zu ihrem Verhältnis zur Geistigkeit als überholt, wenn nicht geradezu frauenfeindlich an. Feministische Interpretationen Hegels haben diese Auffassung weitgehend unterstützt und Hegel ein „Unaufgeklärtsein“ in Gender-Fragen unterstellt.

Es ist jedoch fraglich, ob feministische Ansätze Hegels Text Genüge tun. Hegel geht in den studierten Passagen auf die Rolle beider Geschlechter als Bewusstseinsgestalten im antiken Griechenland ein. Hegel fasst die geistige Wirklichkeit als Gestalten einer Welt, die Entwicklungen und neuen Formungen unterworfen sind, auf. Deshalb kann angenommen werden, Hegel – eben wie feministische Kommentatoren – sei davon überzeugt gewesen, die Rolle der Frau – und natürlich auch die des Mannes – sei historisch und ideologisch bedingt: Gender-Rollen sind nicht natürlich gegeben, sie werden erzeugt.

Der Vorwurf, Hegel hätte die Frau aus der bewussten öffentlichen Welt der Männer ausgeschlossen, greift deshalb zu kurz. Hegel behandelt – zumindest in dem von uns behandelten Kapitel – die Geschlechterrollen im antiken Griechenland. Hierbei kann behauptet werden, dass Hegels Ausführung zum Verhältnis beider Geschlechter im antiken Griechenland angemessen ist. Hegel respektiert und hebt hervor, dass Frau und Mann als Trägern unterschiedlicher Gestalten der Sittlichkeit verschiedene Bereiche des Lebens zuteilwurden. Diese Bipolarität des Männlichen und des Weiblichen, die Hegel in der griechischen Kultur registriert, kann zudem nicht als Hegels Unwissenheit geschuldet gelten, sondern wird zu den grundlegenden Polaritäten aller Kulturen gezählt, wie Strukturalisten auch im Hinblick aufs antike Griechenland betonen.<sup>163</sup>

Laut den Vorwürfen soll sich Hegel nicht nur an falschen Oppositionen – wie der Opposition des Weiblichen und Männlichen – orientieren; im Rahmen dieser Oppositionen käme es zudem zu einer Aufwertung des einen und Abwertung des entgegengesetzten Gliedes.<sup>164</sup> Eben an der Opposition der göttlichen/öffentlichen Welt wird jedoch deutlich, dass eine Hierar-

<sup>162</sup> Vgl. Sophokles, *Antigone*, 89.

<sup>163</sup> Dazu siehe Teil 3 dieses Abschnitts.

<sup>164</sup> Vgl. Jocelyn B. Hoy, „Feminist Interpretations“, *Blackwell Guide to Phenomenology*, 178.

chisierung nicht unbedingt zugunsten der feministischen Interpretation ausfällt: Die göttliche, also die höhere, Dimension wird der Frau zugesprochen. Zudem soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass Hegel – wie wir im Folgenden sehen werden – eben eine Hierarchisierung des Göttlichen und des Öffentlichen strikt ablehnt: Im Rahmen der Polis müssen beide Aspekte der Wirklichkeit angemessen geehrt werden.

Vor allem sollte jedoch Folgendes festgehalten werden: Hegel geht es keineswegs darum zu erforschen, ob griechische Sittlichkeit aus der Sicht der Moderne rational sei. Vielmehr soll nach der Tragbarkeit einer solchen Gesellschaft an sich gefragt werden. Mit anderen Worten geht es Hegel darum zu erforschen, ob die in der *Phänomenologie* behandelten Gesellschaftsstrukturen selbst über interne Mechanismen verfügen, aufgrund derer sie Widersprüche in der eigenen Kultur verarbeiten könnten.

Angesichts dieser Frage, die sich Hegel stellt, erweisen sich feministische Interpretationen von Hegels Text als irreführend. Hegels Absicht ist es gerade, an der eigenen Interpretation der Tragödie zu zeigen, dass solch eine starre Entgegensetzung der Geschlechterrollen in tragische, unlösbare Konflikte führt. Der Phänomenologe will auf die Verbundenheit beider Welten hinweisen und die Notwendigkeit von lebendigen flexiblen Übergängen hervorheben. Dieses starre Festhalten an den Polaritäten ist ein Merkmal des unglücklichen Bewusstseins, das zum geistigen Zusammenbruch einer ganzen Geistesgestalt führt: Neben anderen starren Entgegensetzungen führte eben auch die Trennung von männlicher und weiblicher Welt nach Hegel zur fatalen Instabilität und mündete in eine Zerstörung der griechischen Welt.

### 1.8. Geist als vorgefundene Sitte

Zu Beginn des Geist-Kapitels ist Hegel auf einen Vergleich der beobachtenden Vernunft und des Geistes eingegangen. Diese Gegenüberstellung wird nun in Bezug auf die Tragödie der *Antigone* fortgeführt. Wie das beobachtende Bewusstsein auf ein vorgefundenes Ding stößt, das ihm fremd ist, behandelt Hegel nun die zwei voneinander abgeschiedenen Welten – die Welt der unterirdischen Götter und die Welt des Tages – als „vorgefundene Sitte“<sup>165</sup>. Die beobachtende Vernunft suchte sich in der äußeren Welt wiederzufinden; ihre Versuche schlugen jedoch bislang fehl und können als ein Suchen und Noch-nicht-Finden charakterisiert werden. Indem wir nun in eine „Gestalt der Welt“ eingetreten sind, sucht sich das Bewusstsein in etwas, was zugleich „That und Werk des Findenden ist“<sup>166</sup>, zu erblicken.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich das Bewusstsein mit der Selbstvergewisserung seiner Anwesenheit in der Wirklichkeit leichter täte. Auch dieses Bewusstsein sieht sich vor eine fremde Welt gestellt. Diese Entfremdung wird in erster Linie am göttlichen Reich deutlich. Das Charakteristikum der Ewigkeit deutet auf eine gänzliche Entfremdung des menschlichen Bewusstseins von der göttlichen Wirklichkeit hin. Während sich die beobachtende Vernunft in der Natur ahnte, kann an dieser Stelle behauptet werden, das sittliche Bewusstsein sei ebendeshalb sittlich, weil es den Grund des Göttlichen *nicht* hinterfrage, sondern als ewige Ordnung der Dinge hinnehme. In diesem Kontext ist auch auf ein drohendes Missverständnis aufmerksam zu machen: Die Unbewusstheit der Frau, die Hegel hervorhebt, deutet auf ihre

<sup>165</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 400.

<sup>166</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 400.

Überzeugung hin, dass sie sich einer fremden Wirklichkeit gegenüber sieht. Unbewusstheit ist an dieser Stelle in erster Linie als Hinnahme des Göttlichen als Göttliches, dem der Mensch gänzlich unterlegen ist, zu deuten; das Charakteristikum des Unbewusstseins bezeugt die Unfähigkeit, sich selbst in der Wirklichkeit zu finden, deutet jedoch nicht auf eine intellektuelle Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann.

Von Wichtigkeit ist des Weiteren Hegels Nachdruck, den er auf den „tätigen“ Charakter der Sitte legt. Das beobachtende Bewusstsein sowie die restlichen Gestalten der Vernunft stellten eigene Gesetze auf, die sie auf die Welt münzen wollten. Diese Abstraktionen scheiterten jedoch an der Wirklichkeit und mit ihnen die praktische Vernunft: Die Verlockung, explizite Gebote und Gesetze zu formulieren, um sie im Nachhinein der Welt anzupassen, endet nach Hegel in einer Sackgasse. Es reicht nicht, dass sich das Bewusstsein als die Grundlage der Welt weiß – es soll sich vielmehr selber aus der Welt heraus verstehen.

Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn sich die Zugangsart zur Welt ändert: Das Bewusstsein soll nicht zuerst beobachtend und erst dann handelnd der Welt gegenüber treten. Es soll sich vielmehr aus der Welt heraus handelnd verstehen. Das Wissen des Bewusstseins ist jenes, das von dem Handeln nicht abstrahiert werden kann: Nicht Gesetze stellen das Maßstab des Handelns dar, sondern die Handlungen selbst.<sup>167</sup>

Nicht nur das Wissen ist anderer Art, auch die Entfremdung, die das Bewusstsein erfährt, ist qualitativ verschieden. Die Gestalten der Vernunft finden sich nicht in der ihnen fremden Wirklichkeit wieder; dies erfährt das Bewusstsein als eine Ungerechtigkeit seitens der Welt: Es selbst sollte doch die Grundlage der Wirklichkeit darstellen und damit auch über ihre Geistigkeit oder Vernünftigkeit wachen. Durch erlittene Niederlagen wird das Bewusstsein jedoch darüber belehrt, dass solch ein Herrschaftsanspruch nicht angemessen ist. Folglich muss es sich vor dem ewigen Gesetz, das am Ende des Vernunft-Kapitels von Antigone verkörpert wird, beugen und „der Götter *ungeschriebene[m]* und *untrügliche[m]* Recht“<sup>168</sup> Folge leisten.

Durch die Niederlage belehrt, stellt das geistige Bewusstsein keine vergleichbaren Anforderungen an die Wirklichkeit – Entfremdung wird nicht als Kränkung erfahren. Entfremdung kann hier viel eher als positives Phänomen gewertet werden. Das Individuum hat feste – ewige und göttliche – Orientierungspunkte, die sich im Handeln als Maßstäbe bewähren und die nicht hinterfragt werden – die einfach nur *sind*.<sup>169</sup>

Demnach kann festgestellt werden, dass der Übergang von Vernunft zu Geist mit der Einsicht, dass das Bewusstsein nicht Herr über sein Denken ist, in Verbindung gebracht werden soll. Der Inhalt des individuellen Bewusstseins ist nicht das Produkt des individuellen Bewusstseins. Das Individuum hat seinen Inhalt an den sittlichen Mächten.<sup>170</sup> Der objektive

<sup>167</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 401.

<sup>168</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 373–374. „So gelten sie der Antigone des Sophokles als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht – „nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien.“ Sie sind.“

<sup>169</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 374. „Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Recht ist, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten.“

<sup>170</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 400.

Geist kann – nach Stekeler-Weithofer – als die Möglichkeitsbedingung eines selbstbewussten humanen Lebens aufgefasst werden.<sup>171</sup>

Zwar kommt es auch im Rahmen des griechischen Geistes zu Entfremdungen negativer Art. Indem das Bewusstsein vollkommen den Geist, dem es angehört, zu verkörpern meint, erhebt es sich zugleich tragischerweise gegen (seinen) Geist. Dieser Konflikt des Einzelnen mit dem Allgemeinen, das der Einzelne selbst ist, wird von der „Gerechtigkeit des menschlichen Rechts“ gelöst. „Die Individualität wird zur Allgemeinheit zurückgebracht.“<sup>172</sup> Diese Allgemeinheit steht dem Individuum jedoch nicht als eine ihm gänzlich fremde Wirklichkeit gegenüber: Dieses Zurückholen wird nicht als ein Verrat oder Undank gewertet. Stattdessen rächt sich der Geist als Erinnye selbst an dem, von dem er Unrecht erfahren hat. Seine Person lebt selbst nach dem Tod in der Allgemeinheit des Geistes weiter und betreibt Rache. Die Individualität ist in der Substanz als dauernde Wirklichkeit anwesend. Das sittliche Reich als lebendiges Reich schafft Konflikte, diese werden jedoch in der Bewegung des Geistes aufgelöst; und das Gleichgewicht wird zwischen den zwei hervorgegangenen Extremem wiederhergestellt.

Diese oben genannten Gegensätze können jedoch nach Hegel nicht vollständig als Taten verstanden werden. Es handelt sich eher um die gegenseitige Vergeltung natürlicher Kräfte oder um Instanzierungen einzelner allgemeiner Strukturen. Der führende Konflikt ist auf dieser Stufe derjenige zwischen dem Blut der Familie auf der einen und dem allgemeinen Willen auf der anderen Seite. Die Individuen verkörpern jeweils diese Mächte, erlangen jedoch selbst keine Ausbildung der eigenen Individualität; die jeweiligen Akteure der Konflikte sind Stellvertreter allgemeiner Prinzipien oder in Hegels Worten „unwirkliche Schatten“<sup>173</sup>.

## 2. Antigones und Kreons Tat, ihre Schuld und ihr Schicksal

### 2.1. Tat und Täter in der griechischen Tragödie

Zugleich wäre es nicht angemessen, dem griechischen Menschen jegliche Individualität abzusprechen. Zwar erhebt sich der griechische Geist nicht zur Individualität des protestantischen oder germanischen Geistes, der durch Innerlichkeit und Subjektivität gekennzeichnet ist. Auf der anderen Seite verweilt das griechische Bewusstsein nicht selbstvergessen in der griechischen Substanz. Ebendiese Auffassung will Hegel nicht nur in den Passagen, die sich mit der Tragödie der Antigone befassen, ablehnen, auch kontrastiert er zu diesem Zweck – zum Beispiel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – das orientalische und das griechische Reich. Während das individuelle orientalische Bewusstsein „in der Pracht dieses Ganzen [rechtlos untergeht]“<sup>174</sup> und der Geist versteinert ist, geht im Rahmen des griechischen Geistes „das Prinzip persönlicher Individualität auf“<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, 419.

<sup>172</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 401.

<sup>173</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 403–404.

<sup>174</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 355, 294.

<sup>175</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 356, 295.

Diese spezifische Ausbildung der Individualität wird in der Tragödie dargestellt: Hier gelangt das Individuum tatsächlich zur individuellen und reflektierten Tat, die jedoch ihre Berechtigung aus unbewussten Motiven schöpft. Zugleich wird hier abermals deutlich, dass Hegel die Ansicht, der Tat gehe eine mentale Intention vorher, ablehnt. Die tragische Individualität verfügt über keine bewussten Intentionen, die als (kausale) Ursachen der Handlung aufgefasst werden könnten. Vielmehr sehen wir, dass Tat und Intention überhaupt nicht zu trennen sind: Die Begründung der Tat liegt in der Tat selber.

An dieser Stelle kann die Hypothese aufgestellt werden, dass sich auch hierbei Hegel an der aristotelischen Auffassung der Handlung, in der Grund und Ziel immanent anwesend sind, orientiert. Dank dieser Interpretation kann Hegel eine Deutung der Handlung, nach der diese durch mentale Inhalte bedingt wäre, überwinden und somit eines seiner Hauptanliegen realisieren – nämlich den Abbau von metaphysischen „Hinterwelten“ oder des sogenannten reinen Jenseits. Auf der Ebene der praktischen Philosophie würde dieses Jenseits als Postulierung eines von der Tat abgeschiedenen Ichs oder eines sollenden Bewusstseins zur Geltung kommen.

Hat die Tragödie für Aristoteles wesentlich die Tat zum Gegenstand und weniger die einzelnen Charaktere, so führt Hegel diese These weiter, indem er betont, das Selbstbewusstsein sei die Tat.<sup>176</sup> Das, was in der Tat verwirklicht wird, ist demnach einerseits das Selbstbewusstsein, andererseits der sittliche Geist, dessen unmittelbarer Ausdruck das Selbstbewusstsein ist. Mit anderen Worten existiert der sittliche Geist nicht abgeschieden von der Geistigkeit der individuellen „Täter“; auch der Geist geht vollkommen in der Tat des Handelnden auf. Ebendieses Merkmal des Geistes soll nach Hegel am besten in griechischen Tragödien zum Zuge kommen. Antigone wie Kreon handeln, wie sich noch zeigen wird, aus ihrem ganzen Sein heraus: In ihrer Tat tritt das Bewusste wie das Unbewusste hervor. Die Tat ist nämlich zugleich ihr Schicksal: Sie werden nicht von jenseitigen, ihnen äußeren Mächten überwältigt und zur Rechenschaft gerufen, sondern bezeugen ihre Einseitigkeit, die zugleich ihr Leid ist, in der Tat selbst.

Des Weiteren ist für den griechischen Geist charakteristisch, dass einzelne Protagonisten nicht durch Willkür motiviert werden; auch erfahren sie keine „Collision von Leidenschaft und Pflicht“<sup>177</sup>, wie dies „in schlechten Schauspielen“<sup>178</sup> (Hegel denkt hier bereits an das moderne Schauspiel) der Fall ist. Stattdessen weiß sich das Individuum mit der sittlichen Welt, der es angehört, eins. Aufgrund dieser Unmittelbarkeit kann das Band, durch das die jeweiligen Individuen an die Sitte gebunden werden, auch als eine natürliche oder unmittelbare Bindung betrachtet werden, die das Individuum auf Grund seiner Zugehörigkeit zum jeweiligen Geschlecht oder zur jeweiligen sozialen Gruppe verkörpert.<sup>179</sup> Ausgehend von seiner

---

<sup>176</sup> Dabei soll festgehalten werden, dass der Einfluss der griechischen Tragödie, an der Hegel die Macht der Handlung studierte, für seine eigene praktische Philosophie von entscheidender Wichtigkeit war. Zu diesem Zusammenhang siehe Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2004, 48.

<sup>177</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 404.

<sup>178</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 404.

<sup>179</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 404–405: „Diese Unmittelbarkeit seiner Entschiedenheit ist ein ansich seyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichen Seyns wie wir gesehen; die Natur, nicht das

Natürlichkeit, d. h. ausgehend von seiner Bindung oder Zugehörigkeit zur Familie oder Polis, weiß das Bewusstsein, was es zu tun hat.<sup>180</sup> Mit anderen Worten kann behauptet werden, das Bewusstsein treffe keine Wahl oder Entscheidung für das, wofür es einstehe.

In dieser unmittelbaren, natürlichen Bindung an das göttliche oder das menschliche Gesetz gründet jedoch auch das Potenzial zum tragischen Konflikt. Die Unmittelbarkeit der Bindung bildet die Bedingung für Ausschließlichkeit, Entgegensetzung und demnach auch für die tragische Einseitigkeit. Die beiden Gesetze, die der Wirklichkeit zugrunde liegen, werden in der Individualität nur auf eines reduziert, das dem jeweiligen Bewusstsein als grundlegendes und ausschließlich sittliches gilt. In dieser Erhebung nur des einen Gesetzes zur Grundlage der wahren Sittlichkeit steigert sich die Individualität zum „Charakter“:<sup>181</sup> Das Selbstbewusstsein vereinzelt sich durch seine Identifizierung mit nur einem Teil der Wirklichkeit und wird nun zu einem Protagonisten im Kampf.

Wir sehen hier, dass Hegel in seiner dichten Abhandlung über die griechische Tragödie subtile Unterscheidungen trifft, auf die vor allem im Rahmen der Deutung griechischer Helden in der Altphilologie des neunzehnten und der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts Bezug genommen werden könnte. So vertrat zum Beispiel der einflussreiche Philologe Bruno Snell die These, Protagonisten in Homers Epen seien überhaupt keine Akteure: Die Entscheidungen, die sie ausführten, seien nicht die ihrigen, sondern würden ihnen von den Göttern „eingeflüstert“.<sup>182</sup> Belege für eine solche Sichtweise können auch bei Hegel gefunden werden, sind wir doch auch darauf gestoßen, das Selbstbewusstsein treffe keine Entscheidungen, es stehe ihm keine Wahl zu, denn es sei nur Schatten des Geistes.

Auf der anderen Seite lesen wir, dass sich der Geist zum Charakter bildet, der aktiv und aus eigener Sicht und Initiative seinen Standpunkt vertritt. Dies wird eben an der Tragödie der *Antigone* deutlich. Während Isméne, Antigones Schwester, Antigone von ihrer Tat abrät und sie auffordert, ihre Grenzen zu achten (*phronein*), und sich dann vor Kreon trotzdem als Mittäterin bezeichnet, da sie das schwesterliche Band nicht verleugnen will, bleibt Antigone ihrer Entscheidung treu und lehnt auch Isménés Unterstützung vor Kreon ab. Denn sie alleine will die Verantwortung für ihre Tat tragen. Zwei Schwestern – beide auf ihre Art das solidarische Band zur Familie verkörpernd – handeln als eigenständige Charaktere: Isméne auf der Seite der *phronésis* – sie bittet Antigone, ihre Grenzen zu wahren –, Antigone auf der Seite der *hybris* oder *tolma*,<sup>183</sup> d. h. der Grenzüberschreitung.

---

Zufällige der Umstände oder der Wahl, theilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem anderen Gesetze zu, – oder umgekehrt, die beyden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beyden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung.“

<sup>180</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 404.

<sup>181</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 405.

<sup>182</sup> Vgl. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 9. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht: 2009. An Bruno Snells Auffassung und verwandten Erschließungsversuchen der Texte Homers (z.B. Julian Jaynes) übt der Philosoph Bernard Williams in seinem Buch *Shame and Necessity* Kritik. Siehe Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press: 1993, hier: 21–50.

<sup>183</sup> Vgl. Sophokles, *Antigone*, 248, 370–371, 449, 913–915.

Obwohl Hegel den Charakter der Isméne in der *Phänomenologie* mit keinem Wort erwähnt, musste er sich ihrer Existenz und ihrer diametral unterschiedlichen Stellungnahme bewusst sein. Nun kann behauptet werden, für Hegel stelle die griechische Wirklichkeit einerseits tatsächlich eine vollkommene Verschmelzung von Individuum und Sitte dar. Somit würden die Götter den jeweiligen Individuen tatsächlich die „eigenen“ Entscheidungen einflüstern. Dies wird vor allem an Hegels Abhandlung über die griechische Welt auf der Vernunft-Ebene deutlich, die an die beobachtende Vernunft, also an die Betrachtung des Organismus, anschließt. Hier wird die Sittlichkeit als eine absolute geistige Einheit der Sitte und des Individuums dargestellt.<sup>184</sup>

Dazu bemerkt Hegel jedoch andererseits, das Bewusstsein müsse „aus diesem Glücke“<sup>185</sup> und dem „gediegenen Vertrauen“<sup>186</sup> heraustreten. Denn nur als vereinzelt erkennt sich das Individuum in seinem Fürsichsein, und nur in der Preisgabe oder in der Aufopferung des Zusammenhalts tritt das Wesen der Sitte hervor. Tragischerweise ist es ebender Kollaps dieser glücklichen Einheit, in dem die Erkenntnis der glücklichen Einheit erst möglich wird. Auch deshalb opfert das Individuum sein Glück (das in Hegels Abhandlung auch bloße zwei Paragraphen einnahm) freiwillig. Das Glück tritt nur als Er-Innerung oder aus der Tiefe des Geistes hervor.

Demnach können Antigone, aber auch Kreon als diejenigen Protagonisten gedeutet werden, die freiwillig und willentlich die griechische Welt stürzen – im Rahmen der *Phänomenologie* geht in der Tragödie *Antigone* die ganze griechische Sittlichkeit unter. Aus diesem Grund handelt es sich um Protagonisten, die noch an einem Aspekt der griechischen Wirklichkeit überzeugt festhalten. Es ist jedoch gerade diese ihre starre Position – die Ablehnung der *phronésis* –, in der sie zugleich eine „unsittliche“ Eigenwilligkeit an den Tag legen: Ihre „Anhänglichkeit“ gegenüber dem einen Aspekt der Wirklichkeit ist „natürlich“. In der Art, wie sie jedoch ihren Standpunkt vertreten, zeigen sie sich als eigenständig oder sogar als übermütig Handelnde.

Auf der Ebene der praktischen Vernunft bemerkt Hegel: „[D]ie weisesten Männer des Alterthums haben den Ausspruch getan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehe, den Sitten seines Volkes gemäß zu leben.“<sup>187</sup> Beide tragischen Protagonisten – Antigone wie Kreon – bezeugen zwar in ihren Taten ihr natürliches Schicksal. Beide wollen den Sitten ihres Volkes gemäß leben. In ihrer Überzeugung und ihrem Willen deutet sich jedoch zugleich ihr Heraustreten aus dem griechischen Geist an: Ein spontanes Leben gemäß den Normen ist ihnen nicht möglich; sie artikulieren weit schärfer ihren Standpunkt und identifizieren sich – weit mehr, als es „gemäß den Sitten“ angebracht wäre – mit ihrer Natürlichkeit oder Schicksalshaftigkeit. Ebendarin treten sie jedoch zugleich aus ihrer Natürlichkeit heraus und ziehen das tragische Schicksal auf sich.

<sup>184</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 289.

<sup>185</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 292.

<sup>186</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 293.

<sup>187</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 292.

Mit anderen Worten kann gesagt werden, dass sich in ihnen der Geist „rührt“ oder der Trieb des Geistes zur Erkenntnis siegt. Daraus lernen wir, dass Erkenntnis nur um den Preis der Vereinzelung und der Identifikation mit einer Eigentümlichkeit verwirklicht werden kann. Es ist gerade auch diese natürliche Eigentümlichkeit, mit der sich Antigone und Kreon zu eigenwillig oder „unsittlich“ identifizieren, die beide – in der *Phänomenologie* in Vertretung für die ganze griechische Sittlichkeit – „zugrunde“ gehen lässt.

Die tragische Handlung der *Antigone* beruht demnach auf dem Konflikt zweier Charaktere, die beide gegen die *phronésis* – gegen das vernünftige Leben gemäß den Sitten – verstoßen haben. Eben unter diesem Aspekt ist diese Tragödie für Hegel anscheinend besonders von Bedeutung. Antigone in ihrem Kampf gegen Kreon, der die Staatsmacht verkörpert, und Kreon im Kampf gegen Antigone, gegen die Sprecherin der göttlichen Dimension, können beide als Vorfahren des modernen Individuums gewertet werden. Beide legen eine Eigenwilligkeit an den Tag, die von der griechischen Realität nicht integriert werden kann. Ihre *Hybris* oder ihr – um Hölderlins Ausdruck zu verwenden – „frecher Stolz“ führt sie zur Einsicht, sie könnten einen Aspekt der Wirklichkeit ignorieren. Es ist ebendieser Versuch, sich aus der glücklichen oder schönen Einheit loszulösen, der mit dem Tod bezahlt wird.

Zugleich will Hegel jedoch den Unterschied zwischen griechischen und modernen literarischen Helden oder Individuen wahren: Die einen handeln aus persönlicher Überzeugung der Verbundenheit mit (ihrer) Natürlichkeit, die anderen konstruieren sich ihre eigene Persönlichkeit auf Grund eigener Wahl oder Willkür. Bezeichnend ist, dass sich das Konstrukt der nachgriechischen Bewusstseinsgestalten oder Helden oft als leer herausstellt. Bereits beim Stoiker beobachten wir, dass er seine Tugend nur stockend zu formulieren vermag: „[D]ie allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bey welchem er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhehend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langweile zu machen.“<sup>188</sup> Ebenso leidet die Bewusstseinsgestalt des Ritters der Tugend oder die Geistesgestalt der schönen Seele an einer charakteristischen Sprachlosigkeit, wenn es darum geht, das eigene Wesen oder die eigene Substanz zu artikulieren.

Es kann behauptet werden, die nachgriechischen Verkörperungen des Geistes wiesen keine Einheit weder mit dem Natürlichen, Unbewussten, noch mit dem Bewussten und Öffentlichen auf. Diese schwache Verankerung ist es, die zur Willkür und Eigenwilligkeit, selbst zum Bösen, führt. Damit thematisiert die Tragödie ein wichtiges Merkmal der menschlichen Handlung im Allgemeinen. Der mit dem Boden und der Gemeinschaft Verwurzelte kann sich schuldig machen: Er verfügt über eine eigentümliche Stärke, die ihn dazu ermächtigt, für das ganze Sein zu handeln und dieses auch zu stürzen. Nur der vom Geist Gelöste kann jedoch aufgrund seiner Losgelöstheit und Vereinzelung, die im äußersten Moment in der Gestalt der absoluten Freiheit zur Sprachlosigkeit führt, Böses begehen.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 134.

<sup>189</sup> Vgl. dazu Schadewaldt, 236.

## 2.2. Der Täter als Einheit von Bewusstem und Unbewusstem

Beide Vertreter der jeweiligen sittlichen Ordnung stehen sich nun feindlich gegenüber. Aus Hegels Abhandlung scheint zunächst, die Vertreterin des göttlichen Geistes hätte ein größeres Verbrechen begangen. Öffentlich hat sie sich an die Seite des Unbewussten gestellt und damit die Nachtseite der Welt ans Tageslicht gebracht: das Unterirdische zur öffentlichen Angelegenheit gemacht. Hölderlin bezeichnet Antigone als Verehrerin dessen, was geheim oder „unter der Erde“ verwahrt bleiben soll. Es ist jedoch gerade diese Art der Verehrung oder – wie oben angedeutet – ihre starre Stellungnahme, die das, was geheim oder unbewusst bleiben soll, ans Tageslicht bringt. Nicht zuletzt kann dies auch daran beobachtet werden, dass sich Antigone als unfähig erweist, das Geheimnis der Bestattung zu wahren.

Kreon demgegenüber glaubt sich ausschließlich mit der Tagesseite der Welt solidarisieren zu können und meint, nur in seiner Auseinandersetzung mit dem Öffentlichen bestehe seine Aufgabe als Herrscher der Polis. Auch diese Einseitigkeit wird von der „Wirklichkeit, [die] mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewusstseyn [steht]“<sup>190</sup>, bestraft. Kreons Versuch, das Unbewusste „im stygischen Wasser zu ertränken“<sup>191</sup>, wird durch Antigones Auftritt kompensiert. Durch Antigones Eintreten für das Recht auf ein Begräbnis wird wiederum die Totalität der Sittlichkeit rekonstruiert.

Das Sittliche tritt jedoch gänzlich aus den zwei Bewusstseinsgestalten heraus: Antigone und Kreon verkörpern nun ihre eigene Auffassung der Wahrheit, nicht das Wesen der sittlichen Substanz. Diese erscheint nun auf dem Hintergrund des Konflikts, den die beiden Akteure austragen: Die sittliche Substanz rekonstruiert sich hinter ihrem Rücken. Die Tat instanziiert das, wofür beide eintreten, und ruft sogleich auch das Verdrängte hervor.

Natürlich folgt aus solch einer Ausführung, dass sich beide verschuldet haben. Eine Ablehnung des Unbewussten ist genauso „unsittlich“ wie Antigones Bewusstmachen des Unbewussten oder des Unterirdischen. Diese Schuldzuweisung wird mit Hegels Worten bekräftigt: „Nur das Nichttun des Steines, nicht einmal des Kindes sei unschuldig.“<sup>192</sup>

Das tätige Bewusstsein ist also immer zugleich Täter. Zu dieser Hegel'schen Auffassung vom menschlichen Handeln wird ein Vers aus der Tragödie hinzugefügt: „Weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt.“ Im Griechischen wird für das hervorgerufene Leid das Wort *pathos* gebraucht. Dabei ist jedoch offensichtlich, dass dies *pathos* nicht nur oder nicht hauptsächlich auf einen passiven Zustand verweist. Das Pathos ist bereits in der Tat enthalten. Die Tat selber ist ein *pathos*, das zugleich aktiv ist, weil die Handlung ein bewusstes Wissen ausdrückt. Gleichzeitig ist das *pathos* tatsächlich passiv, da in der Handlung auch das Unbewusste an den Tag kommt. Das *pathos* selber ist demnach eine Verschränkung des aktiven und passiven oder des bewussten und unbewussten Aspekts des Geistes.

Je mehr Kreon das Unbewusste verdrängen will, desto wirkungsvoller wird er vom Unbewussten eingeholt. Antigone als Sprecherin des Unbewussten unterliegt demgegenüber dem Bewussten. In ihrem Versuch, das Bewusste als dem Unbewussten unterlegen zu fassen,

<sup>190</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 406–407.

<sup>191</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 407.

<sup>192</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 409.

verkennt sie die Macht des Bewussten. Damit rufen beide Protagonisten der Tragödie die „lichtscheue Macht“ des Geistes hervor. Das Bewusstsein ist in Bewusstes und Unbewusstes entzweit. Während Kreons Unbewusstes tatsächlich das Unbewusste des göttlichen Reiches ist, versucht Antigone die Beziehung zu verkehren und das Bewusste zum Unbewussten zu machen.<sup>193</sup>

In ihrer Einseitigkeit vernachlässigen sie einen Aspekt des Geistes oder degradieren den einen Aspekt und bemühen sich, eine hierarchische Ordnung zwischen den beiden Gliedern aufzustellen. Das jeweils als das Unterlegene Angesehene zeigt sich jedoch als ebenso mächtig und rachefordernd wie das Andere. An diesem Wechselspiel zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten fasziniert Hegel die heimliche Dialektik der beiden Aspekte des Geistes, die ineinander übergehen. Das Bewusste wird in dessen Vernachlässigung zum Unbewussten, d. h. zu dem, was den Handelnden an seiner Handlung selbst überrascht oder ihm in den Rücken fällt. Dabei ist für Hegel von größter Bedeutung, dass dies Unbewusste an der Handlung nicht von der äußeren Natur stammt. Im Gegenteil ist es die eigene Tat, die die Einseitigkeit bezeugt, in der bereits die Schuld und ihre Folgen immanent zugegen sind.

### **2.3. Leid und Erkenntnis des Zugrundegegangenen**

Antigones Revolte und ihr Tod weisen nach Hegel jedoch auf eine für die antike Polis bezeichnende Verwundbarkeit. Durch ihre Tendenz zum Explizitmachen des Unbewussten hebt sie ungelöste Widersprüche der griechischen Welt an die Oberfläche. Die Tragödie besteht demnach in diesem Aussprechen der Aspekte der Wirklichkeit, die durch dasselbe Aussprechen zu starren Differenzen zu werden drohen. Das Unterirdische oder Göttliche und das Menschliche oder Öffentliche sind diejenigen Widersprüche, an denen die griechische Wirklichkeit zerbricht. Zum Bruch kommt es jedoch gerade in dem Moment, in dem diese zwei Wesenheiten als getrennte Wesenheiten ins Bewusstsein treten.

Zwar stellt *Antigone* das bedeutendste Beispiel für die Gefahr des Verdrängten dar, diese Gefahr kann jedoch auch an Antigones Vater Ödipus beobachtet werden. Mögen seine bewussten Absichten in der Öffentlichkeit die nobelsten sein, geht er dennoch an dem Walten des unbewussten Reiches der Familie zugrunde. Die familiären Beziehungen – „die ewige Ironie der Frau“ – sind das, was sein Leben bestimmt, nicht seine Absichten im öffentlichen Leben.

Durch die Unterdrückung des unterirdisch göttlichen, weiblichen Prinzips verkehrt sich dieses in einen feindlichen Widersacher. In der Unterdrückung genießt das weibliche Prinzip eine Macht, die die Herrschaft des öffentlichen Prinzips zu stürzen vermag. Auch Kreon, zwar der höchste Vertreter des öffentlichen Lebens, wurzelt dennoch in einer Familie, die von Antigone vertreten wird. Durch die Unterdrückung der Familienbeziehung wird er in tragische Mitleidenschaft gezogen.

Die griechische Welt stürzt deshalb nicht durch ein äußeres Einwirken ein, sondern geht an ihren eigenen Prinzipien zugrunde. Solange diese nicht bewusst waren, konnte die griechische

---

<sup>193</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 414.

Wirklichkeit nicht nur trotz ihnen, sondern auch auf Grund ihrer gedeihen. Indem sich das Bewusstsein an diesen individuiert und deshalb dem einen Aspekt der Wirklichkeit ausschließliche Wichtigkeit zukommen lässt, werden beide Wirklichkeitsbereiche zerstört.

Daran sehen wir, dass hier Hegel bereits die negative Macht des Denkens ins Auge fasst – das, was zum Bewusstsein aufsteigt, muss zerstört werden, oder es kann nicht mehr nach der Art des Vorbewussten existieren. Das Bewusstmachen verändert nicht nur das Bewusstsein, es verändert auch den Gegenstand, dessen man sich bewusst wird. Diesen vernichtenden Mächten des Denkens werden wir in zutiefst beunruhigender Gestalt in Form der absoluten Freiheit und des Schreckens im nachrevolutionären Frankreich wiederbegegnen. Auch hier werden alle geistigen Mächte der reinen Negativität des Denkens und des Willens freigegeben. Antigone und Kreon sind in ihrem Bewusstmachen von bestimmten Bereichen der Wirklichkeit aus dieser Sicht die Vorfahren des vernichtenden Ichs.

Zu dieser vernichtenden Aktivität des Ichs bemerkt Hegel in seiner *Enzyklopädie der Wissenschaften*, dass es bereits im alten Griechenland die Negativität des Denkens war, die existierende Institutionen um ihre Berechtigung brachte – sie fielen dem Denken zum Opfer.<sup>194</sup> Diese Zerstörung durch die Erhebung von Antigones „Ahndungen“ zu Gedanken hat sich jedoch Griechenland selbst in die Wiege gelegt – das „Erkenne dich selbst“ gilt als das absolute Gebot: Es ist das Wesen des Geistes selbst.<sup>195</sup>

### 3. Antigone im Streit der Interpretationen

#### 3.1. Kritik an Hegels Interpretation

##### 3.1.1. Der Streit um Kreons Schuld

Hegels Interpretation der *Antigone* traf bereits bei J. W. von Goethe auf Missfallen.<sup>196</sup> Dieser lehnte die Kontraposition der Familie und der Götterwelt auf der einen und des Staates oder der Öffentlichkeit auf der anderen Seite ab. Zudem hielt er daran fest, die Tragödie selber biete keine interpretative Möglichkeit für die Gleichsetzung von Kreons und Antigones Schuld. Nach Goethe ist es offensichtlich, dass Kreons Schuld weit schwerer als die der Antigone wiegt.

Kreons Berechtigung, Antigone für ihre Rebellion lebend zu begraben, gilt als der grundlegendste Streitpunkt der Interpreten. Deshalb kann Goethes Kritik an einer Apologie des Kreon als stellvertretend oder illustrierend für die mehrheitliche Auffassung der Interpreten aufgefasst werden, Kreon wäre der Missetäter ,und Antigone hätte das Recht auf ihrer Seite.<sup>197</sup> Daraus ist auch folglich zu entnehmen, dass die Rehabilitation Kreons durch

<sup>194</sup> Vgl. Hegel, *Enzyklopädie*, § 19.

<sup>195</sup> Vgl. Hegel, *Enzyklopädie*, § 377: „Die Erkenntniß des Geistes ist die concreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, diß absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer Selbsterkenntniß nach den particulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntniß des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, – des Wesens selbst als Geistes.“

<sup>196</sup> Eine Übersicht der Kritiker an Hegels Konzeption der Tragödie findet sich in O. Pöggelers Aufsatz *Hegel und die griechische Tragödie in Hegels Idee der Phänomenologie des Geistes*, München: Alber Karl, 1982, 79–109.

<sup>197</sup> Dieses Verständnis des Verhältnisses von Antigone und Kreon nennen Oudemans und Lardinois in ihrem Buch *Tragic Ambiguity* die orthodoxe Auffassung und kontrastieren sie mit Hegels, die als die

Hegel wohl als das anstößigste Moment der vorgelegten Ausführung in der *Phänomenologie* gilt.

Es ist jedoch offensichtlich, dass Hegel nicht behaupten will, Kreon wäre im Recht. Hegel macht lediglich darauf aufmerksam, dass Kreon als Wächter über der Stadt die Aufgabe zukam, die Gemeinschaft vor der drohenden Befleckung durch Polyneikes' Körper zu schützen. Dabei darf nicht darüber hinweggesehen werden, dass Polyneikes ein Verräter der Stadt war, der „doch die Gruppen ihrer Tempelsäulen/Und Opfer zu verbrennen kam, ihr Land/Und ihr Gesetz zu sprengen“<sup>198</sup>.

Wie wir wissen, wird Kreon für sein Vergehen, zu einseitig auf seiner Aufgabe als Beschützer der Stadt bestanden zu haben, schwer bestraft. Nicht nur sein Sohn, sondern auch seine Frau stürzen sich in den Selbstmord, und Kreon wird auf der Bühne alleine zurückgelassen. Auch dieser Untergang ist nach Hegel in die Logik der Tragödie einbezogen. Kreon *war* im Recht, er sollte aber trotzdem nicht Recht *behalten*. Dies ist das Tragische an Kreons und Antigones Schicksal: Beide – Kreon wie Antigone – waren zu ihrer Tat sittlich berechtigt.<sup>199</sup>

An Hegels Interpretation kann vor allem die Nähe zur griechischen Weltanschauung geschätzt werden. Ein individueller Mensch sieht sich vor die Aufgabe gestellt den Gottheiten des Tages sowie den Gottheiten der Nacht gebührende Ehrung zu zollen. Dabei fällt auf, dass die Unfähigkeit, ein Gleichgewicht zwischen den Anforderungen zu wahren, das Schicksal „der großen Menschen“<sup>200</sup> ist. Diese zeigen sich als besonders gefährdet, der „verletzenden Einseitigkeit“<sup>201</sup> zu unterliegen; und tatsächlich sehen wir an den griechischen Tragödien, dass es gerade die wirkungsmächtigsten Protagonisten sind, die an einem einseitigen Übermut, den sich nur die Götter leisten können, zugrunde gehen.

Wie Wolfgang Schadewaldt in seinen Vorlesungen, die den Titel *Die griechische Tragödie* tragen, hervorhebt, stellt gerade diese scharf herausgearbeitete Perspektive auf das Wesen des Tragischen Hegels eigenständigen Beitrag zum Verständnis der Tragödie dar. Auf Grund von Hegels Deutung der Tragödie wird dem Leser ein neues Verständnis des Verhältnisses von antiker Tragödie und modernem Drama ermöglicht. Beide haben das Phänomen der Schuld zum Thema. Während jedoch die Schuld des tragischen Helden auf seiner Unfähigkeit, ein angemessenes Verhältnis zu den unterschiedlichen Sphären des menschlichen Lebens zu

---

„harmonisierende“ Interpretation bezeichnet wird. Siehe Th. C. W. Oudemans et A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1987.

<sup>198</sup> Sophokles, *Antigone*, 302–305.

<sup>199</sup> Dies wird besonders deutlich in Hegels Vorlesungen über die Ästhetik: „Das ursprünglich Tragische besteht nun darin, dass innerhalb solcher Kollision beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen *Berechtigung* haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und *Verletzung* der anderen, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe ebensowohl in *Schuld* geraten.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 523.

<sup>200</sup> Hegel macht darauf aufmerksam, es sei „die Ehre der großen Charaktere ist, schuldig zu sein“.

<sup>201</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, 524.

unterhalten, gründet, ist es erst der moderne Held, der das Böse nicht unwillentlich, sondern absichtlich begeht.<sup>202</sup>

Trotz Hegels Einsicht in das Wesen der griechischen Tragödie trifft seine Bewertung eben für die Tragödie der Antigone nicht ganz zu, wie Schadewaldt zugleich anmerkt: Eine Apologie Kreons werde dem Text keineswegs gerecht. Dabei sieht sich Schadewaldt darin mit Hegel einig, dass zumindest zu Beginn der Tragödie Kreon noch nicht ganz im Unrecht sei: Einem Landesfeind dürfe der Eintritt in die Allgemeinheit der Gesellschaft nicht gewährt werden. Es wäre nahezu absurd, einen Feind der Gesellschaft und des Staates als einen Mann zu würdigen, der „sich für die Gemeinschaft die größte Arbeit des Todes abverlangte“. Es ist richtig, wenn Hegel feststellt, dass auch Antigone nicht im Unrecht sei. Ihr wiederum gebührt das Recht, für ihren Bruder einzutreten und ihn zumindest symbolisch mit einer Staubschicht zu bedecken.

Bei Voranschreiten der Handlung jedoch trennen sich die Wege der Tragödie und Hegels Interpretation. Vor allem wird deutlich, dass Kreon nicht für die „Herrschaft des Tages“ eintritt, wie dies Hegel behauptet. Eben in einer Gemeinschaft, wie es die griechische zur Zeit der Tragödie war, durfte kein Einzelner für die Regierung sprechen und dabei Recht behalten. Kreon, der sich noch zu Beginn der Tragödie als relativ vernünftigen Beschützer des Rechts und der Ordnung stilisiert, verkrampft sich im Laufe der Handlung in der Position eines vom athenischen Volk gehassten Tyrannen, dem jegliche Mäßigung (*sophrosýne*) abgeht. Darauf macht sein Sohn Haimon aufmerksam, wenn er seinem Vater gegenüber bemerkt: „Ein Staat, der einem Mann gehört, [ist] kein Staat“. Nicht Kreon, sondern viel eher sein Sohn Haimon kann als Vertreter des Volkes bezeichnet werden.<sup>203</sup>

Des Weiteren darf nicht darüber hinweggegangen werden, dass der Widerstand gegen Kreon von Szene zu Szene kontinuierlich wächst. Immer deutlicher zeigt sich, auch Sophokles stünde auf der Seite der mutigen und entschlossenen Antigone. In der Person des Kreons wird nämlich das Bild eines Mannes skizziert, dessen Blendung (*até*) nicht nur ihn selber, sondern auch seine Nächsten ins Verhängnis stürzt. Das krampfhaftes Festhalten an den eigenen Prinzipien – ein Fanatismus, der abermals eine Einseitigkeit, die zwar den Göttern, nicht aber den Menschen erlaubt ist – verursacht, dass der Vertreter des Volkes – am Ende jedoch von allen verlassen – alleine Unrecht begeht.

Während Schadewaldt noch bereit ist zu akzeptieren, dass Kreon zu Beginn als Herrscher zu seinem Verbot der Bestattung eines Staatsfeindes berechtigt ist, lehnen dies die sogenannten „orthodoxen“ Exegeten ab. Der Philologe R. C. Jebb – ein Klassiker unter den Orthodoxen –

---

<sup>202</sup> Vgl. Schadewaldt, 225–253. Das Böse wird deshalb Gegenstand erst der modernen Literatur. Dabei ist bemerkenswert, dass in diese Zeit der Erfindung des Bösen auch die Erfindung des Humors fällt, wie dies Milan Kundera in seinen Essays *Les testaments trahis* feststellt. Vgl. Milan Kundera, *Les testaments trahis*, Paris: Gallimard, 1993, 9–47.

<sup>203</sup> Während der Begegnung zwischen Vater und Sohn, die zur endgültigen Trennung der beiden Männer führt, verlautet Haimon: „Denn schrecklich ist dein Auge dem gemeinen Mann/bei Reden, die du dich freust zu hören./Mir aber steht es frei, im Dunkeln zu vernehmen/wie sehr die Stadt um dieses Mädchen klagt:/dass sie, die es am wenigsten von allen Frauen/ verdient hat/auf das schlimmste soll zugrunde gehen.“ (690–695).

vertritt die Position, Antigone sei gänzlich im Recht, Kreon gänzlich im Unrecht.<sup>204</sup> Kreons Anordnung, Polyneikes' Körper dürfe nicht begraben werden, wertet Jebb als Zeichen für die *Hybris* eines Herrschers, der seine Feindschaft noch einem Toten zu spüren geben wolle.<sup>205</sup> Dies verstößt jedoch eindeutig gegen die Ansicht der Griechen des 5. Jahrhunderts – selbst ein Staatsfeind hätte ein Recht auf eine angemessene Bestattung. In diesem Kontext erinnert Jebb an die verhassten und am Marathon später getöteten Perser, die von den Athenern begraben worden seien. Zudem stelle sich Kreon – dies hebt Jebb mit Schadewaldt hervor – gegen den Willen der Öffentlichkeit: Haimon erinnere seinen Vater an das große Ansehen, das sich Antigone beim Volk erkämpft habe. Aus der Sicht der Athener – und dies ist auch Jebbs Sicht – begeht Kreon eine monströse Tat.<sup>206</sup> Antigone führe demgegenüber eine Pflicht, die unter die heiligsten gezählt werden darf, aus. Demnach sei es auch nicht unangebracht, Antigone mit einer christlichen Märtyrerin zu vergleichen.<sup>207</sup>

Dieser scharfen Ablehnung von Kreons Charakter folgt in der gegenwärtigen Diskussion der Altphilologe Helmut Flashar, der meint, Kreon sei von Sophokles zu einer nahezu lächerlichen Figur degradiert: In dem Moment, als bereits alle wüssten, dass Antigone den toten Körper bestattet habe, ahne Kreon hinter der Bestattung ein Komplott innerpolitischer Gegner.<sup>208</sup> Kreon könne nicht anders denn als eine Negativfigur verstanden werden,<sup>209</sup> deren „Sprache die der persönlichen und politischen Entartung ist“<sup>210</sup>.

Im Unterschied zu Goethe oder Jebb schätzt die Philosophin Martha Nussbaum an Hegels Interpretation, dass er wohl als erster unter den vielen Kommentatoren auf Antigones Schuld aufmerksam gemacht hat.<sup>211</sup> Nussbaum folgt Hegel in dieser Schuldzuweisung. Dies heißt jedoch nicht, dass sich beide Protagonisten gleich schuldig gemacht hätten. Auch Nussbaum ist davon überzeugt, dass Antigones Stellungnahme der Wahrheit näher komme,<sup>212</sup> und dass nicht zuletzt deshalb, weil sie trotz ihrer Einseitigkeit im Unterschied zu Kreon die Komplexität der Wirklichkeit einsehe.<sup>213</sup> Sie wisse, dass die sichtbare Wirklichkeit in der widersprüchlichen Macht der Nacht oder in den ungeschriebenen Gesetzen wurzele. Antigones Standpunkt der Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit – obwohl von Antigone paradoxerweise so unwidersprüchlich vorgelegt – komme der Wahrheit näher.

<sup>204</sup> Vgl. R. C. Jebb, „Introduction to Antigone“, in *Sophocles: Plays, Antigone*, London, Bristol Classical Press, 2004, xxii. Eine solche Interpretation von Antigones Charakter wird jedoch von den meisten altgriechischen Philologen entschieden abgelehnt. Stellvertretend für diese soll Robert Garland genannt werden. Dieser hebt hervor, dass „paganism, by contrast, produced no martyrs. Though one might die defending a principle, as did the mythological Antigone and the historical Sokrates, in so doing one acted entirely on personal initiative, without the backing of either a theological framework or divine exemplar. To a practicing pagan, religiosity offered a means of worldly assistance and advancement in which contemplation of the afterlife played no part.“ Robert Garland, *The Greek Way of Death*, 2<sup>nd</sup> edition, London: Bristol Classical Press, 2001, 48.

<sup>205</sup> Vgl. Jebb, xxii: „Hellenic feeling was shocked at the thought of carrying enmity beyond the grave, and withholding those rites on which the welfare of the departed spirit was believed to depend.“

<sup>206</sup> Vgl. Jebb, xxv.

<sup>207</sup> Vgl. Jebb, xxv.

<sup>208</sup> Vgl. Helmut Flashar, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, München: C.H. Beck, 2000, 58–80.

<sup>209</sup> Vgl. Flashar, *Sophokles*, 70.

<sup>210</sup> Flashar, *Sophokles*, 71.

<sup>211</sup> Vgl. Martha C. Nussbaum, *Křehkost dobra: nřhoda a etika v řeckř tragřdii a filosofii*, (Originaltitel: *The Fragility of the Good*), Praha: Oikoyemenh, 2003, 176.

<sup>212</sup> Vgl. Nussbaum, 145.

<sup>213</sup> Vgl. Nussbaum, *Křehkost dobra*, 174.

Gegen Kreon muss festgehalten werden, dass er sich zu selbstbewusst auf die Seite der Polis stellt und das Gute und Rechtschaffene auf das, was gut für die Polis ist, reduziert.<sup>214</sup> Nach Nussbaum kann sogar behauptet werden, Kreons extremer Nachdruck, den er auf das Wohl der Polis auf Kosten aller anderen Güter legt, sei im Rahmen der griechischen Kultur eine Neuerung, und als eine Neuerung wird diese auch von Kreon explizit vorgetragen.<sup>215</sup> Das Gute oder das Böse sind in Kreons Auffassung nun nicht mehr Attribute oder Eigenschaften eines Menschen, sondern eines Menschen als Diener der Stadt. Damit kann behauptet werden, Kreon re-definiere die Eigenschaften des Guten und Böses. Die Tragödie *Antigone* kann folglich eher als Kreons Tragödie gelesen werden: Es handelt sich um ein Drama des Menschen, der an seinem Unterfangen scheitert und seine nächste Familie dem Tod preisgibt.<sup>216</sup>

### 3.1.2. Strukturalistische Interpretation der *Antigone*

Folgen wir strukturalistischen Interpretationen, die in erster Linie der Altphilologe Vernant, Oudemans und Lardinois vorgelegt haben, lernen wir, dass die meisten oben vorgelegten Interpretationen die Tragödie verfehlen, und zwar deshalb, weil diese Deutungen dem Rahmen der griechischen Kosmologie nicht gerecht werden. Gerade die Tragödie der *Antigone* soll als eine plastische Veranschaulichung der griechischen Kosmologie gelesen werden. Zu den grundlegenden griechischen kosmologischen Kategorien zählen Oudemans und Lardinois in ihrem Buch *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone* das Profane und das Heilige, das Männliche und das Weibliche, den Tod und das Leben, das Gesetz und die Ordnung und schließlich die Dunkelheit und die Einsicht. Die Tragödie der *Antigone* zeigt ein dynamisches Spiel der Vernetzung nicht nur der jeweils zwei Glieder der jeweiligen Kategorie, sie stellt zudem auch ein Wechselspiel der Kategorien untereinander dar. *Antigone* und *Kreon* sollen demzufolge als „Spielplätze“ oder als „Medien“ dieses Kampfes der Mächte gesehen werden: Feindlich stehen sie nicht nur sich gegenseitig gegenüber. Beide entwickeln im Laufe der Handlung vielmehr eine innige Feindschaft gegen ihre eigene Person.

Die Tragödie veranschaulicht, dass die griechischen Polaritäten nicht als erstarrte Gegebenheiten gedacht werden können. Vielmehr erhält jedes der Glieder der jeweiligen Kategorie Bedeutung nur im dynamischen Verhältnis zum gegensätzlichen Begriff. Aufgrund der Vernetzung der einzelnen Kategorien wirkt sich die Verschuldung in einem Bereich – zum Beispiel im Bereich des Göttlichen – auch in allen übrigen Kategorien aus.

Als ein besonders unheimliches Phänomen, das nach Oudemans und Lardinois im Zentrum der studierten Tragödie steht, gilt in diesem Kontext das Problem der sakralen Befleckung oder der Profanierung. Eine Befleckung beruht auf einer Vermischung dessen, was getrennt bleiben soll. Das, was profaniert, macht deshalb den zivilisatorischen Prozess, der in einer Sortierung von Chaos besteht, rückgängig. Zivilisation wird nur dort geschaffen, wo Chaos der Ordnung weicht. Ein Vermischen der grundlegenden Kategorien läuft demnach auf eine Bedrohung des Menschlichen hinaus, denn es mündet in die Rückgängigmachung dessen, was

<sup>214</sup> Vgl. Sophokles, *Antigone*, 207–210.

<sup>215</sup> Vgl. Nussbaum, *Křehkost dobra*, 153.

<sup>216</sup> Vgl. Nussbaum, *Křehkost dobra*, 162.

sich der Mensch als seine Ordnung, sein Zuhause, erarbeitet hat.<sup>217</sup> Dazu ist eine Befleckung immer ansteckend und ruft Verderbnis in allen übrigen Bereichen des Lebens hervor. Vor dieser ansteckenden Kraft der Verderbnis warnt Hesiod in seinen *Werken und Tagen*. Wenn schlimme Gewalt oder Freveltaten verübt wurden, so

„sendet Kronion schweres Leid vom Himmel, Hunger und Pest zugleich, und ganze Völker verderben. Ihre Frauen gebären nicht, und Geschlechter schwinden durch Ränke des olympischen Zeus dahin, oder der Kronide richtet strafend ihr starkes Heer, die Mauer oder ihre Schiffe im Meer zugrunde“<sup>218</sup>.

Die Handlung der *Antigone* wird nur auf diesem Hintergrund der griechischen Kosmologie verständlich. Beide Protagonisten – Kreon wie Antigone – verschulden sich (und zwar verständlicherweise) gegen mehrere typische griechische kosmologische Kategorien. Sie versuchen der Befleckung der Stadt und der Familie zu entfliehen: Antigone dadurch, dass sie ihren Bruder bestattet, Kreon dadurch, dass er die Bestattung abwehrt. Die Taten beider, wenn in die kosmologische Sichtweise eingeordnet, laufen folglich auf eine Reihe von tragischen kosmologischen Strafen hinaus, wobei beide Protagonisten bestrebt sind, ebendies – eine Befleckung – zu vermeiden.

Die Tragödie veranschaulicht auf exemplarische Weise, wie der Mensch an seiner Mühe, die kosmologischen Grundkategorien und die Trennungen des Todes und des Lebens, des Freundes und des Feindes angemessen zu wahren, scheitert: Antigone kommt zwar der Pflicht gegenüber ihrem Bruder nach, dies läuft aber auf eine völlige Vernachlässigung einer im griechischen Bereich nicht minder wichtigen Pflicht hinaus: der der Heirat und des Gebärens von Kindern. Kreon ist bemüht, die Kategorien des Feindes und Freundes aufrechtzuerhalten und die Befleckung der Stadt durch einen Körper, der weit mehr als nur der eines Feindes, sondern der der Leib des Mörders eines Blutsverwandten war, zu verhindern. Denn Mord an Familienangehörigen gilt als die größtmögliche Schandtat. Nur begeht auch Kreon eine solch radikale Befleckung, wenn er als Antigones Onkel und Beschützer dieselbe noch vor dem Erfüllen ihrer Pflichten als Ehefrau und Mutter lebendig begraben lässt.

Oudemans und Lardinois bemerken in ihrer strukturalistischen Interpretation der *Antigone*, bei Hegel lasse sich etwas wie ein Wiederaufleben der vernetzten Kosmologie beobachten. In seiner Philosophie durchbricht Hegel das Walten der trennenden Kosmologie, die durch das Prinzip des Widerspruchs zur jahrtausendelangen Herrschaft über die Philosophie erhoben wurde.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Oudemans weist darauf hin, dass das griechische Wort für *fiuro* die Bedeutung „beschmutzen“ wie „vermischen“ trägt.

<sup>218</sup> Hesiod, *Werke und Tage*, Stuttgart: Philip Reclam, 2007, 240–245, 21.

<sup>219</sup> Oudemans, 205. “Hegel reintroduced one aspect of interconnectedness into metaphysics: the existence and development of genuine contradictions in a reality which is internally divided. The consequences of this metamorphosis, which still exerts its influence, have been enormous. Tragedy, and especially the *Antigone*, was readmitted into the heart of philosophy. This continues a challenge to philosophy’s separatism which has not yet been answered. Small wonder that since Hegel hardly any philosopher of repute has been able to disregard Greek tragedy. The tenets of separatism and the genuine contradictions of tragedy demand a reconciliation.”

Trotz dieser Hochschätzung der Hegel'schen Interpretation wird diese jedoch von Oudemans und Lardinois genauso wie die orthodoxe verworfen. An Hegels Ansatz bemängeln die beiden Exegeten, dass dieser in ebenderselben Weise wie der orthodoxe Zugang das Wesen der Tragödie verfehle: Aus Hegels Interpretation sei zu entnehmen, dass er die Tragödie auf ein sittliches Problem reduziere, also auf eine Frage nach der Gerechtigkeit. Letztlich behalte auch in Hegels Interpretation die Kosmologie nicht das letzte Wort.

Was jedoch noch viel schwerer wiegt, ist Hegels Bemühung, in die Tragödie eine Versöhnung der sich widersprechenden Prinzipien hineinzulesen. Der Ausgang der Tragödie wird nach Oudemans' und Lardinois' Einschätzung als eine friedliche Aufhebung dargestellt. Indem Hegel das Tragische an der Tragödie in einer friedlichen Dialektik untergehen lasse, werde das Tragische verfehlt. Die Tragödie werde dadurch um ihr Wesen gebracht und gehe zusammen mit Antigone und Kreon zugrunde. Ebendiese Kritik – auf die unten noch näher eingegangen werden soll – übt an Hegel auch Nussbaum: In Nussbaums Worten wächst das Drama nach Hegel über die beiden Akteure hinaus, um eine konfliktlose Synthese der widerstreitenden Werte zu verwirklichen.<sup>220</sup>

### **3.2. Interpretation mittels Hegel'scher „strukturalistischer“ Grundkategorien: Die Tragödie des Denkens als eine Tragödie des Todes**

#### **3.2.1. Die *deinotés* des Menschen in Hegels Philosophie**

Obwohl Oudemans und Lardinois auch Hegels Abhandlung über die Tragödie im Allgemeinen ablehnen, machen sie darauf aufmerksam, dass Hegel Grundkategorien und Oppositionen der griechischen Kultur und Gesellschaft herausarbeitet, die erst strukturalistische Denker des 20. Jahrhunderts wiederentdeckten. Im Folgenden soll dieser strukturalistische Ansatz im Blick auf Hegels Philosophie weiterentwickelt werden und eine Position zur Kritik an Hegels Interpretation der Antigone, laut der Hegel ein Vernichten des Tragischen an der Tragödie anstrebt, bezogen werden.

An der Tragödie der Antigone fällt der häufige Gebrauch von Ausdrücken für das menschliche Denkvermögen auf. Im Anschluss daran wurde Antigone nicht nur als eine Tragödie, die sich mit dem Tod auseinandersetzte, sondern auch als jene, die den menschlichen Kampf um eine angemessen durdachte und wohlberatene Handlung thematisiert, aufgefasst. In der Tragödie taucht nicht nur der Ausdruck der *phronésis* mit überraschender Frequenz auf. Der Leser begegnet einer Reihe weiterer Ausdrücke die dem Nachdenken, dem Bedachtsein, der Klugheit oder der praktischen Weisheit nahestehen. Neben der erwähnten *phronésis* oder dem *phrónema* gebraucht Sophokles häufig vor allem die *euboulia* (Wohlberatensein) oder die *boulé* (Rat).<sup>221</sup>

<sup>220</sup> Vgl. Nussbaum, *Křehkost dobra*, 146.

<sup>221</sup> Nussbaum macht darauf aufmerksam, dass aus den 170-mal wiederholten Ausdrücken für den praktischen Verstand ganze 50 nur in der *Antigone* zu finden sind. Die restlichen 120 Instanzen sind auf sechs andere Tragödien verteilt. Demnach kann behauptet werden, die Tragödie der Antigone könne als ein Stück betrachtet werden, dass das menschliche Leid des Erlernens, sich mit der Wirklichkeit zu konfrontieren und diese zu verstehen, und demnach auch das Drama des Umlernens zum Thema hat. Nussbaum, *Křehkost dobra*, 144.

Diese Eigenheit des Menschen, sich denkend mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen, wird nirgendwo expliziter als in der berühmten „Ode an den Menschen“ aus *Antigone* ausgesprochen. Hier wird der Mensch als *deinos* bezeichnet. Gerade diese *deinotés* stellt in der Tragödie der Antigone das wesentliche Merkmal des Menschen dar. Ebenso wie die Befleckung ist auch die *deinotés* ein zutiefst ambivalenter Begriff: Er bezeichnet sowohl das Fürchterliche und Gefährliche als auch das Clevere und Intelligente. Es handelt sich um jenes Merkmal, dank dem der Mensch die Zivilisation schafft und die Natur zu seinen Zwecken umgestaltet.

Hölderlin übersetzte dieses griechische Adjektiv ins Deutsche als „das Unheimliche“. Die berühmte Strophe heißt folglich: „Ungeheuer ist viel./Doch nichts/Ungeheuerer als der Mensch.“<sup>222</sup> Durch diese Macht des Ungeheuren erhebt der Mensch Anspruch auf die Natur und schafft inmitten des Chaos Ordnung.

Wenn wir dies nun auf Hegels Sichtweise des Menschen anwenden und in Hegels Vokabular überführen, kann diese *deinotés* als die Kraft des Scheidens oder Differenzierens, die Hegel mit dem Verstand identifiziert, aufgefasst werden.<sup>223</sup> Im Hinblick auf die Fähigkeit zur Scheidung ist diese geistige Kraft heilbringend. Ebenso wie die wundersame *deinotés* des Menschen in dem Chorlied gelobt wird, bezeichnet auch Hegel dies Vermögen als „das verwundersamste und das größte“<sup>224</sup>. Genauso wie die „unheimliche *deinotés*“ müssen auch die Kraft des Verstandes oder das Vermögen der Abstraktion als ein Phänomen, das sich nicht in der Denkfähigkeit des Menschen erschöpft, gedeutet werden.

Aufgrund ebenderselben *deinotés* wird die gesellschaftliche – die menschliche – Wirklichkeit, die die Entfremdung der ursprünglichen Gedankenarbeit darstellt, geschaffen. Dieser strukturierenden und bildenden Kraft des Verstandes wird vor allem in Hegels „*Differenzschrift*“ Nachdruck verliehen. Der Verstand schafft Entzweigungen, die jedoch nicht nur als Denkkategorien, sondern als „ontologische Voraussetzungen fürs Leben überhaupt gelten“<sup>225</sup>. Hegel selbst bezeichnet die Entzweigung oder die Differenz des Verstandes als einen „Faktor des Lebens“: Es ist notwendig, dass „ewig Entgegengesetztes sich bilde“<sup>226</sup>. Gerade in diesen Differenzen spricht sich der Geist aus.

Aus der „*Differenzschrift*“ geht andererseits ebenfalls hervor, dass es sich – wie im Falle der *deinotés* – auch im Falle des Verstandesdenkens um eine Quelle einer potenziellen Bedrohung handelt. Durch die Kategorien, die der Mensch aufgrund der Sophokles’schen *deinotés* zu seinen Gunsten schafft, grenzt er sich aus der Natur aus und unterliegt in dieser Ausgrenzung zu leichtsinnig und eigenwillig der Überzeugung, eben seine Kategorien seien die von den Göttern ausschließlich gewollten. Vor solch einer Anmaßung warnen die griechischen

<sup>222</sup> Sophokles, *Antigone*, 332–333.

<sup>223</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xxxviii. „Die Thätigkeit des Scheidens ist die Krafft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht.“

<sup>224</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xxviii.

<sup>225</sup> Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2010, 114.

<sup>226</sup> G. W. F. Hegel, „*Differenzschrift*“, 23.

Dichter: Der Versuch, sich ein Wissen anzueignen, das nur den Göttern gebührt, wird von göttlicher Eifersucht oder Missgunst (*phthónos*) heimgesucht.

Wir haben gesehen: Auch für Hegel ist der Verstand eine ausgrenzende und beschränkende Kraft.<sup>227</sup> Mittels dieses geistigen Vermögens grenzt der Mensch bestimmte Bereiche aus dem Chaos aus und schafft damit das Phänomen der griechischen *horoi*. Eine gefährliche Eigentümlichkeit des Verstandes beruht nun darauf, dass er zwar das Vermögen zum Erstarrenlassen und Fixieren hat, jedoch nicht – wie die Vernunft – über die Fähigkeit der Bewegung verfügt. Damit unterliegt er der Gefahr, die einmal geschaffenen Grenzen als ewige Grenzen zu behandeln. Mit anderen Worten fehlt dem Verstand die Fähigkeit, seine eigene Grenzziehung aufzuheben oder seine eigengesetzte Grenze zu überschreiten. Aufgrund dessen droht eine vom Verstand beherrschte Kultur zu einem erstarrten Gebäude zu degradieren, die sich selbst aus dem Absoluten oder aus der Götterwelt ausgrenzt.<sup>228</sup>

Im Gegensatz zu griechischen Dichtern versichert Hegel, die Götter unterlägen keinerlei Eifersucht.<sup>229</sup> Deshalb wiegen nach Hegel die Gefahren der Verstandesarbeit weniger schwer. Eher als auf der göttlichen Eifersucht beruhen sie jedoch auf der Tendenz des Verstandes, sich selbst absolut zu setzen und dadurch den Schein der Unendlichkeit oder Vernunft zu simulieren: Der Verstand oder das Endliche versucht sich an der Nachahmung des Absoluten oder Unendlichen.<sup>230</sup> Auch für Hegel beruht also die Gefahr des Verstandes auf seinem Drang, sich selber und seine Produkte als absolute und höchste Errungenschaften des Geistes darzustellen. Dieser „verewigenden“ Tendenz des Verstandes soll die Vernunft trotzen: Von ihr soll der Verstand untergraben werden, sie soll seine starren Gebäuden stürzen und feste Grenzen überschreiten.

Dabei fällt jedoch auf, dass Hegel die Erstarrung auf den Gegensätzen des Verstandes nicht als Vergöttlichung des Menschen, sondern als dessen Verendlichung auffasst: Der Mensch setzt seine Endlichkeit als etwas Absolutes – und eben in diesem Schritt geht dann auch das Tragische ins Komische über, anders gesagt: „[D]er Verstand [...] spottet seiner selbst“<sup>231</sup>.

Es geht Hegel jedoch nicht darum, dem Verstand den Aufstieg zur eifersüchtigen Götterwelt zu verwehren, sondern darum, das wahrlich Göttliche – und dies ist die Vernunft oder der Geist – als das Absolute zu setzen. Durch diese Setzung des Geistes als eines Absoluten übergibt sich gleichzeitig das individuelle Bewusstsein einer Macht, derer es zwar ein Moment ist, als deren bloßes Moment es jedoch nicht die wahre Tiefe des Geistes zu blicken vermag. Die Entthronung des Verstandes zusammen mit der Einsicht in das göttliche Wesen des Geistes (auch des eigenen) führt demnach zu einer paradoxen Entmachtung des Menschen.

<sup>227</sup> Vgl. Hegel, „*Differenzschrift*“, 21.

<sup>228</sup> Vgl. Hegel, „*Differenzschrift*“, 21: „[D]ie Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, alles, was dem Menschen werth und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente, und dehnt es in die Unendlichkeit aus“.

<sup>229</sup> Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Weltgeschichte*, 43.

<sup>230</sup> Vgl. Hegel, „*Differenzschrift*“, 22.

<sup>231</sup> Hegel, „*Differenzschrift*“, 21.

Es ist gerade diese Entmachtung, die nach Hegel in der Tragödie zur Darstellung gelangt: Der Verstand, der versucht ist, sich „eigensinnig“<sup>232</sup> und „hartnäckig“<sup>233</sup> auf die Position der Vernunft emporzuheben, wird vom Geist gestürzt: Der Verstand – das Vermögen der Grenzsetzung – wird durch die wahre Geistigkeit selbst eingegrenzt.

### 3.2.2. Der tragische „Anerkennungskampf“ des Herrn gegen den Herrn: die Tragödie als Auseinandersetzung mit dem Tode

Wie bereits erwähnt, führt Hegel in seiner Abhandlung über die *Antigone* Kategorien, die als ontologische sowie kosmologische bezeichnet werden können, ein. Dabei behandelt er die sich widerstreitenden Prinzipien der Familie und der Polis, des Göttlichen und des Menschlichen, des Weiblichen und des Männlichen, des Lebens und des Todes. Ebendiese Kategorien werden durch den Verstand geschaffen und gehen folglich in die Wirklichkeit als ordnende Strukturen ein: Sie sind das Rückgrat der Gesellschaft.

Im Hinblick auf die *Phänomenologie* als Ganzes sowie im Blick auf Hegels Interpretation der *Antigone* ist vor allem die Kategorie von Leben und Tod von höchster Bedeutung. Bereits in der Einführung zur *Phänomenologie* wird darauf aufmerksam gemacht, dass ein Leben, das sich vor dem Tode scheut, seine Geistigkeit einbüßt. Dies soll jedoch nicht besagen, das Leben solle im Tod zugrunde gehen: Im Kampf des Herrn und des Knechts hat das Bewusstsein erfahren, dass weder das natürliche Leben noch seine natürliche Negation – der Tod – zur Geistigkeit bzw. zur Bildung führt.

Der Herr, der bereit ist, sein Leben dem Tode zu opfern, ist nicht bildungsfähig. Eben an der Bildungsunfähigkeit des Herrn tritt klarer hervor, was Hegel unter der Begegnung mit dem Tode oder dem „Daransetzen des Lebens“ versteht. Ein Daransetzen des Lebens erhebt das Bewusstsein zur „Macht über das Sein“<sup>234</sup>. Diese Macht kann hier als die Fähigkeit gedeutet werden, sich von der Versenkung in das natürliche Sein zu lösen. Der Herr hat gezeigt, dass er an kein bestimmtes Dasein geknüpft ist.<sup>235</sup> Damit erwies er sich als ein Bewusstsein des Wissens um seine allgemeinere Geistigkeit.

Dem weiteren Text ist jedoch zu entnehmen, dass der Herr einer noch zu „natürlichen“ Geistigkeit anhängt. Das Problem besteht in der Dichotomie Leben oder Tod, die den Hintergrund der Beziehung des Herrn und des Knechts darstellt. Der Sieger – der Herr – wird auf die Seite des negationslosen Lebens erhoben. Der Knecht steht demgegenüber auf der Seite des Todes, nicht jedoch des natürlichen Todes oder der natürlichen Negation – denn ein dem natürlichen Tod unterlegener Knecht würde dem Herrn wenig nützen –, sondern des geistigen Todes: Der Knecht muss sich bemühen, in der Position des Todes lebend zu bestehen.

Es soll nun darauf aufmerksam gemacht werden, dass das Bewusstsein dem Tod nun auf der gleichen Ebene wie auf der des Selbstbewusstseins gegenüber treten muss. Auch in der Tragödie der *Antigone* können wir eine Art der Dialektik des Herrn und des Knechts

<sup>232</sup> Hegel, „Differenzschrift“, 30.

<sup>233</sup> Hegel, „Differenzschrift“, 41.

<sup>234</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 121.

<sup>235</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 118.

betrachten, diesmal kommt es jedoch nicht zum Knechtsein: Keiner der beiden Gegner ist bereit, sich selber zu erniedrigen und dem anderen durch seine Folgsamkeit zu dienen. Das, was Hegel dem Leser also vor Augen führt, ist eine Herr-Herr-Dialektik, an der beide Bewusstseinsgestalten zugrunde gehen, das heißt: Es kommt zu eben jener Situation, aus der heraus jegliche Anerkennung vereitelt wird.

Hegel betrachtet seine Antigone-Kreon-Dialektik auf dem Hintergrund des Begräbnisses als der verewigenden Institution des griechischen Lebens. Wenn wir Sophokles' Text mittels der Hegel'schen Kategorien interpretieren, ist offensichtlich, dass zu Beginn der Tragödie Antigone nicht anders als ein Knecht gewertet werden kann. Als Frau und nach dem Tod ihres Vaters zudem Kreons Schützling unterliegt sie Kreons Anordnungen. Kreon demgegenüber präsentiert sich als Herr über Leben und Tod. Während er Eteokles bestatten lässt und ihm dadurch die Unsterblichkeit im Rahmen der Polis sichert – Eteokles wird in Hegels Worten der Zerstörung durch die Blutsverwandten entrissen<sup>236</sup> –, wird Polyneikes dem elementarischen Tod ausgeliefert: „Er wird aller niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräften abstracter Stoffe preisgegeben.“<sup>237</sup>

Antigone, die sich jedoch bereit erklärt, ihr eigenes natürliches Leben für Polyneikes' symbolisches Begräbnis zu opfern, steigt durch dieses Opfer auch zur Position des Herrn oder der Herrin auf. Polyneikes entreißt sie durch das symbolische Begräbnis dem „vernunftlosen Sein“ und liefert dadurch sich selber willentlich dem natürlichen Tode, d. h. dem Tode, der nicht von dem Bewusstsein des Gemeinwesens begleitet wird, aus. In ihrer Bereitschaft, den bewusstlosen Tod auf sich zu nehmen, stellt sie sich auf ebendie Position, die der selbstbewusste Herr innehatte, und wird auf der Ebene des Geistes – in ihrem Herrsein – zur Konkurrentin Kreons.

Weiter betrachtet der Phänomenologe demnach keine Herr-Knecht-Dialektik, sondern eine Herr-Herrin-Dialektik. Bereits aus der Herr-Knecht-Dialektik ist uns jedoch bekannt, dass eine solche Konstellation von zwei Herren, die sich dieselbe Position zueignen, für niemanden gut ausgehen kann, „geht doch jeder auf den Tode des anderen“<sup>238</sup>. Es kommt zu eben jener Situation, aus der heraus jegliche Anerkennung vereitelt wird, und so können wir behaupten, die Vernichtung des anderen laufe auf Selbstvernichtung hinaus.

Dabei können wir an Antigones Charakter eine bemerkenswertes Todesverhältnis betrachten: Auf der einen Seite kann sicherlich nicht behauptet werden, Antigone ginge ein Todesbewusstsein ab. Stattdessen sehen wir: Sie beschäftigt sich ausschließlich mit dem Tode, sie versteht sich aus dem Verhältnis zum Tode heraus. In Hölderlins Übersetzung bemerkt Isméne ihrer Schwester gegenüber: „Warm für die Kalten leidet deine Seele.“<sup>239</sup> Kämpft Antigone im Tod oder nach dem Tod ihres Bruders um seine Rechte, setzt sie sich selber willentlich dem natürlichen und anonymen, also vollkommen vernichtenden Tode aus.

<sup>236</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 390.

<sup>237</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 390–391.

<sup>238</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 118.

<sup>239</sup> Sophokles, *Antigone*, 90.

Während deshalb gesagt werden kann, der Herr aus der Herr-Knecht-Konstellation unterhalte ein zu natürliches Verhältnis zu Leben und Tod, indem er das eine als pure Positivität, das andere als pure Negativität sieht, ehrt Antigone im Körper ihres Bruders das Leben, das noch dem Toten zukommt. Der Tod darf nicht als pure Negativität aufgefasst werden, sondern muss noch durch das Bewusstsein aufgegriffen werden – das Bewusstsein des Toten soll noch in dessen Tode gebildet werden. Diese Bildung des toten Bewusstseins, die Antigone noch ihrem verstorbenen Bruder ermöglicht, geht auf ein „inneres Gefühl“<sup>240</sup> oder eine „höchste Ahndung“<sup>241</sup>, die in der Sitte verkörpert ist, zurück.

Auf der anderen Seite erkennen wir letztlich an beiden – an Kreon wie Antigone – einen Mangel an Bildung ihres Bewusstseins, der sie beide ins Verderben stürzt. Antigones Unbildung zeigt sich in der Unfähigkeit, dem, was ihr fremd und äußerlich ist, recht zu geben. Mit anderen Worten ist sie nicht bereit, sich im Fremden zu suchen, und will nur bei sich selbst und ihrer eigenen Gottesauffassung verweilen. Während sich der Knecht der fremden und feindlichen Natur, dem widerspenstigen Sein, beugte und ebendadurch gebildet wurde, geht Antigone einen kompromisslosen Kampf mit der Andersheit ein.

Diese Einstellung gegenüber der Fremdheit schlägt sich auch in Antigones Todesauffassung nieder. Schon zur Zeit ihres Lebens sieht sie sich als die Todgeweihte, wird dann tatsächlich noch lebend begraben und legt schließlich selber Hand an sich. Ebendiese Art von Tod und Selbstmord hat aber Hegel nicht im Blick, wenn er von der Gewalt spricht, die das Bewusstsein durch sich selber leidet. Antigones Negation stellt „eine abstracte Negation, nicht die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, daß es das aufgehobene aufbewahrt und erhält“,<sup>242</sup> dar. Antigones Todesauffassung bezeugt Gleichgültigkeit gegenüber dem natürlichen Sein zugunsten der Verewigung ihres Bruders: Ihre eigene Bewusstseinsbildung gibt Antigone für den Verstorbenen gänzlich auf.

Antigone und Kreon waren bestrebt, der Macht des Geistes, die notwendigerweise über sie hinauswachsen musste, zu trotzen. Ihr Ausgang ist zugleich Untergang der ganzen sittlichen Struktur, die nun in atomare Teile des Römischen Reiches zerfällt. Gegenüber der Kraft des Geistes haben sie sich der *Hybris* schuldig gemacht: Ihren eigenen Standpunkt haben beide für das Absolute selbst ausgegeben. Demnach kann behauptet werden, das Verstandesdenken sei über beide Herr geworden. Zwar sind sie zur Einsicht in das gelangt, was ohne solch eine starke Polarisierung im Dunkeln bliebe. An ebendieser Einsicht oder an ihrem Recht und ihrer Wahrheit scheitern dann auch beide. Aus dieser Sicht kann behauptet werden, die Tragödie der Antigone stelle die Bewegung des Geistes – seine Fähigkeit, über sich selbst hinauszuwachsen – in literarischer Form dar.

Wurde oben darauf aufmerksam gemacht, dass *Antigone* als eine Tragödie des menschlichen Denkens bzw. der menschlichen Fähigkeit zum Umlernen gelesen werden kann, kann nun aus Hegels Sicht an diese Interpretation angeschlossen werden. Ebendas Denken ist nämlich in Hegels Auffassung aufs Engste mit dem Tod verknüpft. Eine Tragödie des menschlichen

<sup>240</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 395

<sup>241</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 395.

<sup>242</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 120.

Denkens ist demnach notwendigerweise zugleich auch eine Tragödie des Todes. Die jeweiligen Protagonisten werden wie das Bewusstsein der *Phänomenologie* aus ihrer natürlichen Position hinausgetrieben. Dies Hinausgetriebensein oder Hinausgerissenwerden wird von Hegel in seiner Einleitung zur *Phänomenologie* als der Tod bezeichnet.<sup>243</sup> Der Tod beruht in der Preisgabe einer beschränkten Freiheit oder eines beschränkten Bei-sich-selbst-Seins; in Hegels Worten in „dem Verderben der beschränkten Befriedigung“<sup>244</sup>.

Nach Oudemans und Lardinois verfehlt jedoch Hegel eben hierbei das Tragische an der Tragödie beim Versuch, Antigones und Kreons Tod als Grundlage für eine höhere Einheit zu nutzen. Dem kann entgegengehalten werden, dass die Einheit, die geschaffen wurde, im alleinigen Untergang keine höhere ist. Eben in der *Phänomenologie des Geistes* werden nur die Einheit des Todes konstatiert und der Übergang in eine Welt der Entfremdung und der despotischen Macht über den Einzelnen. Der Geist ist, wie Hegel gleich zu Beginn der neuen Gestalt des Bewusstseins anführt, gestorben.<sup>245</sup> Einzelne Gestalten des Geistes – die Protagonisten der Tragödie – versinken „in der einfachen Nothwendigkeit des leeren Schicksals“<sup>246</sup>. Die Einheit ist das Ende der widerspruchsvollen griechischen Sittlichkeit, der Sturz der schönen Welt; die Einheit, die in der Tragödie dargestellt wird, ist eine Einheit im Untergang. Gleichwie wir *Antigone* als eine Tragödie, die sich zumeist mit dem Tode auseinandersetzt, gelesen haben, kann behauptet werden, die Geistesgestalt, die auf die griechische Wirklichkeit folgt, sei eine, die ein Bild oder ein Gleichnis des Todes darstellt.

### 3.3. Hölderlins Interpretation der Antigone

Dies soll jedoch nicht besagen, Hegel sei an einer Versöhnung der entgegengesetzten Prinzipien nicht interessiert. Eine Überwindung des Tragischen wurde seinerseits tatsächlich angestrebt. Dieses Bestreben Hegels kann an einer Konfrontation mit Hölderlins Auffassung der Tragödie verdeutlicht werden.

Auch für Hölderlin geht es in der Tragödie um widerstreitende Prinzipien; letztlich stellt jedoch die tragische Dichtung eine Metapher der intellektuellen Anschauung dar, denn sie macht die Einheit des Geistes oder des Seins sinnlich anschaubar. Den Widerstreit der Prinzipien fasst Hölderlin als Kampf des Organischen und des Aorgischen. Im Aorgischen kommt das Chaotische und Furchterregende zum Ausdruck – also das „Nicht- oder Nochnichtstrukturierte“, im Organischen das Geordnete und Geprägte. Diese zwei Prinzipien der Wirklichkeit stellen für Hölderlin zwei Weisen von Gottes Anwesenheit in der Welt dar.

Dementsprechend gibt es auch einen mystischen – den aorgischen – Zugang zur göttlichen Welt. Dieser beruht auf einer Herausforderung der bestehenden diesseitigen Ordnung. Er stellt die Nachfolge des „Geistes der ewig ungeschriebenen Wildnis und der Todtenwelt“<sup>247</sup> dar. Dem steht eine geordnete, sittliche Art der Gottesverehrung gegenüber, die sich als „fromme

<sup>243</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 13. „Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und diß hinausgerissen werden ist sein Tod.“

<sup>244</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, „(Das Bewusstsein) leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben.“

<sup>245</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 422.

<sup>246</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 422–423.

<sup>247</sup> Hölderlin, *Theoretische Schriften*, 103.

Furcht vor dem Schicksaal, hiemit das Ehren Gottes, als einen gesetzten<sup>248</sup> äußert. Eben Antigone praktiziert den ersten Weg der Annäherung an die göttliche Welt, während Kreon – der demnach auf keinen Fall als „areligiös“ bezeichnet werden darf – den Weg der konventionellen Religiosität geht.

Wir sind also berechtigt zu schließen, dass wie für Hegel auch für Hölderlin die Tragödie auf einem Konflikt zweier grundlegender Gesetze (*nomoi*) beruht.<sup>249</sup> Ebendiese Gegenüberstellung von zwei Gesetzen ist uns schon in Hölderlins früheren Werken begegnet. Vor allem tritt diese in *Der Tod des Empedokles* in der Gestalt des Gegensatzes der Kunst und der Natur, aber auch des Allgemeinen und des Einzelnen in den Vordergrund. Wir haben gesehen, dass in der Tragödie über Empedokles der Protagonist an der Vereinzelung zugrunde geht. Eben eine Verschränkung des Einzelnen und des Allgemeinen ist in der Gestalt eines Individuums nicht möglich – bzw. ebendiese Verschmelzung ist das, was Leid bringt.

Letztendlich ist es in Hölderlins Deutung nicht primär die Einseitigkeit, die zum Untergang führt, sondern der Umstand, ein Individuum, ein Einzelner könne solch eine Annäherung an das Göttliche, an das Allgemeine nicht ertragen. Zu einer friedlichen Versöhnung des Individuellen und des Allgemeinen kann es nicht kommen. Deshalb muss die Tragödie notwendigerweise in der Auflösung der tragischen Charaktere gipfeln. Durch ihren Tod werden sie von der Einzelheit geläutert und werden erst nun mit der Allgemeinheit verbunden.

Dabei fällt auf, dass Hölderlins Antigone wie sein Empedokles als Menschen an der alleinigen Grenze des Menschseins aufgefasst werden: Beide unterhalten ein inniges Bündnis mit dem Allgemeinen, d. h. für Hegel: mit dem Göttlichen. Ebendieses Merkmal versucht Hölderlin auch in seiner Übersetzung der *Antigone* hervorzuheben, indem er Antigones Selbstausspruch in eine noch stärkere Opposition zu Kreon rückt. Dies ist besonders deutlich an Hölderlins Übersetzung der Verse A 450, den Hölderlin auch in seinen *Betrachtungen über die Tragödie* zitiert. Während Antigone im Original verkündet, Zeus habe ihr nichts mitgeteilt, übersetzt Hölderlin den Vers wie folgt:

„Darum, *mein* Zeus berichtet mirs nicht/  
Noch hier im Haus das Recht der Todesgötter.“

In Hölderlins Übersetzung wird also angedeutet, Antigone verfüge über einen persönlichen Zugang zu ihrem eigenen Zeus. Antigones Bewusstsein ist – wie auch in Hölderlins Tragödie das des Empedokles – von einer höheren Macht ergriffen. Ihr Bewusstsein wandelt „als unter Undenkbarem“<sup>250</sup>. Obwohl Hölderlin bemüht ist zu zeigen, dass Kreon auch mit Recht handelte, ist trotzdem deutlich, dass seine Sympathien bei Antigone liegen, die dank dem Göttlichen, dank dem Allgemeinen aus dem Leben der Polis durch Selbstmord – eben wie Hölderlins Empedokles – enthoben wurde.

<sup>248</sup> Hölderlin, *Theoretische Schriften*, 105.

<sup>249</sup> Vgl. Véronique M. F@ti, *Epochal Discordance: Hölderlin's Philosophy of Tragedy*, Albany: State University of New York, 2006, 77.

<sup>250</sup> Hölderlin, *Theoretische Schriften*, 103.

Zudem wird deutlich, wie sehr Hölderlin in seinem Werk auf die Notwendigkeit der Opferfigur, die durch ihren Tod neue Lebensmöglichkeiten eröffnet, verweist. Auch Antigone kann in Hölderlins Deutung als solch eine Opferfigur, deren Tod neue Möglichkeiten innerhalb der Polis erschließt, gesehen werden. Für Hölderlin verkörpert sie „die vaterländische Umkehr“<sup>251</sup>, eine Revolution innerhalb der griechischen Polis, die unter Kreons Regierung in ihrer Form erstarrt ist: „[D]as unförmliche entzündet sich an allzuförmlichem“<sup>252</sup>. Das Aorgische bricht dank Antigones Opfer im Organischen hervor und der Tod beider kann an dieser Stelle tatsächlich neue Horizonte erschließen.

### 3.3.1. Versöhnung der Widersprüche als Ende des Tragischen?

An Hölderlins *Antigone*-Interpretation können wir zwei Motive beobachten, die auch für Hegel von höchster Wichtigkeit sind. Zum einen ist es die Arbeit des Todes, die auch für Hegel im Vordergrund seiner Deutung der *Antigone* steht. Der zerstörerische Konflikt kann nur im Tode beglichen werden: Der Tod ist demnach heilbringend, indem er die starren und weiterhin unproduktiven Entgegensetzungen zum Einstürzen bringt. Zudem spielt für beide Denker eine herausragende Rolle das Opfer, das sich die Gemeinschaft kreativ aneignet. Die Wichtigkeit der Opferfigur wird nicht nur an den tragischen Charakteren deutlich. Das Motiv des heilbringenden oder erlösenden Todes und des kreativen Opfers oder des kreativen Todes steht auch im Vordergrund von Hegels Überlegungen zur schönen Seele sowie zum Gottmenschen.

Der Grund für die Bedeutsamkeit der Opferfigur ist jedoch bei Hegel und Hölderlin ein anderer. Hegel glaubt nicht daran, der Eingang in das Allgemeine sei die Verwirklichung des Göttlichen. Viel eher sucht er eine Möglichkeit der Versöhnung der Individualität mit dem Allgemeinen im diesseitigen Leben, nicht im jenseitigen Tod. Hegel und Hölderlin einigen sich demnach nicht auf die Art der Versöhnung der feindlichen Entgegensetzungen. Nach Hölderlin ist dies nur im Tode möglich, und dies gilt für den griechischen sowie für den modernen Menschen.

Nach Hegel soll das Tragische nicht dermaßen überwunden werden, dass es negiert wird. Es soll stattdessen in die Bewusstseinsstrukturen vollkommener integriert werden. Die zwei Bewusstseinsgestalten der Antigone und des Kreons sollen sich in einer Bewusstseinsgestalt begegnen, in der sich der Kampf nicht als ein natürlicher Tod auswirkt, sondern in ein Moment des Erhabenwerdens über beide zu einseitigen Momente des Geistes mündet. Nicht reale Menschen sollen geopfert werden, sondern die eigenen Pole oder Momente der Bewusstseinsstruktur.

Hierbei gewinnt der wichtige Kritikpunkt, den Oudemans gegen Hegel erhebt, abermals an Relevanz. Die Kritik, die er gegen Hegel erhebt – nämlich die Aufhebung oder die Versöhnung des Tragischen an der Tragödie –, gehört zu Schwerpunkten an Hegels Tragödienauffassung. So verteidigte Hegel gegen eine verwandte Kritik bereits Jean Hyppolite. In seinem Artikel „Das Tragische und das Rationale in Hegels Philosophie“<sup>253</sup>

<sup>251</sup> Hölderlin, *Theoretische Schriften*, 107.

<sup>252</sup> Hölderlin, *Theoretische Schriften*, 108.

<sup>253</sup> Vgl. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, 255.

begegnet er dem Vorwurf, das Tragische wäre zwar integraler Bestandteil der Hegel'schen Dialektik, es diene dem Absoluten jedoch nur als Mittel, von dem in der „Prosa der Welt“ Gebrauch gemacht würde, um zu einer höheren, allumfassenderen Einheit zu gelangen. Hyppolite führt dagegen an, bei solch einer Auffassung werde ein Schlüsselcharakteristikum der Hegel'schen Dialektik ausgeblendet. Es wird nämlich darüber hinweggegangen, dass das Negative – das Prinzip der Bewegung des Bewusstseins und der Geistesgestalt – kein zu läuterndes Moment der Dialektik ist.

Im Gegenteil ist es das Negative, dessen Prinzip der Tod ist,<sup>254</sup> das das konstitutive Moment der Dialektik ist. Es ist das Negative, wie wir im Teil, der der griechischen Gemeinschaft gewidmet war, gesehen haben, das die starren und tragischen Entgegensetzungen im Zentrum der griechischen Welt schafft; und es ist ebendiese Negativität, die in der römischen Wirklichkeit verinnerlicht wird: Die jeweiligen „Bewusstseinsatome“ des Römischen Reiches erleben das allgemeine Unglück der römischen Wirklichkeit ebendarin, dass sie die ganze Negativität auf sich nehmen. Die römische Wirklichkeit ist nicht nur eine Zeit des allgemeinen Unglücks, es sind auch stoische und skeptische Zeiten, also Zeiten des vernichtenden Denkens, „der Vernichtung aller Beziehungen auf Anderes, die radikale Einnahme der Position des Selbstbewußtseins“<sup>255</sup>.

Hierbei bemerken wir abermals das enge Verhältnis zwischen Denken und Tod. Der Tod wurde in den einzelnen unglücklichen Bewusstseinsgestalten des Römischen Reiches verinnerlicht. Die Widersprüche und der Schmerz der Negativität wurden damit jedoch nicht überwunden. Viel eher sind sie noch weiter oder innerlicher in das Bewusstsein vorgedrungen. Deshalb behauptet Jean Hyppolite mit Recht, es sei das Negative, das den Standpunkt des absoluten Wissens erreichen solle. Das Negative, dessen Prinzip der Tod ist, ist nicht nur die Energie oder der Zündstoff des Geistes, es *ist* der Geist selbst. Nicht das Rationale ist das Schicksal der Tragödie, sondern die Tragödie das Schicksal des Rationalen – des Verstandes.

Hyppolites Lösung kann entgegengehalten werden, auch diese Verinnerlichung sei eine Art von Überwältigung oder Aufhebung des unmittelbaren Tragischen: Der Geist soll sich also nicht in Protagonisten entäußern, die sich durch eigene Hand das „natürliche“ Leben nehmen, denn dieser Tod ist Ausdruck „der abstrakten Negation, nicht der Negation des Bewusstseins“<sup>256</sup>.

Andererseits kann die Tragödie, genauso wenig wie der Tod, je überwunden werden. Ein Tod, der wie auf der Ebene der absoluten Freiheit zu einem Nichts reduziert wird, stellt für Hegel eine Verkehrung der Bildung des Geistes dar. Selbst der Tod soll stattdessen gebildet – und das heißt: so aufgehoben – werden, wie dies in griechischen Todesritualen der Fall war. Hier

<sup>254</sup> Vgl. Jean Hyppolite, *The Concept of Life and Existence in Hegel*, 30.

<sup>255</sup> Klaus Vieweg, „Der Anfang der Philosophie – Hegels Aufhebung des Pyrrhonismus“, in W. Welsch et Klaus Vieweg (Hrsg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München: Wilhelm Fink Verlag: 2003, 140.

<sup>256</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 120. „Ihre That (der Bewusstseinsgestalten) ist die abstracte Negation, nicht die Negation des Bewußtseyns, welches so aufhebt, daß es das aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt.“

gewann der „Tod am Umfang“, nicht jedoch dadurch, dass der körperliche Todesprozess „hinausgezögert“ worden wäre, sondern dadurch, dass die kulturellen Rituale den Tod vergeistigten. In diesen Ritualen wird dann auch der Tod als natürliche Gegebenheit „überwunden“ – oder das Leben versöhnt sich in den Ritualen mit dem Tod.

Dabei ist Folgendes festzuhalten: Die Versöhnung der Tragödie selbst, wie z. B. in Hegels Jugendschriften aufgefasst, hat etwas Tragisches an sich, zielt sie doch auf eine Wiedergutmachung des gekränkten Lebens, die meist durch Rache verwirklicht wird. Dies wird letztendlich an der ganze Familie des Ödipus ersichtlich, die von den Schicksalsgöttern heimgesucht wird. Im Prozess der Versöhnung selbst schlägt das Leben in Feindschaft gegenüber dem Vernichter um<sup>257</sup> und tritt als „schreckendes Gespenst“<sup>258</sup>.

In dieser tragischen Versöhnung erfährt das Bewusstsein, dass das Leben des Geistes auf der Fähigkeit beruht, sich noch im Tod als lebend zu erfahren. „Nicht das Leben, das sich vor dem Tod scheut, ist das Leben des Geistes, sondern dasjenige, das sich *in* ihm erhält.“<sup>259</sup> Daran kann nun mit der Behauptung angeschlossen werden, Geistigkeit bestehe in der Fähigkeit, sich *in* der Tragödie, das heißt in der Arbeit des Negativen, dessen Prinzip der Tod ist, zu erhalten, ohne sich dem natürlichen Tode preiszugeben.

Deshalb ist die Tragödie nicht jedoch in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Form eine bestimmte Gestalt des Geistes, die auch für das moderne Zeitalter von unmittelbarer Bedeutung ist. Der moderne Mensch findet sich zwar in den tragischen Charakteren, die fest mit dem Sittlichen verbunden sind, nicht unmittelbar wieder. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich die moderne Zeit nicht in der Form des tragischen Konflikts wiedererkennt. Ganz im Gegenteil ist der moderne Zeitgeist von Entgegensetzungen, die ein direktes Erbe der griechischen Tragödie darstellen, gekennzeichnet. Viel eher erscheint die Tragödie nicht als überwunden (im Sinn von nichtexistent), sondern als verinnerlicht. Das Bewusstsein erkennt die beiden grundlegenden Wirklichkeitsaspekte, das Göttliche und das Menschliche, wozu Kreon und Antigone, wie wir gesehen haben, den ersten Schritt taten. Dazu zerfällt das neuzeitliche Bewusstsein in weitere Entgegensetzungen des Individuellen und des Gemeinschaftlichen oder des Privaten und des Politischen, selbst der Mensch zerfällt – wie Hegel in seiner „*Differenzschrift*“ bedauert – in zwei Teilaspekte, nämlich die Seele und den Körper. Dazu hat das neuzeitliche Bewusstsein die Tendenz, sich mit nur einem Teilaspekt der Wirklichkeit zu solidarisieren und dem anderen das Recht auf Geltung abzuspochen. Auch hierbei erkennen wir Antigone und Kreon als „Vordenker“ des modernen Bewusstseins.

Die Geistigkeit der griechischen Welt wurde als die unbewusste Zweiheit der Welt gelebt. Die Neuzeit weiß nicht nur um die Zweiheit, sondern um die Vielheit der Welt, und ist dazu geneigt, die Vielheit zu leugnen und sich in eine Einheit vor der Erkenntnis der Vielheit zurückzusehnen. Daraus entspringen die von Hegel kritisierten parallelen hinterweltlichen Reiche.

---

<sup>257</sup> Hegel, *Der Geist des Christentums*, 342.

<sup>258</sup> Hegel, *Der Geist des Christentums*, 342.

<sup>259</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xxxix.

Die tragischen Entgegensetzungen der antiken Welt, die im Unbewussten lagen, wurden erkannt, und die Integration der Vielheit in ein Bewusstsein wurde in Nachfolge von Kreon und Antigone abgelehnt. Daraus entstand die neuzeitliche Kategorie des Bösen, die als die Verinnerlichung, also Bewusstwerdung des Tragischen der Wirklichkeit, das jedoch abgelehnt wird, aufzufassen ist. Dort, wo das tragische Denken seine Entgegensetzungen aufgegeben hat, erstirbt jedoch der Geist, der nun einem „Leichnam gleich über der Wirklichkeit schwebt“.<sup>260</sup> Ebendieser Untergang des Geistes und die Geburt des Bösen aus der willentlichen Ablehnung des tragischen Wissens sollen das Thema der nächsten Abschnitte dieser Arbeit bilden.

---

<sup>260</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 536–537.

#### IV. Die verkehrte Welt des französischen Geistes: Diderots *Rameaus Neffe* in der *Phänomenologie*

Diderots Dialog *Rameaus Neffe* wurde von J. W. von Goethe nur zwei Jahre vor Hegels Vollendung der *Phänomenologie des Geistes* ins Deutsche übersetzt. Beim deutschen Publikum hat der Dialog zuerst keinen großen Eindruck hinterlassen. Dies galt jedoch keineswegs für Hegel: Neben *Antigone* wurde *Rameaus Neffe* zum meistzitierten Werk in der *Phänomenologie des Geistes*. Diderots Buch führt den Leser in die Diskussionen um die Aufklärung ein, die in der Pariser philosophischen Szene geführt werden. Nicht nur wird hier das Projekt der Enzyklopädie diskutiert, sondern es wird über die italienische Oper und französische Musik gestritten und über das Verhältnis von Ästhetik und Sittlichkeit oder Religion und Atheismus debattiert.

Es fällt auf, dass Diderots *Rameaus Neffe* – obzwar in anderer Hinsicht – als ein für den Leser ebenso schwer erschließbares Buch wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet werden kann. Zudem fällt auf, dass die Dialogform, die Diderot für sein Buch gewählt hat, in einigen nicht unwichtigen Hinsichten mit dem dialektischen Prozess der *Phänomenologie des Geistes* vergleichbar ist. Wie Diderot Sokrates' Idee, Wahrheit könne nur in einem Dialog begegnet werden, aufnimmt, so findet der Leser in Hegels Dialektik eine eigentümliche Auffassung der sokratischen Dialogform. Des Weiteren gilt für Rameaus Bewusstsein – Hegels Interpretation nach – das, was das Bewusstsein im Allgemeinen charakterisiert: Rameau wie das Bewusstsein befinden sich im Zustand andauernder Zerrissenheit.

Im Rahmen von Hegels *Phänomenologie* werden der Diskussion von „französischen Themen“ spezifische Kapitel mit Themen des Glaubens, der Zerrissenheit des Bewusstseins, aber auch des Terrors gewidmet. Dabei fällt auf, dass Hegels *Phänomenologie* das eigentümliche Verhältnis von Deutschland und Frankreich dieser Zeit widerspiegelt. Während die deutschen Länder bemüht waren, sich mit dem Erbe der griechischen Kultur zu identifizieren, wurde Frankreich mit dem Erbe des Römischen Reiches in Verbindung gebracht.<sup>261</sup> Auch dies wird in Hegels *Phänomenologie* berücksichtigt: Unmittelbar vor Hegels Diskussion von *Rameaus Neffe* findet sich die Abhandlung, die den Titel „Rechtszustand“ trägt; diese behandelt das Römische Reich und – nach Hegels Auffassung – das abstrakte Recht der römischen Wirklichkeit. Im Blick auf den Gang der *Phänomenologie* soll festgehalten werden, dass der „einsame Herr der Welt“ des Römischen Reiches mit dem Bewusstsein der absoluten Freiheit, die zum Terror der Französischen Revolution führt, strukturell verwandt ist.

Demnach kann behauptet werden, in der *Phänomenologie* fänden sich zwei wichtige Motive aus dem Bereich des französischen Staates und seiner Kultur. Es handelt sich eben um den Charakter von Rameaus Neffen und um den Terror, den die Französische Revolution entfacht

---

<sup>261</sup> Dieser Verbindung zwischen Frankreich und Deutschland widmet sich in ihrem Buch Constanze Günthenke: *Placing Modern Greece*.

hat. Beide diese Gestalten des Geistes werden als Extreme oder Grenzpunkte des Geistes behandelt. Als solche dienen sie zwar einerseits als Abschreckungsbeispiele, zugleich aber auch als notwendige Durchgangsstationen auf dem Wege zum geistigen Bewusstsein.

## 1. Die „römische Vorrede“ zu *Rameaus Neffe*: der Rechtszustand in der *Phänomenologie*

### 1.1. Griechischer Charakter versus römische Person

Die Individualität, zu der sich der griechische Geist in den Protagonisten der griechischen Tragödie emporgearbeitet hat, geht nun in der allgemeinen – geistlosen – Einheit des Gemeinwesens unter.<sup>262</sup> Der Geist, der durch die handelnden Individuen „in der Tat“<sup>263</sup> zur Lebendigkeit erhoben wurde, ist gestorben.<sup>264</sup> Das Römische Reich ist die Verkörperung des „allgemeinen Unglücks der gestorbenen Sittlichkeit“<sup>265</sup>.

An dieser Charakterisierung der Verwandlung des Geistes wird teilweise Hegels Auffassung der Individualität deutlich. Diese muss zwischen den Extremen der Substantialität und der absoluten Vereinzelung gespannt bleiben. So bezeichnet Hegel eine zu substanzvolle Gestalt des Geistes als einen „wirkungslosen Schatten“ der Individualität. Eine zu vereinzelte Gestalt, die meint, sich vom Geist ablösen zu können, kann demgegenüber überhaupt nicht als Individualität bezeichnet werden; solch eine Gestalt praktiziert eine „geistlose Selbstständigkeit“<sup>266</sup>.

In der nun erschlossenen Wirklichkeit trägt die individuelle Bewusstseinsgestalt den Namen der „Person“.<sup>267</sup> Was zeichnet nun die „Person“ im Gegenteil zum „Charakter“ der Tragödie aus? Nach Hegel ist es zunächst der Umstand, dass die Gestalt des Bewusstseins Anerkennung gewinnt; und „diß anerkanntseyn ist [ihre] Substantialität“<sup>268</sup>. Wie wir aus dem vorherigen Teil dieser Arbeit wissen, ist genau dies das Merkmal, das den Charakteren der Tragödie abging: Weder Antigone noch Kreon erlangten gegenseitige Anerkennung.

Dies ändert sich nun im Römischen Reich: Die Anerkennung der Person ist jedoch um den Preis „des Heraustretens aus der sittlichen Substanz“<sup>269</sup> erreicht. Damit geht nun der Stoizismus, die Philosophie, die in der römischen Welt „besonders zu Hause gewesen ist“<sup>270</sup>, in die Gestalt einer geistigen Wirklichkeit ein. Der Status der Person stellt das unmittelbare Erbe der Herr-Knecht-Dialektik dar.

Angesicht dieses Hinweises ist es uns nun möglich, die Person des Rechtszustands näher zu charakterisieren. Wie der Stoiker weiß auch die Person um die Macht des Denkens. Sie weiß,

<sup>262</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 422.

<sup>263</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 422.

<sup>264</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 422.

<sup>265</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 357, 296.

<sup>266</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 423.

<sup>267</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 422. „Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Personen gelten.“

<sup>268</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 423.

<sup>269</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 423.

<sup>270</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 296.

dass sie im Denken – und nur im Denken – Freiheit erlangt. Durch die Erfahrung des „allgemeinen Todes“ in der Tragödie hat sich das Bewusstsein – genauso wie der Knecht, der dem absoluten Herrn gegenüberstand – aller Zufälligkeit entledigt, es hat sich verflüssigt – „denn alles Fixe hat an ihm gebebt“<sup>271</sup>, und es erkennt nun seine Wesenheit in dem Gedanken der Selbstständigkeit. Wohlgermerkt: Es handelt sich nur um den Gedanken, nur um das Denken, nicht um den Geist, den Hegel in dieser Passage dem bloßen Gedanken gegenüberstellt.

Aufgrund seines Gedankens der Selbstständigkeit und der Fähigkeit, sich jeglicher Geistigkeit, die sowieso dem allgemeinen Tod unterlegen ist, zu entledigen, fasst sich das Bewusstsein selber als atomare Wirklichkeit auf: Die Person ist, wie wir in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* lesen, das Ich als unmittelbar Einzelner.<sup>272</sup> Wie wir aus den vorherigen Betrachtungen jedoch wissen, ist es nach Hegel der Geist, der das Individuum mit Inhalt anfüllt; die einzelne Gestalt des Bewusstseins verschafft sich demgegenüber keinen eigenen Inhalt. Deshalb kann es nach Hegel auch als das „reine leere Eins der Person“<sup>273</sup> betrachtet werden.

Dieses Verhältnis der Person zum Geist ist demnach durch Beliebigkeit gekennzeichnet. Nicht derjenige ist Person, der über die Fähigkeit verfügt, sich selber den Inhalt des Geistes angemessen anzueignen, sondern derjenige ist im Römischen Reich Person, der über Eigentum verfügt.<sup>274</sup> Die Person zeichnet sich dadurch aus, dass sie als Eigentümer anerkannt wird.

Der Eigentümer spricht das Pronomen „mein“ selbstbewusst aus. Es handelt sich jedoch, wie erhellt, um eine äußerliche Eigenschaft der Person. Sie ist genauso substanzlos wie die Bewusstseinsgestalt des Meinens oder der sinnlichen Gewissheit, auf die Hegel nun mit dem Gebrauch des Pronomens „mein“ anspielt.<sup>275</sup> Wie auch das meinende Bewusstsein durch die „natürliche“ Ontologie charakterisiert werden kann – d. h., es fasst die Wirklichkeit als eine Summe von einzelnen Gegenständen auf –, ist auch das Bewusstsein des Rechtszustands durch dieses unmittelbare und materialisierbare Zeichen des Eigentums charakterisiert.

Das Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit meint ein sinnliches Sein aussprechen zu können, das Bewusstsein des Rechtszustands meint durch Eigentum Eigenständigkeit und Geistigkeit zu erlangen. Der Gegenstand der sinnlichen Gewissheit oder des Meinens sowie das Eigentum des Bewusstseins des Rechtszustandes werden als *mein* Objekt aufgefasst.<sup>276</sup> Durch dieses

<sup>271</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 125–126.

<sup>272</sup> Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 59.

<sup>273</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 424.

<sup>274</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 425.

<sup>275</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 425.

<sup>276</sup> Dazu vergleiche die Ebene der sinnlichen Gewissheit in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 27: „Ihre Wahrheit (der sinnlichen Gewissheit) ist in dem Gegenstande als meinem Gegenstande, oder im Meynen, er ist, weil Ich von ihm weiß.“ Vgl. auch die des Rechtszustands in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 425: „Jener negative Werth besteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbsts als Denken, als des ansich allgemeinen hat, dieser positive aber darin, daß es Mein in der Bedeutung der Kategorie, als ein anerkanntes und wirkliches Gelten ist. Beydes ist dasselbe abstracte Allgemeine; der wirkliche Inhalt oder die Bestimmtheit des Meinens – es sey nun eines äusserlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an.“

Sichbinden an das gegenständliche sinnliche Sein macht das Bewusstsein jedoch jegliche Geistigkeit zunichte. Als Person anerkannt zu sein, ist nach Hegel viel eher Ausdruck der Verachtung als der Fortentwicklung der Geistigkeit.<sup>277</sup>

### 1.2. Der (einsame) Herr der Welt: „das ungeheure Selbstbewußtseyn“<sup>278</sup>

Im Falle der Charaktere der griechischen Tragödie hat sich die sittliche Wirklichkeit „hinter ihrem Rücken“ oder im Hintergrund konstituiert. Auf der nun betrachteten Ebene zeichnet sich auf dem Hintergrund des atomaren Geschehens jedoch keine übergreifende Sittlichkeit ab. Auch in der Welt des Rechts konstituiert sich zwar eine Art von Einheit; diese bildet jedoch weder den Hintergrund noch die Grundlage des Bewusstseins. Diese Einheit ist viel eher außerhalb der einzelnen Bewusstseinsatome zu verorten: Sie ist ihnen äußerlich als „Herr der Welt“ übergeordnet – „für [sein] Bewußtseyn [existiert] kein höherer Geist“<sup>279</sup> – und repräsentiert aus dieser Position die Gesamtheit der Wirklichkeit. Dieses Bewusstseinsatom bezeichnet Hegel als einen zwar konzentrierteren, deshalb jedoch nicht geistigeren „Punkt, der die Bedeutung alles Inhalts“<sup>280</sup> trägt.

Obzwar der Herr der Welt die Position der Herrschaft innehat, zeichnet er sich durch Kraftlosigkeit und Unwirklichkeit aus, die er mit allen anderen Atomen teilt, die der sittlichen Wirklichkeit entsagt haben. Das ungeheure Selbstbewusstsein des Herrn der Welt erreicht keine Anerkennung seitens der Untertanen, mit denen er sich nicht messen will, und auch die Untertanen als vereinzelte Atome erreichen nur eine unmittelbare Anerkennung aufgrund ihres Besitzes.

Deshalb mündet diese Konstellation der gesellschaftlichen Kräfte in einen andauernden Kampf oder in ein „Chaos der geistigen Kräfte“, denen jedes einzelne Bewusstsein kraftlos gegenübersteht. Diese Kraftlosigkeit, die Hegel im studierten Abschnitt hervorhebt, geht auf der Verselbstständigung der einzelnen Bewusstseinsstrukturen aus der Wirklichkeit des Geistes zurück, dessen Chaos kein einzelnes Bewusstsein zu zähmen vermag.

Durch die Verwirklichung seines Wesens in der Gestalt der Person ist das Bewusstsein in die absolute Unwirklichkeit eingetreten. In der Person gewinnt die Individualität zwar ein Selbst, das dem griechischen Charakter abging, das Bewusstsein findet sich jedoch in einer ihm fremden Wirklichkeit wieder, über die es keinerlei Macht behaupten kann. Das Selbst als Person wird demnach auf Kosten des Selbstbewusstseins gewonnen.

Der Leser der *Phänomenologie* erinnert sich, dass sich das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein auf Grund seiner Fähigkeit bildet, sich selber in seinem Gegenüber sowie in der verarbeiteten Natur wiederzufinden. Auf der Ebene des Römischen Reiches gelingt keines von beiden. Die Anerkennung des Besitzers ist nur eine äußerliche, formale Bestätigung seiner selbst als eines Gegenstandes für den Anderen. Ging das

<sup>277</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 425: „[U]nd ein Individuum als eine Person zu bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.“

<sup>278</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 426.

<sup>279</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 426.

<sup>280</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 426.

Selbstbewusstsein aus der Erkenntnis hervor, dass es selbst Leben ist,<sup>281</sup> sinkt es nun auf die Ebene eines toten Gegenstandes ab. Dabei ist darauf zu verweisen, dass der Tod des Geistes bereits im ersten Absatz der studierten Textstelle verkündet wurde.

Trotzdem formt sich im Römischen Reich etwas, was Hegel als das Selbst bezeichnet, heraus und was ein spezifisch in der römischen Welt zutage tretendes Phänomen ist. Im Stoizismus, aber vor allem im unglücklichen Bewusstsein wird sich das Bewusstsein seiner eigenen individuellen Innerlichkeit gewahr: Dazu musste es jedoch aus der „heiteren“ Gemeinschaftlichkeit oder aus dem unmittelbaren Glück der griechischen Wirklichkeit herausgetreten sein<sup>282</sup> und die Vereinsamung der römischen Welt erfahren.

Diese Einsamkeit wird auf der gesellschaftlichen, sowie religiösen Ebene erfahren: Im Römischen Reich ist nach Hegels Auffassung ein jeder auf sich selbst zurückgeworfen, womit die Gesellschaft damit auch jegliche Gemeinschaftlichkeit einbüßt. Falls sich der griechische Mensch aus der Integration in die Polis verstanden hat, löst sich dieses enge Band zwischen Bürger und Polis im Römischen Reich – als „Rom nicht mehr in Rom ist“ –<sup>283</sup> auf. Dies zieht unmittelbare Folgen für die religiöse Ebene mit sich: Verfügte jede griechische Polis über ihren eigenen Zeus oder ihre eigene lokale Version der Hera, womit die griechischen Götter als besondere Gestalten mit je spezifischer „sittlichen Wesentlichkeit“ auftraten,<sup>284</sup> äußert sich der römische Trieb zur Weltbeherrschung auch in einer weit einheitlicheren und allgemeineren Gottesauffassung. Der römische Gott – obzwar er auch in besonderen Gestalten erfahren werden kann und als Einzelner und Besonderer in Ritualen auftritt – ist zunächst das abstrakte Prinzip der *Fortuna republica* und *Roma*. Diese personifizierte Allgemeinheit der *Roma* ist der wesentliche, einzig wahre römischer Gott.<sup>285</sup> Damit erscheinen die römischen Götter – im Vergleich mit den „schönen, freien Individualitäten“ der griechischen Religion – als „graue Verstandesgötter“, die keinerlei Gemeinschaftlichkeit zu stiften vermögen.<sup>286</sup>

Das römische Bewusstsein erfährt sich also als von den Göttern, die tote oder geistlose Produkte der römischen Weltherrschaft sind, verlassen. Diese Charakterisierung erinnert an Gustav Flauberts Schilderung der römischen Einsamkeit aus einem seiner Briefe: In dem Zeitrahmen zwischen Cicero und Marcus Aurelius soll sich der besonderer Augenblick ereignet haben, in dem der Mensch ganz alleine in der Welt dastand – die antiken Götter waren tot und Christus war noch nicht erschienen.<sup>287</sup>

<sup>281</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 105.

<sup>282</sup> Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Weltgeschichte*, 61. „Im griechischen Prinzip haben wir die Geistigkeit in ihrer Freude, in ihrer Heiterkeit und in ihrem Genusse gesehen.“

<sup>283</sup> Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, Librairie Plon, 1951, 162.

<sup>284</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 164.

<sup>285</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, 165–166.

<sup>286</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, 166–167.

<sup>287</sup> Flauberts Gedanke aus seiner Korrespondenz – „Les dieux n'étant plus et le Christ n'étant pas encore, il y a eu de Cicéron à Marc Aurèle un moment unique où l'homme seul a été.“ – soll die französische Schriftstellerin M. Yourcenar dermaßen beeindruckt haben, dass sie über diese Zeit das Buch *Mémoires d'Hadrien* verfasst hat. Siehe Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, Librairie Plon, 1951. Auch Hadrian äußert in Yourcenars Roman seine Überzeugung von der wesentlichen Einheitlichkeit des einen göttlichen Prinzips. „De plus en plus, toutes les déités m'apparaissaient mystérieusement fondues en un Tout, émanations infiniment variées,

Eben dieser geistigen Vereinsamung im Römischen Reich einerseits, aber auch in der modernen Zeit andererseits spricht Hegel eine Schlüsselfunktion in der Herausbildung der menschlichen Innerlichkeit oder Subjektivität zu. Aus dieser Sicht kann der Rechtszustand des Römischen Reiches als geeignetes Vorspiel zur modernen Zeit aufgefasst werden: Der Mensch muss zuallererst die griechische Heiterkeit abstreifen und sich vollkommen der römischen Einsamkeit und Trauer hingeben,<sup>288</sup> um für Christus' Botschaft empfänglich zu werden. Ebenso kann Jesus' Tod und Christi Auferstehung erst dann angemessen theologisch, aber auch philosophisch begriffen werden, wenn diese Subjektivität durch eine zweite Phase des Verschwindens des Göttlichen hindurchgeht. Diese zweite Phase ist nun durch das ebenso tote und abstrakte *être suprême* der französischen Aufklärer symbolisiert.

Dies Verschwinden des Göttlichen aus der menschlichen Gesellschaft tritt somit – nach der römischen „ersten“ Phase der Gottesverlassenheit – erst in Hegels Zeitalter wieder auf: Gerade im Rahmen dieser zweiten Phase der Trauer kann Jesus' Tod wahrhaft begegnet werden. Der Schmerz des Römischen Reiches, im Rahmen dessen das Individuum maßloser Gewalt ausgesetzt ist und einen „kalten und geistlosen“ Tod erfahren muss, wird von Hegel als „die Geburtswehe der Religion der Wahrheit“<sup>289</sup> bezeichnet: Jesus wird hier in seiner physischen Gegenwart begegnet. In dem „kältesten und plattesten Tod“ wird Hegel schließlich auch das französische Zeitalter der Bildung untergehen lassen. Gerade diese Atmosphäre der Nichtigkeit und der Trauer ist es, die abermals einen neuen Todeszugang und damit auch Gottes- und Menschenverständnis stiften soll. Der Erlösertod wird diesmal jedoch nicht in seiner physischen Unmittelbarkeit erfahren, sondern erscheint nun als denkerische Herausforderung.

## **2. Die moderne Welt und ihre Bildung – erstes und zweites Zitat aus *Rameaus Neffe* in der *Phänomenologie***

### **2.1. Die Entfremdung in der Bildung**

Im ersten Abschnitt, den Hegel der „Welt der Bildung“ widmet, wird der Leser mit Themen konfrontiert, die ihm bereits aus dem Kapitel, das sich mit der griechischen Wirklichkeit auseinandersetzte, bekannt sind. In den Vordergrund tritt abermals die Sitte; das Bewusstsein versteht die Wirklichkeit – theoretisch oder an sich – als „Werk des Selbstbewußtseyns“<sup>290</sup>. Theoretisch weiß es, dass das Wesen der Wirklichkeit weder auf physikalischen Kräften noch auf einer ewigen Substanz beruht. Bereits auf der Ebene des Bewusstseins des Römischen Reiches lernte es die Wirklichkeit als Kampf geistiger Kräfte zu deuten.

Diese – theoretische – Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit ermöglicht dem Bewusstsein jedoch keinen qualitativ besseren Weltbezug als den, den es im Römischen Reich erfahren

---

manifestations égales d'une même force: leurs contradictions n'étaient qu'un mode de leur accord.” Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, 242.

<sup>288</sup> Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 340. „Dadurch, daß es der Zweck des Staates ist, daß ihm die Individuen in ihrem sittlichen Leben aufgeopfert werden, ist die Welt in Trauer versenkt, es ist ihr das Herz gebrochen, und es ist aus mit der Natürlichkeit des Geistes, die zum Gefühle der Unseligkeit gelangt ist.“

<sup>289</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 183.

<sup>290</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 429. „Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; diß ihr Daseyn ist das Werk des Selbstbewußtseyns“.

musste. Im Gegenteil geht die Entfremdung vom Geiste der Wirklichkeit aus dem Römischen Reich in die Welt der Bildung ein. In ihrem Ansichsein mag die Wirklichkeit zwar geistig verfasst sein, die bewusste Erfahrung bestätigt jedoch dieses Wissen keineswegs. Damit wird auch hier der Wirklichkeit geradezu als einem Gegensatz einer Durchdringung des Bewusstseins und der Welt begegnet.

Zum grundlegenden Moment des Weltbezugs wird nicht das positive Wiedererkennen des Selbstbewusstseins in der Wirklichkeit, sondern seine Entfremdung. Die Wirklichkeit wird als negatives Produkt der eigenen Arbeit erkannt. Als solch negatives Produkt wirkt die fremde Wirklichkeit mit ebender Härte wie die Wirklichkeit des Rechtszustands auf das Bewusstsein zurück. Wie der Rechtszustand als ein elementarisches Chaos aufgefasst wurde, in das das Bewusstsein auf keine Weise verstehend oder handelnd eingreifen konnte, verschließt sich nun auch die Wirklichkeit der Bildung vor dem Bewusstsein.

Die Person, zu der sich das Bewusstsein herausgebildet hat, gewinnt Substanz nur durch ihre Negation; und umgekehrt wird die Substanz nur in der Entfremdung der Persönlichkeit wirklich.<sup>291</sup> Die Substanz *ist* die Entäußerung der Person. Die Grundlage der Person ist also die Substanz, die nur in der Entäußerung der Person wirklich wird. Demnach muss sich die Person selbst entäußern, um wirklich zu sein;<sup>292</sup> in dieser Entäußerung erlangt sie jedoch nicht Wiedererkennung und bleibt folglich beim zerrissenen Bewusstsein stehen. Diese Zerrissenheit ist – wie Hegel wiederholt feststellt – das wesentliche Merkmal des Bewusstseins der Bildung.

Wurde das Bewusstsein in der römischen Wirklichkeit von dem Weltgefühl der Einsamkeit und Wehrlosigkeit gegenüber der äußeren Welt heimgesucht, wird es nun zunehmend mit dem Gefühl der Fremde konfrontiert. Dies mag paradox anmuten, denn eben auf dieser Ebene gelangt das Bewusstsein zuallererst zu einer Deutung der Wirklichkeit, nach der diese nichts als das Produkt des Subjekts ist.

Theoretisch sollte sich das Bewusstsein tatsächlich nirgends mehr „heimisch“ fühlen als hier in der Welt der Bildung. Eben auf dieser Ebene wird nämlich die Bildung, die das knechtische Selbstbewusstsein initiiert hat, wieder aufgenommen, nun jedoch in der Gestalt einer Welt. Das knechtische Bewusstsein hat die Kunst der Arbeit entdeckt; und damit ist es zur Erkenntnis gelangt, es könne die Welt als sein Eigentum ansehen. Die Welt ist Arbeit des bildenden Bewusstseins. Das Bewusstsein „wird also durch die Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu seyn schien“<sup>293</sup>.

In der Welt der Bildung soll diese Erfahrung allgemeines Wissen werden. Demgegenüber lässt uns Hegel wissen, dass hier das Gefühl der Fremde überhaupt erst hervortritt. Dies ist ein wichtiger Punkt auch im Blick auf das Verständnis von Hegels Auffassung der Moderne:

---

<sup>291</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 430.

<sup>292</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 430: „[Das] ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.“

<sup>293</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 127.

Fremde tritt nur dort auf, wo eine zuvor unbekannte Nähe möglich ist. Erst dort, wo das Bewusstsein weiß, dass die Welt nichts ist als das, was die Subjekte hervorbringen, erhebt es auch einen qualitativ neuen Anspruch auf die Wirklichkeit, die sich dem Menschen dementsprechend „zuvorkommend“ zeigen soll.

Die Welt der Bildung ist demnach vom Weltgefühl des Nicht-zu-Hause-Seins dort, wo man zu Hause sein soll, bestimmt. Wenn wir dies auf die griechische Welt beziehen, können wir die Vermutung anstellen, der Grieche fühlte sich deshalb in seiner Welt zu Hause, weil er diesen Anspruch überhaupt noch nicht erhoben hat. Sein Zu-Hause-Sein war ein spontanes Wohlbefinden. Nun ist das Bewusstsein durch Furcht und Einsamkeit zum Gedanken gebildet, fühlt sich im Gedanken frei, im Gedanken geborgen und zu Hause, kann dieses Gefühl jedoch in der Welt nicht realisieren.

Während die griechische sittliche Wirklichkeit sich selbst im allgemeinen Willen verkörperte und dem Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig war, ist die Welt der Bildung eine Welt der Gegenständlichkeit, die das Bewusstsein nur von außen erhält. Nicht nur die Institutionen dieser Welt, sondern auch die individuellen Bewusstseinsgestalten werden erst dadurch wirklich, dass sie von einem Anderen gedacht werden. Ihr Wesen haben sie außer sich, denn „nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist“<sup>294</sup>.

Das Verlangen, das Bei-sich-selbst-Sein zu erreichen, führt zu den Versuchen, sich eine Welt auszudenken, in der es zu Hause sein könnte. Da das Bewusstsein erkennt, dass es in der unmittelbar gegenwärtigen Welt nicht zu Hause sein kann, fasst es sich nicht nur als Bewohner der fremden Welt, sondern auch als Bewohner einer übersinnlichen Wirklichkeit auf. Was nicht in der ersten Welt gelingt, soll in der zweiten gelingen – hier soll das Bewusstsein bei sich selber ankommen.

Wiederum lässt sich hier eine Parallele zum Römischen Reich aufstellen: Der Stoizismus, die Philosophie des Römischen Reichs, zeichnete sich durch das Besterben aus, sich aus einer feindseligen Welt zurückzuziehen. Gerade diese Unfähigkeit oder Unwilligkeit, sich in der Welt mit der Welt auseinanderzusetzen, veranlasste das stoische Bewusstsein, sich eine Gedankenwelt zu errichten, in der es frei sein konnte: „[D]ie in der Wirklichkeit verlorene Harmonie [suchte] es nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen“<sup>295</sup>. Obzwar Hegel – wie wir noch sehen werden – ein scharfer Kritiker dieser überirdischen Reiche ist, in denen nur eine „leere Freiheit“ erreicht wird, gilt ihm auch diese Freiheit, wenn auch abstrakt, als notwendiges Durchgangsstadium zur positiven „weltlichen“ Freiheit.

Wie wir jedoch ahnen, kann ein solcher Versuch für das Bewusstsein, das meint, bei einem Rückzug nach innen stehen bleiben zu können, nicht gut ausgehen. Übersinnliche Welten – wie der Leser der *Phänomenologie* bereits aus dem Kapitel Kraft und Verstand weiß – sind zwar legitime Durchgangsstationen auf dem Weg der Bildung, dürfen jedoch nicht zu den einzig wahren Reichen und also zu Endstationen erhoben werden.

---

<sup>294</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 432.

<sup>295</sup> Hegel, *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, §138, 124.

Erfährt sich das Bewusstsein in der unmittelbaren Wirklichkeit nämlich als entfremdetes, so bildet es im Rückzug nach innen zwar eine Innerlichkeit aus, wird jedoch in der ausgedachten Welt nicht heimischer, sondern erfährt eine noch potenziere Entfremdung. Denn nichts, was das Bewusstsein „aus dem Reiche der Gegenwart“<sup>296</sup> zu einer Flucht in die jenseitige Welt verführt, vermag das Versprechen einzulösen, es von der Entfremdung am Ende zu befreien.

## 2.2. Durch Entfremdung zur Allgemeinheit

Das Prinzip des sich bildenden Geistes ist die Entfremdung, in der sich das individuelle Bewusstsein als allgemeines setzt. Das Bewusstsein verschafft sich Geltung nur unter der Voraussetzung, dass es sich der Allgemeinheit gemäß macht. Dabei unterscheidet Hegel diese gebildete Allgemeinheit von der geistlosen Allgemeinheit des Rechts. Die Allgemeinheit, auf die nun das Bewusstsein trifft, ist eine durch es selbst im Rahmen der entfremdenden Bewegung hervorgebrachte. Damit handelt es sich um eine geistige Allgemeinheit.

Demnach gilt Folgendes: Je gründlicher das Bewusstsein diese Bewegung durchführt, desto allgemeiner, aber damit auch gebildeter und mächtiger ist es. Hegel formuliert diesen Standpunkt des Bewusstseins in einer möglichen Anlehnung an die englische Aufklärung, die in F. Bacons, bzw. T. Hobbes' Worten „ipsa scientia potestas est“<sup>297</sup> zusammengefasst ist. In Hegels eigenen Worten lässt sich nun der Seinsmodus des Bewusstseins wie folgt darstellen: „Soviel sie [die Individualität, d. V.] Bildung hat, so viel [hat sie] Wirklichkeit und Macht.“<sup>298</sup>

Somit besteht der Zweck des Besonderen in seiner Fähigkeit, sich zum Allgemeinen zu bilden. Eine Individualität, die demgegenüber die Absicht hätte, ihre Besonderheit, ihre natürlichen Eigentümlichkeiten als das Wirkliche zu setzen, würde in Kraftlosigkeit oder Nichtigkeit versinken.

Eben in diesem Kontext wird auch zum ersten Mal aus Diderots *Rameaus Neffe* zitiert. Wie schon oben erwähnt, zeichnet sich Diderots Buch durch eine eigentümliche Komplexität aus. Auf einen Leser, der nicht Kenner der französischen Aufklärung und ihrer Protagonisten ist, kann die Anzahl der ihm unbekanntem und im Dialog erwähnten Personen verwirrend wirken. Zur schweren Lesbarkeit trägt zudem Rameaus „unkoordiniertes“ Auftreten bei: Oft werden einzelne Gedankenstränge nicht zu Ende gedacht, oft scheint es, die Gesprächspartner fänden in einzelnen Themenbereichen, die sie eröffnen, zu keinem Schluss oder beabsichtigten dies nicht einmal, und der Dialog selbst erscheint nicht als beendet, sondern viel eher als abgebrochen.<sup>299</sup>

<sup>296</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 434.

<sup>297</sup> Obzwar diese Worte Francis Bacon zugeschrieben werden, konnten sie in Bacons eigenem Werk nicht belegt werden, belegt können sie demgegenüber in Thomas Hobbes' *Leviathan*. „Scientia potentia est, sed parva; quia scientia egregia rara est, nec proinde apparens nisi paucissimis, et in paucis rebus. Scientiae enim ea natura est, ut esse intelligi non possit, nisi ab illis qui sunt scientia praediti.“ Thomas Hobbes, *Leviathan*, New York: Dover Publications, 2006, 49.

<sup>298</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 436.

<sup>299</sup> Auch Hegels Zitierweise in der *Phänomenologie des Geistes* trägt zu keiner Klarheit bei. Im Unterschied zu den Zitaten aus Sophokles' *Antigone* werden die übernommenen Textstellen aus Diderots Werk nicht zitiert. Und während Hegel – obwohl nur ein einziges Mal – Antigones Namen nennt, fällt Rameaus Name in der ganzen *Phänomenologie* kein einziges Mal.

Dem ersten Zitat aus *Rameaus Neffen* begegnet der Leser als Teil von Hegels Diskussion der Bildung. Wie bereits oben erwähnt, besteht die Bildung in einem Entreißen des Bewusstseins aus seinem natürlichen Zustand. Die natürliche oder spontan erworbene Individualität zeichnet sich nur durch ein „gemeintes Dasein“ aus. Wie der Leser bereits aus dem Abschnitt des Rechtszustandes weiß, ist Hegels Verweis auf das Meinen stets negativ zu deuten: Merkmal des gemeintes Daseins ist eine ungeistige oder gedankenlose Anhänglichkeit gegenüber dem natürlichen, unmittelbaren oder gegenständlichen Dasein. Die Bildung beruht demnach auf der Überwindung der unmittelbaren, natürlichen Seinsweise des Bewusstseins; sie macht den Riss, der für das bildende Bewusstsein konstitutiv ist, explizit: An keiner Stelle der *Phänomenologie* wird die notwendige Tendenz oder geradezu der Drang des Bewusstseins zur Selbstentfremdung bezeichnender als eben auf der Ebene der Kultur der Bildung. Der Riss geht auf der einen Seite zwischen dem natürlichen und dem gebildeten Sein, zwischen dem Ansichsein des Bewusstseins und seinem Fürsichsein, aber auch zwischen der Innerlichkeit des Bewusstseins und seiner Äußerlichkeit hindurch.

Obwohl die Bildung die Beziehung zu all den oben genannten Polen des Bewusstseins modifiziert, steht nun im Vordergrund der Riss zwischen dem gemeinten – d. h. dem bloß natürlichen Sein – und dem durch die Bildung bearbeiteten Bewusstsein. Das nur gemeinte, das unmittelbare Sein, ist das, was Hegel als die „Art“ bezeichnet. Diese ist jedoch, wie Hegel gleich hervorhebt, nicht einfach mit der „Espèce“ gleichzusetzen. Nun fährt Hegel mit dem Zitat aus Diderots Dialog fort: Diese Espèce sei „von allen Spitznahmen der fürchterlichste, denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit, und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus“<sup>300</sup>. Art – ein deutscher Ausdruck, wie Hegel festhält – fügt dem Verhalten im Unterschied zum französischen Ausdruck „die gute Miene zu“.

Aus diesen etwas kryptischen Bemerkungen lässt sich entnehmen, dass Hegel das, was er als die Art bezeichnet, mit der natürlichen, ungebildeten Seinsweise gleichsetzt, die sich nur zur Mittelmäßigkeit zu bilden vermag. Wenn wir jedoch den Kontext, in dem sich das Zitat im Dialog befindet, näher betrachten, müssen wir zum Schluss kommen, Hegel lese das genaue Gegenteil dessen, worum es Rameau in der Passage geht, hinein.

In der von uns betrachteten Textstelle erläutert Rameau, warum er auf jegliche Erziehung in Beziehung auf seinen Sohn resigniert hat. Wurde seinem Sohn nicht die „väterliche Faser“<sup>301</sup> vererbt, so wird er zu einem guten Menschen heranwachsen; falls der Mangel an Redlichkeit jedoch weitergegeben wurde, so würde sich der Vater nicht nur unnütz abmühen, er würde seinem Sohn sogar schaden, denn nichts ist laut Rameau verwerflicher als bloße Mittelmäßigkeit. Sie ist die Folge des Versuches, mit der Natur einen Kompromiss einzugehen: Am Ende ist man weder gut noch böse; und man benimmt sich „linkisch im Guten wie im Bösen“<sup>302</sup>.

Es scheint demnach, beide Denker verstünden Rameaus Äußerung über die „Espèce der Mittelmäßigkeit“ auf diametral unterschiedliche Weise. Beide verwerfen die Art oder die

<sup>300</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 437.

<sup>301</sup> Denis Diderot, *Rameaus Neffe*, Stuttgart: Reclam, 2007, 78.

<sup>302</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 78.

*Espèce* als Ziel an sich. Hegel tut dies, weil sich das Bewusstsein in diesem Fall seiner unmittelbaren Natürlichkeit hingibt, Diderot, weil sich der Mensch zu „sehr“ und unnützlich fortbildet.

An dem Vergleich der jeweiligen Deutung der studierten Passage tritt hervor, dass Diderot und Hegel die Rolle der Erziehung oder Bildung grundlegend anders auffassen. Während für Hegel ein Mangel an Bildung mit Kraftlosigkeit und Wesenslosigkeit einhergeht, vertritt Diderot in seinem Dialog die Meinung, die Erziehung nütze im besseren Falle nichts, und im schlechteren vereitele sie das Heranwachsen eines „interessanten“ Menschen. Denn nach Diderot ist es besser, ein konsistenter „Taugenichts“ zu sein, als durch Erziehung zu einem „abgestumpften“ Mittelmäßigen heranzuwachsen.

Rameau, dessen Worte sich Hegel zu eigen macht, und Hegel selbst würden demnach in Bezug auf die Erziehung in diesem Kontext keine gemeinsame Sprache finden. Dies lässt sich mit weiteren Textstellen aus Diderots Dialog belegen. An einer früheren Stelle behauptet Rameau, nur die Natur bilde die seltenen Menschen – die Genies.<sup>303</sup> Dabei ist anzunehmen, dass bereits hier Diderots – oder Rameaus – und Hegels Sicht auf die Erziehung auseinandertreten. Es scheint, Rameau vertrete die Annahme einer organischen Entwicklung; fast ist man im Begriff, eine Art innerer Zweckmäßigkeit anzunehmen, die den Menschen wie die Pflanze hervortreibe.<sup>304</sup>

Wie wir gesehen haben, stützt sich auch Hegel in der *Phänomenologie* auf den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, wenn es ihm darum geht, der Mechanisierung der Natur zu trotzen. Der innere Zweck und ein organisches Heranwachsen ist jedoch mit Hegels Auffassung der Bildung unversöhnlich. Gerade an den nun studierten Textstellen sehen wir doch, welche schmerzliche Erfahrung die Bildung darstellt. Auf keinen Fall ist die Bildung oder die Erziehung als ein friedliches „Aus-sich-Herauswachsen“ zu verstehen, stattdessen hat das Bewusstsein eine leidhafte Entfremdungsarbeit zu leisten. Diese Arbeit wird jedoch nicht oder nicht primär und ausschließlich vom Bewusstsein selbst an sich selbst vollbracht. Stattdessen legt die Welt selber Hand an das Bewusstsein, zeigt seine Grenzen auf und lehrt es, jegliche Originalität des Genies sei nur durch ein Aneignen des gemeinschaftlichen Geistes, nicht in dessen Ablehnung, zu realisieren.

Diese Bewegung der Bildung, die Hegel in den Eingangsparagrafen beschreibt, soll als identisch mit der Bewegung der Entfremdung aufgefasst werden. Die Welt der Bildung ist demnach als eine Welt der Entfremdung zu verstehen. In der Bildung begegnet dem Bewusstsein die Welt in der Gestalt von „unverrückter Wirklichkeit“<sup>305</sup>. Die Versuche, sich

<sup>303</sup> Vgl. Diderot, *Rameaus Neffe*, 47: „Wer einer Anweisung bedarf, kommt nicht weit. Die Genies lesen wenig, treiben viel und bilden sich aus sich selbst. [...] Die Natur bildet diese seltenen Menschen.“

<sup>304</sup> In diesem Nachdruck auf ein friedliches Bilden durch sich selber, das durch moderne Erziehung oder Bildung vereitelt wird, können wir eine Nähe zum frühen Werk von Diderots engem Freund Jean Jacques Rousseau beobachten. Von Interesse ist, dass es eben Diderot war, der seinen Freund auf die Idee brachte, mit einem Essay, der der Erziehung jeglichen Wert zur moralischen Vervollkommnung abspricht, an dem geplanten Essay-Wettbewerb teilzunehmen. Rousseau tat gut daran, sich an den Rat seines Freundes zu halten; sein Essay *Diskurs über die Künste und Wissenschaften* wurde als bester ausgewertet. Dazu siehe Philipp Bloom, *Böse Philosophen: Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*, Köln: Carl Hanser Verlag, 2011, 79.

<sup>305</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 437.

der Wirklichkeit zu bemächtigen – wie dies auch der Knecht tat –, können abermals nur aufgrund der Bildung gelingen, die im Prozess einer Angleichung an die fremde Wirklichkeit besteht. Bildung gleicht der Entfremdung oder, anders gesagt: Gebildet wird man dadurch, dass man sich fremd zu sein weiß.

Das Bewusstsein sei insofern geistiges, als es sich selbst aufzuheben, als fremdes zu setzen und in dem Fremden den eigenen Strukturen wiederzubegegnen weiß. Das heißt: Das Selbst hat dadurch Bestehen, dass es sich kontinuierlich sich selbst entfremdet und sich abermals dieser Entfremdung entfremdet.<sup>306</sup> Die Bildung des Subjekts oder des individuellen Bewusstseins beruht auf der Verwirklichung der Substanz,<sup>307</sup> denn „das Selbst ist sich nur als aufgehobenes wirklich“<sup>308</sup>.

### 2.3. Der Mangel der Bildung

Im nächsten Abschnitt führt Hegel eine Analyse des Geistes anhand seines Vergleichs mit den Elementen der Natur aus. Diese Analyse ist deshalb für das Verständnis der Bildung in diesem Kapitel grundlegend, weil sich hier zum ersten Mal abzeichnet, warum die Bildung so, wie sie nun im Zeitalter der Bildung oder in der Aufklärung verstanden wird, zu keinem anzustrebenden Ziel führt. Im Rahmen dieser Betrachtungen wird sich zeigen, dass Hegels Position gegenüber Diderot noch genauer zu fassen ist.

Wie die Natur aus vier Elementen besteht – Luft, Wasser, Feuer und Erde –, „so schlägt auch die geistige Masse seine Momente auseinander“. Sofort fällt Folgendes auf: Während die Natur über vier Elemente verfügt, weist der Geist nur drei Seinsweisen auf. Erstens ist er das sich selbst gleichbleibende Wesen – dieses Moment der Allgemeinheit fasst Hegel als die Luft auf. Zweitens bewegt sich die Natur im Element der Aufopferung, dies ist das Wasser, mit dem Hegel die Entfremdung des Bewusstseins in der Bildung gleichsetzt – es ist „das hingebende Wesen“. Die Natur und das Bewusstsein bestehen jedoch nur aufgrund der beseelenden Einheit des Feuers. Damit stellt das Feuer das dritte Element und zugleich den dritten Seinsmodus des Bewusstseins dar. Das Bewusstsein verzehrt sich in der Entzweiung, findet sich jedoch in der geistigen Einheit wieder.<sup>309</sup>

Das vierte Element – die Erde – ist am problematischsten. In der Natur ist es ein – im Unterschied zum Feuer – ruhiges Bindeglied, das über die Kontinuität der Prozesse wacht. Damit ist die Erde der feste „Knoten des Ausgangs und des Rückgangs“<sup>310</sup>. Aus den Passagen, die sich mit der *Antigone*-Interpretation auseinandersetzen, ist uns jedoch bekannt,

<sup>306</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 438: „[D]ie Entfremdung wird sich selbst entfremden, und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.“

<sup>307</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 438: „Seine Bildung und seine eigene Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.“

<sup>308</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 438.

<sup>309</sup> Wie bei Hölderlin steht auch bei Hegel das Feuer für den sich stets wandelnden Geist, in dem Empedokles sein Heim fand. Das Feuer ist wie der Geist belebendes Prinzip, das das All durchwaltet. Bei Hölderlin wie Hegel beobachten wir an dieser Stelle eine stoische Inspiration, aufgrund derer der Geist mit Feuer assoziiert wird. Zu Hölderlins, aber auch der Kenntnis des Stoizismus im 18. Jahrhundert siehe Schmidt, Jochen, „Hölderlins Rezeption der stoischen Ethik und Naturphilosophie“, in Heinz Ludwig Arnold, *Friedrich Hölderlin, Text und Kritik Sonderband*, Frankfurt am Main: 1996, 33–50.

<sup>310</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 439: „[D]ie Erde endlich [ist] der feste Knoten dieser Gegliedderung und das Subject dieser Wesen wie ihres Prozesses, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr“.

dass hier Hegel die Erde als das Medium der geistlosen Allgemeinheit fasst. Nur aufgrund eines begleitenden Bewusstseins kann auch dem in der Erde Beerdigten eine Art von Geistigkeit zukommen. Demnach wäre es nicht ganz unrichtig, die Erde als ein Element zu deuten, für das im Hegel'schen Denken nicht viel Platz übrig bleibt.

Dennoch behauptet Hegel an der nun studierten Stelle, das sittliche Leben lasse sich in das Moment der verzehrenden Flamme auf der einen Seite und der gleichbleibenden Gestalt auf der anderen Seite analysieren. Wenn wir nun diesen Anhaltspunkt befolgen, können wir behaupten, das neuzeitliche Leben oder der neuzeitliche Geist vermisse ebendiese Kontinuität, die durch die Erde als den Knotenpunkt gesichert war. Der heimische Geist ermangelt des neuzeitlichen Bewusstseins. Ebendieser heimische Geist kann als die ruhende Einheit angesehen werden, aus der sich das Bewusstsein gelöst hat und sich nun in seinem feurigen Spiel der Entfremdung verzehrt.

Zudem stellt Hegel die Behauptung auf, dem neuzeitlichen Bewusstsein mangle es an Schicksal.<sup>311</sup> Das Schicksal, das den tragischen Helden mitleidslos eingefangen hat, kann als die „ewige weibliche Macht der Erde“ oder die „Ironie in der Geschichte“<sup>312</sup> gewertet werden. Auf der nun studierten Ebene sehen wir nichts von einem Schicksal, das dem Bewusstsein ironischerweise oder sogar hinterlistig in den Rücken fiele. Das Bewusstsein behauptet die ganze Macht über sich selbst: Der Prozess der Bildung wird eben als Überwindung der Bedingtheit durch die Natur wahrgenommen. Weil der moderne Mensch das Schicksal nicht kennt, bringt die moderne Zeit auch keine tragischen Charaktere hervor. Der Mensch scheitert nicht dadurch, dass er gegen sein eigenes Schicksal aufbegehrt. Er scheitert vielmehr an seiner Unfähigkeit, seinem Leben eine einheitliche Gestalt zu verleihen.

Das gebildete Bewusstsein wäre demnach zugleich das entnatürlichte Bewusstsein – ein Bewusstsein, das sich aus der Erde, die ihm Einheit gegeben hat, gelöst hat. Diese Entnatürlichung durch die Bildung kann auf Hölderlins Klage bezogen werden, die Wissenschaft habe uns in die leidvolle Position eines aus der Natur Ausgestoßenen gebracht: Durch den Trieb zum Wissen wurde der Mensch zu einem „misrathenen Sohn“ – offensichtlich dem Sohn der Natur, die ihn nun aus ihrem Garten verstoßen hat.<sup>313</sup>

Wenn wir nun diese Analogie zwischen Hegel und Hölderlin weiter bemühen und Diderots Sicht auf die Bildung und die Gebildeten einbeziehen, stellen wir fest, dass die Bildung in der Art, in der sie in der Neuzeit praktiziert wird, viel eher zu einer (vorübergehenden) Zerstörung des Geistes als zu einem Höhepunkt der geistigen Entwicklung führt. In Hölderlins Brief an Böhlendorff heißt es, es bestehe die Gefahr, der Bildungstrieb des Menschen habe sich verirrt

<sup>311</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 440.

<sup>312</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 418.

<sup>313</sup> Vgl. Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, 1. Buch, 1. Band, 14. „Ich bin euch so recht vernünftig geworden, habe gründlich mich unterscheiden gelernt von dem, was mich umgiebt, bin nun vereinzelt in der schönen Welt, bin so ausgeworfen aus dem Garten der Natur, wo ich wuchs und blühte, und vertrokne an der Mittagssonne. O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt, und wenn die Begeisterung hin ist, steht er da, wie ein misrathener Sohn, den der Vater aus dem Hause stieß, und betrachtet die ärmlichen Pfennige, die ihm das Mitleid auf den Weg gab.“

und eine unwürdige, überhaupt falsche Richtung eingenommen.<sup>314</sup> Damit stimmten Hölderlin und Hegel wiederum mit Diderots Sicht auf die Bildung überein: Die Bildung an sich ist nicht dasjenige, was gemieden werden soll, aber die Bildung so, wie sie in der Zeit der Aufklärung praktiziert wird, artet tatsächlich zumeist in einen unversöhnlichen Selbstverlust aus.

Die Fähigkeit zur Entfremdung stellt die Bedingung für jegliche Entwicklung dar; demnach kann Rameau – ein Spezialist der Entfremdungsarbeit – geradezu als Prototyp des Zeitalters der Bildung oder eben als das zerrissene und sich stets entfremdende Bewusstsein gewertet werden. Rameau bestreitet seinen Lebensunterhalt durch sein schauspielerisches Talent, dank dem er in unterschiedliche Lebensrollen zu schlüpfen vermag; und gerade eine solche bewusste Entfremdungsarbeit kann nur ein hochgebildetes Bewusstsein betreiben.

Gleichzeitig ist es jedoch der gleiche Rameau, der unter seinen ständigen Entfremdungen leidet: Er ist dazu verdammt, lebenslang ein bloßer (mittelmäßiger) Charakter in seinem selbst inszenierten Schauspiel zu sein, während sein Onkel – „der große Rameau“ – ein wirkliches Genie war. Rameau selbst ist also derjenige, der an seiner Bildung verzweifelt, denn sie hat ihn nur zur Mittelmäßigkeit gebracht. Er selbst ist eine „Art“ oder eine „*Espèce*“.

Was nun Hegel an einer solchen Bildung bemängeln würde, ist nicht Diderots Beschreibung des Standes der Bildung in der neuzeitlichen französischen Gesellschaft. Diese wurde nach Hegels Auffassung von Diderot akkurat wiedergegeben. Das Problem beruht nach Hegel darauf, dass sich das Bewusstsein – bzw. Rameau – vollständig mit dem negativen Moment der Bildung, also der Entfremdung, identifiziert hat. Das Bewusstsein verfügt über nichts, *wovon* es sich entfremden könnte. Seine Bewegung ist eine Entfremdung von der Entfremdung. Während Diderot hier tatsächlich den Beginn und das Ziel der Bildung sieht, versucht Hegel zu zeigen, dass das Bewusstsein auch über etwas verfügen muss, *wovon* es sich in seiner Bildung löst und das paradoxerweise in dieser Loslösung weiterhin das Gleichgewicht wahrt. Das Bewusstsein sollte demnach – nachdem es sich gebildet hat – zu seinem natürlichen Sein – oder zu dem, das es ist – wieder zurückfinden.

#### **2.4. Zwei Weisen der Allgemeinheit: Staatsmacht und Reichtum**

Im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit *Rameaus Neffen* und der *Phänomenologie* ist es bezeichnend, dass für Hegel die Begriffe des Guten und des Schlechten zu zentralen Begriffen der Geistesentwicklung auf der Ebene der Bildung werden. Während Rameaus Neffe zwar auch mit seinem Dialogpartner, dem Philosophen, über Moralität debattiert, werden ethische Fragen zugunsten der Fragen der Kunst ausgeblendet. Hegel dreht dieses Verhältnis nun um: Obwohl er in seinem Text Rameaus Bemerkungen über Musik zitiert, werden diese auf dem Hintergrund der Moral beurteilt.

Bildung bezieht sich auf Begriffe des Guten und des Schlechten. Während das beobachtende Bewusstsein seine Umwelt auf Begriffe zurückführte und Gesetze formulierte, tritt nun das gebildete Bewusstsein der Welt zuallererst wertend gegenüber. Wie wir gesehen haben,

---

<sup>314</sup> Vgl. Hölderlin, Friedrich Hölderlin, „Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff, 4. 12. 1801“, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008, 656–657. Zu Hölderlins Bildungsauffassung siehe auch Friedrich Hölderlin, „An den Bruder, 1. Jan. 1799“, in *Sämtliche Werke und Briefe II*, München: Carl Hanser Verlag, 1970, 800–801.

arbeitet auch das gebildete Bewusstsein auf der Ebene der Allgemeinheit. Anders ausgedrückt: Merkmal des gebildeten Bewusstseins ist, dass es über den Begriff der Allgemeinheit verfügt. Das gebildete Bewusstsein erhebt das Vorhandene zur Allgemeinheit und bewertet es.<sup>315</sup>

In Gestalt der Bildung formuliert das Bewusstsein zwei Arten von Allgemeinheit: die Allgemeinheit der Staatsmacht und die des Reichtums. Die erste Form der Allgemeinheit wird mit dem Guten und mit dem Ansichsein des Bewusstseins identifiziert, die zweite mit dem Schlechten und mit seinem Fürsichsein. Während in der Staatsmacht die höchsten Zwecke des Bewusstseins verwirklicht werden, kommt es im Reichtum nur zum Genuss, zur Vereinzelung des Bewusstseins, zu seiner Ausgrenzung aus der Allgemeinheit oder dem „Geist des Volkes“.

Eine solch negative Auffassung des Genusses und der mit ihm einhergehenden Vereinzelung wehrt Hegel jedoch sogleich ab: Zwar ist es richtig, die Staatsmacht als die Grundlage des allgemeinen Seins zu fassen. Der Reichtum stellt jedoch einen der Staatsmacht eigentümlichen und notwendigen Aspekt dar. Falls oben hervorgehoben wurde, die Staatsmacht und der Reichtum stellten zwei Arten der Allgemeinheit dar, so muss auch konsequent darauf bestanden werden, dass der Reichtum nicht minder an Geistigkeit teilhat. Zwar wird das Bewusstsein im Genuss auf sein Fürsichsein zurückgeworfen; dies heißt jedoch nicht, dass jeder, der im Namen des Genusses arbeitet, tatsächlich nur für seinen eigenen Genuss einsteht, denn „allein auch nur äußerlich angesehen, zeigt es sich, daß in seinem Genuße jeder Allen zu genießen gibt, in seiner Arbeit ebenso für Alle arbeitet als für sich, und alle für ihn“<sup>316</sup>.

Wie aus der oben zitierten Betrachtung über die Momente des Geistes oder seine beiden Allgemeinheiten hervorgeht, kann der Geist mit keinem von beiden vollkommen identifiziert werden. Ebenso darf sich das geistige Bewusstsein auf keinen Pol der Wirklichkeit ausschließlich konzentrieren. Eine Vermittlung der beiden Momente soll in der Sprache, die zusammen mit der Bildung und der Allgemeinheit in den Vordergrund tritt, geleistet werden. Während noch das sinnliche Bewusstsein durch die Sprache in Verlegenheit gebracht wurde, operiert die Vernunft bereits aufgrund einer sprachlichen Beschreibung. Erst auf der Ebene der Bildung wird sich die Geistesgestalt dieser Einsicht in die Sprachlichkeit der Erkenntnis auch bewusst.

Das wertende Bewusstsein der Bildung wird nun als das urteilende Bewusstsein vorgestellt. Noch genauer ausgedrückt, bezeichnet Hegel das Bewusstsein selbst als Urteil. Gegenstand dieses Urteils ist der Geist selbst bzw. ein Moment des Geistes. Da das Bewusstsein nun geistig ist, ist es selber Gegenstand des Urteils. Das Bewusstsein selbst „ur-teilt sich“ und verstellt sich selbst im Ur-Teil die Einsicht in die Einheit der beiden Momente des Geistes.

Das Bewusstsein, das sich in die Staatsmacht ur-teilt oder mit der Staatsmacht identifiziert, genießt die Ehre, die ihm durch seine Zugehörigkeit zum Staatsapparat zukommt. Es erlangt

<sup>315</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, „Die philosophische Weltgeschichte“, in J.-E. Pleines, *Hegels Theorie der Bildung: Materialien zu ihrer Interpretation*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 1983, 139.

<sup>316</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 442.

Übereinstimmung mit der Staatsmacht – hier wird es allgemein – sowie mit seinem Reichtum – hier gilt es als einzelnes. Damit wird das Bewusstsein – obwohl es wesentlich Ur-Teil ist – in beiden Hinsichten befriedigt. Eine solche Gestalt bezeichnet Hegel als das edelmütige Bewusstsein: Der Reichtum sowie die Herrschaft sind im Urteil das Gute.

Auf der anderen Seite steht nun das sogenannte niederträchtige Bewusstsein, das sich diametral unterschiedlich ur-teilt. Als Untertan fühlt es sich unterdrückt, den Anspruch auf persönliche Aufopferung lehnt es soweit wie möglich ab; und wenn dies von ihm verlangt wird, sieht es sich einer willkürlichen Tyrannei ausgeliefert. Sein Reichtum kann gar nicht genossen werden, denn der Besitz wird nur als etwas, was im Genuss schwindet, wahrgenommen. Herrschaft sowie Reichtum sind schlecht.

Obwohl nun das edelmütige sowie das niederträchtige Bewusstsein urteilen und in diesem Urteile beide der Einseitigkeit unterliegen und sich dadurch um die Möglichkeit der Einheit mit dem Geist bringen, ist sich der entstandenen und in der Sprache artikulierten Uneinigkeit nur eines von beiden – nämlich das niederträchtige Bewusstsein – auch bewusst. Das edelmütige Bewusstsein hat sich währenddessen in einer Illusion der Einigkeit und Übereinstimmung mit der geistreichen, weil allgemeinen Staatsmacht und dem wohlverdienten Reichtum verloren. Es liegt demnach nahe, dass nur das niederträchtige Bewusstsein eine wahre Einsicht in das Wesen der Sprache erreichen kann, die nun als das Medium der Geistigkeit gilt.

### **2.5. Die Niederträchtigkeit des Edelmütigen**

Ebendas niederträchtige Bewusstsein, das sich weder mit dem Reichtum noch mit der Staatsmacht identifizieren kann, ist von dramatischen Umschwüngen der Dialektik weniger betroffen als das edelmütige, das meint, sich gedankenlos mit der Staatsmacht identifizieren und sich im „Heroismus der Tugend“ realisieren zu können. Seine Verfassung wird von Hegel in Bezug auf die größte Probe, den Tod, weiter betrachtet.

Falls das edelmütige Bewusstsein davon überzeugt ist, es hätte seine Bereitschaft zum höchsten Opfer, also zum Tod für das Gemeinwesen, an den Tag gelegt, diese Bereitschaft jedoch auf Gleichgültigkeit seitens der Herrschaft trifft, ruft diese Demütigung den bislang abgeschiedenen Geist des Fürsichseins hervor. Am Gefühl der fehlenden individuellen Anerkennung und individuellen Kränkung zeigt sich, dass die Aufopferung des Bewusstseins nie vollkommen, sondern nur scheinbar war; das Bewusstsein hat sich einer bloßen Illusion der Einheit mit der Staatsmacht ergeben. Nun schlägt die unreflektierte Überzeugung von der Einheit mit dem Staat in Hass gegen die Regierenden um.

Durch die Gefahr des Todes, in der es sich vereinzelt und auf sich zurückgeworfen wurde, tritt nun die Unabhängigkeit oder für sich seiende Freiheit umso mächtiger hervor. Das Bewusstsein erfährt sich nun als von der Staatsmacht unabhängig und weiß gleichzeitig um die Abhängigkeit des Herrn oder der Herrschaft von seinem Dienst. Hieran wird deutlich, dass auch das sogenannte edelmütige Bewusstsein trotz oder gerade noch in seiner Auf-

opferungsbereitschaft über ein nicht zu vernachlässigendes Potenzial zur Niederträchtigkeit verfügt: In Hegels Worten ist es immer auf dem Sprung zur Empörung.<sup>317</sup>

Wie wir oben hervorgehoben haben, identifiziert sich das niederträchtige Bewusstsein durch seine Identifikation mit dem Schlechten paradoxerweise mit dem Nichtidentischen: Es weiß sich als Teil eines Geistes, der ihn von sich abstößt. Darin sehen wir seine Geistigkeit, die um die Negativität, das heißt um das Leben des Geistes, weiß. Jegliche Identifikation des niederträchtigen Bewusstseins läuft wissend auf eine Nichtidentifikation hinaus, denn es selbst setzt sich mit dem Ungleichen gleich. Das edelmütige Bewusstsein erscheint demgegenüber darin als niederträchtig, dass es sich vormacht, es könne ohne Weiteres in der Allgemeinheit aufgehen. Folglich rächt es sich an dem Staat in dem Moment, in dem diese Illusion zunichtewird.

Im Hinblick auf Diderots Dialog *Rameaus Neffe* beobachten wir eine parallele Struktur: Auf der einen Seite steht der niederträchtige Rameau, der seiner Niederträchtigkeit Ausdruck verleiht, auf der anderen Seite der edelmütige Philosoph, der an der gängigen Moral überzeugt festhält. Während der Leser zu Beginn des Dialogs wohl seine Sympathien dem Philosophen aufbrächte, wandelt sich diese Auffassung der Situation im Laufe des Gesprächs.

Es zeigt sich nämlich, dass der Philosoph, der sich an die Monotonie der alten Musik klammert, der Polyphonie der modernen Musik nicht gewachsen ist. Nun ist offensichtlich, dass Hegel die Anspielungen auf Musik moralisch umdeutet. Demjenigen, der stets auf seinem moralischen Urteil basiert, entgeht die komplexe Natur des menschlichen Handelns. Diese mangelnde Einsicht in das Wesen des Moralischen muss sich jedoch auch negativ im Handeln selbst auswirken. Es ist die Aufrichtigkeit des moralisch degenerierten Künstlers, die ihn zu höherer Geistigkeit, aber damit aus Hegels Sicht auch zur höheren Moralität erhebt.<sup>318</sup>

## 2.6. Die Sprache und der Tod

Wie wir in den vorherigen Abschnitten gesehen haben, ist die Art des Umgangs mit dem Tod ein Indiz für die Geistigkeit, zu der sich das Bewusstsein herangebildet hat. Das geistige Bewusstsein verfügt über eine andere Todesauffassung als das natürliche Bewusstsein. Hegel lehnt in der *Phänomenologie* eine „bloße“ Bereitschaft zum Tode als Symptom eines natürlichen, noch ungeistigen Todesverständnisses, das sich zu sehr vom Tod distanziert, ab. Der Tod wird hier fälschlicherweise als bloßes äußerliches Objekt gewertet. Ein geistiges Bewusstsein soll stattdessen lernen, sich noch *im* Tode zu erhalten. Das heißt für Hegel auch, dass das Bewusstsein nur dann bildungsfähig ist, wenn es über ein Todesbewusstsein verfügt.

Die Todesauffassung des Bewusstseins ist demnach einer der wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Geistigkeit und demnach auch zur Deutung des Geist-Kapitels. Seine Überlegung zu Todesarten des Bewusstseins entwickelt Hegel nun auf der Ebene der Bildung

<sup>317</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 451.

<sup>318</sup> Dieser Moment der Aufrichtigkeit wird in seiner Interpretation von den Diderot-Zitaten in der *Phänomenologie des Geistes* von H. R. Jauss hervorgehoben. "Sincerity, which as far as *Moi* is concerned, and which surprises him when he finds it in *Lui*, becomes a negative category in the Phenomenology. There, frankness is a sign of disrupted consciousness; it also enables that consciousness to grasp the perversion of the real world in terms of its own contradictory nature." Hans Robert Jauss, *Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding*, M. Hays (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 142.

weiter: Die wahre Aufopferung besteht nicht in der Hingabe an den Tod, sondern in einer Entäußerung an den Tod, durch die sich das Bewusstsein zurückerhält.<sup>319</sup> Erst im Rahmen dieser doppelten Bewegung steigt das Bewusstsein zur Geistigkeit auf: Es entfremdet sich zum Äußersten, kehrt jedoch aus dieser äußersten Entfremdung wieder zu sich zurück.

Das Medium, das die Bedingung für solche Vergeistigung bereitstellt, ist die Sprache, die sich des Bewusstseins bemächtigt und es zur Entsagung seiner ungeistigen Einzelheit auffordert, um dem Bewusstsein im gleichen Moment eine allgemeine Einzelheit zurückzuerstatten. Bezeichnend ist, dass Hegel die Sprache zuerst im Kontext des Befehls betrachtet. Der Leser kann hier wiederum erfahren, dass sich das Bewusstsein im „Sog“ des Geistes befindet, der selbst an dessen Vergeistigung arbeitet. Nun wird das Bewusstsein durch die Sprache aufgefordert, sich selbst als Einzelnes und Allgemeines zugleich zu denken. Es ist die Sprache, die ausführt, was auszuführen ist.<sup>320</sup> Die Sprache ist – genauso wenig wie die Handlung, die im zweiten Abschnitt im Kontext der *Antigone* behandelt wurde – keine Vergegenständlichung innerer Vorstellungen, sondern ist das, was Vorstellungen und Begriffe des Bewusstseins hervor- und somit auch zur Geistigkeit aufruft.

Die Sprache ermöglicht es, das Fürsichsein in derjenigen Gestalt auszusprechen, als die es für andere erscheint: Das erste Pronomen vertilgt das besondere Ich und erhält es in der Form des allgemeinen Ichs.<sup>321</sup> Das ausgesprochene Ich ist zugleich vernommenes Ich, es ist eins mit dem allgemeinen Selbstbewusstsein.<sup>322</sup> Damit öffnet sich das Bewusstsein nicht nur seiner eigenen Geistigkeit, sondern auch der Gemeinschaft der anderen Bewusstseinsgestalten, für die das allgemein gewordene Fürsichsein nun ansprechbar ist.

Die Begeistigung des Fürsichseins wirkt zurück auf die Staatsmacht. Die zunächst leere Allgemeinheit der Staatsmacht unterzieht sich – wiederum in der Sprache – dem entgegengesetzten Prozess der Vereinzelnung. Eine in der Sprache ausgedrückte Allgemeinheit wird wiederum für das Fürsichsein vernehmbar; der Hiatus der Extreme des Fürsichseins und des Ansichseins schließt sich in der Sprache. Beide Aspekte des Geistes stehen sich nun näher: Die Sprache ist ihre „Mitte“.<sup>323</sup>

Der Sprechende wird jetzt zum Akteur. Anstelle des stummen Dienstes tritt der Befehl oder die Schmeichelei in den Vordergrund. Zunächst ist es das edelmütige Bewusstsein, das die Initiative ergreift und sich der Sprache im „Heroismus der Schmeichelei“<sup>324</sup> bemächtigt. Die Sprache, die zum ersten Mal in der *Phänomenologie* in den Vordergrund tritt, wird als Werkzeug der Macht dargestellt. Tatsächlich erhebt die Macht der Sprache den Staatsapparat zu einer geläuteteren Allgemeinheit und den Monarchen – die Verkörperung der Allgemeinheit – zu ihrer Spitze. In der Sprache wird die Differenz zu anderen einzelnen

<sup>319</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 452.

<sup>320</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 452.

<sup>321</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 453.

<sup>322</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 453–454.

<sup>323</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 456.

<sup>324</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 456.

Gestalten gemacht: Der Monarch wird ausgesprochen und damit erst zum Monarchen so erhoben, dass dies für alle gilt.<sup>325</sup>

Durch den Namen wird die Staatsmacht persönlich. Gleichzeitig wird die einzelne Person von allen anderen abgesondert. Dadurch kommt dem Monarchen jedoch jene Einsamkeit zu, die auch der Weltherr des Römischen Reiches erfahren musste. Diese Einsamkeit geht dabei mit einer eigentümlichen Wirkungslosigkeit einher: Während der Herr der Welt den geistigen Strömungen und Umwälzungen wehrlos ausgeliefert war – dem Bewusstsein war die äußerliche Wirklichkeit fremd und feindlich –, macht auch der Monarch die Erfahrung einer verselbständigten Wirklichkeit, die ihm nicht „gehört“.

Auch die Feindlichkeit der äußeren Wirklichkeit tritt auf dieser Ebene in der Form der Sprache hervor. Der Monarch oder der Herr mag zwar Befehle verkünden, die auch ausgeführt werden, der wahre Sitz der Macht befindet sich jedoch in der Sprache, der sich der Monarch nie vollständig zu bemächtigen vermag. Er weiß, dass es die „schmeichelnden Zierraten“ sind, die ihm durch ihr Gerede – durch die „Sprache ihres Preißes“ –<sup>326</sup> seine Position sichern: Sie sind es, die dem Monarchen sagen, was er ist.<sup>327</sup>

Es zeigt sich, dass es ebendiese „Sprache des Preißes“ ist, die die Extreme des einzelnen Fürsichseins und der reinen Allgemeinheit zusammenschließt. Durch die Sprache der Schmeichelei steigt der Knecht – zumindest zum Teil – zum Herrn auf, gleichzeitig wirkt die Macht des Monarchen, dieses Geschöpf des knechtischen Geredes, auf den Untertan zurück. Sein Fürsichsein, seine einzelne Individualität, ist eben vom Erfolg dieses Preisens abhängig. Wird sein Gerede nicht geschätzt, wird das schmeichelnde Bewusstsein um seine Ehre und Position gebracht.

Sprache ist demnach Macht. Sie ist Medium der Bemächtigung; sie vermag jedoch auch den Untergang „der eigensten Wirklichkeit“<sup>328</sup> zu verursachen. Durch die Sprache hat das Bewusstsein die Fähigkeit, den Herrn zum Herrn zu machen. Durch ebendiesen Schritt entmächtigt sich aber das Bewusstsein, das nun von der Willkür des Herrn abhängig ist. Die Schöpfung der Sprache bemächtigt und entmächtigt das Bewusstsein zugleich. Es scheint absolute Macht über den Monarchen ausüben zu können – es sagt ihm, was es ist –, gleichzeitig wird die Schöpfung Herr über seine nackte Existenz oder seine „eigenste Wirklichkeit“.

In das innerste Wesen beider Bewusstseinsgestalten ist durch die Sprache eine fremde Kraft vorgestoßen. Das eine Bewusstsein weiß ohne das andere nicht, was es ist; und das andere erfährt, dass es nun ständig neue Preisreden formulieren muss, damit seine Existenz – sein Fürsichsein – weiterhin gesichert ist. Dabei verfügen weder Monarch noch Untertan über eine physische Macht. Ihre Machtstellung beruht auf der Fähigkeit, den anderen von sich selber zu

---

<sup>325</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 457: „[D]enn es ist allein der Nahme, worin der Unterschied des Einzelnen von allen andern nicht gemeint ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Nahmen gilt der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtseyn, sondern im Bewußtseyn aller.“

<sup>326</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 457.

<sup>327</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 458.

<sup>328</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 462.

entfremden. Damit sind beide Bewusstseinsgestalten um jegliche Identität außer derjenigen, die in der hinterlistigen Sprache formuliert wird, gebracht.

Die Situation, in der das Bewusstsein von einem anderen begleitet werden musste, weil dieses sonst seine Identität einbüßen würde, wurde im Rahmen von Hegels *Antigone*-Interpretation mit dem Tod identifiziert. In neuer Gestalt betrachten wir nun ebendiese Entwicklung, im Rahmen derer das Bewusstsein sein Wesen am anderen hat, das ausspricht, was es ist. Diese restlose Übergabe seiner selbst an eine andere Bewusstseinsgestalt ist ebendie Todesart, die Hegel mit dem Zeitalter der Bildung assoziiert: Ein jedes ist außer sich, versucht sich jedoch nicht im Anderen zu finden, sondern will sich selbst auf oft hinterlistigen Wegen zurückgewinnen.

Der allgemeine Geist erweist sich an dieser Stelle als geistiger und gebildeter als das einzelne Bewusstsein, das – frustriert über seinen Selbstverlust – sich selbst zurückfordert. Das Bewusstsein erlangt weder Selbstgewinn noch Verlust der Identität und damit Bewusstlosigkeit im Tode. Schrittweise wird es gezwungen, eine Zwischenform der Allgemeinheit und Einzelheit zu denken: Es soll lernen, sich in der Gestalt der Allgemeinheit in der Sprache aufzugeben und gleichzeitig sich in der eigenen, einzelnen Wirksamkeit und damit Wirklichkeit in der Sprache zu erfahren.

### **2.7. „Die reine Elastizität des Geistes“ und die Herrschaft des reinen Ichs**

Zunächst ist sich das Bewusstsein jedoch nur der Preisgabe seiner Existenz an die Zufälligkeit und Willkürlichkeit des fremden Bewusstseins bewusst. Damit ist auch der „Geist seines Dankes“<sup>329</sup> bereits mit Verachtung vermischt. Der Umstand, dass sich der Untertan um sein innigstes Sein beim Staatsapparat oder Herrscher bewerben muss (und umgekehrt der Herrscher beim Untertan), erfüllt das Bewusstsein mit Empörung. Beide sind demnach gezwungen, „zur höchsten Ungleichheit mit sich selbst zu werden“<sup>330</sup>. Die jeweiligen Bewusstseinsgestalten erfahren nun an sich selber die „absolute Zersetzung“<sup>331</sup> der Substanz. Nichts weist eine Beständigkeit der Substanz auf, alles ist individueller Willkür preisgegeben. Die Reaktion, die hervorgerufen ist, beruht auf einer Zurückziehung des Bewusstseins auf ein abstraktes reines Sein. Dieses abstrakte und leere Sein, auf das das Bewusstsein zurückgedrängt ist, wird nun zum Absoluten, denn seine Leere und Inhaltslosigkeit scheint paradoxerweise das Einzige zu sein, was in der Welt der Bildung Substanz aufweist.

Dabei gilt dies Elend, das dem Bewusstsein widerfährt, als weit wesentlicher als die Heimsuchungen des unglücklichen oder die des stoischen Bewusstseins. Zuerst sollen jedoch einige Ähnlichkeiten zwischen dem stoischen und dem „gebildeten“ Bewusstsein angeführt werden. Zunächst gilt für beide Bewusstseinsgestalten, dass sie aufgrund des Denkens charakterisiert werden können: Beide erkennen die Macht der Denkprozesse an. Das Denken des Stoikers wird als „vernichtend“ bezeichnet, denn im Denken vernichtet der Stoiker alles

<sup>329</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 463.

<sup>330</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 459.

<sup>331</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 463: „[A]lles, was Continuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, gut und recht heißt, [ist] auseinander und zu Grunde gegangen; alles gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Wesentlichkeit des absolut wesentlichen, das ausser sich seyn des Fürsichseyn ist vorhanden; das reine Ich selbst ist absolut gesetzt.“

Äußerliche und gemeinsam damit auch die eigene gegenständliche Seite, die von außen determiniert wird. Das Denken des Gebildeten gilt als „zerreißendes“.

Die Zerstörung durch das Denken ergreift nicht nur die gegenständliche Seite – das Äußere oder das Fremde –, sondern das innigste Ich. Während demnach der Stoiker über ein Inneres verfügt, auf das er sich zurückziehen kann und so „in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseyns frey [ist]“<sup>332</sup> und sich in diesem Rückzug noch auf bestimmte Werte beziehen kann, gibt sich das zerrissene Bewusstsein selbst auf. Es erkennt alles als „absolute Elastizität“. Nicht sein Denken ist für es wesentlich, wie dies noch für das stoische Bewusstsein galt, denn auch das Denken vernichtet sich selber und wird sich selber lächerlich. Es kann sich auch nicht auf die Macht der Götter oder die des Herrschers beziehen. Die griechischen Götter wurden aus der gegenständlichen Welt verbannt, und auch die Macht des Herrschers wird demystifiziert.

Stattdessen wird allen Werten gleicher Wert beigemessen. Damit kann behauptet werden, dass das mechanische Weltbild, das auf der Ebene des Verstandes, aber auch der beobachtenden Vernunft dargestellt und folglich kritisiert wurde, nun auch in der moralischen Welt seinen Wirkungsplatz gefunden habe. Die moralischen Werte weisen ebendie gleiche äußerliche oder „mechanische“ Gleichgültigkeit gegeneinander auf, wie dies im Falle der physikalischen Gesetzen der Fall ist: Sogar dies, ob sich ein Bewusstsein zu einem niederträchtigen oder edelmütigen entwickelt, ist rein zufällig oder – in Hegels Vokabular – gleichgültig.

Damit wird der Reichtum, den der Herrscher um sich versammelt und gelegentlich an die Zierrate verteilt, zum Köder für die wesenslosen Bewusstseinsgestalten, die nicht mehr an Ehre, Dienst oder Tugend interessiert sind. Der Untertan ist nicht mehr der Diener des Staates, sondern sein „Klient“,<sup>333</sup> der bemüht ist, einen so großen Teil wie nur möglich an sich selber zu reißen. In dem Maße, in dem das Bewusstsein der eigenen Verworfenheit und Zufälligkeit an Macht gewinnt, wachsen nicht die Selbstlosigkeit der Aufopferung, sondern der Übermut und der Eigenwillen. Das Bewusstsein – obwohl wie das stoische auf das reine Ich oder das reine Denken reduziert – ist nicht „auch noch in den Fesseln frei“ wie das stoische, sondern wirft jegliche Fessel ab.<sup>334</sup>

Zeigte sich auf der Ebene des Verstandes die Wirklichkeit als Spiel mechanischer oder physikalischer Kräfte und im Römischen Reich als ein Spiel geistiger Kräfte, verkörpert nun der Geist ein willkürliches Spiel individueller Launen. Das Ich, das Abscheu gegenüber dieser Gestalt des allgemeinen Geistes erwirbt, spricht sich nicht mehr in der Sprache der Schmeichelei, sondern der der Zerrissenheit aus. Diese Sprache ist nun das Wesen „des wahren existierenden Geistes der ganzen Welt der Bildung“<sup>335</sup>.

## 2.8. Das zerrissene Bewusstsein im Dialog mit Rameaus Neffen

Die Substanz ist im Reich der Bildung zum Subjekt aufgestiegen. Durch diese Subjektwerdung verkehrt sich all das, was früher als stabil angesehen wurde, in sein

<sup>332</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 132.

<sup>333</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 464.

<sup>334</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 465.

<sup>335</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 456.

Gegenteil: Das Ansichsein ist das Gegenteil des Fürsichseins.<sup>336</sup> Jedes Urteil ist ein zerreißendes Urteil, denn es selbst stellt seine eigene Einseitigkeit zur Schau. Damit muss auch jedes Urteil die Verkehrung in sein Gegenteil, diese „allgemeine Gerechtigkeit“, erleiden. Die Sprache ist das Medium, in dem sich die Macht des Monarchen sowie die des Schmeichlers widerspiegelt, und gleichzeitig ist es die Sprache, in der die Empörung der Entfremdeten ausgesprochen wird: Sie ist Medium, aber auch Prinzip dieses auflösenden und sich verzehrenden Spiels.

Auf der Ebene des Selbstbewusstseins siegte im Kampf um die Macht der Knecht. Auf dieser Ebene betrachten wir nicht vordergründig den Kampf des Untertanen und des Monarchen, sondern den Konflikt des ehrlichen oder edelmütigen mit dem eigenwilligen oder hinterhältigen Bewusstsein. Als Sieger geht aus diesem Konflikt das hinterhältige Bewusstsein hervor, das weit geistreicher als das edelmütige ist: Während es die Dialektik des Guten und Schlechten kennt, zeichnet sich das edelmütige Bewusstsein durch eine „ungebildete Gedankenlosigkeit“<sup>337</sup> aus.

Ein charakteristisches Merkmal des Bewusstseins beruht auf seiner Fähigkeit, die Schamlosigkeit der Welt zum Ausdruck zu bringen. Im Kontext von Hegels Hervorhebung dieser Charaktereigenschaft begegnet der Leser dem zweiten Zitat aus *Rameaus Neffen*. Rameaus Bewusstsein ist die Rede des Musikers,

„der dreißig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter häufte und vermischte; bald mit einem tiefen Bass stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechselweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch“.<sup>338</sup>

Diese Bemerkung wird von Rameau im Rahmen seiner Diskussion über die italienische Oper angeführt. Ebendieser schillernde Reichtum an Genres und Tönen, dessen der Musiker Rameau Herr ist und mit dem er die Gesellschaft unterhält und seinen Unterhalt bestreitet, ist nach Hegel ein wesentliches Merkmal des Geistes im Reich der Bildung. Diese Fülle von möglichen musikalischen Aufführungen, die der Neffe zu realisieren vermag, wird jedoch in Hegels Auffassung in das Moralische gewendet: Das zerrissene Bewusstsein verfügt über eben jene potenzielle Fülle an moralischen Stellungnahmen wie der Neffe an musikalischen Fähigkeiten.

Nun werden diese moralische Haltungen und Stellungnahmen genauso ins Spiel gesetzt, wie Rameau seine musikalische Vielseitigkeit betätigt. Mit anderen Worten muss je nach Bedarf von dem einen oder anderen moralischen Wert oder der einen oder anderen Tugend Gebrauch gemacht werden. In gleicher Weise werden auch die Laster genützt, deren Spuren durch einen angemessenen sprachlichen Ausdruck verwischt werden. Dementsprechend fasst Rameau seine Überlebensstrategie in der gehobenen Gesellschaft folgendermaßen zusammen:

<sup>336</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 468.

<sup>337</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 469.

<sup>338</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 469.

„Behalte die Laster, die dir nützlich sind, aber bewahre dich vor dem Ton, vor den Äußerungen, die dich lächerlich machen würden.“<sup>339</sup>

Dabei ist darauf zu verweisen, dass Hegel das neuzeitliche, zerrissene Bewusstsein der Bildung offensichtlich an der Person des Neffen Rameaus gestaltet hat. Rameau, der Neffe eines berühmten Musikers, erzählt seinem Dialogpartner, wie er seinen Lebensunterhalt bestreitet. Es stellt sich heraus, dass er sich der Unterhaltung wohlhabender Familien widmet: Der Neffe unterrichtet die Kinder dieser Familien und unterhält zudem musikalisch sowie in Diskussionen durch seinen Scharfsinn die restlichen Familienmitglieder beziehungsweise die aristokratische Gesellschaft im Allgemeinen.

Es fällt sogleich auf, dass hierbei Rameau die Rolle des schmeichelnden Ichs einnimmt. Auch er ist genauso wie die Zierrate um den Thron von Mächtigeren und Wohlhabenderen versammelt, deren Wünschen er durch ununterbrochene Selbstinszenierung nachzukommen versucht. Wie Hegels Zierrat weiß auch Rameau, dass „es keine bessere Rolle bei den Großen als die Rolle der Narren gibt“<sup>340</sup>, und wie das zerrissene Bewusstsein weiß auch Rameau um die Flexibilität seines Selbstbewusstseins bzw. um die Zufälligkeit seines Fürsichseins. Der Neffe ist bemüht, diejenige Rolle anzunehmen oder im gesellschaftlichen Schauspiel darzustellen, die von ihm erwünscht ist, und, wenn es notwendig sein sollte, sich auch noch zur „Lächerlichkeit zu bilden“<sup>341</sup>.

Dabei umschließt der Neffe sowohl den Hochsinn als auch die Niederträchtigkeit.<sup>342</sup> Er kann die Gestalt des edelmütigen Bewusstseins annehmen sowie auch die des niederträchtigen. In erster Reihe verfügt jedoch der Neffe über die Geistigkeit der Niederträchtigkeit. Wie Hegels zerrissenes Bewusstsein hat Rameau Einsicht in die Geistigkeit der Wirklichkeit gewonnen und weiß, dass sich das Böse ins Gute und das Gute ins Böse wandelt bzw. dass je nach Kontext die Tugenden Laster und Laster Tugenden sind.<sup>343</sup> Folglich sind diese Attribute nur äußere Zufälligkeiten, deren sich die menschliche Natur bedient, die jedoch in der Natur keinen festen Platz haben.

Das zerrissene Bewusstsein wie auch das Bewusstsein Rameaus sind sich darin einig, dass die Wahrheit und das Gute nicht das Wesen der Wirklichkeit darstellen. Viel eher können sie – wie Hegel vorschlägt – als einzelne „Anekdoten“ gesehen werden, die dem allgemeinen zynischen Gang der Geschichte nicht zuwiderlaufen. Dies musste auch der Neffe erfahren: Als er sich das erste Mal im Leben ehrenhaft verhalten hatte, wurde er von seinem Brotgeber entlassen. Vernunft zu haben, so muss Rameau schließen, ist pure Narrheit. Ebendies ist ein Merkmal der Gesellschaft, die Hegel als die verkehrte beschreibt.

Im Kontext der studierten Textstelle in der *Phänomenologie des Geistes* sind auch diejenigen Passagen, in denen Rameau darauf hinweist, dass nur der Souverän „grad vor sich hingeh“,

<sup>339</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 52.

<sup>340</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 53.

<sup>341</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 54.

<sup>342</sup> Vgl. Diderot, *Rameaus Neffe*, 3–4: „Es ist die Zusammensetzung von Hochsinn und Niederträchtigkeit, von Menschenverstand und Unsinn; die Begriffe vom Ehrbaren und Unehrbaren müssen ganz wunderbar in seinem Kopf durcheinander gehn“.

<sup>343</sup> Vgl. Diderot, *Rameaus Neffe*, 54.

während „das übrige alles nimmt Positionen [ein]“<sup>344</sup>, von Bedeutung. Rameaus Äußerungen stimmen mit Hegels Text überein. Es fällt jedoch auf, dass für Hegel selbst der Souverän entfremdet ist. Die Sprache der Entfremdung oder die zerreiende Sprache dringt in Hegels Abhandlung weiter vor – ist es doch ebendiese zerreiende Sprache, die den Monarchen überhaupt erst konstituiert und die Zierrate dazu bewegt, sich um den Monarchen zu versammeln. Dabei ist auch Rameaus Neffe solch ein Zierrat, der seine mächtigere Tischgesellschaft durch seinen scharfen Witz unterhält und sich dafür von seinem Herrn Bertin bezahlen lässt.

Hegel wie Diderot lehnen dabei ab, den Ausweg aus dieser verkehrten Welt, die Rameau als einen Tiergarten auffasst, im Fass des Diogenes zu suchen. Ebendies Eingehen auf Diogenes von Hegels Seite ist kein Zufall, sondern Beleg dafür, dass Hegels Abhandlung über das Zeitalter der Bildung tatsächlich vor dem Hintergrund des Diderot’schen Dialogs verfasst wurde. Beide fassen diese Ausflucht in das Diogenes’sche Fass, d. h. eine vollkommene Ablehnung der Gesellschaft, als nur ein weiteres Symptom der verkehrten Wirklichkeit auf. Ein einfacher Rückzug aus der gegenwärtigen Welt in die „Einfachheit des natürlichen Herzens“<sup>345</sup> ist genauso illusionär wie ein Rückzug aus der menschlichen Gesellschaft „in die Wildnis und Nähe des thierischen Bewußtseyns“<sup>346</sup>.

Der Dialogpartner von Rameaus Neffen macht Rameau darauf aufmerksam, dass sich der Philosoph trotz aller Niederträchtigkeit eine Art Autonomie und Distanz gegenüber dem Schauspiel in der Gesellschaft zu verschaffen vermag. Diese Autonomie gründet auf der Lossagung von allen Bedürfnissen: Der Philosoph hat nichts, verlangt nichts,<sup>347</sup> spottet sogar über die Bedürfnisse. In diesem Kontext wird als Beispiel für solch einen unabhängigen Philosophen Diogenes, der „Karmelite und Kapuziner von Athen“<sup>348</sup>, angeführt.

Diesen Versuch, eine Position jenseits der Gesellschaft zu verorten und diese Position durch den Philosophen zu besetzen, wehrt der Neffe jedoch strikt ab. Auch ein Philosoph ist wesentlich ein Tier, dessen Bedürfnissen befriedigt sein müssen. Vor allem bemerkt der Neffe, auch Diogenes habe eine Pantomime getanz, jedoch diejenige, die die Wirklichkeit reaktiv im Namen der Gefolgschaft Gottes ablehnt.

Während jedoch Hegel die Tierähnlichkeit des Menschen ablehnt und in seinen Schriften bemüht ist, die aristotelische Definition des Menschen als *zoon logon echon* dem Vergessen zu entreien, will Diderot den Menschen in Kontinuität mit dem Tier fassen. Selbst der Philosoph, den Rameaus Dialogpartner nicht nur über das Tier zu stellen versucht, sondern auch über die menschliche Gesellschaft, die der Befriedigung der Bedürfnisse naheilt, ist Teil der menschlichen Tierfamilie. Das Ich wird von dem Neffen darauf hingewiesen, dass die Wirklichkeit nicht von solcher Höhe zu betrachten ist.

---

<sup>344</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 92.

<sup>345</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 472.

<sup>346</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 472.

<sup>347</sup> Vgl. Diderot, *Rameaus Neffe*, 93.

<sup>348</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 93.

In Einklang mit seiner Rolle des Vertreters der radikalen Aufklärung bemüht sich Diderot, ein neues Menschenverständnis vorzulegen. Der Mensch ist dabei auf einer Entwicklungslinie mit dem Tier zu verorten. Sein Prinzip oder sein *telos* ist die Befriedung von Bedürfnissen; dabei meint Diderots Neffe darüber Sicherheit zu besitzen, dass der Mensch – selbst ein Wilder – nach Reichtum, Macht und Glück strebe. „Wölfe sind nicht heißhungriger, Tiger nicht grausamer.“<sup>349</sup>

Nun ist anzumerken, dass sich auch Hegel im Vernunft-Kapitel über die menschliche Gesellschaft als über einen Tiergarten äußert. Auch hegt er im Geist-Kapitel keine Illusion über die Ehrwürdigkeit des menschlichen Charakters. Mit Diderot weiß er sich darin einig, dass „alles was lebt, und so auch der Mensch, sein Wohlsein auf Kosten dessen, der was hergeben kann [, sucht]“<sup>350</sup>. Nur lehnt Hegel die Auffassung ab, dies sei das ewige und unverrückbare Wesen des Menschen. Stattdessen handelt es sich um ein Stadium auf der Entwicklung des Geistes, nicht um seine Endstation. Der Mensch ist und bleibt ein Wesen, das sich durch Vernunft auszeichnet und deshalb die Wahrheit sucht. Es kann sogar behauptet werden, dass erst in dem Moment, wo das Bewusstsein die Erfahrung erlitten habe, Wahrheit und Lüge seien eng benachbart, es sich die Wahrheit als Ziel seiner Bestrebungen überhaupt ernst sinnvoll zu stellen vermöge.

Die moderne Welt ist darin Bildung, dass sie um die Herkunft der Welt weiß – es ist das Bewusstsein, das die Welt bildet. Diese Entmystifizierung der Welt erfährt es jedoch als Eitelkeit. Rameaus Welt gewinnt – im Unterschied zur Welt Antigones – nicht durch ewige Gesetze Halt, sondern wird gänzlich von den individuellen Bewusstseinsgestalten gebildet. Darin erfährt er jedoch, dass erstens die Prädikate des Guten und des Schlechten nicht nur nicht ewig sind, sondern sich immerzu in ihr Gegenteil verkehren. Das Gute und das Schlechte nehmen immerzu neue Gestalten an. Zudem erfährt sich nun das Bewusstsein nicht an eine göttliche Wirklichkeit entfremdet, sondern muss die demütigende Erfahrung machen, dass es sein Wesen an einer anderen Bewusstseinsgestalt hat. Dieser unerträglichen Erfahrung versucht das Bewusstsein durch Fluchtversuche Herr zu werden, die die Gestalt der Weltflucht auf sich nehmen.

Wir haben gesehen: Ein erster Fluchtversuch wird vom Diogenes'schen Bewusstsein verwirklicht. Ein weit verführerischer Fluchtversuch wird in den sogenannten übersinnlichen Reichen, die Gegenstand des nächsten Abschnittes sind, angestrebt. Das Phänomen der jenseitigen Reiche ist überhaupt erst mit der modernen Kultur verbunden. Dieser Jenseitigkeit werden nun ebendie Prädikate zugesprochen, die einst dem göttlichen Aspekt der diesseitigen griechischen Welt gebührten. Kann das Bewusstsein nicht in der gegenwärtigen Welt zu Hause sein, so versucht es jenseits der Welt heimisch werden. Wie wir jedoch im nächsten Abschnitt sehen, kann das gebildete Bewusstsein keine wirkliche Weltflucht realisieren. Es hat bereits gelernt, über welche destabilisierende Kraft der Verstand verfügt. Wie die griechische Wirklichkeit durch ihn gestürzt wurde, stellen auch die übersinnlichen Reiche vom Einstürzen bedrohte Bauten dar, von denen der Geist als Aufenthaltsorte nur auf Übergangszeit Gebrauch machen kann.

---

<sup>349</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 50.

<sup>350</sup> Diderot, *Rameaus Neffe*, 83.

## **V. Die Aufklärung im Kontext von *Antigone* und *Rameaus Neffen***

Das Geist-Kapitel ruft an etlichen Stellen Erinnerung an das Verstandes-Kapitel hervor. Als Verstand machte das Bewusstsein die Erfahrung der verkehrten Welt. Es erfuhr eine vollkommene Entfremdung von dem Phänomen, das es sich erklärend erschließen wollte. Diese Erklärungsversuche mündeten durch die Abstraktion, die sich das Bewusstsein zu eigen machte, in das Aufbauen von unterschiedlichen „Reichen“, denen die Aufgabe zukommt, die jeweiligen Phänomene für das Bewusstsein zu erschließen.

Das Phänomen, das Hegel als ein Reich bezeichnet, kann als die Tendenz zur Vergegenständlichung oder Hypostasierung bestimmter Begriffe, die die jeweiligen Phänomene erklären sollen, aufgefasst werden. Sowohl das ruhige Reich, das auf physischen Gesetzen beruht, als auch die verkehrte Welt, die den Gedanken, alles wäre von seinem Gegensatz hervorgerufen, verkörpert, müssen demnach als Metapher für einen epistemischen Zugriff auf die Welt verstanden werden.

Die einzelnen Motive oder Bewegungen des Bewusstseins kehren auf einzelnen Stationen der Geistesentwicklung wieder. Im letzten Teil dieser Arbeit soll versucht werden, das Geist-Kapitel auf die Metapher der Reichsbildung zu beziehen. Nicht nur das Kapitel selbst soll durch diese Metapher erschlossen werden, sondern beabsichtigt ist zudem, ein Schlüsselthema der ganzen *Phänomenologie* herauszuarbeiten und damit einzelne Themen und Motive in Beziehung zu setzen. Zuerst soll deshalb auf die Metapher der „Reichsbildung“ und der der verkehrten Welten eingegangen werden. Aus dieser Sicht soll versucht werden zu zeigen, dass die Welt der Französischen Revolution als eine verkehrte Welt gedeutet werden kann. Die Welt der antiken Tragödie – mit ihrer Widersprüchlichkeit und Einseitigkeit – wird in der Französischen Revolution verkehrt. Damit gelangt eine Periode der Weltgeschichte, aber auch eine Denkepoche zu ihrem Höhepunkt, der zugleich ihr Untergang ist.

### **1. Die verschiedenen Reiche und Welten in der *Phänomenologie des Geistes***

#### **1.1. „und der Götze liegt am Boden“**

Das dritte Zitat aus *Rameaus Neffen* befindet sich bereits im Kapitel der Aufklärung: Der Geist der Bildung geht kontinuierlich in den Geist der Aufklärung über, und somit kann behauptet werden, der Geist des zerrissenen Bewusstseins oder Rameaus Bewusstsein könne in der sogenannten reinen Einsicht wiederentdeckt werden. Mit der Bezeichnung der reinen Einsicht verweist Hegel auf diejenige Bewusstseinsgestalt, die bestrebt ist, das gläubige Bewusstsein zur Aufklärung zu bewegen und damit den Glauben aus den Fängen der Religiosität zu retten. Den Gläubigen und aus der Welt Fliehenden ruft die reine Einsicht zu: „Seid für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seid – vernünftig.“<sup>351</sup>

---

<sup>351</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 485.

Es ist jedoch nicht nur der Rameau'sche Geist der Aufklärung, der den Glauben aus seiner Verirrung zu erretten bemüht ist. Der Glaube selbst will in der Rationalität seine Stütze finden und versucht somit den eigenen Glauben logisch zu erschließen oder zu begründen. Ebendeshalb behauptet Hegel, der Geist der Aufklärung verbreite sich wie ein „Duft in einer widerstandslosen Atmosphäre“<sup>352</sup>. Aufgeklärt sind beide Aspekte des Bewusstseins – der der reinen Einsicht sowie der des Glaubens.

Deshalb kann die Aufklärung als ein „allgemeiner“ Sturz der Götzen gedeutet werden, wobei unter den Titel des Götzen alles das subsumiert werden kann, was als ewige Gegebenheit unhinterfragt angenommen wird. Ein Götze, der diesem Duft der Rationalität unterliegt, ist demnach auch Antigones Gott. Ihre Welt der Götter legte eine unmittelbare Wirksamkeit an den Tag, das heißt, die Taten der Götter konnten in der unmittelbaren Gegenwart erfahrbar werden. Deshalb wäre es auch falsch, Antigone einen Glauben zuzusprechen. Ihre Handlung, die dem Willen der Götter folgen sollte, ging natürlich oder unmittelbar aus ihrer Persönlichkeit und ihrem Status als Frau und Schwester hervor. „Das Bewußtseyn des abgeschiedenen Geistes ist eigentlich nicht Glauben, [...] sondern er hat selbst unmittelbare Gegenwart.“<sup>353</sup>

Antigone hat ihren Gottesbezug jedoch mit keinerlei Gründen rationalisiert. Die Götter sprachen sie unmittelbar als Frau und Schwester an. Eine solche unmittelbare Versicherung wird jedoch im Zeitalter der Aufklärung als mangelhaft betrachtet. Ebendeshalb, weil sich der Glaube an einer jenseitigen Wirklichkeit orientiert, an etwas, was nicht gegenwärtig ist, muss ein solcher Bezug durch Gründe gerechtfertigt werden. Glauben und Weltflucht werden deshalb von Hegel unmittelbar aufeinander bezogen. Dieser Bezug zum Jenseits stellt gerade das genaue Gegenteil dessen dar, was Hegel als das griechische „Zu-Hause- und Bei-sich-selbst-Sein“ versteht: Während sich der Grieche mit der vielgestaltigen Wirklichkeit, die über einen bewussten und unbewussten Aspekt verfügt, identifizieren kann, sucht der Glaube die Wesenheit der Welt im „reinen Jenseits“ zu verorten. Damit geht jedoch auch eine Depotenzierung der Phänomene der unmittelbaren Wirklichkeit zu bloßem Schein einher.

Wie der Leser der *Phänomenologie* bereits aus dem Kapitel „Die Kraft und der Verstand“ weiß, ist das Erbauen von jenseitigen Wirklichkeiten nicht auf eine abergläubische Masse der Ungebildeten begrenzt. Im Gegenteil handelt es sich um ein weit tiefgreifenderes Problem, das auf der Hypostasierung von Denkbegriffen gründet. Durch die Flucht sind nicht nur die Leichtgläubigen, die nach jenseitigen Gütern streben, gefährdet, sondern auch diejenigen, die meinen, auf Grund der ausschließlichen Konzentration auf die Natur und die Naturwissenschaften von solchen Gefahren ausgenommen zu sein.

Denn nach Hegel schienen eben Wissenschaftler „an einer Klarheit, die nur im Überirdischen“<sup>354</sup> angestrebt werden konnte, interessiert zu sein. Überirdische und übersinnliche Welten verfügen über eine Klarheit, die für das Bewusstsein verlockend bleiben. Gleichzeitig besteht jedoch die Gefahr, sich durch ebendiese Abstraktionsfähigkeit,

<sup>352</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 492.

<sup>353</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 477.

<sup>354</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, x.

die sich von dem unmittelbaren Gegenstand zu trennen ermöglicht und die damit Hegel auch mit der Erfindung der neuzeitlichen Freiheit identifiziert, sich aus der Wirklichkeit aus- und den Zugang zum Objekt zu verschließen.

Vor die erste Gefahr eines Verlustes des Phänomens sieht sich das Bewusstsein deshalb dort gestellt, wo es anfängt, nicht nur die Phänomene wahrzunehmen, zu registrieren, sondern zu denken. Zu solchen ersten Denkversuchen kommt es im Verstandes-Kapitel. Damit können wir behaupten, das Denken und das Errichten von übersinnlichen Welten seien für Hegel eng verknüpft, denn durch die erworbene Fähigkeit zur Abstraktion wird das Bewusstsein mit dem Allgemeinen konfrontiert.

Wir sehen also: Das Allgemeine und ein Reich, das sich als möglicher Fluchttort darbietet, erscheinen in eigentümlicher Form auf der Ebene des Verstandes, der beobachtenden Vernunft, sowie auch auf der Ebene des gebildeten Geistes: Auf der Ebene des Verstandes werden physikalische Gesetze formuliert, auf der Ebene der Vernunft naturwissenschaftliche Gesetze, und auf der Ebene des Geistes geht es um die spezifische aufklärerische Bildung, das heißt um den Einsatz der Vernunft, die vor Aberglauben schützen soll, die jedoch gleichzeitig zur Weltflucht führt. Zunächst scheint es also, ein Aufruf zum Denken, wie ihn die Aufklärer formuliert haben, gleiche einem Aufruf zur Weltflucht.

## **1.2. Die Kraft und die erste übersinnliche Welt in der *Phänomenologie des Geistes***

Das Moment der Weltflucht behandelt Hegel jedoch bereits im Kapitel „Kraft und Verstand“ – hier wird zuallererst in der *Phänomenologie des Geistes* vom Begriff des Jenseits Gebrauch gemacht. Gleichzeitig formuliert auf dieser Ebene das Bewusstsein zum ersten Mal den Begriff der Welttotalität: Das Weltganze erscheint nun als Gegenbegriff zum sogenannten reinen Jenseits. Durch die Bemühungen, zum ersten Mal Ganzheit zu denken, nähert sich das Bewusstsein auch einer „spekulativeren“ oder „geistigeren“ Denkart. Am Ende des Verstandes-Kapitels wird demnach auch eine „Begeistigung“ des Bewusstseins deutlich. Da das Bewusstsein auf der Ebene des Verstandes zu Erkenntnissen gebildet wird, derer sich der Geist auf seiner Ebene er-innern soll, soll im folgenden Abschnitt auf das Verstandes-Kapitel zurückgegriffen werden.

Das Bewusstsein findet sich hier vor der Schwierigkeit, den sich ihm anbietenden Gegenstand als eine Einheit und nicht als eine Summe von Eigenschaften zu denken. Ebendies Bestreben, die allgemeine Grundlage der einzelnen wahrnehmbaren Gegenstände zu erkennen, verleitet zum Erbauen der ersten übersinnlichen Welt. Diese dient dann als ein Archetyp des unsteten und deshalb auch ungreifbaren Phänomens. Gerade durch die Annahme, dass diese übersinnliche Welt ein integrales und einheitliches Ganzes darstelle, wird das Bewusstsein zum Versuch verleitet, eine ähnliche Einheit in seinem eigenen Denken der erscheinenden Welt einzuführen. Im ersten Teil des Kapitels geht das Bewusstsein also von der Annahme aus, die übersinnliche Welt verhalte sich zur sinnlichen parallel, d. h. die Welt der Phänomene sei ein Abbild der ersten übersinnlichen Welt.

Wir sehen also, die erste übersinnliche Welt stellt keinen Fluchtpunkt für die Gläubigen dar. Stattdessen behandelt Hegel unter der Bezeichnung der ersten übersinnlichen Welt das

Phänomen der naturwissenschaftlichen Gesetzesbildung. Als Beispiel für ein Phänomen der ersten übersinnlichen Welt gilt Hegel die Elektrizität. Dies ist keineswegs ein Zufall, schienen doch die elektrischen Phänomene zu Hegels Zeit das Geheimnis des Lebens selbst in sich zu bergen.<sup>355</sup> Eben ein organisches Verständnis der Elektrizität bietet auch Hegel in seiner Ausführung. Die Kraft der Elektrizität stellt eine Äußerung des Lebens selbst dar; und es ist der Begriff der Kraft, der das Bewusstsein aus der sinnlich erscheinenden in die Welt des Denkens einführt. Da der Begriff der Kraft nur dank der Abstraktion, also dank dem Denken zustande kommen konnte, bezeichnet Hegel die Kraft als ein „Gedankending“.

Die Kraft ist nun sozusagen die allgemeine Währung, in die das Bewusstsein jede Erscheinung eintauschen kann. Jegliche Gegenstände der Welt der Phänomene werden nun auf zwei Pole der Kraft reduziert. Der Gegenstand als „negative Einheit“, die jegliche Andersheit von sich selbst ausschließt, wird als die zurückgedrängte Kraft bezeichnet, der Gegenstand „als eine passive Allgemeinheit oder das Auch der vielen Eigenschaften“<sup>356</sup> wiederum als die entfaltete Kraft. Dank dem Begriff der Kraft, die Mittel zur Verallgemeinerung ist, können nun wissenschaftliche Gesetze formuliert werden.

Weiter lernen wir Folgendes: Diese dem Verstand eigentümliche Fähigkeit zur Abstraktion, dank deren das Bewusstsein Gesetze zu formulieren vermag, arbeitet auf zwei Ebenen: Zuerst abstrahiert der Verstand von der eigentlichen Erscheinung – das Ergebnis ist das erste Gesetz –, sodann erhebt sich das Bewusstsein selbst über dieses Gesetz zum Gesetz an sich oder zum Begriff der Kraft. Diese Kraft an sich entbehrt im Unterschied zur ersten Kraft jeglicher Differenzen. Während noch im Falle des ersten Gesetzes an einer Kraft ein negatives und positives Moment unterschieden wurde (Hegel hat hier abermals das Beispiel der Elektrizität im Sinn), ist das zweite Gesetz von jeglichen Differenzen gereinigt und geht in dieser Gestalt in das „reine Jenseits“, d. h. in die erste übersinnliche Welt ein.

Wozu dienen nun diese zwei Stufen der Abstraktion? Hegel bezeichnet den beschriebenen Vorgang als ein „Erklären“. Dieses „Hererzählen von Momenten“, wie Hegel die Abstraktion auch nennt, besteht in einer Verdoppelung der Wirklichkeit. Auf diesem Weg – oder besser gesagt: Umweg – wird jedoch nicht die Erscheinung selbst, sondern es werden die Vorgänge des Verstandes erklärt: Der Verstand vergewissert sich seiner selbst, er befindet sich in einem „unmittelbaren Selbstgespräch“<sup>357</sup>.

Da sich der Verstand nun vor dem Übergang in das Selbstbewusstsein befindet, kann das Erklären als eine Vorstufe zur Selbstvergewisserung gedeutet werden. Nur zur Erkenntnis selbst trägt das Erklären nach Hegel nichts bei: Die Erscheinung wird in das Allgemeine erhoben, auf diesem Wege verliert das Bewusstsein jedoch das Phänomen, das es ursprünglich erfassen wollte, und expliziert stattdessen seine eigenen Vorgänge. Es werden Gesetze postuliert, die den Anschein erwecken sollen, sie selbst riefen die Erscheinung hervor. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Die Formulierung des Gesetzes ist ein Mittel, durch das das Phänomen in Gedanken gefasst werden soll.

<sup>355</sup> Vgl. Philipp Bloom, *Böse Philosophen*, 196.

<sup>356</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 41.

<sup>357</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 98.

Aus diesem Grund bezeichnet Hegel das Gesetz als das negative Abbild der Erscheinung. Die Erscheinung hat somit paradoxerweise – und dies ist bereits ein Hinweis auf die bevorstehende verkehrte Welt – an dem Gesetz ihr Gegenteil. Das Gesetz ist die „negative Einheit der Erscheinung“. Die übersinnliche Welt verkörpert die sinnlich unzugängliche Wahrheit der Erscheinung. Obwohl das Bewusstsein eine übersinnliche Wirklichkeit fassen will, stellt es sich diese als eine isolierte Welt vor, die über oder jenseits der Wirklichkeit schwebt.

### **1.3. Das Phänomen der verkehrten Welt als Symptom der Arbeit des Verstandes**

Das Bewusstsein hat zwar nicht sein ursprüngliches Ziel – nämlich das Erfassen der Erscheinung – erreicht, trotzdem hat es einen wesentlichen Fortschritt gemacht: Durch den Prozess der Abstraktion, das heißt durch die Formulierung des Gesetzes, ist es selbst in Bewegung geraten. Das Denken des Verstandes wird nun als „die Bewegung des Wahrnehmens“<sup>358</sup> bezeichnet. Anstatt des Gegenstandes, der mittels des Begriffs der Kraft dynamisiert werden sollte, brachte das Bewusstsein sich selbst in Bewegung. Das bedeutet, dass das Unterscheiden und Aufheben des Unterschiedenen in den Ursprung der übersinnlichen Welt, das heißt in das Denken, das ursprünglich die Stetigkeit des Objekts verbürgen sollte, eingedrungen ist. Das Bewusstsein wollte den Gegenstand in seiner Gänze erfassen. Stattdessen vergegenwärtigte es sich seine eigenen Prozesse. Diese Verkehrung der ursprünglichen Absicht wird an der zweiten übersinnlichen Welt oder der verkehrten Welt dargestellt.

In der zweiten übersinnlichen oder verkehrten Welt versucht sich das Bewusstsein eine Welt zu erschließen, die scheinbar von jeglicher Gesetzmäßigkeit losgelöst ist. Diese Welt beschreibt Hegel folgendermaßen: „An bestimmten Momenten wird dies sich so ergeben, dass was im Gesetze der ersten süß, in diesem verkehrten Ansich sauer, was in jenem schwarz, in diesem weiß ist.“<sup>359</sup> Dieses Gesetz, nachdem „das, was in jener Welt in Ehren steht, in der zweiten in Verachtung kommt“<sup>360</sup>, kann als eine Substantivierung der wesentlichen Erfahrung des Bewusstseins mit dem Begriff der Kraft interpretiert werden. Die Kraft ist eine schwindende Größe, die sich selbst verzehrt. Jede Vergegenwärtigung eines Moments ruft sein Gegenteil hervor, und so deutet Hegel das Spiel der Kräfte auch als ein Verschwinden.

Einige Kommentatoren gehen davon aus, dass es nicht nur diese Erfahrung mit der Kraft sei, die die Hypothese von der verkehrten Welt aufkommen lasse. Hans Georg Gadamer will zum Beispiel die verkehrte Welt als ein satirisches Moment deuten: „Diese Umkehrung, in der alles anders ist, lässt gerade die heimliche Verkehrtheit dessen, was bei uns ist, in einer Art Zerrspiegel sichtbar werden.“<sup>361</sup> Auch Hyppolite macht darauf aufmerksam, dass vor allem in Hegels frühen theologischen Schriften die Verkehrung einer Bedeutung in ihr Gegenteil am

<sup>358</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 65.

<sup>359</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 88.

<sup>360</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 90.

<sup>361</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer, „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, H. F. Fulda et D. Henrich (hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, S. 106–130.

Phänomen von Verbrechen und Strafe studiert wird.<sup>362</sup> Gerade das Problem des Verbrechens und der Strafe berührt Hegel – wenn nur flüchtig – auch in unserem Kapitel.

Wie verlockend es auch ist, die verkehrte Welt als einen Ausdruck der nahezu alltäglichen Erfahrung einer Verkehrung eines Phänomens in sein Gegenteil zu deuten – dem Text des studierten Kapitels nach ist dies nicht Hegels Intention. Die verkehrte Welt soll eben nicht „die heimliche Verkehrtheit der Wirklichkeit aufzeigen“, sondern jeder erklärenden Funktion entbehren. Das Bewusstsein soll eine Entfremdung erfahren, die es jeglicher Freiheit, über die es scheinbar dem Gegenstand gegenüber disponiert, beraubt. Die Bemühungen, hinter der Erscheinung eine „sinnliche Welt in der Vorstellung“ ausfindig zu machen, führen zu einem Inneren, das sich so weit von der Erscheinung entfernt, dass das sogenannte Gesetz nun überhaupt keine Erklärung bieten kann und der Gegenstand dem Bewusstsein fremd und unergründbar gegenübersteht. Das Bewusstsein, das sich vor die verkehrte Welt gestellt sieht, schließt auf die absurde Erkenntnis, das Süße wäre im Grunde oder im Inneren sauer und der Nordpol eigentlich der Südpol. Eine solche Verkehrung weist Hegel jedoch als zu oberflächlich zurück. Die Verkehrung muss radikaler gefasst werden, nur dadurch büßt sie ihre Absurdität ein.

Nach Hegel soll die Kategorie der Kraft, also ebendieselbe Kategorie, die uns vor die verkehrte Welt gestellt hat, vor der absurden Vorstellung der verkehrten Welt retten. Diesmal soll die Kraft jedoch nicht aus der Sicht des nur trennenden Verstandes betrachtet werden. Das Bewusstsein wird durch die Verkehrung und Verwirrung zum ersten Mal in der *Phänomenologie* aufgefordert, von dem „Instinkt der Vernunft“ Gebrauch zu machen. Der „Instinkt“ gilt dem Bewusstsein als eine Intuition der Vernünftigkeit oder der eigenen Geistigkeit. Nur durch den Instinkt der Vernunft können Barrieren, die durch den Verstand aufgestellt werden, zum Einstürzen gebracht werden. So besteht Hegel im Abschnitt der beobachtenden Vernunft darauf, dass sich der Instinkt der Vernunft weder „durch Gedankendinge [...], noch durch alle anderen Unsichtbarkeiten eines perennierenden Sollens irre machen lässt“<sup>363</sup>. Obwohl der Instinkt der Vernunft explizit erst auf der Ebene der beobachtenden Vernunft genannt wird, versichert uns Hegel dessen, dass der Begriff der Unendlichkeit, der als ein Nichtverweilen bei festen Unterschieden und Bestimmungen gedeutet werden kann und der in engster Beziehung zur Vernunft oder eben ihrem Instinkt steht, „die Seele aller bisherigen Gestalten war, obzwar sie erst nun frei hervortreten konnte“<sup>364</sup>.

Es ist also festzuhalten, dass das beobachtende und das verstandesbegabte Bewusstsein mit ähnlichen Fragen konfrontiert werden. Beide fragen nach der Ganzheit der Welt und nach ihrem Platz in der Natur und versuchen sich an der Formulierung von Gesetzen. Auf der Ebene des Verstandes sowie der beobachtenden Vernunft wird zudem das Verständnis des Inneren und des Äußeren behandelt. Vor allem aber gilt für beide Abschnitte der *Phänomenologie des Geistes*, dass das natürliche Denken oder der Verstand ohne eine Intuition der Vernunft nicht von der Stelle kommt. Nur durch den Instinkt der Vernunft

<sup>362</sup> Vgl. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 133.

<sup>363</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 185.

<sup>364</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 97.

können Barrieren, die durch den Verstand aufgestellt werden, zum Einstürzen gebracht werden.

Was an Hegels Abhandlung über die zwei Welten auffällt, ist die Symbolik der Räumlichkeit, derer er sich bedient. Nach Hegel gelangt das Bewusstsein zur absurden Position der verkehrten Welt durch eine nicht angebrachte Substantivierung der jeweiligen Pole der Kraft: Dies ist die Arbeit des Verstandes. Der Verstand besitzt noch nicht die Fähigkeit, die Kraft als Kraft zu fassen, das heißt als eine dynamische Wirklichkeit, die von sich aus in ihr Gegenteil umschlägt. Stattdessen substantiviert er zum einen die Erscheinung, zum anderen ihr ruhiges Abbild, das – im uns vorliegenden Kapitel – das naturwissenschaftliche Gesetz ist.

#### **1.4. Die Natur und die Freiheit**

Mit diesem Motiv der naturwissenschaftlichen Gesetzlichkeit sind wir bei einem Thema angekommen, das wir bereits in dem ersten Teil dieser Arbeit angesprochen haben; es handelt sich um das Problem des naturwissenschaftlichen Zugangs zu Wirklichkeit und ihrer Reduktion auf quantitative Gesetze. Gleichzeitig befinden wir uns jedoch auf einer Ebene in der *Phänomenologie*, die sich mit dem Glauben auseinandersetzt. Es soll jedoch gezeigt werden, dass dies keine willkürliche Verknüpfung darstellt.

Gerade die von Hegel angesprochene Abwendung vom Jenseits zur Beobachtung der Natur sollte den Menschen von seiner „eigenverschuldeten Unmündigkeit“ befreien. Dies wird nicht nur an den französischen radikalen Aufklärern, zu denen Diderot zählte, deutlich. Auch die philosophischen Strömungen der Spätantike suchten entweder Gott mit dem Universum gleichzusetzen, wie dies bei den Stoikern der Fall war, oder Gott ganz aus dem Interesse des Menschen auszuschließen, wie dies Epikur demonstrierte. Eben seine materialistische Auffassung des Menschen als eines Lebewesens, das Teil einer „nur“ materialen Wirklichkeit ist, stellt – neben dem im zweiten Teil behandelten Zugang zur griechischen Kultur – einen weiteren Aspekt der neuzeitlichen und modernen Auseinandersetzung mit dem griechischen Erbe dar.

Eine wesentlich materialistische Wirklichkeitsauffassung sollte dem Menschen die unbegründete Furcht vor den Göttern nehmen. Die Natur würde in einer ausschließlich naturwissenschaftlichen Betrachtung auf ihr eigenes Wesen hin befragt. Damit wäre ihr die Autonomie rückerstattet, die ihr – bislang unter der Herrschaft von ihr fremden Göttern – mangelte. Im ersten Teil betrachteten wir ausschließlich den romantischen Zugang zur Natur. In diesem Rahmen wurde die Natur mit Gott gleichgesetzt, nicht jedoch, um die Natur zu säkularisieren – diese Säkularisierung mittels des Mottos *deus sive natura* bewunderten die Aufklärer bei Spinoza –, sondern um die Natur als eine mystische Wirklichkeit wahrzunehmen.

Wir sehen, dass auch bei den sogenannten radikalen Aufklärern die Beobachtung der Natur und die Formulierung von Gesetzen, wie dies auch im ersten Teil dieser Arbeit betrachtet wurde, im Zentrum stand. Nun ging es um die Zurückweisung der göttlichen Macht über die Natur und damit auch über den Menschen, den diese Denker als Teil der Natur auffassten. Maßgebend für die Untersuchungen war Lukrez' philosophisches Gedicht *De rerum natura*. Dieses Gedicht, dessen Wiederentdeckung eintausend Jahre nach seiner Verfassung die

Renaissance miteinleitete, war für neuzeitliche Philosophen in Hinsicht auf die physische Verfassung der Wirklichkeit, sowie in Hinsicht auf die Existenz der Götter und die Auffassung des Todes, des absoluten Herrn, grundlegend.<sup>365</sup> An dieser Stelle ist für uns maßgeblich, dass Epikur in diesem Text als Befreier des Menschen von der Tyrannei der Götter dargestellt und als der Erste, der „die Natur aus dem Kerker [löste]“<sup>366</sup>, gefeiert wird.

Nicht nur die Natur und mit ihr der Mensch, auch die Götter sind in den Schriften der radikalen Aufklärer den Gesetzen der Materie unterworfen. Das Wesen der Natur zu erforschen, trägt die Bedeutung, die Gesetze, denen die Natur gehorcht, ausfindig zu machen. Damit wäre nicht nur die Natur aus dem „Kerker“, in dem sie von den Göttern gefangen gehalten wurde, befreit. Auch der Mensch würde neue Freiheit erfahren, beruhte die Quelle des menschlichen Unglücks doch nach dem Aufklärer d’Holbach auf einer Verkenning der Natur.<sup>367</sup>

Aus Hegels Sicht könnte dieses Erkennen der der Natur immanenten Gesetze tatsächlich zu einer Internalisierung der göttlichen Fremdmacht führen. Dies würde in ein versöhntes „Beisich-selbst-Sein“ resultieren: Der äußere Unterschied wäre in einen inneren verwandelt, und das äußere übersinnliche Reich der Götter würde zum Einstürzen gebracht werden. Nach Hegel erliegen diese Bemühungen jedoch ebender im Verstand angelegten Verlockung, die erforschten Gesetze zu einem neuen, obzwar nicht göttlichen, so doch reinen und vor allem jenseitigen Reich zu hypostasieren. Gerade dadurch verstellt sich jedoch das Bewusstsein selbst den Zugang zum Phänomen.<sup>368</sup> Mit anderen Worten wird dieses Projekt der Befreiung der Natur von Wirklichkeiten heimgesucht, die hinter dem Rücken der Befreier eingreifen. Diese Dialektik der theoretischen und „phänomengebundenen“ Beobachtung soll im folgenden Abschnitt am Beispiel der neuzeitlichen Naturwissenschaft weiter ausgeführt werden.

### 1.5. Die Vernunft und die Gesetze des Geistes

Bereits im Kapitel des Verstandes erreicht das Bewusstsein ein „unmittelbares Selbstgespräch“<sup>369</sup>, in das das Bewusstsein noch auf der Ebene des Selbstbewusstseins sowie der beobachtenden Vernunft versunken bleibt. Eben hier – in Gestalt der Vernunft – erreicht diese Versenkung ihren Höhepunkt. Die Vernunft ist nun davon überzeugt, die Welt sei nichts anderes als eben sie selbst. Wie bereits im ersten Teil angedeutet, stellt dieser Idealismus nach Hegel eine philosophisch nicht unbedingt wertvolle Versicherung dar, die sich auf keinerlei bestätigende Erfahrung stützt.

<sup>365</sup> Zur Wiederentdeckung von Lukrez’ philosophischem Gedicht zu Beginn der Renaissance Siehe Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*, W. W. Norton & Company, 2011.

<sup>366</sup> Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 2009, I, 70–71.

<sup>367</sup> Paul Thiry D’Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1960, 5.

<sup>368</sup> Natürlich endet das Verstandes-Kapitel nicht in solch einer Aporie: durch das Erklären hat das Bewusstsein zwar das ursprüngliche Phänomen aus dem Blick verloren, schreitet aber in der Frage der Selbsterkenntnis voran: Das Bewusstsein, das nun im Rahmen des Erklärens die eigenen verstandesgemäßen Prozesse verfolgt, ist nur einen Schritt weit vom Selbstbewusstsein entfernt. Während jedoch das eigene Bewusstsein in nächste Nähe rückt, verliert das Bewusstsein das „weltliche“ Phänomen aus den Augen.

<sup>369</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 98.

Wiederum werden naturwissenschaftliche Gesetze aufgestellt, die das Wesen der Wirklichkeit vernünftig darlegen sollen. Dieser leere Idealismus, der sich selbst versichert, das Sein der Wirklichkeit wäre das Denken, verkehrt sich in einen „absoluten Empirismus“: Das vernünftige – nach Hegel jedoch an dieser Stelle gleichzeitig das leere – Bewusstsein ist auf einen fremden Anstoß von außen angewiesen, damit die Vernunft überhaupt in Bewegung kommen kann.<sup>370</sup> Die Möglichkeit der Beziehung zwischen der Allgemeinheit des Denkens und dem einzelnen Phänomen bleibt unhinterfragt. Deshalb kann sich das Bewusstsein zwar weiterhin vormachen, es sei die Grundlage der Wirklichkeit, in der Realität läuft jedoch der Versuch, sich in den einzelnen Phänomenen wiederzufinden, ins Leere.

Spätestens an der Formulierung der Gesetze wird deutlich, dass die ungelösten Probleme aus dem Kapitel der Sinnlichkeit sowie des Verstandes das Bewusstsein einholen. Im Rahmen der wissenschaftlichen Verallgemeinerung wird das Phänomen auf ein Quantum reduziert. Wie wir auf der Ebene des Verstandes einen Verlust der Realität oder auch des Phänomens beobachten konnten, sieht sich nun die Vernunft vor die Situation des Verlustes des Dinges gestellt, das sich durch Qualität auszeichnet, das aber nur in Form der Quantität gedacht werden kann.

Nun gelingt der Vernunft die Einsicht, dass die Ausschließung des Einzelnen aus dem Allgemeinen und die Auffassung des Einzelnen als etwas, was dem Wesen nur äußerlich zukommt, problematisch sind. Abermals ist es der bereits erwähnte „Instinkt der Vernunft“, der davor warnt, das Gesetz als das Wesen des Dinges zu erfassen und die einzelne phänomenale Instanz von dem Wesen abzuschneiden. Nicht das Gesetz ist das Wesen, sondern die bewegliche unstete Erscheinung. Mit anderen Worten ist nur das, was erscheint, auch wirklich.

Zu dieser Erkenntnis gebildet, versucht sich das Bewusstsein einen neuen Zugang zum Ding zu erschließen. Wiederum weicht das Bewusstsein jedoch einer Auseinandersetzung mit dem unsteten Phänomen aus. Nicht das Naturding oder das Phänomen selbst, sondern seine Bedingungen werden erforscht. In diesem Kontext wird auch der Begriff der Materie eingeführt. Dabei bezeichnet Hegel mit diesem Terminus nicht in erster Linie die Körperlichkeit des natürlichen Seins. Auch die Materie wird – von der Vernunft betrachtet – zu einem geistigeren Seienden. Es handelt sich um „die reinen Bedingungen des Organismus“, mit anderen Worten um die Umgebung, in der es existiert. Demnach kann nach Hegel diese nun entdeckte Materie der natürlichen Lebenswelt der Organismen als „ein unsinnlich sinnliches Phänomen“<sup>371</sup> gedacht werden.

Im nächsten Schritt macht sich das Bewusstsein daran, Gesetze für die Bestimmung der wesentlichen Merkmale der Organismen, die in bestimmten Materien leben, festzulegen. Auch diesmal scheitern die Gesetze an der Wirklichkeit. Das Bewusstsein hat versucht, eine rein mechanische Auffassung der Gesetzesbildung durch das Einschließen der notwendigen

---

<sup>370</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 172. „Er [der leere Idealismus, d. V.] muß darum zugleich absoluter Empirismus seyn, denn für die Erfüllung des leeren Meins, d.h. für den Unterschied und alle Entwicklung und Gestaltung desselben, bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes, in welchem erst die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorstellens liege.“

<sup>371</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 189.

Bedingungen und damit durch eine Art teleologische Auffassung zu überwinden. Die Teleologie, zu der sich das Bewusstsein emporgearbeitet hat, trägt jedoch noch immer wesentliche Merkmale der mechanisch aufgefassten äußeren Einwirkung auf den Gegenstand. Die Beziehung zwischen Materie und Organismus soll die Möglichkeit einer notwendigen mechanischen Einwirkung auf den Organismus erschließen. Damit wird deutlich, dass das Bewusstsein die Ebene der verstandesorientierten Gesetzesformulierung noch lange nicht überwunden hat.

Dies zeigt sich auch daran, dass sich das Bewusstsein nun an der Formulierung von sogenannten Denkgesetzen versucht. Diese Vergesetzlichung allen Seins gipfelt im Ausspruch, der Geist sei ein Knochen. Die Vernunft hat sich nun in einem toten Ding wiedergefunden; damit geht auch die Suche der beobachtenden Vernunft ihrem Ende zu, denn sie verfällt in ein begriffsloses Beobachten. Im Blick auf das Geistkapitel ist für uns von Interesse, dass die Vernunft von Anfang an bemüht war, die unmittelbaren Phänomene mit „ruhigen“ Gesetzen zu ersetzen und die Phänomene dadurch denkbar zu machen.

Ein solcher Versuch, die Gesetzmäßigkeit der Natur zu beweisen, mündet nicht nur in die Auffassung der Natur als eines toten Dinges, das von außen bewegt wird. Der Versuch, die Nähe zu den Phänomenen zu wahren, sich an ihre Materie zu halten, läuft zudem auf eine Vergesetzlichung allen Seins – und damit auch auf eine Flucht aus der gegenwärtigen Welt – hinaus. Selbst die individuellen Eigenschaften einer Person sollen von der Ausbildung des Skeletts ablesbar sein. Dieses Festmachen des menschlichen Geistes am Knochen zeugt zudem von ebender Vergegenständlichung, durch die sich die Vernunft des natürlichen Seins zu bemächtigen versuchte. Quelle dieser vergegenständlichenden Tendenz ist die Vorstellung, die Bewegung würde den Phänomenen paradoxerweise durch ein ruhiges Reich vermittelt, denn von sich aus sind diese tote Dinge, tote Knochen, der Bewegung unfähig.

Wenn oben behauptet wurde, die Erkenntnis von den der Materie immanenten Kräften würde auf eine Befreiung der Natur von den Göttern hinauslaufen, zeigt sich nach Hegel viel eher, dass dies in eine vielleicht noch gröbere Tyrannei führt, nämlich in die Tyrannei des notwendigen Gesetzes über eine inerte Materie. Die Natur – und mit ihr der Mensch, der deren Teil ist – wird nun nicht von der göttlichen Willkür gelenkt, sondern wird von notwendigen Gesetzen bewegt. Dabei „wird [es] für einen Triumph der Wissenschaft ausgegeben, durch den bloßen Calcul über die Erfahrung hinaus Gesetze, d. i., Sätze der Existenz, die keine Existenz haben, zu finden“<sup>372</sup>. Unschwer ist zu erkennen, dass Hegel die wissenschaftliche Erkenntnis, die meint, sie sein phänomenbezogen, mit gerade einem falschen Platonismus, der in metaphysische Hinterwelten führt, assoziiert.

### **1.6. Die Wissenschaft und der Glaube in der Aufklärung**

Wir sehen: Das reine Jenseits tritt nun dem Bewusstsein in neuer Form entgegen. Es ist das gläubige Bewusstsein, das sich danach sehnt, „diese unwesentliche Welt der Bildung, die an allen Knochen zerschlagen zu sein scheint“<sup>373</sup>, zu verlassen. Nun bedient sich der Gläubige

<sup>372</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erstes Band, Erstes Buch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, 349.

<sup>373</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 486.

der Metapher der Räumlichkeit, mittels derer er seiner Überzeugung, dieser Welt nicht anzugehören, Ausdruck verleiht.

Während noch Antigone in ein und derselben Welt ihrer Religiosität Ausdruck verlieh, sieht sich das neuzeitliche Bewusstsein vor eine verkehrte Welt gestellt. Die Welt der Verkehrung trägt nun das Merkmal, dass sich das Gute ins Böse wendet und *vice versa*: Das Böse kann gut sein und das Gute böse. Dies will das Bewusstsein jedoch nicht dulden und erschafft sich eine Welt, in der das Gute gut und das Böse böse ist. Das Bewusstsein fordert von der Welt ebendiejenige Eindeutigkeit, über die noch Antigone verfügte.

Nach Hegel kommt eine solche Forderung jedoch zu spät. Die „Ansteckung der Aufklärung“ hat sich bereits verbreitet, und auch das gläubige Bewusstsein leidet an diesem Übel: Rameaus Geist hat längst auch das gläubige Bewusstsein durchdrungen und „durchschleicht die edeln Theile durch und durch“<sup>374</sup>.

Deshalb ist auch „das geistreiche Geschwätz der Eitelkeit“<sup>375</sup> wahrhafter. Die Aufklärung kann nicht rückgängig gemacht werden; es handelt sich um ein Wissen oder um ein Betätigen der Vernunft, das ein für alle Mal das Verhältnis zur Wirklichkeit verändert. Die Zeit der Eindeutigkeit ist „eine todte Weise der vorigen Gestalt des Geistes“<sup>376</sup>. Aus dieser Sicht bleibt der Geist des Neffen Rameaus Sieger in der Welt der Bildung. Scheinbar widerstandslos erliegen alle seiner Krankheit: Diejenigen, die sich zur Wehr setzen, bekämpfen bereits ein sekundäres Symptom des aufgeklärten Denkens, nicht das Denken selbst.

Tatsächlich bemerkt Hegel, dass beide Bewusstseinsgestalten nun ihre Kämpfe gegeneinander auf dem Terrain von Rameaus Geist austragen. Rameaus Ironie stellt eine „neue Weisheit“ dar, die auch das gläubige Bewusstsein respektieren muss. Endgültig geschlagen muss sich das gläubige Bewusstsein jedoch nicht geben, denn es versucht, mit den Waffen der Argumente gegen das ironische und geistreiche Bewusstsein anzukämpfen.

Dabei zeigt sich vor allem eines: Die reine Einsicht orientiert sich – genauso wie die beobachtende Vernunft – an der sinnlichen Gewissheit. Nur die unmittelbar sinnlichen Gegenstände werden als wahr aufgefasst. Das Bewusstsein meint, die Wahrheit offenbare sich dann, wenn es sich auf die Position der Rezeptivität stelle: „[Diese Gewissheit] sagt von dem, was sie weiß, nur diß aus; es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache“<sup>377</sup>. Eben aufgrund dieses Zugangs zum Bewusstsein des Glaubens verfehlt es dieses. Es unterstellt dem gläubigen Bewusstsein, es halte das absolute Wesen – Gott – für ein Stein- oder ein Holzstück. Als absurd lehnt es also den gleichen Gedanken ab, den die unmittelbare sinnliche Gewissheit der Vernunft selbst vertrat, wenn sie den Geist zu einem Knochen erklärte. Wenn die reine Einsicht jedoch diese „nichtige Ansicht der sinnlichen Gewißheit“ dem gläubigen Bewusstsein vorhält, macht das gläubige Bewusstsein zu Recht darauf aufmerksam, es verwechsle natürlich das Wesen Gottes nicht mit einem Holzstück, vielmehr sei das Holzstück lediglich ein Symbol Gottes, nicht Gott selbst.

<sup>374</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 493.

<sup>375</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 487.

<sup>376</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 493.

<sup>377</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 22–23.

Die reine Einsicht leidet an ebender fixen Unterscheidung von Endlichkeit und Unendlichkeit, der auch das gläubige Bewusstsein in seiner Flucht aus der unmittelbaren Welt unterlegen ist. Auch die reine Einsicht vergegenständlicht das Absolute und meint, es könne nicht anders als in der Vergegenständlichung aufgefasst werden. Nicht nur kranken beide Bewusstseinsgestalten an Rameaus ironischem Geist, sondern beide zeigen sich des spekulativen Denkens, das das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen zu denken vermag, unfähig. Das eine Bewusstsein meint, das Diesseitige ließe sich auf die unmittelbare Gewissheit reduzieren, das andere hingegen, Jenseitigkeit könne nur in der Flucht aus der Diesseitigkeit erreicht werden.

Das Hauptproblem der reinen Einsicht beruht jedoch auf ihrer Inhaltslosigkeit. Wie die beobachtende Vernunft ist auch die reine Einsicht auf Inhalt von außen angewiesen. Ihr Ziel ist die Ausrottung des Irrtums des gläubigen Bewusstseins. Einen positiven Standpunkt im Falle der reinen Einsicht zu finden, ist nach Hegel jedoch relativ problematisch. Zum einen stellt sie selber eine neue Gottheit – die deistische – vor. Auch an dieser Gestalt des Göttlichen zeigt sich: Das Bewusstsein ist unfähig, das Absolute im Rahmen der Endlichkeit zu denken: Die „aufgeklärte“ Gottheit ist zu einem prädikatlosen Vakuum erklärt. Zum diesseitigen Jenseits hat sich die reine Einsicht das Leere erkoren.

Neben der deistischen Antwort auf die Frage „Was nun?“ bietet sich noch die materialistische Antwort an. Von den antiken Materialisten inspiriert, wird die Materie zum Absoluten. Bezeichnend ist, dass es sich abermals um die prädikatslose reine Materie – um das oben vorgestellte „sinnliche Unsinnliche oder das unsinnliche Sinnliche“ – der beobachtenden Vernunft handelt. Das Bewusstsein abstrahiert von allen sinnlichen Eigenschaften der Materie und reduziert somit den Begriff der Materie auf eine reine Abstraktion des Denkens bzw. auf dieser Stufe viel eher auf ein „dumpfes Fortweben des Geistes“, denn das Bewusstsein hat sich selbst auf ein reines Fühlen – oder das begriffslose Denken – beschränkt.

## **2. Die Französische Revolution und die Revolution der Denkungsart**

### **2.1. Das Selbst als absolute Freiheit: Eigenwilligkeit und Aufopferung**

Trotzdem gelangt das Bewusstsein zuletzt zu einer Einheit des Jenseits und des Diesseits: Eine Formulierung dieser Einheit gelingt im Begriff des Zwecks oder der Nützlichkeit. Hierin findet sich das Allgemeine – das Jenseitige – im Individuellen wieder. In der Einsicht in die Nützlichkeit ist demnach der Glaube mit der Aufklärung versöhnt, und damit wurde auch „der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt“<sup>378</sup>.

Die Eitelkeit oder der ironische Geist haben das menschliche Selbst auf ein reines bedürftiges Ich reduziert, dessen Aufgabe in der Bedürfnisbefriedigung besteht. Es scheint, in dieser Auffassung vermieden die französischen *philosophes* jegliche Metaphysik oder Hypostasierung der Vernunft. Der Mensch ist Teil der Natur und soll auch aus der Natur heraus verstanden werden. Damit meinen sie auch die Bodenlosigkeit der Welt der Bildung zu überwinden und zudem alle jenseitigen Welten zu stürzen. Der Mensch soll sich mit der

---

<sup>378</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 532.

eigenen Welt begnügen und sich als bedürftiger Mensch unmittelbar in der nur menschlichen Welt wiederfinden und hier sein Ziel des Zu-Hause-Seins realisieren.

Stellt sich nun das Bewusstsein die Frage, worin diese Bedürfnisse bestehen, zeigt sich jedoch, dass die Philosophen die Grundlosigkeit des Menschen nicht durch die Nützlichkeit aufgehoben, sondern lediglich auf den Begriff der Nützlichkeit verschoben haben. Denn auch für das, was nützlich ist, entbehrt das „eitle“ Bewusstsein jeglicher Kriterien. Das durch die Eitelkeit befreite beziehungsweise auf ein reines Selbst reduzierte Bewusstsein kann letztlich nur den eigenen Willen als Kriterium der Nützlichkeit betrachten.

Dieses Bewusstsein, das nur über den eigenen Willen verfügt, geht nun in die Gestalt der absoluten Freiheit über. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es den eigenen Zweck als einen allgemeinen setzt. Diese Eigensinnigkeit, mit der sich nun das Bewusstsein identifiziert, tritt in der *Phänomenologie* an mehreren Stellen auf. Sie ist mit der Eigenwilligkeit verbunden, die für Hegel eine der grundlegendsten Hindernisse auf dem Weg der *Phänomenologie* darstellt und die ihre höchste Steigerung eben in der Gestalt der absoluten Freiheit des „nachrevolutionären“ Geistes erreicht. In ebendieser Gestalt tritt auch zum ersten Mal in der *Phänomenologie* das Bewusstsein in Gestalt des Willens auf.

Der Eigensinn oder Eigenwille als Vorfahre des „absolutfreyen“ Bewusstseins wird zuallererst in Bezug auf den Knecht thematisiert.<sup>379</sup> Es ist die Todesfurcht, die die Belanglosigkeit von jeglichem bestimmten Sein offenlegt und in der der Knecht auch seinen Eigensinn aufgibt. Erst in der Todesfurcht bildet er sich zur Freiheit, die außerhalb der Knechtschaft steht. Im Aufgeben seiner selbst, in der Einsicht in die Belanglosigkeit seiner partikulären Existenz, kann der Knecht erstmals zum Gedanken gebildet werden. Das heißt, es ist der Knecht, der in der *Phänomenologie* als erste Gestalt die Eigensinnigkeit überwindet und ebendadurch des Denkens und der Bildung überhaupt fähig wird. Umgekehrt ist es der Herr, der an seiner Position erstarrt und die Kette, an der er den Knecht hält, nicht loslassen kann und sich damit selbst um die Erfahrung der Freiheit bringt.

Die Bedrängnis des Eigensinns oder des Eigenwillens erfährt das Bewusstsein auch in Form des Eigendünkels an dem Räuber, der das Gesetz des Herzens zu verwirklichen bemüht ist und darin „das Wohl der Menschheit sucht“<sup>380</sup>. Wie auch die absolute Freiheit zeigt sich der räuberische Eigendünkel darin gefährlich, dass er die Individualität und Allgemeinheit auf zu unmittelbare Weise vereinigt. Im Falle des Räubers handelt es sich um ein Gesetz des eigenen Herzens, dem der Räuber jedoch allgemeine Gültigkeit zuspricht: Das Gesetz des eigenen Herzens soll als das Gesetz aller anderen Herzen gelten.

Bezeichnend ist, dass genauso wie die absolute Freiheit auch der Räuber die Wirklichkeit als eine verkehrte Wirklichkeit erfahren muss. Paradoxaerweise führt die Verwirklichung des Gesetzes des Herzens zur „tobenden Verrücktheit“<sup>381</sup>. Es ist nämlich ebendiese

---

<sup>379</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 128: „Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseyns wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist Eigensinn, eine Freyheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt.“

<sup>380</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 306.

<sup>381</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 315.

Verwirklichung, die das ursprüngliche Gesetz des Herzens zu einer fremden und dem Räuber äußerlichen Wirklichkeit macht. Einerseits das Gesetz des Herzens, das in die Wirklichkeit eingeht und in ihr seine Wirkung entwickelt, und andererseits das Gesetz des Herzens als bloßes „Gedankending“, das der Räuber in seiner ausschließlichen Macht wähnt, sind nämlich zwei unterschiedliche Wirklichkeiten. Damit kann sich der Räuber, der durch die Verwirklichung des Gesetzes auch die Macht über dem Gesetz an die Welt abtritt, jedoch nicht abfinden und lehnt die von ihm geschaffene Wirklichkeit als fremdes „Unwesen“ ab.

Eine auf einer höheren Ebene sich realisierende Entartung und Verkehrung beobachten wir nun an dem „absolutfreyen“ Bewusstsein oder dem absoluten Willen. Der absolute Wille, der den absoluten Zweck verwirklicht, erhebt in seinem Treiben die Verkehrung der Wirklichkeit zum Höhepunkt. Die Arbeit, die das Bewusstsein als das aufgehaltene Bedürfnis kennengelernt hat, verkehrt sich in eine Furie des Verschwindens,<sup>382</sup> der höchste Geist oder das *être supérieur* schwebt – einem Leichnam gleich – über der Wirklichkeit,<sup>383</sup> der Tod – dessen Anblick die Bildung des Bewusstseins initiierte – wird zu einem Nichts „ohne inneren Umfang“, und schließlich verkehrt sich – auf dem Höhepunkt des Zeitalters der Bildung – die Bildung selbst in Unbildung oder „Plattheit“.

Diese Verkehrung in Unbildung wird gerade durch die Eigenwilligkeit der absoluten Freiheit eingeleitet. In ihrer Eigenwilligkeit sinkt sie nämlich – auf ihrer Ebene – vor die Erfahrung des Knechtes mit dem Tod. Dieser hat durch die Ausbildung des Todesbewusstseins sein partikuläres Sein aufgegeben oder in der Arbeit hinweggearbeitet; und eben aufgrund dieser Aufopferung der eigenen Partikularität konnte er zum Gedanken gebildet werden. Die absolute Freiheit besteht jedoch auf ihrer Bestimmtheit, die sie als „allgemeines Werk und allgemeine Tat“ hervorzubringen strebt. In dieser ihrer Eigensinnigkeit bekundet sie jedoch, die Erfahrung des Knechtes vergessen zu haben und im Wesen ungebildet zu sein.<sup>384</sup>

Mit anderen Worten gelangt die absolute Freiheit nicht zur Aufopferung ihres einzelnen Daseins. Ebendarin, dass sie diese Geistesgestalt einer Welt mittels ihrer eigenen Zwecke zu beherrschen beabsichtigt, stürzt sie diese Welt in den Untergang. Die Aufopferung ist das Gegenteil der Eigenwilligkeit oder des Eigendünkels der absoluten Freiheit. Geistigkeit beruht nach Hegel in einer schrittweisen Aufopferung seiner selbst zugunsten des Anderen. Während Hölderlin – wie wir im dritten Teil dieser Arbeit sahen – dieses Thema als eine reale Aufopferung Empedokles' an die Götterwelt darstellt, behandelt Hegel das Motiv der Aufopferung vor allem als Teil des Bildungsprozesses, im dessen Rahmen das Bewusstsein, das sich opfert, sich selber in veränderter Gestalt zurückgewinnt.

So opfert sich das unglückliche Bewusstsein zugunsten des Allgemeinen unmittelbar vor dem Übergang zur Vernunft oder die schöne Seele unmittelbar vor dem Übergang auf die Ebene

<sup>382</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 540.

<sup>383</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 537.

<sup>384</sup> Dazu siehe Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990, 18: „Es ist das allgemeine Wesen der menschlichen Bildung, sich zu einem allgemeinen geistigen Wesen zu machen. Wer sich der Partikularität überläßt, ist ungebildet, z. B. wer seinem blinden Zorn ohne Maß und Verhältnis nachgibt. Hegel zeigt, daß es einem solchen Menschen im Grunde an Abstraktionskraft fehlt: er kann nicht von sich selbst absehen und auf ein Allgemeines hinsehen, von dem her sich sein Besonderes nach Maß und Verhältnis bestimmte.“

der Religion. Dabei ist bezeichnend, dass sich für Hegel die Aufopferung demnach auf dem Übergang von Selbstbewusstsein zur (theoretischen) Vernunft und dann auf dem Übergang vom Geist zur Erfahrung „des erscheinenden Geistes mitten unter ihnen“<sup>385</sup> ereignet. In und durch die Aufopferung wird die Bedingung zum Aufgehen in dem verwirklicht, was zuerst als Fremdes betrachtet wird. In beiden Fällen – im unglücklichen Bewusstsein sowie in der schönen Seele – hat die Aufopferung die Bedeutung des Außer-sich-Kommens, des Sich-gehen-Lassens. Der Wille setzt sich selber als Wille des Fremden<sup>386</sup> und kann nur in diesem Schritt über sich hinausgehen oder das Ich zum Dasein in Zweiheit ausdehnen.

## 2.2. Der Herr als die absolute Freiheit, der Knecht als Arbeitsloser: das französische Drama

Die eigenwillige Unfähigkeit, von der Position des Herrn abzulassen, beobachten wir auch am Sturz der Welt der Bildung, der durch eine eigentümliche Herr-Knecht-Konstellation eingeleitet wird. Wie der Kampf des Herrn und des Knechtes mit der Frage der Bildung und dem Tode in Verbindung gebracht wurde, und genauso, wie wir diese Themenverknüpfung auch in Hegels Interpretation der Tragödie der Antigone betrachten konnten, tritt nun auch der Tod gemeinsam mit dem menschlichen Denkvermögen in den Vordergrund.

Im Kontext des Ausnahmezustands der absoluten Freiheit erhebt sich der Herr „auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte“<sup>387</sup>. Bereits hier können wir einen wesentlichen Unterschied zur Herr-Knecht-Dialektik erkennen: Das Selbstbewusstsein wurde Herr dadurch, dass es bereit war, sein Leben zu opfern. Dieses Bewusstsein denkt nun an keine Konfrontation im Kampf auf Leben und Tod oder im politischen Kampf. Es ist unmittelbar seiner selbst gewiss, denn alles Bestehende wurde bereits der Zerstörung preisgegeben,<sup>388</sup> und so konfrontiert das Bewusstsein niemanden, der ihm seine Position streitig machen könnte. Es selbst trifft auf nichts Positives, Gegebenes oder Bestehendes, alles ist sein Selbstbewusstsein: Die Flüssigkeit des Selbstbewusstseins oder seine Negativität durchwaltet die Wirklichkeit.<sup>389</sup> Musste das herrische Bewusstsein der Ebene des Selbstbewusstseins sehen, dass ein anderes Bewusstsein sich zu sich selber negativ verhält, ist das Bewusstsein nun selbst die ganze geistige Negativität.

Zudem lernen wir, dass dieses herrische Selbstbewusstsein arbeitet.<sup>390</sup> Dies ist insofern wichtig, als wir aus der Herr-Knecht-Dialektik wissen, dass nur der Knecht arbeitet, während sich der Herr bedienen lässt. Nicht nur verrichtet das Selbstbewusstsein „einige“ Arbeit, es verrichtet die „ganze“ Arbeit.<sup>391</sup> Das Werk der absoluten Freiheit wird mit dem allgemeinen

<sup>385</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 624.

<sup>386</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 160: „Denn das Aufgeben des eigenen Willens ist nur einerseits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich, zugleich aber positiv, nemlich das Setzen des Willens als eines Andern, und bestimmt des Willens als eines nicht einzelnen, sondern allgemeinen.“

<sup>387</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 536.

<sup>388</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 536.

<sup>389</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 536.

<sup>390</sup> Vgl. ebd., S. 536: „Es tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtseyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderen Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt, und sich hiemit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist.“

<sup>391</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 536.

Werk gleichgesetzt.<sup>392</sup> Der Herr hat die Aufgabe des Knechtes auf sich genommen, da er auf dieser Station der Entwicklung gebildet genug ist, um zu wissen, dass Arbeitsteilung entmachtet – die absolute Freiheit will absoluter Herr sein, und damit versucht sie auch über die Erfahrung des Knechtes Herr zu werden.

Ebenso nimmt sie den „ganzen“ Gedanken auf sich. Als Erbe oder sogar als Zwillings des stoischen Bewusstseins weiß die absolute Freiheit, dass die größte Vernichtung in Gedanken besteht. Es ist nun bezeichnend, in welchen Worten Hegel diese Aushöhlung des Selbsts durch den Gedanken fasst: Diese wird als ein „innerliches Erzittern“<sup>393</sup> beschrieben, das durch die Kraft des Denkens herbeigeführt wurde. Eben als ein innerliches Erzittern erfährt auf der Ebene des Selbstbewusstseins der Knecht den Tod: In der Vergegenständlichung, das heißt im Denken seiner selbst, erfährt das Bewusstsein „den Schrecken des Todes“<sup>394</sup>.

Die Erkenntnis der Nichtigkeit jeder Institution und jedes bestehenden oder dem Bewusstsein fremden Seienden, die als das stoische Wissen um die vernichtende Macht der Gedanken gedeutet werden kann, wendet sich nun gegen das absolut freie Selbst: Es gewinnt die Einsicht in die eigene, obwohl allgemeine Nichtigkeit. Damit hat sich „die Welt der Bildung in die Eitelkeit des Selbstbewusstseins zusammengefaßt“<sup>395</sup>. Wie einst der Knecht, versucht nun auch das absolut freie Bewusstsein, die Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit beziehungsweise Nichtigkeit in der Arbeit zu vernichten.

Was einst jedoch dem Knecht gelang, kann dem Bewusstsein der absoluten Freiheit nicht gelingen. Wir wissen nämlich, dass die Arbeit in einem Bilden des Fremden oder Äußerlichen besteht. Alles Äußerliche oder Fremde wurde jedoch bereits vernichtet. Damit kann das Bewusstsein auch nicht die Erfahrung der Hegel'schen Definition der Freiheit machen – nämlich im Anderen oder „außer sich“ bei sich selbst zu sein. Dieses Bewusstsein ist gezwungen, nur bei sich selbst zu sein, und ist dadurch um die Möglichkeit der Arbeit und damit auch der Freiheit gebracht. Wie die absolute Freiheit in Unfreiheit mündet, so stellt auch die Arbeit eine Verkehrung ihrer selbst dar. Während die Arbeit für den Knecht ein aufgehaltenes Verschwinden darstellt, sind die Arbeit und ihr Produkt, die Bildung, nun selbst etwas Verschwindendes, die Arbeit stellt geradezu die „Furie des Verschwindens“<sup>396</sup> dar.

Der Herr, der das negationslose Leben für sich in Besitz nehmen wollte, der das Äußere scheute und den Knecht auch noch um seine Arbeit brachte, verkehrt sich selbst in eine Verkörperung des allzu natürlichen Todes. „Das einzige Werk und That der allgemeinen Freyheit ist daher der Tod.“<sup>397</sup> Diesen natürlichen Tod erfahren die arbeitslosen Knechte durch die Guillotine. Die reine oder absolute Freiheit selbst ist der Tod oder das Nichts. Nicht

<sup>392</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 536.

<sup>393</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 536. „Das gemeinschaftliche Allgemeine ist die Abstraction des reinen Erzitterns in sich selbst, oder des reinen sich selbst Denkens.“

<sup>394</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 542.

<sup>395</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 531.

<sup>396</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 540: „Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freyheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.“

<sup>397</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 540.

nur vernichtet sie das Leben, auch der Tod sinkt zu einem Nichts ohne Bedeutung und „inneren Umfang“<sup>398</sup> herab.

Wird die Guillotine als eine humane Form der Hinrichtung gepriesen, sogar als eine Errungenschaft der Zivilisation, bezweifelt Hegel diese Einschätzung. Eine humane Form des Sterbens gewährt dem Gestorbenen durch eine Bindung an Rituale und Institutionen Anerkennung seiner Individualität und seiner Geistigkeit, die ihn über das bloß natürliche Sein stellt. All dies geht nach Hegel in der Institution der Guillotine, die eine Verkehrung des Institutionellen ist, zugrunde. Während Institutionen feste gesellschaftliche Strukturen sein sollten, die sich über Zeit und Ort erstrecken, wird hier eine Erfindung institutionalisiert, die das Verschwinden institutionell ermöglicht. Während die griechische Kultur noch nach dem Tode den Körper als Individualität ehrte, die über eine bestimmte Macht verfügte, wird hier nicht einmal der lebendige Mensch mit so viel Individualität versehen, dass sein Tod als etwas Relevantes erfahren wird. Wie wenig das Individuum nun wiegt, so wenig wiegt auch sein Tod; es ist ein Tod, den Hegel als den kältesten und plattesten bezeichnet.<sup>399</sup>

Eine Banalisierung des Todes geht laut Hegel mit einer Banalisierung des Menschen einher. Das wesentliche Merkmal des Menschen – die Vernunft oder der Geist – muss dadurch auch zur Platttheit herabsinken, wird doch der Tod und das Denken in Hegels Werk in engste Beziehung gebracht. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das seinen Tod denken kann. Ebendarin liegt sein Vermögen zur geistigen Weiterentwicklung. Wird der Tod für den Menschen zur Banalität, erstirbt auch der Geist.

### 2.3. Das Böse als die Verkehrung des Verstandes

Wie im Abschnitt über die verkehrte Welt auf der Ebene des Verstandes angedeutet, stößt nun das Bewusstsein an seine Fähigkeit, die Wirklichkeit zu verstehen. Auf der Ebene des Geistes erfährt das Bewusstsein eine „reale Verkehrung“, nicht nur eine Verkehrung als epistemische Metapher, wie dies auf der Ebene des Verstandes der Fall war. Das geistreiche Bewusstsein selbst äußert sich in einer „Sprache der Verkehrung“ – bevor es sich auf der Ebene der nachrevolutionären Geistesgestalt nur mehr einsilbig oder „in platten Sylben“<sup>400</sup> auszusprechen vermag. Es legt ein anderes Ansichsein als sein Fürsichsein an den Tag. Zudem wird ihm der ganze Weg, den es bislang gegangen ist, nichtig – es scheint, es sei eben an dem Punkt des natürlichen Bewusstseins angekommen, von dem es ausgegangen ist.

<sup>398</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 540: „und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreyen Selbsts; es ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck des Wassers“.

<sup>399</sup> Auf diese Banalisierung des Todes durch die Guillotine macht auch der französische Denker M. Foucault aufmerksam. Dem Leben wird durch die Guillotine, die ab dem Jahre 1792 angewendet wird, im einzigen Augenblick ein Ende bereitet, ohne dass der Henker mit dem Körper in Kontakt treten müsste. Der Mensch wird zu einem Tod verurteilt, den er schweigend hinnehmen muss. Während noch im Mittelalter die öffentliche Hinrichtung als eine Art von politischem Ritual aufgefasst wird, im Rahmen dessen der Herrscher seine Macht vorführt, wird durch die Guillotine das Schauspiel auf ein Minimum reduziert. Foucault hebt jedoch hervor, dass diese Reduktion der Qualen mit einer Revolution in der Praxis der Bestrafung einhergeht: Das Ziel ist nicht eine humanere Hinrichtung, sondern eine ökonomisch effektivere. Die Todesstrafe soll zudem auch für weniger ernste Verbrechen verhängt werden können. Die Guillotine ist eben aus dieser Sicht das erste Werkzeug, das Massenhinrichtungen ermöglicht. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975, 22–29.

<sup>400</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 541.

Mehr noch – es weiß nun um seine Verkehrung. Ist das Bewusstsein von einer Kongruenz der Sprache und der Wirklichkeit ausgegangen, sieht es nun, dass die Sprache und die Wirklichkeit in keiner Weise übereinstimmen. Die Revolution kann demnach als die geistige Form der epistemischen Verkehrung betrachtet werden, mit der sich das Bewusstsein auf der Ebene des Verstandes konfrontiert sah.

Ebendiese Widersprüchlichkeit der Situation der Revolution, aber auch des eigensinnigen Menschen beleuchtet nun Hegel. Der Selbstwiderspruch oder die pure Negativität tritt in dem für den Geist äußersten Zustand zutage. Diese Negativität kann nicht unmittelbar in das Denken integriert werden: Der Geist ist nun vollkommen vom Eigensinnigen zersetzt. Eigensinnigkeit – so kann geurteilt werden – stellt nach Hegel den Hang dar, eine böse Maxime anzunehmen, also den eigenen Triebfedern zu unterliegen und diese als alleinigen Zweck unseres Tuns hervorzuheben.

Diese Eigensinnigkeit oder Eigenwilligkeit, die Hegel nicht nur am Beispiel des Rameau'schen Geistes betrachtet, sondern auch in den „vernünftigen“ Räubern oder aber in der schönen Seele wiederfindet, ist nach Hegel die Wurzel des Bösen. Das Selbstbewusstsein, das die äußere Wirklichkeit als eitel betrachtet, bzw. die schöne Seele oder die absolute Freiheit, ist für Hegel in Gefahr, aus dieser innerlichen Idealität, in die es sich zurückzieht, böse zu handeln. In Hegels Worten: Die formelle Subjektivität (diejenige also, die sich von der Außenwelt ablöst) ist auf dem Sprunge ins Böse.<sup>401</sup> Weil jedoch dieser Rückzug ins Innere mit der ersten Gestalt der (wenngleich nur negativen) Freiheit assoziiert wird, bezeichnet Hegel das Böse als ein „Mysterium der Freiheit“<sup>402</sup>.

Damit handelt es sich beim Begriff des Bösen für Hegel um keine wesentliche Gegebenheit. Vielmehr bildet sich der Mensch als geistiges Wesen zum Bösen. Ebendies können wir am Beispiel der Antigone und des Rameaus verfolgen. Antigone kann zwar – wie Ödipus oder Kreon – in ihren Taten fehlen und einseitig handeln, keine der Taten wird jedoch durch das moralisch Böse verursacht. Die Tat geht auf die Endlichkeit oder Beschränktheit des (antiken) Menschen zurück. Deshalb geht auch der griechische Geist friedlich und stolz seinem Ende zu; er vergeht in der Einheit beider Prinzipien, die nur unausgesprochen und unbewusst nebeneinander koexistieren können.

Demgegenüber schreitet der französische Geist weit effektvoller seiner Verwüstung entgegen. Die Eigenwilligkeit zeigt sich hier in purer und damit auch in ihrer erschreckendsten Gestalt. Es fällt auf, dass dieser Eigenwilligkeit die Individualisierung des Geistes voranging. Das Allgemeine musste Subjekt werden, um das Böse oder das Widersprüchliche, das Verkehrte, zu realisieren oder dessen überhaupt erst fähig zu werden. Die allgemeine Substanz wurde im Rahmen dieses Prozesses vom Subjekt vollkommen verzehrt.

Bezeichnenderweise begegnet der Leser dieser Verzehrung der Substanz in der Gestalt der schönen Seele wieder. Wie das Bewusstsein der absoluten Freiheit stellt auch die schöne Seele die Negation jeglichen Jenseits dar – das Jenseits wohnt der schönen Seele genauso wie

---

<sup>401</sup> Vgl. Hegel, *Grundlinien der Rechtslehre*, 124, § 139.

<sup>402</sup> Vgl. Hegel, *Grundlinien der Rechtslehre*, 124, § 139.

der absoluten Freiheit inne. Die schöne Seele oder die absolute Freiheit maßen sich gleichermaßen den Status der Göttlichkeit an, und somit kann behauptet werden, die schöne Seele, die Hegel als ein deutsches Phänomen behandelt, stelle eine Spiritualisierung der absoluten Freiheit dar. In ihr wird die Eigenwilligkeit des Handelns, das Verzehren der Substanz, deutlich, vor allem tritt jedoch das Motiv des Bösen explizit in den Vordergrund: Während das geistreiche Bewusstsein um die Flexibilität und Wandelbarkeit des Guten in das Böse und *vice versa* wusste, gesteht sich die schöne Seele die eigene Boshaftigkeit in ihrem Eingeständnis des „Ich bins“<sup>403</sup> zu.

Wie das Bewusstsein der absoluten Freiheit nahe dem Tode steht, vergeht auch die schöne Seele im Tod bzw. „schwindet wie ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst“<sup>404</sup>. Das Böse der schönen Seele besteht nun eben wie das der absoluten Freiheit oder das des Räubers darin, unter dem Vorwand der Allgemeinheit zu handeln. Das Bewusstsein der Allgemeinheit, das der schönen Seele gegenübertritt, deutet dies als Misshandlung des allgemeinen Zweckes: Es entlarvt die niedrige und ungebildete Eigensinnigkeit hinter der Rede von allgemeinen Zwecken.

In der Konfrontation der schönen Seele mit der scheltenden Gestalt der Allgemeinheit ereignet sich ein überraschenden Wendepunkt: Die schöne Seele, die bereit war, sich zu ihrer Boshaftigkeit zu bekennen, erwartet das gleiche Eingeständnis vom Bewusstsein der Allgemeinheit. Auch die Allgemeinheit hat sich – durch das Abstoßen der Individualität von sich selbst – der Eigensinnigkeit (obwohl einer allgemeineren als die schöne Seele) schuldig gemacht. Das sieht die – nun tatsächlich – eigensinnige Allgemeinheit jedoch nicht ein und stößt damit die schöne Seele von sich, die in diesem Abgestoßensein jedoch ihren Tod findet.

Das Bewusstsein kann nun nur auf der Seite der Allgemeinheit weiterentwickelt werden und auf dem Hintergrund der „Bestattung“ der schönen Seele, deren Tod den Weg zur Versöhnung öffnet. Diese Lösung ist für Hegel bezeichnend. Das Böse muss in den Geist integriert werden. Dies konnte in der Französischen Revolution nicht der Fall sein, denn hier war das Bewusstsein vollständig zersetzt. Deshalb musste der Geist der Revolution im Denken verinnerlicht werden. Dies geschah „im Land des selbstbewußten Geistes“<sup>405</sup> oder eher noch in der deutschen Philosophie. In der Gestalt der schönen Seele, die von Kommentatoren mit verschiedenen romantischen Denkern identifiziert wurde, tritt das Böse in der verinnerlichten Form noch einmal explizit auf. Diese Verinnerlichung zeigt sich auch darin, dass das Böse sich selber zu denken wagt – es bekennt sich zu sich selber und gewinnt Einsicht in das Undenkbare des Bösen.

Die personifizierte Allgemeinheit hat sich jedoch auch schuldig gemacht: Durch das Abstoßen der schönen Seele vereinzelt sie sich selber, nimmt doch das wahre Allgemeine die Einzelheit in sich auf. Nur das schlechte Allgemeine verschließt sich vor dem Einzelnen (und dem Bösen). Gerade durch dieses Abstoßen des Bösen von sich selbst und durch die eigene Moralisierung gegenüber der schönen Seele wird nun auch das Allgemeine böse. Damit kann

<sup>403</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 618.

<sup>404</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 609.

<sup>405</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 547.

behauptet werden, in Vorwegnahme der *Genealogie der Moral* Nietzsches entdeckt Hegel das Böse in der Anklage selbst.<sup>406</sup>

Auf ausgesprochen un-nietzscheanische Weise wird dann jedoch die Aufhebung des Bösen angestrebt: Die „böse“ Allgemeinheit verfügt nämlich über Mittel, das Böse zu denken und damit in sich selbst zu integrieren. Diese Integration gelingt gerade auf dem Hintergrund des Opfertodes der schönen Seele. Dieser Tod ist wie der Untergang Empedokles' ein Vergehen der Einzelheit in der Allgemeinheit und das Heraufdämmern von Versöhnung und einer ersten Gestalt des Göttlichen, wie Hegel etwas ominös hinzufügt.

Das Böse, das die Französische Revolution heraufbeschwört hat, ist ein Böses, das eine neue Gesellschaft vorbereitet, in der sich der Mensch zu neuer Freiheit bilden kann. Aus dieser Sicht ist das Böse ein notwendiges Moment, das jedoch durch Verinnerlichung Einsicht in sich selber gewinnt und darin auch mit der Allgemeinheit – obwohl nie überwunden – so doch versöhnt werden kann. Dabei beruht das Böse, wie wir an Hegels „Genealogie der Moral“ beobachten konnten, nicht nur in der Eigensinnigkeit der schönen Seele, sondern auch in der moralisierenden Gestalt der Allgemeinheit.

Falls nun oben vorgeschlagen wurde, die schöne Seele solle als eine Gestalt verstanden werden, die eben wie die absolute Freiheit eine Verinnerlichung des Jenseits, des allgemeinen Zweckes oder des Gesetzes darstellt, so kann behauptet werden, in der Gestalt der schönen Seele komme es auch zu einem neuen, revolutionären Umbruch. Die schöne Seele ist nicht mehr der Herr, sondern der Knecht, der sich selber den Tod zufügt. Der Herr der Allgemeinheit, der dem Tod der schönen Seele untätig zusieht, bekennt sich seinerseits in der Unfähigkeit, das Böse seines Moralisiereins einzusehen, zum eigenen Bösen. Eine Allgemeinheit, die das Böse von sich abstoßen wollte, mündete in eine Allgemeinheit, der der göttliche Aspekt des Geistes abginge. Die Göttlichkeit des Geistes besteht letztlich in der Fähigkeit, sich selber aufzugeben und sich in dem Bösen des Fremden wiederzufinden. Nur durch dieses Selbstopfer kann der Geist über sich hinauswachsen; und Einsicht in die eigenen Grenzen bezeugt – wie wir bereits an der griechischen Tragödie betrachtet haben – die Bereitschaft und Fähigkeit zum Opfer.

---

<sup>406</sup> Paul Ricoeur, *Das Böse*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006, 41.

## VI. Was ist der Geist?

### 1. Der Geist als Negativität: trennendes Dasein des Geistes

Gegenstand der Betrachtung der vorgelegten Arbeit waren zwei Extreme oder Grenzpunkte des Geistes. In seinem ersten Extrem in der Form der griechischen Sittlichkeit erscheint der Geist in seiner unmittelbarsten, damit auch noch gänzlich unbewussten, aber auch zumindest scheinbar sittlichsten und glücklichsten Gestalt. Das Unbewusste ist mit dem Glück der Unmittelbarkeit verbunden. Die trennende Arbeit des Verstandes ist zwar bereits hier anwesend, diese seine Trennung wird jedoch als eine von Ewigkeit her überkommene Gegebenheit aufgenommen. Dieses ewige Wesen des Geistes ist jedoch nicht einer Erstarrung gleichzusetzen. Im Gegenteil zeigt sich der Geist hier als Bewusstsein, das zur Vernunft gekommen ist –<sup>407</sup> zumindest für den Augenblick der glücklichen Einheit, aber noch im Zusammenbruch in der Tragödie – in seiner vollen Lebendigkeit. Diese seine Lebendigkeit erweist sich nicht nur in der Fähigkeit den individuellen Gestalten das Bei-sich-selbst-Sein oder das Zu-Hause-Sein zu ermöglichen, denn als geistige Bewusstseinsgestalt ist der Geist nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt.

Vielmehr zeigt sich die Wirksamkeit der geistigen Wirklichkeit im Schicksal, der die Substanz durchwaltet und den das Bewusstsein auch als Subjekt unmittelbar erfährt. Nicht nur ist das individuelle Handeln nicht nichtig oder eitel. Es gewinnt vielmehr für die gesamte geistige Substanz absolute Wichtigkeit – für die Götter – sowie für die Menschenwelt. Der Geist erhält die substanzielle Wirklichkeit, erhält jedoch genauso das Individuum und seine Tat, die noch nach ihrem Tod in die geistige Wirklichkeit einzugreifen vermag. Leben wie Tod scheinen im griechischen Geist eins zu sein. Denn die „Individualität [des Verstorbenen, d. V.], sein Blut, lebt im Hause fort: seine Substanz hat dauernde Wirklichkeit“<sup>408</sup>. Das individuelle Schicksal des Verstorbenen überlebt den eigenen Tod. In dieser schicksalhaften Gestalt stellen die Erinnyen oder die Schicksalsgötter nach Hyppolite das eigentliche Herzstück des Hegel'schen Denkens dar – sie verkörpern die Fähigkeit des Geistes, sich noch nach dem Tod oder gerade nach dem Tod Wirklichkeit zu verschaffen und Gerechtigkeit einzuklagen.<sup>409</sup>

Die Erinnyen oder die Furien werden auch im Teil der *Phänomenologie*, der die Todesart des gebildeten Geistes thematisiert, erinnert. Diesmal treten sie jedoch in der Gestalt der „Furien des Verschwindens“<sup>410</sup> auf. Der Geist nach der Französischen Revolution ist selbst ein verkehrter Geist, dessen unmittelbare Verkörperung eine verkehrte Welt darstellt. Nicht in seiner Macht tritt er hier auf, sondern in seiner Ohnmacht. Das Schicksal ist nicht mehr Beleg der geistigen Lebendigkeit, sondern seiner Nichtigkeit. Die Individuen, die noch im Rahmen

<sup>407</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 379.

<sup>408</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 401.

<sup>409</sup> Vgl. Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris: Éditions du Seuil, 1983, 49.

<sup>410</sup> In Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* werden sie als die „Furien des Zerstörens“ bezeichnet. Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 31, § 6.

des griechischen Schicksals und des griechischen Begräbnisses Teil des Geistes und seiner Kraft waren, werden nun als nichtige Gestalten vernichtet. Ebendieses zweite Extrem des Geistes – das Extrem der Vernichtung – wird in der Gestalt der französischen Guillotine dargestellt.

Nicht nur erstirbt das Individuum und damit auch der Geist, der nur in den individuellen Gestalten waltet, sondern wie sich Hegel auf der Ebene der griechischen Sitte mit dem Tod und dem griechischen Begräbnis auseinandersetzt, tritt auch in der Zeit nach der Französischen Revolution der Tod in den Vordergrund. Dabei merken wir: Die Guillotine ist ein Werkzeug, das nicht nur die nichtigen Individuen an den Tod ausliefert; sie ist ebenso eine Verkörperung der Nichtigkeit oder der Vernichtung des Todes: Der Tod, der zur Platttheit herabsinkt – es ist „ein Tod ohne inneren Umfang“<sup>411</sup> – stürzt auch den Geist in den Tod.

Nun haben wir jedoch an mehreren Gestalten des Geistes beobachten können, dass es der Geist selbst ist, der sich den Tod zufügt: Der Tod beruht nach Hegels Vorrede zur *Phänomenologie* auf der Preisgabe einer beschränkten Freiheit oder eines beschränkten Bei-sich-selbst-Seins; in Hegels Worten in „dem Verderben der beschränkten Befriedigung“<sup>412</sup>. Diese Verderbnis der beschränkten Befriedigung erleidet das Bewusstsein – wie Hegel gleich hinzufügt – von niemandem anderen als von sich selbst. Das Bewusstsein – die unmittelbarste Gestalt des Geistes – ist Opfer und Vollzieher des Todes in einer Gestalt. Als Vollzieher des Todes und demnach auch als Erzieher zum Tode kommt ihm die Aufgabe zu, sich das tote Bewusstsein als Moment seiner selbst einzufügen. In diesem Aus-dem-Tod-zu-sich Zurückkehren wird der Geist als die Macht über den Tod<sup>413</sup> aufgefasst.

Nun wissen wir, dass Denken und der Tod Verbündete sind: Die „ungeheure Macht des Negativen“ wird als die „Energie des Denkens“<sup>414</sup> bezeichnet, und J. Hyppolite fasst den Tod sogar als das Prinzip der Negativität.<sup>415</sup> Diese Negativität wird auch in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* als das eigentliche Wesen des Geistes bezeichnet, dank dessen er auch die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz zu ertragen vermag.<sup>416</sup> Damit kann behauptet werden, der Geist in seiner pursten Gestalt – und dies haben wir am Bewusstsein der Bildung beobachten können – sei der Tod. Da diese Negativität, die dem Geist den Tod zufügt, der Geist selbst ist, kann auch nicht behauptet werden, diese Negativität könne sich je in eine unmittelbare Positivität der Rationalität erklären. Ebendiesen Traum der Aufklärung will Hegel in seiner Kritik der Aufklärung aufgeben. Der Kampf um Eindeutigkeit, den wir in der Aufklärung – in der das Bewusstsein sich selber als den absoluten Willen setzen wollte – oder in dem Versuch, eindeutige übersinnliche Reiche zu erschaffen, betrachteten, wird von Hegel als nichtig abgelehnt.

---

<sup>411</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 541.

<sup>412</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 13. „[Das Bewusstsein] leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben.“

<sup>413</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xxxix: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.“

<sup>414</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, xxxix.

<sup>415</sup> Vgl. Jean Hyppolite, *The Concept of Life and Existence in Hegel*, 30.

<sup>416</sup> Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §382, 392–394.

Ebenso wenig kann die Negativität als bloßes Mittel der geistigen Bewegung bezeichnet werden. Es ist die Negativität selbst, die geistiger werden soll. Die Fähigkeit zur Geistigkeit geht nun mit der Fähigkeit zur Verinnerlichung der Negativität einher. In besonderer Deutlichkeit tritt dies am Beispiel von Rameaus Neffen hervor, dessen Sprache als die Sprache der Zerrissenheit bezeichnet wird. Gleichzeitig ist es ebendiese Sprache, die den Tod des Einzelnen in sich integriert.

Dieser Tod des Einzelnen ist nicht unbedingt untragisch. Der Mensch wird von der Sprache aufgefordert, ihren Befehlen zu folgen und sich seines Selbsts zu entäußern – dabei geht es um das Selbst, das als die Entdeckung des puren Glaubens gefeiert wird. Ebendieses Selbst, das auf eine Äußerung in der Sprache resigniert und sich auf seine Innerlichkeit zurückzieht, um der entfremdenden Sprache nicht zu unterliegen, erfährt durch die Guillotine den bedeutungslosesten Tod. Dieses Subjekt kann nun als das moderne Spiegelbild der Ebene der griechischen Sittlichkeit, die in der *Phänomenologie* in Antigones und Kreons Kampf untergeht, betrachtet werden.

Eine Verinnerlichung der Negativität steht letztlich auch hinter der Fähigkeit zum Bösen, dessen sich die schöne Seele schuldig macht. Auch diese wird – wie Antigone – dem Tod preisgegeben. Die Negativität wird demnach nicht geläutert, sie wird nicht aufgehoben, sondern äußert sich in immer neuen Gestalten, die in geistigerer, d. h. verinnerlichterer Form auftreten und zumeist auch den natürlichen Tod erfahren.

Dieser natürliche Tod soll nun durch den Geist aufgehoben werden, d. h., er soll nicht weniger „schmerzhaft“ gefasst – wie die Kritiker Hegel oft vorhalten –, sondern in Form der Erinnerung angeeignet werden. Nur in diesem Prozess der Verinnerlichung, der an die antiken Todesrituale anknüpft, können die Individualität und ihre Geistigkeit, aber auch die Geistigkeit des Geistes gelebt und angemessen geehrt werden.

## **2. Der Geist als Positivität: vereinigendes Dasein des Geistes**

Bislang hat sich der Geist in der Gestalt der Negativität gezeigt, die alles Feste zersetzt. Eben am Zeitalter der Bildung konnten wir beobachten, dass eine Reduktion der Gesellschaft auf diese Negativität, also eine Verwirklichung der puren Geistigkeit oder der puren Rationalität, den Tod mit sich bringt. Dort, wo der Geist am meisten bei sich selbst ist – dort, wo er purer Wille ist – also nicht nur das Denken, das sich vor dem Äußeren zurückzieht, wie dies Hegels Stoiker tat –, herrscht der Tod oder die Verwüstung.

Es wäre jedoch ein Fehler die ganze Geistigkeit mit dieser Gestalt zu identifizieren. Zu Beginn des Abschnittes, der der Vernunft gewidmet ist, lesen wir, „der Geist ist das Bewusstsein, das zur Vernunft gekommen ist“, und es ist die Harmonie der griechischen Welt, die auf der „vernünftigen“ – obgleich unmittelbaren – Einheit des Subjekts und der Substanz beruht. Dieses vernünftige, zur Einheit strebende Dringen beherrscht die *Phänomenologie* in zumindest demselben Maße wie der entzweiende Verstand. Gerade der Geist ist diejenige Gestalt, die den Moment des trennenden sowie des vereinigenden Momentes umfasst.

Wie wir jedoch in dieser Arbeit verfolgt haben, ist der Begriff der Einheit zutiefst problematisch. Paradoxe Weise kann behauptet werden, der Geist sei nicht dort am meisten Geist, nie dort mehr mit sich einig, wo er sich in seiner pursten Gestalt zeigt, sondern dort, wo er sich am entferntesten ist, das heißt dort, wo er wie Antigone in der griechischen Welt „unter Undenkbarem“<sup>417</sup> wandelt. Dort, wo der Geist wie in der griechischen Welt unmittelbar hervorgeht oder geboren wird, tritt er sogleich in einer seiner spekulativsten Gestalten auf: Hier ist er bereits von Entzweigungen durchwaltet, lebt jedoch, diesen Entzweigungen zum Trotz, eine unmittelbare Einheit.

Der Anfang und das Ende des Weges stehen sich nah. Dies können wir bereits an der sinnlichen Gewissheit – dem Ausgangspunkt der *Phänomenologie* – betrachten. Diese postuliert die Einheit des Denkens und des Dinges: Blind geht sie davon aus, die subjektive Gewissheit und die objektive Realität seien eins. Dabei handelt es sich mehr um ein Bekenntnis als um begründete Erkenntnis. Die sinnliche Gewissheit bekennt sich zum Glauben an die Macht der Sinne, die bis zu dem Ding selbst vorgreifen. Als unmittelbares und unreflektiertes ist ein solches Bekenntnis wenig wert: Die „bekenkende“ sinnliche Gewissheit muss sich zur Erkenntnis bilden und somit das werden, was sie ist, nämlich an sich bereits absolutes Wissen.

Ebenso kann behauptet werden, die griechische Geistigkeit sei – obwohl dem absoluten Geist fern – der vollkommenen Geistigkeit bereits sehr nah, und das paradoxe Weise, obwohl das Ziel des Geistes noch in der Ferne liegt. Wenn wir jedoch von der „architektonischen“ Struktur der *Phänomenologie des Geistes* ausgehen, die weniger einem geraden Weg folgt als vielmehr einen Kreis oder noch eher eine Spirale nachzeichnet, verliert die noch in der Ferne liegende Nähe etwas von ihrer Befremdlichkeit. Die Unmittelbarkeit, über die die Griechen disponieren, muss auf ihrem Weg noch Tiefe erlangen – das heißt, die absolute Gestalt muss aus der Tiefe ihrer Er-Innerung oder aufgrund der Länge des Weges zu der „griechischen“ Unmittelbarkeit zurückfinden.

Keineswegs soll also behauptet werden, Hegel feiere die griechische Wirklichkeit als ein Ideal – eine solche Auffassung wurde bereits in den einleitenden Teilen zu dieser Arbeit verworfen. Nichtsdestotrotz gilt die griechische Sittlichkeit – in all ihrer Unmittelbarkeit – wohl als das einzige Beispiel einer sittlichen Wirklichkeit in der *Phänomenologie des Geistes*. Die sittliche Wirklichkeit des Römischen Reiches sowie die des nachrevolutionären Geistes können eher als Verkehrungen einer geistigen Wirklichkeit bezeichnet werden: Der Geist ist hier eher in seiner Abwesenheit als in seiner Anwesenheit präsent. Diese einmalige Stellung des griechischen Geistes weist somit – trotz all seiner Mängel – auf Hegels lebenslange Bewunderung des alten Griechenlands hin.

Die geistige Unmittelbarkeit geht mit dem Wissen und der Fähigkeit einher, in der Fremde zu Hause zu sein. Geistigkeit besteht in der Fähigkeit, im Fremden sich selbst zu erfahren, sich in der äußersten Entfremdung wiederzufinden. Das Fremde soll um seine Fremde nicht gebracht oder auf das Seinige umwandelt werden. Dort, wo dies geschieht – und dies treffen wir in der

---

<sup>417</sup> Hölderlin, *Theoretische Schriften*, 103.

Gestalt des Stoikers oder Skeptikers und des Bewusstseins der absoluten Freiheit an –, verliert das Sein an Geistigkeit und geht in eigenwillige Vernichtung über.

Es scheint, dieser Schwierigkeit begegnet der Knecht am effizientesten. Obgleich der Knecht als eine der Gestalten der Phänomenologie überwunden wird, stellt sich die Frage, ob ein knechtischer Seinszugang letztlich nicht diejenige Bewältigungsstrategie ist, die Hegel als die geistigste bezeichnen würde.<sup>418</sup> Vorweg muss hervorgehoben werden, dass es sich um eine freiwillige Knechtschaft handeln würden, die mit Gadamers Definition von Hegels Geistigkeitsbegriff einherginge: Nur derjenige ist nach Gadamer geistig, der die Wahrheit des anderen zu Worte kommen lässt oder der die eigene Wahrheit opfert.<sup>419</sup>

Warum soll nun die geistige Begegnung mit dem Sein die Bezeichnung desjenigen tragen, der dem Herrn unterlegen ist und nicht sein Leben opfern wollte? Eben im Knecht konzentrieren sich Wesenszüge und Erfahrungen, die für Hegel zu Schlüsselmomenten seines ganzen phänomenologischen Unterfangens werden. Seine Gestalt wird durch die Ablehnung geboren, das eigene Leben zu opfern. In dieser Ablehnung bezeugt der Knecht die Angst vor dem Tod, die zu seinem wesentlichen Merkmal wird. Zwar war der Herr bereit, sein Leben zu opfern, und damit stand auch er unmittelbar dem Tod entgegen, dieser Tod wird jedoch nur als ein pures Nichtsein gewertet, während das Leben als Sein gewertet wird.

Demnach kann behauptet werden, in der Gestalt des Knechts gelinge erstmals eine Synthese von Sein und Nichtsein – der Knecht ist diejenige Gestalt, die auf der Position des Todes zu überleben lernt und die sich somit ein Todesbewusstsein ausarbeitet. Zudem ist der Knecht die erste Gestalt der *Phänomenologie*, die ihr Umfeld arbeitend gestaltet, sich in dieser Bearbeitung wiedererkennt und sich somit als frei erfährt. Beim Knecht hebt demnach der Weg der expliziten Bildung an, der jedoch im Vernichtungstreiben des „absolutfreien Bewusstseins“ kulminiert.

Aus dieser Sicht ist der Geist ursprünglich und unmittelbar Knecht des Seins – und das, obwohl er sich „als ein tieferes Wesen ahndet“.<sup>420</sup> Seine Aufgabe besteht nun darin, sich in der Welt mit einem ihm fremden Sein, das es nie gänzlich zu vernichten vermag, zu begegnen und zu lernen, außer sich bei sich selbst zu sein. In der Vorrede zur *Phänomenologie* lesen wir, dass „nicht das Leben, das sich vor dem Tod scheut, das Leben des Geistes [ist], sondern dasjenige, das sich *in* ihm erhält“<sup>421</sup>. Das Leben des Geistes ist demnach nicht ein Leben, das den Tod überlebt oder über ihn – auf herrische Art und Weise – erhaben wird und sich folglich von ihm befreit. Nur dasjenige, das sich *im* Tod – in der furchtbarsten Unwirklichkeit oder der äußersten Entfremdung der geistigen Wirklichkeit – wiederfindet, kann als gebildet und somit als frei bezeichnet werden.

---

<sup>418</sup> Dazu siehe Theodore D. George *Tragedy of Spirit. Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*, New York: State University of New York Press, 2006, 53. “On the contrary, Hegel believes that all of spirit's highest achievements—indeed, *all* of its achievements—are ultimately born of the experience of servitude, and he believes it is the archetype of the servant, not the master, that embodies our highest nobility as humans and our greatest capacity to affirm life.”

<sup>419</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, 18–19.

<sup>420</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 175.

<sup>421</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. xxxix.

## Schluss

Die Entwicklung des Geistes zwischen der Anfangsstation der griechischen Welt und der französischen Bildung mündet in eine „geistige“ Verwüstung: Der Weg, der mit der griechischen Erziehung anfing und sich allmählich zur Bildung vergeistigte, sinkt in der Zeit nach der Französischen Revolution zur Unbildung oder zum Unwesen herab. In dieser Arbeit wurde gezeigt, dass diese Verwüstung bereits in der unmittelbaren Einheit des antiken Griechenlands angelegt war. Durch die Bewusstwerdung der harmonischen Einheit, das heißt durch die Erziehung oder Bildung, verliert die griechische Harmonie den Status – in Hölderlins Vokabular – der Ur-Einheit oder des Ur-Eins. Das Bewusstmachen ist mit der Zerstörung oder – wie wir an etlichen Stellen dieser Arbeit gesehen haben – mit dem Tod verbunden. Diese Zerstörung selbst und das Herabsinken des Geistes zur nach-revolutionären Barbarei gilt als integraler Bestandteil der Bildung oder der Erziehung.

Dies kann vor allem im Blick auf den phänomenologischen Bildungsweg in seiner Ganzheit behauptet werden. Der Tod oder eher das Todesbewusstsein ist für die Bildung von größter Wichtigkeit; eben aus dem Todesbewusstsein kann die Fähigkeit zur Bildung abgeleitet werden. Einen Kampf um die Stellung des Todes haben wir auch im Rahmen der griechischen Sittlichkeit behandelt. Hier wird der Tod mittels des Begräbnisses „aufgehalten“. Wie die Arbeit auf der Ebene des Selbstbewusstseins als aufgehaltenes Verschwinden charakterisiert wird, kann nun auf der Ebene des griechischen Geistes behauptet werden, ein Aufhalten des Verschwindens sei die Schlüsselrolle nicht nur des griechischen Todesrituals, sondern des Geistes oder der Er-Innerung als Ganzer.

Einer spezifischen Todesart sind wir auch in der Gestalt der absoluten Arbeit begegnet. Diese Gestalt haben wir aus der Sicht der Herr-Knecht-Dialektik betrachtet. Letztendlich kann jedoch behauptet werden, dass die Verwüstung, die die absolute Freiheit als Verkörperung des natürlichen Todes um sich verbreitet, selbst eine Instanz der kreativen Todesarten des Geistes darstellt. Im und durch den Tod wird der Geist verjüngt.<sup>422</sup> Geistigkeit beruht nun nicht auf der Fähigkeit, wie wir erstens aus der Vorrede wissen, den Tod zu scheuen, auch beruht sie nicht auf der Strategie des Herrn, der den Tod auf Nichtsein reduziert und ihm damit aus dem Weg geht, und drittens besteht Geistigkeit nicht in einer Banalisierung des Todes, im Rahmen derer der Tod als etwas Alltägliches erfahren wird. Das Ereignis des Todes selbst zeugt nicht für das Verfallen einer spezifischen Geistesgestalt. Es ist der Umgang mit dem Tod, der ungebildet oder gebildet ist.

Damit kann auch die Französische Revolution mit dem nach-revolutionären Geschehen als ein Kreuzweg des Geistes behandelt werden. Die griechische Wirklichkeit konnte noch von der Unmittelbarkeit der Anwesenheit des Geistes zehren, und damit erschien sie – wie etwa die sinnliche Gewissheit – als die reichste und gewisseste. Der natürliche Tod war nicht von Belang: Er wurde unmittelbar aufgehoben. Eher als Ereignis stellt der Tod einen Prozess dar, in dessen Rahmen der Tote unter die ewigen Ahnen aufgenommen wurde.

---

<sup>422</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 543.

Demgegenüber musste sich der nachgriechische Geist zur Gewissheit seiner Nichtigkeit bilden. Damit sinkt er jedoch nicht zur definitiven Nichtigkeit herab. Im Gegenteil kann er – im Unterschied zur griechischen Geistigkeit – den natürlichen Tod in seinem Schrecken erblicken und sich durch ihn – wie der Knecht auf der Ebene des Selbstbewusstseins – bilden lassen. Aus der Unmittelbarkeit oder aus der noch unmittelbaren Vermittlung und vor dem geistigen Tod kann der Geist durch den natürlichen Tod errettet werden.

Dass das neuzeitliche oder das moderne Bewusstsein über ein ausgebildetes Todesbewusstsein verfügt, bekundet Hegel an etlichen Stellen seines Werkes. Zudem zeigt Hegel auch in der *Phänomenologie*, wie leicht dies Todesbewusstsein den Tod zu einer alltäglichen Banalität herabsinken lässt, über den es, wie dies an der absoluten Freiheit deutlich wird, zu verfügen meint. Solch eine Todesauffassung stellt die herrische Strategie der Todesverarbeitung dar – der Herr ist sich der Macht des Todes bewusst und bedient sich dieser zur Vernichtung der feindlichen Bewusstseinsgestalten. Für den Herrn bleibt der Tod jedoch etwas Äußeres, das nicht gedacht werden kann und das nur gegen den Anderen eingesetzt wird.<sup>423</sup>

Diese Gefahr der Banalisierung des Todes, die nicht mit der herrisch-stoischen Gleichgültigkeit zu verwechseln ist, tritt dort in den Vordergrund, wo bereits ein ausgebildetes Todesbewusstsein vorhanden ist. Auch diese Gefahr, der die nachrevolutionäre Zeit erlegen ist, ist ein Symptom einer qualitativ neuen Todesauffassung der Moderne, die sich auf der vertieften modernen Subjektivität gründet und die die Bedeutung der Todesgegenwart im Menschen in ihrer kreativen und bildenden Funktion selbst einzusehen vermag.

Deshalb wird für das moderne Bewusstsein auch der Tod des Gottmenschen von solch eminenter Bedeutung.<sup>424</sup> Nach Hegel ist es ebendiese Zeit der Moderne, die die Bedeutung des Todes für das Menschliche und für das Göttliche allererst begrifflich zu erfassen vermag: Der Tod selbst ist ein Schlüsselmoment nicht nur des menschlichen, sondern auch des göttlichen Bewusstseins. Wird dies nicht anerkannt, wie dies im Falle des Herrn geschieht, der den Tod als eine ihm äußerliche Gefahr oder Waffe gegen den Feind wahrnimmt, versinkt das Bewusstsein in eine Bildungsstarre.

Wenn nun Hegel seine Leser dessen versichert, die Wunden des Geistes heilten, ohne dass Narben zurückblieben,<sup>425</sup> heißt das zunächst, Wunden können sich nur schließen, indem sie zunächst geöffnet werden. Bereits die griechische Wirklichkeit verfügte über tiefe Wunden, die von Antigone und Kreon aufgerissen wurden – das Reich des Tages und das der Nacht standen sich nahezu feindlich gegenüber. Ebendiese Wunden werden auf dem Weg des Geistes geöffnet, und der Rückgang zur natürlichen Todesart, in der Mensch und Tod zunichtewerden, ist demnach ein Rückgang, der zugleich den Zuspruch eines Fortgangs in

---

<sup>423</sup> Als herrische Todesauffassungen, die Hegel auch konsequent ablehnt, können die stoische und die epikureische bezeichnet werden.

<sup>424</sup> Nach Ernst Jünger ist es eben Hegel, der den Tod des Gottesmenschen zuallererst als ein philosophisches, nicht nur ausschließlich als ein theologisches Problem auffasst. Siehe Ernst Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 128.

<sup>425</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 620.

sich birgt: Auf diesem Weg kann das „Gefühl des Schmerzes“<sup>426</sup>, das das Bewusstsein in der Konfrontation mit dem Tod Gottes, aber auch mit der eigenen Sterblichkeit an sich selbst erfährt, bewusst werden.

Dieser Weg der Er-Innerung ermöglicht die Anwesenheit der jeweiligen Momente des Geistes in ihrer Neuentwicklung. Der französische Geist der Bildung, der an seiner Rationalität kränkelt, muss demnach von seiner Position des Herrn ablassen und sich zur Weisheit des Knechtes, der vor dem Tode erzittert, weiterbilden. Paradigmatisch für diese Umkehr ist die Gestalt der schönen Seele. In ihr zeichnet sich nicht nur der herrische Versuch ab, sich aus der Äußerlichkeit zurückzuziehen und nur im eigenen Reich der hohen Zwecke oder sogar der Göttlichkeit zu verweilen. Es ist zugleich ebenfalls die schöne Seele, die eine Umkehrung – oder ihrerseits eine Revolution – durchmacht. Auch diese Umkehrung gelingt durch das Öffnen der Wunden: Sie bekennt sich vor der moralisierenden Allgemeinheit zum Bösen und bietet sich zur Versöhnung an.

Die schöne Seele macht sich selbst – ungeachtet dessen, dass sie sich der moralisch zweifelhaften Position der Allgemeinheit bewusst ist – zum Knecht und gibt sich sogar dem Tod hin. Obwohl diese Entwicklung, diese Abgabe oder Resignation an den Tod eher dafür spricht, dass der Geist noch lange nicht am Ende seines Weges ist, so kann doch behauptet werden, diese freiwillige Knechtung verkörpert ein grundlegendes Moment der wahren Geistigkeit. Das geistige Bewusstsein muss – wie das Knechtische am Knecht oder wie das Knechtische in der schönen Seele – lernen, das Fremde und Ewige gelten zu lassen.<sup>427</sup> Der Allgemeinheit oder dem Fremden und Äußeren soll zugestimmt werden. Geistig ist nicht jenes Bewusstsein, das wie das unmittelbare, beobachtende Bewusstsein dem „Sein die Bedeutung des Seinen“<sup>428</sup> zuschreibt und „auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen [seiner] Souveränität pflanzt“<sup>429</sup>. Das Sein ist sein nur, indem es das Sein sein lässt, das heißt von dem unmittelbaren Machtanspruch ablässt.

---

<sup>426</sup> „Auf dem Gefühl, Gott selbst sei tot, soll nicht nur die Religion der neuen Zeit beruhen, auch die Philosophie soll sich an der Erfahrung des göttlichen Todes bilden und den Tod des Gottmenschen philosophisch betrachten.“ Siehe G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, 189.

<sup>427</sup> Dazu siehe Hegels Auffassung der Realität in der *Wissenschaft der Logik*, 104: „[A]ber da sie selbst [Realität, d. V.] nur ist, insofern sie noch ein von ihr nicht aufgehobenes sich gegenüber hat, so wird sie, indem sie zur ausgeführten schrankenlosen Macht erweitert gedacht wird, zum abstracten Nichts.“

<sup>428</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 175.

<sup>429</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 175.

## Bibliographie

### Primärliteratur

- Aristoteles, *De Arte Poetica Liber*, R. Kassel (ed.), Oxford–New York–Auckland: Oxford University Press, 1965.
- Physica*, D. Ross (ed.), Oxford–New York–Auckland: 1950.
- Politica*, W. D. Ross (ed.), Oxford–New York–Athens: Oxford University Press, 1957.
- Diderot, Denis, *Rameaus Neffe*, J. W. Goethe (trans.), Stuttgart: Reclam, 2007.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent philosophers II*, Cambridge, (Mass.): Harvard University Press, 1979.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. (1801)<sup>1</sup>
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. (1830)<sup>1</sup>
- Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Glauben und Wissen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. (1802)<sup>1</sup>
- Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. (1807)<sup>1</sup>
- „Die philosophische Weltgeschichte.“ In J. E. Pleines (ed.), *Hegels Theorie der Bildung: Materialien zu ihrer Interpretation*, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1983, 95–143.
- Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Vorlesung über die Geschichte der Philosophie: Einleitung und orientalische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main:

Suhrkamp Verlag, 1986.

*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main:

Suhrkamp Verlag, 1986.

*Wissenschaft der Logik*, 1. und 2. Band, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, New York: Dover Publications, 2006.

Holbach, Paul Thiry, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1960.

Hölderlin, Friedrich, *Gedichte von Friedrich Hölderlin*, Stuttgart: Reclam, 1996.

*Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008.

*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.

*Theoretische Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

*Der Tod des Empedokles*, Stuttgart: Reclam, 2008.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Werke*, „Brief an Christian Garve vom 21. 9. 1798“, Band XII, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900.

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 2005.

Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 2004.

Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. (1781)<sup>1</sup>

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2006.

Lucretius, *De rerum natura*, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 2009.

Kundera, Milan, *Le Rideau*, Paris: Gallimard, 2005, 135–137.

*Les testaments trahis*, Paris: Gallimard, 1993, 9–47.

Mann, Thomas, *Joseph und seine Brüder I. Die Geschichte Jaakobs*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1983.

Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.

Ricoeur, Paul, *Das Böse*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origin et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, Jean Starobinski (ed.), Paris: Gallimard, 1969.

Sophocles, *Antigone*, Mark Griffith (ed.), Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1999.

*Antigone*, Friedrich Hölderlin (trans.), in *Sämtliche Werke und Briefe*, Band II,

München: Carl Hanser Verlag, 1989, 397–450.

Schiller, Friedrich, *Gedichte*, Leipzig: Reclam, 1974.

*Historische Schriften*, in *Werke*, Band 17, Weimar, 1970.

Yourcenar, Marguerite, *Mémoires d'Hadrien*, Librairie Plon, 1951.

## Sekundärliteratur

Avineri, Shlomo, „The Problem of War in Hegel’s Thought“, in Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, 131–142.

Bellah, Robert, N., *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Williams, Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press: 1993.

Butler, Elize, *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries*, Beacon Press, 1958.

Bloom, Philipp, *Böse Philosophen: Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*, Köln: Carl Hanser Verlag, 2011.

Comay, Rebecca, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 2011.

Descola, Philippe, *Jenseits von Natur und Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011.

Flashar, Hellmut, *Sophokles. Der Dichter im demokratischen Athen*, München: C.H.Beck, 2000.

Foti, Véronique, *Epochal Discordance: Hölderlin’s Philosophy of Tragedy*, Albany: State University of New York, 2006.

Gadamer, Hans-Georg, „Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins“, in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, H. F. Fulda et D. Henrich (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, 106–131.

Garland, Robert, *The Greek Way of Death*, London: Bristol Classical Press, 2001.

Gerhardt, Volker, „Die Evolution der Freiheit“, in V. Gerhardt, W. Jaeschke B. Sandkaulen (eds.), *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, 135–155.

Grätz, Katharina, „Der Übergang vom Alten zum Neuen. Hölderlins Geschichtsauffassung in

- seiner Tragödie „Der Tod des Empedokles““, in Heinz Ludwig Arnold, *Friedrich Hölderlin. Text und Kritik Sonderband*, Frankfurt am Main: 1996, 99–115.
- Greenblatt, Stephen, *The Swerve: How the World Became Modern*, W. W. Norton & Company, 2011.
- Güthenke, Constanze. *Placing Modern Greece: The Dynamics of Romantic Hellenism, 1770–1840*. Oxford, New York, Auckland: Oxford University Press, 2008.
- Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Tampa: University Press of Florida, 1984.
- Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1946.
- Hyppolite, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bände, Erstauflage: 1933, Berlin: Walter de Gruyter, 1989.
- Jauss, Hans Robert, *Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Jebb, R. C., „Introduction to Antigone“, *Sophocles: Plays, Antigone*, 2004.
- Köhler, Dietmar et Otto Pöggeler, *Klassiker auslegen: Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- Lacou-Labarthe, Philippe, *Typography, Mimesis, Philosophy, Politics*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Nussbaum, Martha C., *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Praha: Oikoymenth, 2003.
- Ohashi, Ryosuke, *Die Phänomenologie des Geistes als Sinneslehre. Hegel und die Phänomenoetik der Compassion*. München: Verlag Karl Albert Freiburg, 2009.
- Oudemans, Th. C. W., et A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1987.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996.
- Pippin, Robert B., *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Pöggeler, Otto, *Hegels Idee der Phänomenologie des Geistes*, München: Alber Karl, 1982.

- Quante, Michael, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011.
- Schadewaldt, Wolfgang, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Schmidt, Dennis J., *On Germans and other Greeks: tragedy and ethical life*, Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Schmidt, Jochen, „Hölderlins Rezeption der stoischen Ethik und Naturphilosophie“, in Heinz Ludwig Arnold, *Friedrich Hölderlin, Text und Kritik Sonderband*, Frankfurt am Main: 1996, 33–50.
- Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 9. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht: 2009.
- Speight, Allen, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2004.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Philosophie des Selbstbewußtseins*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.
- Szondi, Peter, *Poetik und Geschichtsphilosophie I: Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. Hegels Lehre von der Dichtung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Vieweg, Klaus et Wolfgang Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Wackwitz, Stephan, *Friedrich Hölderlin*, Verlag J.B. Metzler, 1997.
- Welsch, Wolfgang et Klaus Vieweg (eds.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth, „Gestalten nicht des Bewusstseins, sondern einer Welt,“ In Otto Pöggeler et Dietmar Köhler (eds.), *Klassiker Auslegen: Phänomenologie des Geistes* Akademie Verlag, 1998, 183–209.
- Westphal, Kenneth R. (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Malden – Oxford: Blackwell Publishing, 2009.