

Hegel-Bücher 1961-1968

Ein Auswahlbericht (4. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Zur „Phänomenologie des Geistes“

Ein Literaturbericht über neuere Hegel-Bücher, der sich in der vorliegenden Folge¹ den Publikationen über die „*Phänomenologie des Geistes*“ zuwendet, muß dankbar gedenkende Erinnerung auf *den* Interpreten dieses Hegelschen Hauptwerkes lenken: auf den am 27. Oktober 1968 verstorbenen *Jean Hyppolite*. Er hat, die Hegel-Tage von Royaumont 1964 einleitend², für Frankreich, in dem Hegels Philosophie lange Zeit nur geringe Wirkung fand, das Verdienst in Anspruch genommen, die „Phänomenologie“ wiederentdeckt zu haben. Am Anfang des französischen Weges zu Hegel in unserem Jahrhundert stand Jean Wahls Buch über das unglückliche Bewußtsein (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929, ²1951); die 1933–1939 über die „Phän.“ gehaltenen Vorlesungen von Alexandre Kojève³ – auch er starb 1968 – hatten großen Einfluß auf die französischen Existenzialisten, aber auch auf Hörer anderer Herkunft wie G. Fessard; H. nannte 1964 noch A. Koyré⁴ und E. Weil – er vergaß zu erwähnen, daß er selbst, nachdem er 1939/41 seine französische Übersetzung der „Phän.“ vorgelegt hatte, den bis heute ausführlichsten und jedenfalls hilfreichsten Kommentar dazu verfaßt hat: „*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*“ (1946, Nachdrucke 1959 und 1967; 590 S.); die Erläuterung zur hier übergangenen Vorrede der „Phän.“ hat H. noch 1966 nachgeliefert⁵. Die beiden Werke waren die Haupt- bzw. – die Übersetzung – die Nebenthese für das Doktorat H.s. 1907 geboren, war er nach dem Besuch der École Normale (1925–1929) mehrere Jahre im mittleren Schuldienst tätig, an den Lyzeen von Limoges, Tulle, Bourges usw., zuletzt in Paris, dann Professor in Straßburg und an der Sorbonne, 1955–1963 Direktor der École Normale und seit 1963 Professor am Collège de France. Auch das weitere literarische Schaffen H.s war Hegel gewidmet. Die „*Études sur Marx et Hegel*“ (1955, ²1965) enthalten großenteils Analysen wiederum der „Phän.“, deren Thematik⁶ seine Grundrichtung einer liberal-humanistischen Existentialität anzeigt. Die „*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*“ (1948, ²1968) stützt sich stärker auf das vorphänomenologische Schrifttum Hegels; über „*Logique et existence*“ (1953, ²1961) wird hier später etwas zu sagen sein.

Daß das Frankreich der 30er und 40er Jahre doch nicht die einzige Bühne der

¹ Das Frühere s. in ThPh 42 (1967) 79–88, 402–418; 44 (1969) 245–267.

² In „Hegel-Tage Royaumont 1964“ (s. unten Anm. 12) 11 ff.

³ Diese von R. Queneau 1947 herausgegebenen Vorlesungen (*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit . . .*) wurden 1962 und 1968 mit einem einzigen Zusatz von einer Seite – einer Retraktation der Anm. von S. 434 f. auf S. 436 f. – nachgedruckt; über die deutsche Teilausgabe vgl. Schol 37 (1962) 550 ff.

⁴ Koyrés Verdienste um Hegel würdigte J. Wahl auf der besagten Tagung von Royaumont (im Buch darüber – s. Anm. 12 – S. 17–26; auch in ArchivesPh 28 [1965] 323–336).

⁵ Vgl. darüber ThPh 42 (1967) 403 f.

⁶ S. 30–41: *L'existence dans la Phénoménologie de Hegel*; 45–81: *La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel*; 171–187: *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne*.

Deutungsgeschichte der „Phän.“ war, geht aus einem weiträumigen Überblick von *Giuseppe Bedeschi*⁷ hervor, der von den ersten Diskussionen nach Hegels Tod über Marx und Haym, die italienischen Neuhegelianer (nebst dem Engländer Baillie) und die deutsche Hegelrenaissance zu den humanistischen Interpretationen von Kojève und Hyppolite und den marxistischen von G. Lukács⁸ und M. Rossi⁹ führt. Nicht vergessen werden darf in einer solchen deutungsgeschichtlichen Skizze der ganz an der ursprünglichen Konzeption der „Phän.“ als Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins orientierte Aufsatz von Martin Heidegger „Hegels Begriff der Erfahrung“¹⁰. Neues Interesse internationaler Dimension an der „Phän.“ wird auch dokumentiert durch die große Anzahl der innerhalb weniger Jahre erschienenen Übersetzungen dieses Werkes – so zwischen 1961 und 1965 neu ins Ungarische, Polnische und Rumänische – sowie der über die „Phän.“ handelnden Bücher¹¹, aus denen hier einige zu besprechen sind.

Die „Hegel-Tage Royaumont 1964“¹² standen unter der zwei Jahre zuvor in Heidelberg¹³ ausgegebenen Programmparole H.-G. Gadamer, des Präsidenten der diese Tagungen veranstaltenden „Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie“: Hegel zu buchstabieren. Dementsprechend nimmt die Mehrzahl der Beiträge einen Abschnitt der „Phän.“ zwecks Literal-exegese, wie sie allerdings die erste, zumeist versäumte Aufgabe – weil Grundlage – der Hegelforschung ist, vor – erfüllt, sagen wir es gleich, wird das Soll jedoch nur von Gadamer selbst und von J. Gauvin (die Angabe der Seitenzahlen nach der Berliner Ausgabe der „Phän.“ von 1832 möge anzeigen, wie groß bzw. wie klein verständlicher- und vernünftigerweise das solcherart bestrichene Textfeld ist): *R. Wiehl* (103–134) interpretiert die sinnliche Gewißheit (= Phän. 73–84), *H.-G. Gadamer* (135–154) die „verkehrte Welt“ (= Phän. 121–130), *J. Gawin* (155–180) den Abschnitt „Die Lust und die Notwendigkeit“ (= Phän. 271–275; vgl. auch in ArchivesPh 28 [1965] 483–509; 29 [1966] 237–267), *J. Hyppolite* (181–185) den Rechtszustand (= Phän. 359–364) und *A. Kaan* (187–194) „Das Böse und seine Verzeihung“ (= Phän. 476–508!). Vielleicht liegt es an der Kürze etwa der Ausführungen von Kaan, daß sie, um verständlich zu werden, m. E. die volle geistige Präsenz dessen, was sie deuten wollen, voraussetzen... Eine ganz vorzügliche, eine einfachhin vorbildliche Verständnishilfe angesichts eines schwierigen Textes scheinen mir die zwanzig Seiten, die *Gadamer* beigesteuert hat, zu bieten. Ihr Ertrag mag sich in etwa so resümieren lassen: Die „verkehrte Welt“ ist einmal als das an und für sich seiende Reich der Gesetze – formal – die Umkehrung der Erscheinungswelt; sie ist zum andern – material – aber auch, wie die Satire einen Zerrspiegel vorhält, das Contrarium gerade der Verkehrtheit der bestehenden Welt, deren eigentliche, unwirkliche Möglichkeiten sie aufblitzen läßt (vgl. zur literarischen Anwendung des Begriffs „verkehrte Welt“: 149¹³) – so daß nicht eine Verstandesentgegensetzung von Ansicht und Erscheinung

⁷ *Appunti per una storia delle interpretazioni della „Fenomenologia dello spirito“ di Hegel*, in: *Giornale critico della filosofia italiana* 46 (1967) 561–617. Für die Frühzeit (Rosenkranz, Michelet usw.) stützt sich *Bedeschi* auf O. Pöggeler: s. u. S. 73.

⁸ *Der junge Hegel* (1948; Neuwied-Berlin 3¹⁹⁶⁷: S. 522–693); auch: E. Bloch, *Subjekt – Objekt* (Frankfurt/M. 2¹⁹⁶²: S. 59–108); vgl. *ThPh* 42 (1967) 407 ff.

⁹ *Marx e la dialettica hegeliana, I: Hegel e lo stato* (Rom 1960) 377–440; *ders.*, *Da Hegel a Marx, I: La formazione del pensiero politico di Hegel* (Firenze 1970) 361–420. Vgl. *Schol* 37 (1962) 560 und *ThPh* 46 (1971) 138–139.

¹⁰ In: *Holzwege* (Frankfurt/M 1950) 105–192.

¹¹ Vgl. die vom Rez. zusammengestellte „Bibliographie der Hegel-Bücher 1961–1965“ in: *Hegel-Studien* 5 (1969) 429–458, Nr. 37–43 bzw. Nr. 143–154.

¹² *Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes* (Hegel-Studien, Beiheft 3), hrsg. von *H.-G. Gadamer*. Gr. 8° (194 S.) Bonn 1966, Bouvier. 30.– DM; z. Forts. 24.– DM.

¹³ Vgl. darüber in Heft 3/1971 von *ThPh*.

vorliegt: „Es ist vielmehr die ‚wahre, übersinnliche Welt‘, die die beiden Seiten an sich hat, sich in den Gegensatz entzweit und damit sich auf sich bezieht“ (150), sich in sich selbst bewegendes Leben, sich zu sich verhaltendes Selbst (vgl. 146, 152 f.). Ein solches Resümee besagt alles und nichts. Die Sache muß deshalb nachgelesen werden – anhand des Hegeltexts! Für die Frage möglicher Hegelinterpretation sei anvisiert, was alles von Gadamer ins Spiel gebracht wird: der Blick auf die Phänomene, wie der Physiker sie sieht, heute (138 f.) oder zu Galilei-Newton's Zeiten (142 f.); Platon und Aristoteles als Verstehenshorizont (140, 144 f.); Kontrolle an späteren Äußerungen Hegels in der „Phän.“ (151 f.) und in andern Werken (141, 147 f.); Dokumentation durch die Jugendschriften (150 f.). Ein solches Interpretationsverfahren ist offensichtlich ein anspruchsvolles Geschäft.

Die beiden ersten „Phän.“-Beiträge des Royaumont-Bands deuten nicht Einzelstücke der „Phän.“, sondern beziehen sich auf die „Phän.“ als Ganzes, auf deren Entstehung, Aufbau und Funktion im Hegelschen Gesamtwerk. *Otto Pöggeler* (Die Komposition der Phänomenologie des Geistes: 27–74; hier zitiert unter: Pögg. 2) nimmt – korrigierend – eine frühere Untersuchung „Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes“ (in: *Hegel-Studien* 1 [1961] 255–294; = Pögg. 1) auf. *Hans Friedrich Fulda* (Zur Logik der Phänomenologie von 1807: 75–101; = Fulda 2) präzisiert sein größeres Werk „Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik“¹⁴ (= Fulda 1; hierin über die „Phän.“: S. 55–171). Daß Pöggeler und Fulda, beide hervorragende Kenner der Materie, verschiedene Positionen vertreten, die sie in der Auseinandersetzung miteinander entwickeln, setzt dem Sachgewicht der „Phän.“-Problematik das Interesse einer noch nicht zu Ende ausgetragenen Kontroverse hinzu.

1961 entwickelt Pöggeler – nach Hinweisen auf die, vor allem frühe, Geschichte der „Phän.“-Interpretation (Pögg. 1: 256–271; vgl. Pögg. 2: 32 ff., 36 und Fulda 2: 5 ff.) – seine eigene Auffassung in Abhebung von der These Th. Haerings von 1933. Nach der ursprünglichen Planung habe das Werk – so Haering – nur bis zum Kapitel „Vernunft“ reichen sollen; während der Niederschrift jedoch sei die „Phän.“ infolge des Drängens des Verlegers wie auch des Wunsches Hegels, endlich dem Publikum ein eigenes Buch vorzulegen, durch Einbeziehung von viel Material aus der Philosophie des Geistes, unter der Hand zu einem selbständigen Werke angeschwollen. Feststeht, daß Hegel noch während der Drucklegung des Buches den zunächst vorgesehenen Titel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“, an dem die Einleitung zur „Phän.“ (und Heideggers Deutung) orientiert blieb, durch den Titel „Wissenschaft [!] der Phänomenologie des Geistes“ ersetzen ließ (vgl. dazu F. Nicolin in: *Hegel-Studien* 4 [1967] 113–123). Aber die Grundannahme Haerings einer nur bis zum Kapitel „Vernunft“ reichenden Urform der „Phän.“ widerlegt P. (1: 272–278); auch macht er – mit Rosenkranz (1844) – gegen die Meinung Haerings, Hegel habe die „Phän.“ wahrscheinlich erst nach dem WS 1805/06 in ganz kurzer Zeit geschrieben, plausibel, daß Hegel schon 1804 daran zu arbeiten begann (1: 278 ff.). Nach P. ist der ursprüngliche Plan, der jedoch nicht auf die ersten Abschnitte des späteren Buchs eingeschränkt werden kann, im überlangen Vernunft-Kapitel zerbrochen, nachdem er schon bei der Darstellung des Selbstbewußtseins

¹⁴ (Philos. Abhandl., 27), Gr. 8° (XII u. 315 S.) Frankfurt/M. 1965, Klostermann. 32.50 DM. – Zur Verdeutlichung der zeitlichen Verzahnung der Kontroverse Pöggeler – Fulda seien die verschiedenen Beiträge genau chronologisiert: Am Anfang steht der Beitrag Pöggelers in den *Hegel-Studien* von 1961 (= Pögg. 1). Da die beiden Royaumont-Vorträge Pöggelers und Fuldas von 1964 von den beiden Verfassern für den Druck im Jahre 1966 überarbeitet wurden, folgt an zweiter Stelle das Buch Fuldas von 1965 (= Fulda 1). Dann die gedruckten Vorträge, und zwar zunächst Fulda 2, danach, da Pöggeler diesen Vortrag noch berücksichtigte (vgl. Pögg. 2: 53^{8a}), Pögg. 2.

(keine „Gestalten“ mehr!) nicht mehr in aller Strenge beobachtet worden war; der Schwerpunkt verlagert sich schließlich auf die Kapitel über Geist und Religion, und Hegel änderte konsequenterweise den Namen des Werkes, dessen Idee er im Schlußstück der „Phän.“ und in der erst 1807 geschriebenen Vorrede uminterpretierte (1: 288 f.). Der schwer zu fassenden Gebrochenheit ihrer Entstehungsgeschichte entspricht die Uneinheitlichkeit der späteren Stellung Hegels zur „Phän.“, die er nicht mehr als ersten Teil des Systems gelten ließ, von der er sich vielmehr zunehmend distanzierte (ihr Name firmiert nur noch für einige §§ der Enzyklopädie), ohne sie doch ganz fallen zu lassen, denn kurz vor seinem Tode will er sie neu herausgeben als eine „eigentümliche frühere Arbeit“ (Pögg. 1: 290; Pögg. 2: 28 ff., 45). Auch Fulda (2: 29), in dessen Kontext das nicht paßt, räumt ein, „daß die Unklarheiten über die Bedeutung und die Stellung, die Hegel seinem Werk von 1807 später gegeben hat, groß sind“.

In der Untersuchung von 1966, d. i. der aufgrund von Fuldas Buch und Vortrag erweiterte Royaumont-Vortrag, sucht P. (2: 35–51) den Ansatz der „Phän.“ aus der Entwicklung der Logik und Metaphysik der Jenaer Jahre verständlich zu machen. Diese Vorlesungen hatten bereits die Funktion, die Erhebung des endlichen Denkens zum unendlichen Denken darzustellen. Schon Rosenkranz (212) berichtet, Hegel habe „zunächst in seinen Einleitungen zur Logik und Metaphysik“ den „Begriff der Erfahrung, welche das Bewußtsein von sich selbst macht“, entwickelt. Indem Hegel diese Aufgabe verselbständigte, entstand die „Phän.“. Dabei mußte sich allerdings seine Auffassung von der Logik, als Reflexionssystem nur, das die Metaphysik vorzubereiten hatte, wandeln. Ein bisher kaum beachtetes Bruchstück aus den mittleren Jenaer Jahren zeigt, wie der Gedanke einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins aus den damaligen Überlegungen herauswuchs (2: 41 ff.). Aus zwei anderen Fragmenten scheint sich zu ergeben, daß schon zu Anfang des Jahres 1806 Ausführungen über den sittlichen Geist, Religion und Wissenschaft die „Phän.“ beschließen sollten (2: 43–47). Deshalb wäre nach P. die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins nicht, wie Haering und, ihm folgend, Hoffmeister meinten, „eine Rumpf-Phänomenologie gewesen – die erste, bis zur Vernunft reichende Hälfte der Phän.; sie hätte vielmehr auch schon bis zum absoluten Wissen und der Wissenschaft geführt, wäre nur kürzer gefaßt, wohl auch im einzelnen anders gegliedert gewesen als die Phän., die Hegel dann wirklich vorgelegt hat“ (48). Aus dieser futuriblen Konstruktion soll Licht fallen auf die Verschiedenheit innerhalb der „wirklichen“ „Phän.“: Zunächst entspringt darin eine Gestalt des Bewußtseins nach der anderen aus der Erfahrung, die das Bewußtsein – gleichsam zur Bestürzung seiner selbst – mit seinen Gegenständen und mit sich macht. In den späteren Stücken dagegen wird der Geist eingeführt als sich tragende absolute Substanz: er entfremdet sich von sich selbst, läßt seine Momente Gegenstand des Bewußtseins werden und nimmt sich aus dieser Entfremdung zurück als das Ganze, das der Zweck der verschiedenen Bewußtseinsgestalten ist, diese so mit sich und seinem absoluten „Standpunkt“ vermittelnd; mit dem Geist beginnt damit eine neue, andere Entwicklung. Dabei sind die anfänglichen Bewußtseinsgestalten als abstrakte Geistmomente noch nicht wirklich, noch ohne eigentliche Geschichte. Wirklichkeit und Geschichte kommen erst dem Geist zu und dessen Weltgestalten. Das alles ist erhellend für die „Phän.“ in ihrem Bestand. Nicht aber dafür, wie es dazu kam; nicht zumal für den Übergang von der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins zur Phänomenologie des Geistes, wenn doch auch schon erstere die wesentlichen Abschnitte über den Geist enthalten sollte. Die Modifikationen während des Druckes haben nach P. „gewiß die Kapitel über Selbstbewußtsein und Vernunft betroffen“ (2: 48). Aber warum? „Hegel muß irgendwann die Herrschaft über seine Arbeit verloren haben“ (2: 44)! Das Gesamtergebnis: „Hegel sei bei der Komposition seines Werks zu einer letzten Klarheit und Sicherheit nicht gekommen“ (2: 52). Da ist nun Fulda, als Extrem zu

Haering, sehr anderer Meinung, und da auch P. hier seine Auseinandersetzung mit Fulda anschließt, ist nun dessen Hauptthese, soweit sie den inneren Aufbau der „Phän.“ betrifft, Raum zu geben.

Nach *H. F. Fulda* (1: 140–145) ist die „Phän.“ ein streng einheitlich durchkomponiertes Werk, dessen Momente – als Bewußtseinsgestalten in den Gegensatz von Sein und Wissen auseinanderfallend – den Momenten der Logik, in der als Medium des reinen Gedankens sie sich in der Form der Einfachheit entwickeln, durchweg entsprechen. Für diese Auffassung kann sich F. auf, wenn auch nicht allzu deutliche, Aussagen Hegels am Anfang der Niederschrift des Buches, in der Einleitung, wie auch an deren Ende, im Schlußkapitel und in der Vorrede¹⁵, berufen. Deshalb sei auch die Gliederung der „Phän.“ während ihrer Ausarbeitung die gleiche geblieben, wenn auch die Vorentwürfe noch eine etwas andere Einteilung aufwiesen. So „entsteht die Aufgabe, die Architektonik der Phän. aus Hegels damaliger Logik als dem systematischen Kern derselben zu verstehen“ (141). F. versucht dies anhand der Logikentwürfe, die Hegel sich für den Unterricht am Nürnberger Gymnasium gemacht hat und in denen er schon weithin den Weg der Nürnberger „Wissenschaft der Logik“ einschlug. Für sinnliche Gewißheit – Wahrnehmung – Verstand finden sich in etwa die logischen Entsprechungen. Aber in der Weiterführung der Parallelisierung wären dem Selbstbewußtsein der „Phän.“ die Relationskategorien der „objektiven“ Logik zuzuschreiben. Das hält Pöggeler (2: 53 ff.) für unmöglich aus prinzipiellen Gründen – weil das Selbstbewußtsein nur dem Begriff der „subjektiven“ Logik entsprechen könne, in dem das Bewußtsein bei sich selbst ist –, wie auch von dem genauer besehenen Aufbau der „Phän.“ und der Nürnberger Logik her. In seinem, auch von ihm überholten Royaumont-Vortrag modifiziert F. (2: 75 ff.) daraufhin seine These: Die späteren Gestalten des Selbstbewußtseins haben zu ihrem Ansdich das Verhältnis des Denkens (Begriff, Urteil, Schluß), seine ersten Gestalten jedoch – daran hält F. nach wie vor fest – eine Relationskategorie.

Pöggeler (2: 57) auch hiergegen: „Es gibt keine Hegelsche Logik, deren Gang uns den Gang der Phän. als einen einheitlich und von vornherein eindeutig gegliederten aufschließen könnte. Vielmehr hilft die Phän. uns, für Hegels letzte Jenaer Zeit eine Logik zu erschließen, die in ihrem Gang weder mit der Logik und Metaphysik von 1804 noch mit den Nürnberger Logikentwürfen übereinstimmt. Die Schwierigkeiten der Komposition der Phän. waren die Schwierigkeiten der Komposition der Logik; wenn aber die Logik der letzten Jenaer Jahre in ihrem Aufbau von Hegel bald überholt worden ist, so schließt das ein, daß für Hegel der Aufbau der Phän. von 1807 nichts Endgültiges sein konnte.“ Diese Stellungnahme erhärtet P. durch Untersuchungen zur Umbildung der späteren Jenaer Logik im Zusammenhang mit der Ausgestaltung der Realphilosophie (2: 57–61). Insofern die Logik Strukturen der Objektivität übernimmt, ist die „Phän.“ über die Logik verbunden mit der Realphilosophie (– und insofern verbindet Pögg. 2 nun Fulda mit Pögg. 1). Diese und die noch folgenden Ausführungen sind, über die Kontroverse über die „Phän.“ hin-

¹⁵ = ed. Hoffmeister 75 bzw. 562 und 33; vgl. auch *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson I 7. Betreffs der Stelle „Phän.“ 562 hatte Pögg. 1 (282 ff.) angenommen, daß sie sich nicht auf die Logik beziehe, sondern auf die Philosophie des Geistes. Diese Auffassung revidiert Pögg. 2 (44 ff., 52³⁸). Daß Pögg. 2 die *generelle* These Fuldas von der Entsprechung der Phän. – mit Logikmomenten, wenigstens partiell, nämlich für den Hauptteil der „Phän.“, übernimmt, das wird auch von der im Haupttext mitgeteilten Stellungnahme Pöggelers (2: 57) impliziert. Partiiell nur, denn: „Fragt man . . . z. B., wie Hegel in der Phän. die religiöse Tradition aufnimmt und sie zu versöhnen versucht oder auch nicht zu versöhnen vermag mit der neu aufkommenden emanzipierten Gesellschaft, muß es einem dann nicht als absurd erscheinen, daß die Hegelschen Ausführungen nichts anderes sein sollen als eine Einkleidung logischer Momente in Gestalten des Bewußtseins?“

aus, von größtem Interesse für das Werden des Hegelschen Systems (vgl. auch P. zur Entwicklungsgeschichte der Logik in: Hegel-Studien 2 [1963] 47–70). Für die „Phän.“ scheint sich der zuvor anvisierte Bruch zwischen ihrer Bewußtseins- und der Geistpartie aufzuheben in einen spekulativ notwendigen Übergang, der die zwar von Schelling beeinflusste, aber doch ursprünglich Hegelsche Intention der Geschichte ausführt: „Hegel könnte gerade dadurch zu sich und seiner Aufgabe gefunden haben, daß er in seinem Werk die transzendente Geschichte des Bewußtseins ausarbeitete als den Begriff der Weltgeschichte. Wer das Verhältnis der einen Geschichte zur anderen vorschnell als eine gegenseitige Störung und Zerstörung nimmt, könnte an der ‚Idee‘ der Phän. schon vorübergegangen sein“ (2: 65). Ob man, in etwa mit Dilthey, sagen könne: „Hegel gehe in seiner Phänomenologie des Geistes gleichsam den Weg von Fichte und Schelling zu Rankes Weltgeschichte, mache den Übergang von der idealistischen Spekulation zur Empirie der Historischen Schule?“ (2: 67.) „Die Geschichte wird gedacht als zugehörig zu dem, was in der Logik und Metaphysik als das Prinzip der Fichteschen und Schellingschen Philosophie vor den realen Wissenschaften des Systems konstruiert werden soll. Die Geschichte – in welchem Sinn auch immer sie gedacht sei – erweist sich als das Element, in dem die spekulative Philosophie zu sich selbst kommt“ (2: 68)! Wie das Grundproblem der Metaphysik als das Problem der Geschichte aus den Jugendschriften Hegels erwächst (die weder nur theologisch noch nur politisch zu deuten sind, noch *nur* im Ineins dieser beiden Deutungen!): das skizziert P. auf zwei Seiten (2: 69 ff.), und in dieser Kürze gibt es hierzu m. W. nichts Besseres zu lesen. Allerdings: auf die Frage, ob sich während der Ausarbeitung der „Phän.“ Hegels Ansatz änderte, scheint P. einmal mit nein¹⁶, dann doch wieder mit ja¹⁷ zu antworten. Aber er weiß ja eben, „daß wir beim Versuch einer Interpretation der Phän. noch nicht über die ersten Schritte hinausgekommen sind“ (2: 63), und er meint selber nur „allenfalls einige Vorfragen“ zu ihrer Komposition geklärt zu haben (2: 73).

Unsere Darlegung der Kontroverse Pöggeler – Fulda folgte vornehmlich O. Pöggeler. Sie steht unter dem Vorbehalt, daß ich in die sehr diffizilen und auch ebenso präsentierten Erwägungen Fuldas nicht so weit eingedrungen bin, wie dies ein endgültigeres Urteil erfordern würde. Immerhin sei nun noch der Hauptinhalt des Buches von H. F. Fulda, „*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*“¹⁸, in etwa referiert. Für F. ist die „Phän.“ *die* ihrerseits ein systematisches Ganzes darstellende Einleitung in das System Hegels. Die Notwendigkeit einer Einleitung ist damit gegeben, daß die Realgeltung der Logik gesichert sein muß, insofern diese voraussetzt, daß der Gedanke ebenso sehr die Sache an sich selber ist. Zugleich darf diese Disziplin „nur das anfangende Philosophieren in stand setzen, die Gewißheit zu vollziehen, daß es in den spekulativen Begriffen sich selbst begreift und sich durch skeptische Einreden nicht mehr beirren lassen muß“ (5). Die *Enzyklopädie*-§§ 4, 25 und 78 ergeben (17–54, auch 111 ff.; vgl. 28 f.): daß Hegel eine Einleitung in die Philosophie nicht generell für überflüssig hält, denn „eine system-

¹⁶ „Sieht man die Frage nach dem Ansatz der Phän. auf dem Hintergrund der Entwicklung des Hegelschen Denkens überhaupt, dann könnte sich die Alternative: die Phän. ist ein einheitlich konzipiertes Werk – während der Ausarbeitung der Phän. hat Hegel den Ansatz geändert, auflösen zugunsten der Einsicht, daß wir in Hegels Phän. nichts endgültig Fertiges, Abgeschlossenes haben, sondern ein Ringen um die Frage nach der Möglichkeit der spekulativen Philosophie, wie es auch uns noch aufgegeben ist“ (2: 71).

¹⁷ „Wenn die Philologie darauf aufmerksam macht, daß Ansatz und Komposition der Phän. und vor allem die ihnen zugrundeliegende Erfahrung der Geschichte sich während der Ausarbeitung des Werks ‚gewandelt‘ haben – wie immer man diese Wandlung auch interpretieren mag –, dann“ usw. (2: 73 f.), in etwa wie eben in Anm. 16. ¹⁸ S. oben S. 73, mit Anm. 14.

immanente Rechtfertigung der Wissenschaft ist nach Hegels Auffassung unvollständig und kann nur durch eine vom System gesonderte skeptische Thematisierung des Bewußtseins ergänzt werden, in der die Wissenschaft das unwissenschaftliche Bewußtsein über sich verständigigt“ (52); und außerdem daß Hegel der „Phän.“ den Vorzug vor anderen zum System hinführenden Darlegungen, wie etwa dem Skeptizismus, gibt. Wenn Hegel die „Phän.“ zu Beginn der Enzyklopädie nicht darstellt, könne das deshalb nur den Sinn haben, daß er sie in der Bedeutung einer Einleitung nicht mehr als eigentliches Moment des Systems versteht. Für das 2. Kap. *„Die Phänomenologie als Einleitung“* (55–172) bestünde das „hermeneutische Ideal“ darin, „die Systemkonzeption, innerhalb deren die Phän. sich entfaltet, auf die ihr zugehörige Logik-Konzeption zurückzuführen und aus deren Wandlung den der Systematik der Enzyklopädie entsprechenden Begriff der Einleitung zu entwickeln“ (55 f.). F. beschränkt sich jedoch zunächst auf die Frage, warum Hegel die „Phän.“ von 1807 nie verwarf, obwohl er sie nicht mehr als Anfang und ersten Teil des Systems der Wissenschaft gelten ließ. F.s Antwort: Hegels Auffassung von System und Logik hatte sich inzwischen verändert, jedoch nicht derart, daß die Aufgabe der „Phän.“ sich dadurch schlechthin erübrigt hätte. Das versucht F. – nach einer Übersicht über andere Deutungen der „Phän.“ und der Einleitungskonzeptionen (57–78, auch 5 ff., 126 ff.) – zu zeigen, indem er das Systemverhältnis der „Phän.“, wie es sich für sie selber darstellt (nämlich „Phän.“ als erster Systemteil), erörtert (79–105), sowie dessen uns aus der Enzyklopädie bereits bekannte Umdeutung („Phän.“ als notwendiges „Voraus der Wissenschaft“ [„Phän.“ 574]: 105–115; auch 160 f., vgl. 110 f.). – Des weiteren weist F. die durch eine Erlanger Dissertation (J. Koch, 1950) systematisch unterbaute Konzeption Haerings zurück (115–124) und konstruiert in Auseinandersetzung mit O. Pöggeler (siehe oben!) u. a. die „konjunkte phänomenologische Gliederung“ (124–160, bes. 145–158¹⁹). – Nach dem 1. Buchteil „Hegels Einleitungskonzeptionen“ will der 2. Teil *„Die systematischen Grundlagen der Einleitung“* (173–301) von den Grundlagen her, die das System für sie bereithält, die Notwendigkeit und damit auch die innere Möglichkeit der „Phän.“ als Einleitung aufweisen. Auf dieses Ziel hin untersucht F. im Horizont des enzyklopädisch-systematischen Grundrisses der Hegelschen Philosophie die Geschichtlichkeit der Philosophie: Aus der Konfrontation der Geschichte der Philosophie (die, gegen Michelet, nicht den Vollendungsschluß des Systems darstellt²⁰) mit der Weltgeschichte (die, entgegen den marxistischen Auslegungen der „Phän.“, „für Hegel den Sinn von Geschichtlichkeit niemals vollständig definiert“ [112¹]) ergibt sich für F. die Notwendigkeit einer dritten Weise der Geschichtlichkeit, einer selbständigen allgemeinen Bildungsgeschichte, die die Spezialgeschichten der Kunst, Religion und Philosophie übergreift; sie ist „die Stelle der phänomenologischen Geschichtsthematik in der Philosophie des absoluten Geistes“ (260). Nicht als ob sie mit der „Phän.“ als Einleitung zusammenfielen; sie ist vielmehr ihr grundlegender Systemort. Die „Phän.“ ist jene Form der Bildungsgeschichte, die, das philosophierende Subjekt und zumal das unwissenschaftliche Bewußtsein berücksichtigend, „die anderen Bildungsstandpunkte von deren Unwahr-

¹⁹ Von dieser „Rekonstruktion“, auf die – neben der „Bildungsgeschichte“ des 2. Buchteils – sich mein oben geäußelter Urteilsvorbehalt vor allem bezieht, sagt R. K. Maurer in seiner Rezension des Fulda-Buchs (Der fast integrierte Hegel, in: *PhilosRundsch* 14 [1967] 208–220; 211): Sie „ist wohl der komplizierteste Abschnitt von Fuldas Werk. Sie stellt einen neuerlichen, die bisherigen an logischem Scharfsinn und Textdurchdringung übertreffenden Versuch dar, das aufzuklären, was Hegel selbst zum Teil verwirrt nannte (Br[ief]e I, 161), und kommt dem Indifferenzpunkt von Hermeneutik, metahegelscher Konstruktion und verwirrender Säuberlichkeit bedenklich nahe.“

²⁰ Ein Nebenresultat (262 f.): daß die Philosophiegeschichte Hegels nicht als Einleitung in sein System fungieren kann (wie Michelet meinte und auch andere).

heit überzeugt“ (264); sie ist die systembegründete „systemexterne Beglaubigung“ des reinen Wissens, insofern dieses „die Forderung billigt, auch für einen anderen Standpunkt als den seinen überzeugend zu sein“ (299; vgl. 250–271, 297–301). F.s „Bildungsgeschichte“ (als Grundlage der bleibenden – einleitenden – Systemfunktion der „Phän.“ von 1807) impliziert eine (Re-)Konstruktion der Philosophie des absoluten Geistes, die eine Neu- und Umdeutung des Hegelschen Systems darstellt... (sie funditus zu diskutieren übersteigt die Möglichkeiten von Rezension und Rezensent). Das schließt nicht aus, daß F. einen scharfsinnigen Interpretationsbeitrag zum Schlußstück der Enzyklopädie leistet (vgl. zu §§ 572 ff.: S. 179–194; §§ 574 bis 577: S. 275–296).

Die weiteren hier zu besprechenden fünf Bücher über die „Phän. des Geistes“ werden von mehr vordergründiger Problematik zu grundsätzlichen Strukturfragen zurückführen.

„Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes“ von Gottfried Stiebler²¹ situiert einleitend (7–41) die von Hegel, „fraglos der größte Dialektiker vor der Entstehung des Marxismus“ (22), entwickelte Dialektik, indem sie Marx' und Engels' Urteile reproduziert. Die Stationen der Analyse von St.: Die Wahrheit ist Prozeß, widerspruchsvoller Erkenntnisfortschritt kraft Flüssigkeit der Gegensätze; denn die Gegensätzlichkeit ist der „konstituierende Wesenszug aller Erscheinungen“ (87). Daß es Widersprüche (= aufeinanderwirkende Gegensätze) gibt, ist notwendig, aber sie müssen ebenso notwendigerweise besiegt werden: beides ineins macht die Entwicklung aus. Die Triebkraft der Entwicklung – als *Selbstbewegung*: „die genialste und bedeutungsvollste Idee der Hegelschen Philosophie“ (123)! – ist die Negation, zumal als die dialektisch vermittelnde „absolute Negativität“. Damit ist das Umschlagen der Gegensätze gegeben, nach triadischem, als Schluß sich vollziehendem Rhythmus; spiralförmig voran. Bislang alles, trotz phänomenologischer Illustrierung des hier „nackt“ Angeführten, so langatmig als unergiebig. – Was schon in der Dialektik „Allgemeines – Einzelnes“ (161–173) zur Sprache kam, entfaltet St. in den beiden längsten und interessantesten Kapiteln „Dialektik der Arbeit“ (174–240) und „Die Entfremdung“ (241–306). Hegel wird gelobt ob seiner relativ eingehenden Theorie der Arbeit – aber eben sie war nur abstrakt (174). Ihre Abstraktheit im „System der Sittlichkeit“ (von 18[02/03, nicht 1801–02: 177): die körperliche Arbeit erschöpft sich weithin in Ackerbau und Viehzucht. 1803–1806 tritt jedoch die Dialektik der Allgemeinheit der Bedürfnisbefriedigung des Einzelnen schon ausgeprägt hervor, sowie die Vermittlungsfunktion des Werkzeugs, aber auch die Konfliktgefahr der Arbeitsteilung. Das von Hegel angebotene Heilmittel ständischer Organisation war utopisch, aber auch Marx' Prophetie, die von entwickelteren Gesellschaftsverhältnissen ausgehen konnte, hat sich als nicht zutreffend erwiesen. Wenn Hegel „sich hier der Erfassung der gesellschaftlichen Natur der Arbeit nähert“ (181) in einer sehr beachtlichen „Kapitalismuskritik sui generis“ (192; vgl. 174–201 und, gegen Marx, 288 f.), so spricht das für größeren Realismus, als St. ihm zubilligt²².

²¹ 8° (316 S.) Berlin 1964, Akademie-Verlag, 14.50 DM. – Das Buch wurde 1967 ins Spanische übersetzt. St. anderweitig zur Thematik: Hegel und der Marxismus über den Widerspruch, 1960 (s. Schol 38 [1963] 77); Der dialektische Widerspruch, 1967; Dialektik und Praxis, 1968; und neuesten: Der Idealismus von Kant bis Hegel (Berlin 1970).

²² Abgesehen von Simplifizierungen wie 61, 63, 158^{18a}, weist St. ständig auf das „idealistische Fundament“ (51), die „idealistisch mystifizierte Form“ (69) usw. (vgl. 71 f., 107, 229, 278) der Hegelschen Philosophie hin. Mit mehr Recht lehnt St. ab einerseits die „Marxisierung“ Hegels durch Lukács (221–240; gegen Bloch: 26 ff., 51; Kolakowski: 302 ff.; H. Mayer: 103⁸), andererseits die „nihilistische, linkssektiererische Einstellung“ von R. O. Gropp u. a. (28 f., 70⁴, 308³⁰, 268). Auch manches an St.s Kritik gegen „bürgerliche“ Interpreten Hegels (vgl. 108–117, 241–248 u. ö.) wird wohl berechtigt sein.

Man mag fragen: Ist Hegel nun der Denker des Feudalismus, der den Gegensatz Bourgeoisie-Proletariat überhaupt noch nicht kennt (207–210, 236) oder, die Phänomene und Probleme des Frühkapitalismus sehr wohl sichtigend, der liberalen Bourgeoisie? St. scheint zu schwanken. Sodann: Wenn Hegel die Entfremdung des Arbeiters nicht als Ausdruck eines Klassenverhältnisses, sondern der Warenproduktion und Arbeitsteilung *schlechthin* begreift, ist er damit so schlecht beraten? oder nicht tatsächlich besser als eine revolutionär-klassenkämpferische Theorie? Zumal Hegel ja nicht für ein liberalistisches *laissez-faire* plädiert. Der Haupttrend St.s: den Entfremdungsbegriff, für „die heutigen imperialistischen Ideologen“ ein „Mittel der Diffamierung des Sozialismus“, der Marxismuskritik zu entwinden durch terminologische Fixierung auf „die Herrschaft der Lebensbedingungen des Arbeiters in der Form des Kapitals über den Produzenten“ (305 f.). Konsequent das Happy-end: „Mit der Schaffung des sozialistischen Eigentums, mit der Errichtung und Festigung der politischen Herrschaft der Arbeiterklasse ist daher die menschliche Entfremdung ihrem Wesen nach beseitigt“ (306). Amen.

Der Begriff der Arbeit ist auch das Thema einer Interpretation der „Phän.“ durch den Koreaner *Sok-zin Lim*²³. L. findet gerade in dem, was St. an Hegel als abstrakt denunziert, die eigentliche konkrete Vollendung der Hegelschen und der Philosophie, ja des Menschen, überhaupt; er bestätigt insofern, ungewollt und mit konträrem Wertungsakzent, in etwa St.s Hegelkritik diesbezüglich. L. einleitend über den Grundzug der Hegelschen Philosophie (3–37): „daß die für alles Denken maßgebende Methode der Dialektik eine vernünftige, . . . entzweit-arbeitende Mitte zwischen dem theoretischen und praktischen Geist insgesamt ausmacht“ (35 f.; vgl. 174). Sie ist die Wahrheit des Menschen. Zur Einheit von Erkenntnis und Wollen wird dabei eine weiteren Nachforschens werte Frage laut: ob nicht „bei Hegel der Wille einfach in den Intellekt verschmolzen und in die verschwindende Nichtigkeit aufgehoben“ sei (29). Der erste Deutungszyklus (39–114) konzentriert sich – natürlich – auf das Kapitel „Selbstbewußtsein“ der „Phän.“. Die Begierde und deren Befriedigung entbinden die erste Weise von Arbeit im unmittelbar-natürlichen Medium des selbstbewußt werdenden Bewußtseins. Dieses entfaltet sich dialektisch als Anerkennungskampf zwischen Herr und Knecht, der als der „wahre“ Herr die gesellschaftliche Arbeit leistet. Dabei vollzieht sich der von L. mit Zustimmung analysierte Bedeutungswandel der „knechtischen“ Arbeit in deren zweite Weise als geistiges Tun, in dem das Selbstbewußtsein, frei nur auf sich gestellt, „für sich“ ist. Sosehr diese beiden ersten Verwirklichungsstufen des arbeitenden Selbstwerdens des Menschen schon je in sich dialektisch vermittelt sind (ihr Ansch- bzw. Fürsichsein also je schon ein Anundfürsichsein ist): Die folgenden interpretativen Sondierungen L.s (= 2. Kap.; 115–168), die sich über die ganze weitere „Phän.“ erstrecken, erarbeiten fortschreitend die Vermittlung zwischen den beiden Arbeitsweisen 1 und 2. Sie entsteht, vom Verhältnis Natur – Mensch ausgehend, als die Selbstvermittlung aller tätigen Selbstbewußtseine mit der entfremdeten Wirklichkeit. Die Arbeit des Geistes in oder als Kunst und Religion vollstreckt die Einheit von Subjektivität und Objektivität; sie ist „ein Werk des sich zum Begriff erhebenden, absolut arbeitenden Selbstbewußt-

²³ Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Versuch einer Interpretation der Phänomenologie des Geistes (Abhandl. z. Philos., Psych. u. Päd., 27). Gr. 8° (VIII u. 187 S.) Bonn 1963, 2., verb. Aufl. 1966, Bouvier. 19.80 DM. (S. 11 und 16 Druckfehler in Hegel-Zitaten). – Über dasselbe Thema handeln in unserer Berichtszeit: I. Dubsky, Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik, Prag 1961, 48 S., und B. Lakebrink, Geist und Arbeit im Denken Hegels, in: PhJb 70 (1962/63) 98–108 und in: Studien zur Metaphysik Hegels (Freiburg 1969) 120–134; vgl. H. Kimmerle in: Hegel-Studien 3 (1965) 395 ff. Zum verwandten Theorie-Praxis-Problem später in dieser Literaturübersicht.

seins“ (154): die dritte Weise der Arbeit. In ihr vollzieht sich, wie das 3. Kap. (169–183) zusammenfassend ausführt, die Vereinigung der materiellen und der geistigen Seite der Arbeit, „als die letztthinnige Überwindung der Trennung von Geist und Materie“, – und diese Vollendungsweise der Arbeit soll sein, kraft des Umschlagens des Praktischen ins Theoretische, „die reine Arbeit der Philosophie“, „das tiefste Vollziehen der Arbeit und die eigentliche Gestaltung des Arbeitsbegriffs... in der Vollbringung des absoluten Wissens“ (170 f.)! Das „Wesen der Arbeit“ zeigt sich für L. „als eine ungeheure Macht, die eben nichts anderes als die intellektuelle Macht“ ist (172). Und wo „das entscheidende Moment des Umschlagens in plastischer [!] Gestalt eingetreten“ ist, da wird „das ganze Interesse des Geistes überhaupt nur an die Arbeit der Philosophie hingewendet“ (178; von L. gesperrt). Die Sinngebung sprießt für L. aus der religiös-geistigen Komponentenreihe des ganzen „Arbeitsprozesses – schön; auch verteidigt sich L. (z. B. 174 f.), er vergesse darob nicht das an der Materialität sich bewährende Schaffen. Dennoch: Sosehr Hegel der konkrete Denker des Konkreten ist, muß doch Marx' Vorwurf, daß Hegel die Bestimmung des Menschen auf „abstrakte geistige Arbeit“ reduziere, fatal Recht behalten gegenüber einer Deutung, die den Bereich des „objektiven Geistes“, zumal die gesellschaftlich-staatliche Selbstverwirklichung des Menschen, derart übergeht und hinter sich läßt ob der „Arbeit“ der Philosophie. Wenn das Buch schon bald eine zweite Auflage erlebte – wozu dem Verf. zu gratulieren ist –, so wäre um so mehr seinem Deutschstil die Hand des Lektors zu wünschen gewesen; er hätte viel zu tun gehabt.

Jacob Loewenberg, Emeritus der Universität von Berkeley/Cal., präsentiert seinen aus Seminaren erwachsenen „Phän.“-Kommentar²⁴ auf originelle Weise: in Gestalt von 26, streng dem Aufbau des Hegel-Werks folgenden Dialogen zwischen „Hardith“ und „Meredy“. Sie wollen an dem so schwierigen Buch eine Seite präsentieren, die „distinctly exoteric“ ist: den Weg des Geistes durch diese Welt, wie ja denn die Analogie zwischen diesem frühen Werk Hegels und einer literarischen Biographie nicht fern liege; oder weniger getragen gesagt: den Komplex der wichtigeren, durchaus aktuellen menschlichen Überzeugungen, von Hegel Bewußtseinsgestalten genannt, ja: „the tragicomic story of mind's generic patterns of belief and comportment“... L. will dabei „ohne seinen Buchstaben den Geist des Humanismus, der die Phän. durchzieht, einfangen“ (S. X.). Daß sein Bemühen, zugunsten verständlicher, lesbarer Prosa den Inhalt von der Form zu trennen, ungeschützt ist, weiß er. Sein Programm schließt nicht aus, dem Eindringen in Hegels Methode den Vorrang zu geben; sie ist ja die Sache selber. Satz und Gegen-Satz bringt auch schon die äußere Dialogizität des Buches mit sich. Andererseits werden nicht nur die von Hegel vorgegebenen Probleme verhandelt, sondern auch Fragen über Hegel, über die Berechtigung seines Vorgehens, die Tragfähigkeit seiner Ergebnisse. In diesem Sinn und mit den durch all das implizierten Einschränkungen kann L.s Buch nach Ausweis von Leseproben zur Einführung in Hegel und hoffentlich auch als Hinführung zum Text Hegels nützlich sein. „How refreshingly unlike Hegel's is your locution!“, lobt Meredy den Hardith (88). Nur eben z. B., um an frühere Problematik anzuknüpfen: die Herr-Knecht-Dialektik dürfte nicht nur auf die – im archaisch-primitiven Sinn – „savage society“ bezogen werden, um *nur von da aus* Schwierigkeit im Übergang zum Stoizismus zu sehen...

Die zwei letzten Publikationen über die Phän. stehen auf dem Felde der Hegelforschung.

Reinhard Klemens Maurer – aus der Schule Joachim Ritters, seit 1962 Assistent bzw. Dozent in Stuttgart – geht in „Hegel und das Ende der Geschichte. Interpreta-

²⁴ Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind (The Open Court Library of Philosophy). Gr. 8° (XV u. 377 S.) La Salle, Ill. 1965, The Open Court Publ. Comp. 12.50 Doll.

tionen zur *Phänomenologie des Geistes*“²⁵ (= 1) die „Phän.“ an unter geschichtsphilosophischem Aspekt, der zugleich, im Sinne der Ersten Philosophie, metaphysisch ist. Diese für die Veröffentlichung im Jahre 1965 überarbeitete Dissertation wird ergänzt durch eine Studie von 1968: *„Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie. Zur Kritik des neuen Chiliasmus“*²⁶ (= 2). M.s Grundintention ist gerichtet gegen die teils historistischen, teils futuristischen, von Marx über Dilthey bis zu Bloch, Kojève und Löwith²⁷ reichenden Deutungen des Hegelschen Denkens und zumal der „Phän.“ als „antimetaphysisches Geschichtsprozeßdenken“ (1: 88), als, zumeist endgeschichtlich geschlossenen, chiliastisch beschworenen, „totalen Prozessualismus“ (1: 131¹⁰⁷), der dem schlecht-unendlichen Progreß der Zeit, als Vergangenheit oder als Zukunft, in „einer Flucht vor dem jeweils Erreichten“ (2: 122), verhaftet bleibt und somit in Endlichkeit auf- und untergeht. Gegenüber „der heutigen, fast schrankenlosen Anerkennung des großen Prozesses“ dürfe „Hegel als der größte immanente Kritiker des Prozessualismus gelten, und diese bisher kaum rezipierte Seite seiner Philosophie ist zuerst einmal herauszustellen“ (2: 106⁸²). Die positive Alternative, die gewiß nicht in einer Repristination vorkantischer statischer Ontologie bestehen kann, ist „Hegels geschichtliche Metaphysik“ (1: 124) der Erscheinung des Absoluten (des Absoluten-in-Geschichte, von Gott-in-Welt, könnte man sagen); sie vermittelt Herkunft und Zukunft (Ritter'sche Deutekategorien!) in das „geschichtliche selbst-erfüllte Jetzt“ (2: 108) der „absoluten Gegenwart“²⁸, so daß das Ende schon „gegenwärtige Mitte“ (2: 118) ist; und sie erwächst, als ihr Ausdruck und ihre Überwindung ineins, aus der für die moderne Denk- und Lebenssituation konstitutiven Entzweigung von Selbst und Welt, die zwar nicht die Versöhnung *ist* (wie J. Ritter will), aber mit jener höchsten Notwendigkeit, die Freiheit ist, *wird*: kraft der Erscheinung des Absoluten – in Christus. „Die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden.“²⁹ Denn: Durch die christliche Offenbarung der Entgötterung der Natur wurde die Entzweigung, die durch den Geist schon immer in der Natur herrscht, in den verschärften Ausbruch, bis zur Gott-losigkeit des empirisch-geschichtlichen Schicksals des Menschen, gestoßen. Sie bedeutet zugleich die prinzipielle Überwindung: „Die Inkarnation führt diese Entzweigung durch ihr Extrem (den Tod Gottes als ‚unendlichen Verlust‘³⁰) zur Versöhnung“ (2: 110). Die metaphysische Relevanz des in der Hegelschen Philosophie investierten theologischen Erbes erhärtet M. an zwei wesentlichen Elementen von Hegels Denken, die ohne seine Interpretation des Christentums nicht denkbar wären: „Erstens ist der Begriff des ‚Geistes‘, ‚des Wissens seiner selbst in seiner Entäußerung‘, eng verbunden mit dem menschlichen, sterblichen, sinnlich-selbstbewußten Dasein Gottes“ (1: 77); zweitens ist „die Möglichkeit einer ‚Logik‘ (eines gedachten,

²⁵ Gr. 8° (176 S.) Stuttgart 1965, Kohlhammer. 24.– DM.

²⁶ In: PhJb 76 (1968) 88–122; vgl. Hegel et la fin de l'histoire, in: ArchivesPh 30 (1967) 483–518.

²⁷ „Auch Heidegger deutet ... die ‚Phän‘ als Geschichtstheorie ohne Metaphysik, d. h. als die Theorie einer vollendeten prozessualen Wechselwirkung daseiender Subjektivität und verfügbarer Substanz“ (1: 131).

²⁸ So Hegel, anscheinend nur einmal, in den geschichtsphilosophischen Einleitungsvorlesungen (Die Vernunft in der Geschichte, ed. Hoffmeister, ⁵1955, 182): „Was wahr ist, ist ewig an und für sich, nicht gestern und nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, ‚itzt‘ im Sinne der absoluten Gegenwart. ... Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich; es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechthin itzt.“ Vgl. Maurer 2: 107 f.

²⁹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: WW IX (1840) 416.

³⁰ Ebd. 393: „Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen, und dadurch unendlicher Gewinn.“

gewußten Absoluten) und ihre Vollendung durch den Rückgang in die Unmittelbarkeit ihres ontologischen Anfangs und den Übergang... in die Naturphilosophie“ (1: 78) nur verstehbar im Horizont des christlichen Glaubenswissens von Trinität, Schöpfung und Inkarnation. Denken als Vermittlung, die im Zu-Grunde-Gehen erst eigentlich sich selbst gewinnt, als Ent-äußerung, die im Andern ihrer selbst sich zu sich selber er-innert: dieses Denken, das seine christliche Herkunftsgeschichte an sich hat, beschreibt das fundamentale Verhältnis von „Geschichte und absoluter Geist“. Im so betitelten § 7 seines Buchs (1: 69–82), zu dem die §§ „Geschichte und Bildung“ (1: 42–61) und „Geschichte und Wirklichkeit“ (1: 61–69) hinführen, sowie im zusammenfassenden § 8 („Die ‚Phän.‘, eine Metaphysik der Geschichte“, 1: 83–90) und im Abschlußteil „Geschichtsphilosophie als ‚Phän. des Geistes‘“ (1: 157–169) erörtert M. diese seine Auffassung der „Phän.“: als geschichtsphilosophisch-anthropologische „Metaphysik der Erscheinung“ (85, vgl. 128, 157 u. ö.). „Der Satz ‚Das Wesen muß erscheinen‘ ist insofern der sich entfaltende Grundsatz der ‚Phän.‘, einer ‚Logik‘ oder Metaphysik des Erscheinens, als er eine Auslegung der religiösen Vorstellungen von der Schöpfung und der Menschwerdung Gottes darstellt und eine Konde[s]tanz und Anwendung dieser gewöhnlich in einem sich in sich selber fortspinnenden Jenseits vergrabenen und so, zumal seit dem Aufkommen der Erfahrungswissenschaften, bloße Vorstellung bleibenden Ideen auf Gestalten des Bewußtseins und der Geschichte“ (1: 83). Sosehr diese *Phänomenologie* prozeßhaft ist und bleibt, diesseits spiritualistisch-individualistischer Verflüchtigung: „wegen der Wesentlichkeit der Erscheinung und dem absoluten Wert der Subjektivität ist sie darum nicht *weniger* Metaphysik, wenn auch *nicht* mehr Ontologie“ (1: 90); *Phänomenologie*, von „weltlich-überweltlichem Sinn“ (2: 103⁴⁶). M. zum Verhältnis „Phän.“ – System (man erinnere sich an Pöggeler-Fulda; auch M., anders als Fulda, zu Enzyklopädie §§ 573–577: 1: 84–90): „In der ‚Phän.‘ vollzieht sich in der erinnernden Wiederholung des subjektiv-geschichtlichen Werdeganges der Hegelschen Philosophie die Entstehung der philosophischen Grundbegriffe, die ihr ‚reines Dasein‘ in der ‚Logik‘ erhalten sollen, in der Partnerschaft mit objektiv-geschichtlichen Gestalten. Was beim späteren Hegel weiter und klarer zur ‚Enzyklopädie‘ einerseits und zu den stärker geschichtlichen Vorlesungen andererseits auseinandergetreten ist, befindet sich hier noch zusammen. So ist geschichtlich gesehen die ‚Phän.‘ enzyklopädischer und systematischer als die ‚Enzyklopädie‘“ (1: 161). – Die zweite Hälfte des Buches (1: 90 bis 156, auch 33–41, 159 f.) ist, von M.s eigener Sicht her, der Auseinandersetzung mit der Wirkungs- und Deutungsgeschichte der „Phän.“ gewidmet: von Feuerbach über Marx – Kierkegaard – Nietzsche – Dilthey zu Neuhegelianismen dieses Jahrhunderts, zu Heidegger, H. Marcuse, G. Lukács u. a.; die „neueste Entwicklung“ – seit 1945 – ist leider nur spärlich vertreten (vor allem durch J. Ritter, H. Schmitz, G. Rohrmoser³¹). Am ausführlichsten konfrontiert sich M. der endlich-immanentistischen, atheistischen oder genauer anthropotheistischen Deutung der „Phän.“ durch A. Kojève³², auf einen endgeschichtlichen Weltstaat homogener allgemeiner Saturiertheit hin, mit der Konträrrolle also seiner Auffassung (1: 139–156; auch 80, 136 f.). Dabei mag man vor Einzelheiten stutzen, etwa den „Cartesio-Thomismus Wolffs“ (1: 162) ein Dictum von mehr Verblüffungseffekt als Erschließungskraft, geschweige Wahrheitsgehalt, finden oder nicht nur unter „Neuscholastik“ C. Nink und Th. Steinbüchel (1: 121–126), sondern auch etwa J. Möller³³ und P. Henrici³⁴ be-

³¹ Über K. Löwith: bes. 2: 111–114.

³² Vgl. oben Anm. 3.

³³ Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt (Paderborn 1951).

³⁴ Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes“ und der ersten „Action“ (Pullach 1958).

rücksichtigt wünschen. Von sachlichem Gewicht dürfte die Frage nach der Notwendigkeit des Erscheinens Gottes sein; damit, daß für das Absolute Notwendigkeit Freiheit ist, scheint mir 1:84 zu wenig gesagt. Und wenn M. mit Recht und mit erfreuender Entschiedenheit angeht gegen die „totale Geschichtlichkeit, die in den endgeschichtlichen Stillstand umschlägt“ (2: 97): droht nicht auch bei Hegel „die absolute Epoche in der Weltgeschichte“³⁵, als die große Beschwichtigung der „gegenwärtigen“, ja „allgegenwärtigen Mitte“ (2: 118 f.), die Spannung der jeweiligen Gegenwart, wenn nicht zum empirisch-futuristischen Progreß, so doch zum metempirisch-eschatologisch Ausstehenden zu lösen? Wie immer man hierüber urteilen mag, und die Akten über die Grundtrends des Hegelschen Systems sind wahrlich nicht geschlossen: M.s Buch, wie auch seine spätere Studie, enthalten nicht nur eine Unsumme anregender Hinweise zu Hegel und Hegelliteratur – seine Hauptthese von der Hegelschen Geschichtsmetaphysik, die Moderne und Christentum (letzteres die Lanze gleichsam, die die Wunden heilt, die sie schlägt) vermittelt, ist so denkerisch hintergründig wie hochaktuell, daß man wünschen muß, das alles schon vor Jahren gelesen zu haben.

*Pierre-Jean Labarrière*³⁶ untersucht in einer von dem „Phän.“-Spezialisten J. Gavin (Chantilly/Paris, wo nun auch L. doziert) inspirierten Dissertation *die Strukturen und die dialektische Bewegung* des Werkes von 1807. Von diesen beiden Begriffen – Strukturen–Bewegung – her erhellt sich L.s Vorhaben, nicht eine, auf Hegels Denkweg bezogen, genetische oder an historische Anspielungen orientierte, sondern eine logisch–„architektonische“ Studie des Textes, so wie er vorliegt, zu liefern (29). Die Strukturen sind das Gesamt der einzelnen Weg–Stationen der „Phän.“, von Ruhepunkten der Bewegung!, in ihrer geordneten Abfolge. Die Bewegung dagegen ist die begreifend zusammengefaßte Einheitsbeziehung (la relation et l'unité comprises: 38) der verschiedenen Etappen. Dadurch daß die Bewegung, die eine einzige ist, bestimmte stationäre Komplexe der „Phän.“ organisierend durchwaltet (in der „Einheit einer wissenschaftlichen Entwicklung durch die verschiedenen Weisen hindurch, denen gemäß das Bewußtsein sie [die Bewegung] faßt“: 41), entstehen die grundlegenden Einteilungen des Werks: die gröbere Buchgliederung, Hauptteile und Unterabteilungen, wie sie das Inhaltsverzeichnis ausweist, wie auch die kleineren Einheiten, die „Gestalten“ und ihre elementaren Erfahrungen. Auf allen Entwicklungsstufen vollzieht sich die sich mehr und mehr herausarbeitende Vermittlung von Subjekt und Objekt; sie sind jeweils die Übersetzung der ganzen einheitlichen Bewegung der „Phän.“ in eine bestimmte Struktur. Jede dieser Einheiten entspringt einer originären Bewußtseinshaltung und bringt ihrerseits eine bestimmte besondere Lese-Anweisung (règle de lecture: 43) hervor für die betreffende Textpartie. „Das Ganze ist die Sammlung der verschiedenen Strukturen in die Einheit der sie setzenden Bewegung“ (43). Darauf nun kommt es L. an: die Umsatzstellen sozusagen von Bewegung in Strukturen zu erfassen, insoweit sie auf den verschiedenen Ebenen des Werkes einander entsprechen. Es scheint ihm beim gegenwärtigen Stand unserer Textkenntnis geraten, sich auf die ausdrücklichen Parallelen zu beschränken³⁷. L. unterscheidet verschiedene Betrachtungsweisen der zwischen den Struktureinheiten, den Gestalten im weitesten Sinne, waltenden Beziehung. Die *lineare* Entwicklung

³⁵ Hegel, Die Vernunft... (s. Anm. 28) 45 (Hervorhebungen von mir).

³⁶ Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel (Analyse et raison, 13). 8° (317 S.) Paris 1968, Aubier. 27.– F.

³⁷ Schön: daß L. (52–55) den Versuch einer Vorgängerin (W. Drescher, Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie, 1937) kennt, an dem er ausstellt, daß er durch sein Auswahlverfahren eine vollkommene Symmetrie des Ganzen zu erweisen sucht und daß er keine „Typologie“ der Entsprechungen aufzustellen unternimmt.

schreitet schlicht voran mit der Erfahrung des Individuums, mit dem naiven Bewußtsein, für das, da es um ihr Entstehen und dessen Notwendigkeit nicht weiß, die Gegenstände als je neue auftauchen; diese „Texte für das Bewußtsein“ durchzieht keine sie innerlich verbindende Reflexion. Die mit der Linearität der Entwicklung gegebenen, zumeist sehr kurzen äußerlichen, ja „falschen“ Parallelen, die nur eine gewisse sprachliche und begriffliche Kontinuität sichern, machen der Zahl nach die große Mehrheit, nämlich mehr als 175 von den rund 220 von L. herausgefundenen und im Anhang (273–307) möglichst genau³⁸ verzeichneten Stellen aus. Die allein entscheidend wichtige *zirkuläre* (oder: Kreislauf-)Bewegung dagegen erfaßt rückläufig, vom Zielstandpunkt der Wissenschaft her, in den verschiedenen Bewußtseinsgestalten das Gemeinsam-Einende; hier geht es nicht um Aufeinanderfolge, sondern um Wiederholung und Vertiefung; und diese, eben die „Phän.“-Bewegung, wird, wo sie sich ausdrücklich niederschlägt, vollzogen von dem Philosophen selbst, der, in den „Texten für uns“, die Bewegung anhaltend, über ihre Bedeutung reflektiert. (Es zeigt sich schon hier an, daß und wie L. die beiden wohl auch in etwa genetisch zu verstehenden „Schlagseiten“ der „Phän.“ – Bewußtseins erfahrung und Phänomenologie, Erscheinung des Geistes [siehe oben S. 74] – als die *zweieine* Grundbewegung der „Phän.“ faßt, die deren Interpretation erschließt und darstellt.) Die wahren Parallelismen können nun nochmals verschieden betrachtet werden – nämlich entweder statisch: so daß sie die Strukturen des Werkes, seine Architektonik, zur Geltung bringen; oder dynamisch: so daß die Wiederkehr der einen und selben Bewegung durch die verschiedenen Gehalte hindurch aufscheint. Das Zuweisungskriterium zu den Struktur- bzw. Bewegungsparallelismen „ist einfach: die einen finden sich in den Texten *für uns*, die anderen gehören der Entwicklung *für das Bewußtsein* an“ (62¹⁵)³⁹. Die Konfrontation der Stellen beider Typen (die L. im einzelnen verzeichnet: 60 f., 307) wird zu ermitteln erlauben, „ob die tatsächliche Organisation des Werkes, die Selbstentfaltung seines Gehaltes (auf der Ebene des Bewußtseins), der formellen Organisation entspricht, die Hegel selbst vornimmt, wenn er über die Beziehungen zwischen den verschiedenen Sektionen und Gestalten reflektiert (Texte für uns)“ (62). Über die Tragweite, Austragskraft solcher immanenter Krisis sei hier nichts ausgemacht; es wäre etwa zu fragen, ob sie nicht *zu* immanent ist, da ja auch die Bewegung der Sache selbst von *Hegel* registriert wird. Auch nicht darüber, worauf die Studie ihr ganzes Gewicht legt (70): die Erprobung der bisher umschriebenen Methode (vgl. dazu besonders S. 37–63) am Texte der „Phän.“, entsprechend ihrer hauptsächlichen Gliederung (= 2. Buchteil: 71–211). Es sei nur angemerkt, daß die Inhaltsgliederung nach I–VIII der Lineardimension angehört, der Zirkulärbewegung dagegen die folgende Gruppierung, die die erste Einteilung überlagert:

- (A) Bewußtsein (sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung, Kraft und Verstand),
- (B) Selbstbewußtsein,
- (C) (AA) Vernunft,
- (BB) Geist,
- (CC) Religion,
- (DD) Das absolute Wissen.

³⁸ Solche Präzisionsarbeit ist Gauvin-Schule. Wie wir denn auch auf S. 308 erfahren haben, daß die „Phän.“ mit ihren etwa 175 000 Wörtern mit ungefähr 1500 Begriffen auskommt . . .

³⁹ Es könnte hier ein wohl sehr verbaler Widerspruch vorliegen, insofern früher (40), wenn ich recht las, die „Zirkulärbezüge“ nur in den „Textes pour nous“ gesucht wurden. – Außerdem Corrigenda: 1812 erschien nur das 1. Buch der „objektiven“ Logik: zu S. 18; von 1831 stammt nur „ihm . . . aufzeige“: 18⁴; kein Zusatz, sondern Anmerkung: 18⁷; die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität, sowie § 25 der Enzyklopädie erst in der 2. Auflage von 1827, nicht schon 1817: 18 f., 25, 28. Zu

Dabei präfiguriert die erste „totalisation“ (A) mit ihrer inneren Dreiteilung die übergeordnete Dreiergruppe (A), (B) und (C)–(AA), die die Grundbewegung (nämlich: Bewußtsein – Selbstbewußtsein – deren Deckungseinheit) am reinsten entwickelt. Ihre Vollendung findet diese Bewegung im Schluß des Werkes, im absoluten Wissen. Die Zwischentotalisierungen „Geist“ und „Religion“ bleiben nach L. partiell: sie konstituieren den Geist in seinem Bewußtsein, = (BB); bzw. in seinem Selbstbewußtsein, = (CC)⁴⁰, dies immerhin „une unification originale“ des Ganzen „à un autre niveau“ (69). So ergeben sich vier sukzessive Totalisationen: 1. (A)–(B)–(C) (AA), 2. (BB), 3. (CC), 4. (DD). All das ist nur „eine erste Annäherung“ ans Problem (70; vgl. 65–70, 147 f. und die Schemata 152–158, 209, die die parallelisierende Hauptstelle der „Phän.“, die Einleitung der „Religion“, deuten). Eine erste Annäherung an den Sinn des Ganzen sucht auch der 3. Teil des Buches (213–263): Er zeigt sich an in einem durch wechselweise Verschränkungen sich fortschreitend organisierenden „Dreiecksverhältnis“ dieser drei „Faktoren“: des durch die Bewußtseinsgestalten hindurchgehenden individuellen Bildungsprozesses, des Fortgangs des Weltgeistes durch Geschichtszeiten und der logischen Ordnung der reinen Begriffsmomente; zum Verhältnis Geschichtsgestalten – Begriffsbewegung vgl. besonders S. 234. Dieses der „Phän.“ immanente Beziehungsgefüge bestimmt auch ihr Außenverhältnis zum Hegelschen System, zumal zur Logik, das ja in der Kontroverse Pöggeler–Fulda im Mittelpunkt stand. L. differenziert dieses, wie uns scheint, sachgemäß so: Man kann nicht „einfach dieser Bewußtseinsgestalt jene logische Bestimmung an die Seite stellen; denn jede logische Bestimmung drückt die Ganzheit als solche aus, während eine Bewußtseinsgestalt nur einen Aspekt, eine einseitige Bestimmung derselben wiedergibt. Also . . . müßte wohl einem reinen Begriffsmoment, wie es in der ‚Logik‘ dargestellt wird, in der ‚Phän.‘ . . . ein spezifisches Ganzes entsprechen, das in sich die auseinandergelegten Bestimmungen sammelt“, nicht z. B. die „sinnliche Gewißheit“, sondern die ganze „Bewußtseins“-Bewegung (250). Sosehr L. sein Buch nur als Vorarbeit versteht, die sich nur an den ausdrücklichen Parallelstellen der „Phän.“ orientiert: es läßt doch auf dem hier anvisierten Problemfeld der Hegelforschung, dem offensichtlich ein beachtlicher Schwierigkeitsgrad zukommt, konvergierende Deutungslinien aufscheinen. L. entdeckt die „tiefe Einheit“ der „Phän.“ (33), indem er „sich entschlossen an die Entzifferung des Textes hält“ (211⁷⁰), der, den Schlüssel dazu in sich selber bergend, „keinerlei vorgängige Kenntnis erfordert“ (29)⁴¹ – ob damit L. sein eignes Vorgehen richtig reflektiert oder nicht: er scheint mir eine anstrengende, eben die Anstrengung des Begriffs nicht scheuende, veritable Lese-Lehre für das Buch „Phänomenologie des Geistes“ anzubieten.

Über die Berichtszeit dieser Literaturübersicht hinausgreifend, sei hier auf ein weiteres französisches Buch hingewiesen, das ebenfalls von der Intention textnaher,

26, 26: doch, Fulda! Zu 310: religion manifestée = geoffenbarte, manifeste = offenbare Religion (vgl. Hyppolites Übersetzung II 258¹), nicht umgekehrt. – Etwas schlimmer ist, daß L. nur die Pöggeler-Arbeit von 1961 kennt und daraus die von Pögg. 2 wieder aufgegebenen These – siehe hier Anm. 15 – übernimmt: 26²⁹ und 90⁵⁵.

⁴⁰ Anders scheint L. auf S. 220 f. die Gesamtorganisation in den Blick zu nehmen: die ersten Sektionen von (A) bis (C)–(BB) würden den einen und selben Totalprozeß beschreiben „im Gehalt des Bewußtseins, das sich in der Form des Selbstbewußtseins erfüllt“, die Sektion „Religion“ dagegen „die Offenbarung des absoluten Selbst, das sich zu erkennen gibt im Element des Bewußtseins“ (220).

⁴¹ J. Hoffmeister jedenfalls meint (in der Einleitung zu seiner „Phän.“-Ausgabe: Hamburg ⁶1952, S. V): es fehlten „für alle diejenigen, die nicht eine umfassende und genaue Kenntnis der deutschen Geistesgeschichte, besonders von der Aufklärung an, haben, die notwendigen Voraussetzungen zum Verständnis dieses Werkes“.

textnächster Interpretation getragen ist: C. Boey⁴² bahnt anhand eingehender Analyse des „Phän.“-Abschnitts „*Der sich entfremdete Geist*“ (genau: ed. Hoffmeister S. 347–413) die textgemäße Deutung des vielbefurten Hegelschen Begriffswortes „*Entfremdung*“ an. Auch diese Arbeit steht wie die zuvor besprochene unter der Ägide J. Gauvins, dem wir frühere Beiträge zur einschlägigen Wortforschung verdanken⁴³; Gauvin hat dem Buche B.s auch ein Vorwort (7–10) mitgegeben, das dankwerte Hinweise zum Wortbefund Entfremdung–Entäußerung im vorphänomenologischen Schrifttum Hegels enthält. B. situiert zunächst das Kapitel, dem seine besondere Aufmerksamkeit gilt, im Ganzen der „Phän.“, die bestimmt wird, etwa im Sinne des uns von Labarrière her Bekannten, durch die Komplementarität von an einzelnen Bewußtseinsgestalten sich vollziehender Erfahrung und organisierender Gesamtbewegung des wissenschaftlichen Begriffs; daraus ergeben sich zugleich methodische Anweisungen für die eigene Untersuchung (11–64; vgl. 291 ff.). Des weitern folgt B. Stück um Stück, gar Zeile um Zeile, mit Exkursen zu einzelnen Wortfeldern und mit selbstkritischer Rechenschaft darüber, wenn gelegentlich eine eigene Paraphrase nicht unmittelbar gedeckt wird durch originalhegelschen Wortgebrauch, dem Text. Das Ergebnis: Hegels Begriff der Entfremdung bezieht sich nicht auf die ganze Dimension der Geschichte, sondern auf die bestimmte Geschichtsperiode des *ancien régime*; er bezeichnet eine spezifische Entäußerungsbewegung, diejenige nämlich, die der Unmittelbarkeit des „wahren“ Geistes entreißt und die in der Antinomie besteht, daß die Werte theoretisch das Fundament der Fakten sind, dieser Behauptung aber eben die Anstrengung zu widersprechen scheint, mit der die Fakten sich den Werten anzugleichen mühen. Zwar findet sich eine Antizipation des für den „sich entfremdeten Geist“ typischen Beziehungsgefüges im „Gesetz des Herzens“; und dieselbe Struktur kehrt noch einmal wieder auf der Ebene der geoffenbarten Religion⁴⁴. Aber nicht der Begriff der Entfremdung, sondern der umfassende Begriff der Entäußerung ist koextensiv mit der geschichtlichen Freiheitsverwirklichung des Menschen, ja *dieser* Begriff fundiert konstitutiv die ganze Region von Freiheit und Geschichte. Weil Hegelsche „Entfremdung“ einerseits eingeschränkt ist auf die Analyse der partikulären Geschichtsperiode des 18. Jahrhunderts und weil andererseits „Entäußerung“ in einem notwendigen und sozusagen neutralen Fundierungsverhältnis zu Freiheit und Geschichte überhaupt steht, deckt dieser Begriffsgebrauch nicht das nachhegelsche, vor allem marxistische, heute grassierende Verständnis einer im Verlauf der bisherigen Geschichte sich vollziehenden und im Kapitalismus kulminierenden Selbstentfremdung des Menschen. So wichtig und aktuell solche Entmythologisierung gegenüber einem vermeintlich Hegelschen Entfremdungsbegriff ist (vgl. dazu besonders die Zusammenfassung S. 289–304): Man wird mit B. den Schwerpunkt seines Buches sehen müssen in dem Exempel für die Theorie der „lisibilité“, der Lesbarkeit der intelligiblen Welt, die Hegel durch die ganze „Phän.“ hindurch

⁴² L'aliénation dans „La Phénoménologie de l'Esprit“ de G. W. F. Hegel (Museum Lessianum, Section Philos., 56). 8° (314 S.) Paris – Bruges 1970, Desclée. – Eine andere neue, umfängliche Interpretation der „Phän.“: B. Liebrucks, Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes (Frankfurt a. M. 1970 [389 S.]). Zu einem früheren Büchlein von H. H. Holz (Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel [Neuwied – Berlin 1968]) vgl. ThPh 44 (1969) 461 ff.

⁴³ Entfremdung et Entäußerung dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, in: ArchivesPh 25 (1962) 555–571. Zur Methode Gauvins: Note sur les propriétés linguistiques du discours philosophique, ebd. 28 (1965) 362–365; und über das Projekt eines „Phän.“-Lexikons in: Hegel-Studien 3 (1965) 263–275. Ein Stück „Phän.“-Deutung: J. Gauvin, Plaisir et nécessité, in: ArchivesPh 28 (1965) 483–509; 29 (1966) 237–267.

⁴⁴ Vgl. 298: ... l'usage du vocabulaire hégélien est rigoureux à tel point qu'on ne retrouve le terme ‚Entfremdung‘ que dans les seuls passages où une structure analogue à celle qui caractérise ‚l'esprit devenu étranger à soi-même‘ se fait jour.

erarbeitet (300 f.) – darauf, auf das Exempel der Interpretation *eines* Textkapitels der „Phän.“, kommt es B. an.⁴⁵ Und was hierbei gilt, ist einzig und allein das Mitlesen, das Mitstudieren . . . Deshalb will auch dieser Literaturbericht, in dem sich immerhin mehrfach bestätigende oder verdeutlichende Querverbindungen anzeigten, keine Schlußbilanz zur „Phän.“-Deutung der Gegenwart ziehen, sondern nur schlicht hinweisen, mit den „Hegel-Tagen Royaumont 1964“, von denen zu Anfang dieser Seiten die Rede ging, auf diese offene Aufgabe, die, wenn das so gewichtig gesagt werden kann, in Sachen Hegelforschung das Gebot der Stunde ist.

⁴⁵ Corrigenda zu Boeys Buch: die korrupten Deutsch-Zitate, z. B. 168², 290²; 7, 14 und 14, Z. 1 v. u.: Peperzak; 12, 19: Rosenkranz; 28, 5: R. Haym; 32¹: . . . dialectique . . .