

Institution: Freie Universität Berlin

Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften  
Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaften

Leistung: Hausarbeit

Thema: Opposition von Natur und Kultur?  
Annäherung an den Begriff der Entfremdung.

Student: Nicolai Grossherr

Dudenstraße 11  
10965 Berlin

Dozent: Hasko Hüning

Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaften  
Innstraße 22  
14195 Berlin



# Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	1
2 Entfremdung des Individuums.....	3
2.1 Primat der Natur.....	3
2.1.1 Natur des Menschen.....	4
2.1.2 Gefühlswelt im Naturzustand.....	6
2.1.3 Der weiter gefasste Rahmen.....	8
2.1.4 Konklusion.....	10
2.2 Primat der Vernunft.....	12
2.2.1 Erster Einblick.....	13
2.2.2 Tiefer gehendes Verständnis .....	15
2.2.3 Der darüber hinausgehende Rahmen.....	17
2.2.4 Konklusion.....	20
2.3 Weiterführende Erkenntnisse .....	23
2.3.1 Materialismus.....	23
2.3.1.1 Feuerbach oder Wege zum Materialismus.....	23
2.3.1.2 Dialektischer Materialismus.....	24
2.3.1.3 Entfremdung bei Marx.....	25
2.3.1.4 Konklusion.....	26
2.3.2 Exkurs: Doppelte Vergesellschaftung.....	26
3 Resümee.....	29
Bibliographie.....	33



# 1 Einleitung

*Ihm war, als lasse nicht alles sich ganz gewöhnlich an, als beginne eine träumerische Entfremdung, eine Entstellung der Welt ins Sonderbare um sich zu greifen, der vielleicht Einhalt zu tun wäre, wenn er (...) aufs neue um sich schaute.*

Thomas Mann, *Der Tod in Venedig*

Das Interesse am Thema Entfremdung stellte sich aus verschiedenen Gründen ein. Zum einen wurde ich im Rahmen eines Seminars über den Emotionalen Kapitalismus des häufigeren darauf gestoßen; speziell die Diskussionen verschiedener Aspekte der Produktions- und Reproduktionssystematik moderner Gesellschaften gab dazu Anlass. Immer blieb dabei ein Teil meiner Fragen offen; eine der drängendsten war die nach dem Phänomen Entfremdung. Zudem bot sich den interessierten Zeitungslern mindestens schon das ganze Jahr 2007 eine Debatte über Krippenplätze, Kinderbetreuung, Herdprämie, Rabenmütter und -väter sowie Erziehungsgeld. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es dabei um die Weichenstellungen hinsichtlich der zukünftigen Reproduktion der im Staatsgebiet der Bundesrepublik Deutschland ansässigen Menschen ging. Nicht zu Letzt wurde auch die Frage des neuen Feminismus diskutiert und in diesem Zusammenhang die Frage der Gleichberechtigung neu gestellt.

Dabei hatte ich den Eindruck, dass bestimmte Argumentationslinien herauszulesen und dass diese vor allem auch durch mangelnde Trennschärfe gekennzeichnet waren. Eines kam mir immer wieder in den Sinn, und zwar, dass sich die Argumentation häufig an dem Gegensatz Natur zu Kultur abarbeiteten, auch wenn dieser meistens nicht in dieser Deutlichkeit zu entnehmen war.

Die Problematik, mit der sich die Hausarbeit beschäftigt, lässt sich im weitesten Sinne mit

dem Begriffspaar *Natur und Kultur* umschreiben. In einem argumentativ-rhetorischem Verständnis ist zu klären, wie die Begriffe verwendet werden; beziehungsweise verwendet werden können. Es wird eine Argumentationslinie an dem (vermeintlichen) Gegensatzpaar Natur – Kultur verortet. Konkreter geht es in der Arbeit um das Phänomen der *Entfremdung des Individuums* in der modernen Gesellschaft. Dieses lässt sich, meines Erachtens, über die Frage, was Kultur bzw. Natur ist, herleiten. Ein genaues Verständnis dieser Kategorien ist für eine umfassende Bearbeitung der Thematik unumgänglich.

Zu diesem Zweck, also der Präzisierung der Kategorien, beginne ich meine Annäherung an den Begriff Entfremdung mit Jean-Jacques Rousseau. Bei ihm unterstelle ich vorab eine Vorrangigkeit der Komponente Natur; unter anderem deshalb ist das Kapitel mit *Primat der Natur* überschrieben – wohlgermerkt mit einem fragenden Unterton. Es wird in Folge eben auch darum gehen, ob sich diese Vermutung bestätigt. Außerdem soll das rousseausche Konzept in seinen Grundzügen erarbeitet werden.

Als Antipode wird hier Hegel genommen, der – so die Prämisse – den Primat der Vernunft vertritt. Vernunft ist in diesem Zusammenhang gewissermaßen die zu ergründende Komponente Kultur; so zumindest soll das Verständnis sein. Auch hier stellt sich wiederum die Frage, welche Erkenntnisse sich aus seinem Werk ziehen lassen, weshalb auch hier die dazu nötigen Grundlagen erarbeitet werden.

Im letzten Kapitel werden weiterführende Erkenntnisse erarbeitet. Diese sollen eine noch engere Eingrenzung des untersuchten Problemfeldes ermöglichen. Dabei werde ich zunächst auf den Materialismus – und dabei speziell auf Karl Marx – eingehen. Insbesondere seine Forderung nach dem Praxisbezug der Philosophie und die Betrachtung des Ökonomischen werden kurz angeschnitten; sowie sein Begriff der Entfremdung. Abschließend wird mittels eines Exkurses zur doppelten Vergesellschaftung die Frage nach der einseitigen Beschränkung klassischer Theorien auf das Ökonomische gestellt.

Somit ist die zu Grunde gelegte Frage die danach, ob es eine *Opposition von Natur und Kultur* gibt? Dieser Frage wird mittels der vorab beschriebenen Selektion theoretischer Grundlagenliteratur nachgegangen. Dabei soll unter anderem eine begriffliche Klärung erfolgen. Zugleich verfolge ich mit der Arbeit das Ziel einer *Annäherung an den Begriff der Entfremdung*.

## 2 Entfremdung des Individuums

Es werden verschiedene klassisch zu nennende Ansätze erarbeitet. Den Anfang macht dabei Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778); daraufhin wird der Ansatz von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) untersucht. Es ist folgerichtig, dass im Anschluss an Letzteren der Begriff im Verständnis von Karl Heinrich Marx (1818 – 1883) betrachtet wird.

Insbesondere durch Rousseau und Hegel wird der Versuch unternommen, sich dem Begriffspaar Natur/Kultur sowie damit einhergehend dem Begriff Entfremdung anzunähern. Es wird dabei Einblick gegeben in die Terminologie dieser Erläuterungen, d.h. wie und in welchen Zusammenhängen mit welchen Begriffen gearbeitet und was darunter verstanden wird. Zudem soll in diesem Zusammenhang verdeutlicht werden, wie unterschiedlich die Schwerpunktsetzung der beiden ist; hierunter ist speziell der Vorrang jeweils eines der Begriffe Natur bzw. Kultur zu verstehen. Der letzte Abschnitt wird mittels einer kurzen Einführung in den Materialismus eine möglicherweise erweiternde Perspektive aufzeigen. Selbiges Ziel hat der abschließende Exkurs zur Theorie der doppelten Vergesellschaftung.

### 2.1 Primat der Natur

Jean-Jacques Rousseau formuliert seine Arbeitshypothese in der *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*<sup>1</sup> wie folgt: *Indem ich dieses so beschaffene Wesen von allen übernatürlichen Gaben, die es vielleicht empfangen hat, und von allen künstlichen Fähigkeiten, dies nur durch langwierige Fortschritte erwerben konnte, entblöße; indem ich es, mit einem Wort, so betrachte, wie aus den Händen der Natur hervorgegangen sein muss (...)*<sup>2</sup>; indem er also den Menschen Schritt für Schritt von den ihm zugeordneten Eigenschaften befreit, will er erkennen was des Menschen Natur ist. Das Ziel ist somit zu ergründen, welche der menschlichen Attribute ausschließlich auf die Natur

---

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques (1998): *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart: Reclam

<sup>2</sup> Ebenda, S. 35

zurückzuführen sind.

Tatsächlich ist das Thema des Diskurses die Ungleichheit, sowie es auch die Preisfrage der Akademie von Dijon zum Ausdruck bringt: *Welches ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, und ist sie durch das natürliche Gesetz gerechtfertigt?*<sup>3</sup> Es wird also nötig sein, den rousseauschen Ansatz, wenn auch in der gebotenen Kürze, wiederzugeben, um dann die unter dem Gesichtspunkt der Entfremdung interessanten Aspekte isolieren zu können.

### 2.1.1 Natur des Menschen

Rousseau wendet sich insbesondere gegen die zu seiner Zeit vorherrschenden Auffassungen über den Naturzustand und die damit in Zusammenhang gebrachten Aussagen zur Natur des Menschen. Dabei waren ihm besonders folgende Vorgehensweisen ein Dorn im Auge: dem Menschen von vornherein ein Verständnis von Recht und Unrecht zu unterstellen<sup>4</sup>; dem Menschen Besitzstreben als Eigenschaft zuzuordnen, ohne vorab geklärt zu haben, was Besitz ist<sup>5</sup>; und schließlich, dem Menschen Macht und damit Machtstrukturen zuzuschreiben, um darauf die Rechtfertigung für die Regierung stützen<sup>6</sup>. Der größte Fehler ist seiner Meinung nach allerdings, ganz allgemein, dass dem Menschen des Naturzustandes Begriffe zugeordnet wurden, die aus der Gesellschaft, wie sie existiert, entnommen wurden.<sup>7</sup> Insofern ist seine Grundannahme, dass es vor ihm noch nicht richtig unternommen wurde, den Naturzustand und die daraus zu folgernden Schlüsse herzuleiten.

Kritisch steht er auch der Unterteilung der Menschen in wilde<sup>8</sup> und zivilisiert-bürgerliche<sup>9</sup> Menschen gegenüber, welche seiner Ansicht nach allein aus schon vorab geprägten Urteilen heraus gebildet zu sein scheint. Somit ist (dann) auch Rousseaus Urteil insbesondere auch bezüglich des letzten Punktes häufig entgegengesetzt.

---

<sup>3</sup> Ebenda, S. 29

<sup>4</sup> etwa Hugo Grotius

<sup>5</sup> speziell John Locke

<sup>6</sup> speziell Thomas Hobbes

<sup>7</sup> Rousseau (1998), S. 32-33

<sup>8</sup> franz. homme sauvage

<sup>9</sup> franz. homme civil

Bei ihm wird aus dem wilden Menschen der edle Wilde<sup>10</sup>, welcher den Menschen des Naturzustandes repräsentiert. Rousseau schreibt ihm einerseits verschiedene Eigenschaften und andererseits (Lebens-)Bedingungen zu. Der Mensch des Naturzustands lebt demnach frei von jeglichen zivilisatorischen Einflüssen und ist auf Grund dessen friedlich und zufrieden. Er kennt weder Tugend noch Laster, ebenso wenig wie Gut und Böse<sup>11</sup>, er ist gewissermaßen unschuldig, da wie er lebt die natürliche Art zu leben ist. Rousseau geht weiterhin davon aus, dass der Mensch in diesem Zustand materiell wie auch gefühlsmäßig autark ist. Das Leben im Naturzustand wird von ihm zudem als durch Freiheit und Gleichheit gekennzeichnet verstanden.<sup>12</sup>

Beinahe mit Verwunderung stellt er fest *(...) um wieviel geringer der Unterschied zwischen Mensch und Mensch im Naturzustand sein muß als im Gesellschaftszustand und um wieviel die natürliche Ungleichheit in der menschlichen Gattung durch die gesellschaftlich eingerichtete Ungleichheit vergrößert sein muß.*<sup>13</sup> Daraus zieht er den Schluss, dass *der Mensch von Natur gut und nur durch die Gesellschaft schlecht geworden ist*<sup>14</sup>. Er geht dabei allerdings nicht von der Gesellschaft als einer übergeordneten Macht aus. Den Beweis dafür sieht er in der Erkenntnis, *(...) daß die meisten unserer Leiden unser eigenes Werk sind und daß wir fast alles hätten vermeiden können, wenn wir die Lebensweise (...) beibehalten hätten, die uns von der Natur verordnet wurde.*<sup>15</sup>

Entgegen der allgemeinen Annahme, insbesondere einiger seiner Zeitgenossen<sup>16</sup>,

<sup>10</sup> franz. bon sauvage

<sup>11</sup> Hier stellt sich Rousseau insbesondere in Opposition zu Thomas Hobbes, der dem Menschen des Naturzustandes Schlechtigkeit attestiert. So sagt Hobbes, *daß (...) der [Natur-; N.G.] Zustand der Menschen ein solcher sei (...), nämlich ein Krieg aller gegen alle.* [Hobbes, Thomas (2002): Leviathan. Stuttgart: Reclam, S. 115] Die gegensätzliche Haltung und der Bezug auf Hobbes werden von Rousseau mehrfach auch direkt angesprochen; beispielsweise: *Ziehen wir vor allem nicht mit Hobbes den Schluß, daß der Mensch von Natur aus böse sei, weil er keine Vorstellung von der Güte hat; daß er lasterhaft sei, weil er die Tugend nicht kennt (...). Hobbes hat sehr gut den Fehler aller modernen Definitionen gesehen; aber die Folgerungen die er aus seiner Definition zieht, zeigen, daß er sie einem Sinn versteht, der nicht weniger falsch ist.* [Rousseau (1998), S. 60] Der nach Rousseau falsche Schluss von Thomas Hobbes ist insbesondere in dessen Einschätzung zu finden, dass der Mensch nur durch die Vernunft den Widrigkeiten des Naturzustandes entgehen kann und dass dabei sein Antrieb aus der Furcht erwächst.

<sup>12</sup> Speth, Rudolf (2003): Jean-Jacques Rousseau In: Breit, Gotthard/Massing, Peter (Hg.) (2003): Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 118-124; Russell, Bertrand (2007): Philosophie des Abendlandes. München: Piper, S. 696ff.

<sup>13</sup> Rousseau (1998), S. 70

<sup>14</sup> Russell (2007), S. 696

<sup>15</sup> Rousseau (1998), S. 40

<sup>16</sup> hier ist insbesondere Voltaire zu nennen; vgl. Massing/Breit (2003), S. 122

proklamierte Rousseau nicht die Rückkehr zum Naturzustand. Er geht vielmehr davon aus, dass der Naturzustand ein *Zustand [ist; N.G.], den es nicht mehr gibt, den es vielleicht nie gegeben hat und vielleicht niemals geben wird, von dem man sich aber trotzdem die richtige Vorstellung machen muss, wenn man unseren gegenwärtigen Zustand recht beurteilen will.*<sup>17</sup> Es genügt ihm (...), *nachgewiesen zu haben, daß dies nicht der ursprüngliche Zustand des Menschen ist, sondern daß es allein der Geist der Gesellschaft ist und die Ungleichheit, welche jene erzeugt, die unsere natürlichen Neigungen so verändern und verderben.*<sup>18</sup>

### 2.1.2 Gefühlswelt im Naturzustand

*Beginnen wir damit, in dem Gefühl der Liebe das Geistig-Seelische [le moral] vom Physischen [le physique] zu unterscheiden.*<sup>19</sup> Nach Rousseau ist nur das Physische als dem Naturzustand zugehörig zu erachten. Es kann mit dem Sexualtrieb und dem Selbsterhaltungstrieb assoziiert werden. Das Geistig-Seelische wiederum ist ein künstliches Gefühl und aus der Gewohnheit der Gesellschaft entsprungen.<sup>20</sup> Rousseau kommt zu dem Schluss, dass auf das Physische beschränkte Menschen *seltenere und weniger grausame Streitigkeiten austragen*<sup>21</sup> würden.

Aus dieser Erkenntnisgrundlage leitet er ab, dass die Gefühlswelt des *bon sauvage* im Wesentlichen durch die *Selbstliebe*<sup>22</sup> und das *Mitleid*<sup>23</sup> geprägt wird. Während die Selbstliebe direkt auf den Instinkt der Selbsterhaltung zurückgeführt werden kann<sup>24</sup>, ist Mitleid wiederum als Korrektiv zu verstehen, d.h. es mildert das Verlangen der Selbstliebe ab.<sup>25</sup>

*Das Mitleid veranlasst uns, ohne zu überlegen denjenigen Hilfe zu leisten, die wir leiden*

<sup>17</sup> zitiert nach Russell (2007), S. 696

<sup>18</sup> Rousseau (1998), S. 113

<sup>19</sup> Rousseau (1998), S. 66

<sup>20</sup> Ebenda, S. 65-67

<sup>21</sup> Ebenda, S. 67

<sup>22</sup> franz. *amour de soi-même*; Verwirrender Weise wird *amour de soi-même* in der Sekundärliteratur zu Rousseau unterschiedlich übersetzt, und zwar jeweils mit Eigenliebe oder Selbstliebe. [vgl. Rousseau (1998), S. 61 oder S. 151-152 bzw. Meyer (1984), S. 65-67] Dies ist speziell deshalb ungünstig, da es sich nicht nur hier bei den beiden Begriffen um einen Gegensatz handelt. In dieser Arbeit wird *amour de soi-même* mit Eigenliebe übersetzt und verwendet.

<sup>23</sup> franz. *pitié*

<sup>24</sup> Rousseau (1998), S. 63f.

<sup>25</sup> Ebenda, S. 64

*sehen; es vertritt im Naturzustand die Stelle der Gesetze, der Sitten und der Tugend (...).* <sup>26</sup>

Da das Mitleid im Naturzustand sowohl die Tugenden und die Sitten als auch die Gesetze ersetzt, ist für Rousseau klar, dass es nur dieser Dreiklang an *Gesetzen verschiedener Art*<sup>27</sup> sein kann, der für die Übel der vergesellschafteten Lebensweise verantwortlich ist.

Dabei ist ihm insbesondere der andauernde Bezug auf deren Bestimmung in der Vernunft Beweis genug für deren schlechten Einfluss auf das Leben des einzelnen Menschen. Denn *nichts (...) wäre so elend (...) wie ein durch Aufklärung geblendeter und von Leidenschaft geplagter Wilder, der über einen von dem seinigen verschiedenen Zustand vernünftelnd redet.* <sup>28</sup>

Die durch Vernunft geprägte Art der Liebe – jene also, die den zivilisierten Menschen betrifft – bezeichnet Rousseau mit *Eigenliebe*<sup>29</sup>. Sie ist nicht zu verwechseln mit der Selbstliebe; ein natürliches Gefühl, das den Menschen in erster Linie dazu bringt, über seine eigene Erhaltung zu wachen und in zweiter Linie die Menschlichkeit und die Tugend in ihm hervorbringt.<sup>30</sup> Wohingegen:

*die Eigenliebe (...) nur ein relatives, künstliches und in der Gesellschaft entstandenes Gefühl [ist; N.G.], das jedes Individuum dazu veranlaßt, sich selbst einen größeren Wert beizulegen als jedem anderen, das den Menschen all die Übel eingibt, die sie sich gegenseitig zufügen, und das die wahre Quelle der Ehre ist.* <sup>31</sup>

Was sind nun die konkreteren Folgen dieser Feststellung? *Der Wilde lebt in sich selbst; der gesellschaftliche Mensch ist immer außerhalb seiner selbst und weiß nur in der Meinung der anderen zu leben; und er bezieht sozusagen allein aus ihrem Urteil das Gefühl seiner eigenen Existenz.* <sup>32</sup>

<sup>26</sup> Ebenda, S. 64

<sup>27</sup> Detel, Wolfgang (2007): Grundkurs Philosophie. Band 5: Philosophie des Sozialen. Stuttgart: Reclam, S. 50ff.

<sup>28</sup> Rousseau (1998), S. 58

<sup>29</sup> franz. *amour propre*; Verwirrender Weise wird *amour propre* in verschiedenen Büchern über Rousseau unterschiedlich übersetzt, und zwar jeweils mit Selbstliebe oder Eigenliebe. [vgl. Rousseau (1998), S. 61 oder S. 151-152 bzw. Meyer (1984), S. 65-67] Dies speziell deshalb ungünstig, da nicht nur hier es sich bei den beiden Begriffen um ein Gegensatz handelt. Wie dem auch sei, in dieser Arbeit wird *amour propre* mit Eigenliebe übersetzt und verwendet.

<sup>30</sup> Rousseau (1998), S. 150ff.

<sup>31</sup> Rousseau (1998), S. 151

<sup>32</sup> Rousseau (1998), S. 112

### 2.1.3 Der weiter gefasste Rahmen

Einschränkend kann angemerkt werden, dass Rousseaus Theorie möglicherweise zu einem großen Teil auf seiner persönlichen Empfindungen hinsichtlich seines Lebens aufgebaut ist. Zumindest kann davon ausgegangen werden, dass das eine der Antriebsfeder für seine spezifische Auffassung von der Natur des Menschen und dem Naturzustand gewesen ist. Als Beleg dafür kann der Brief gelten den Rousseau seinem Mäzen Malesherbes im Jahr 1762 schrieb:

*Erbittert durch die Ungerechtigkeiten, die ich zu erdulden hatte oder deren Zeuge ich gewesen war, oft tief traurig über die Zerrüttung, in die mich das Beispiel und die Macht der Verhältnisse gestürzt hatten, faßte ich eine Verachtung gegen mein Jahrhundert und gegen meine Zeitgenossen. Da ich fühlte, daß ich in ihrer Mitte nie eine Stellung finden würde, die mein Herz befrieden könnte, löste ich es allmählich los von der menschlichen Gesellschaft und gestaltete mir selbst eine andere in meiner Phantasie, die mich um so mehr entzückte, als ich stets ohne jede Mühe und Gefahr in ihr weilen konnte, da sie mir stets sicher und in jeder Gestalt, in der ich sie eben brauchte, zur Verfügung stand.* <sup>33</sup>

Je nachdem, wie man diese und andere Äußerungen bewertet, kann man entweder zu dem Schluss kommen, dass Rousseaus Verhaltensmuster an die eines Autisten erinnern, oder aber, dass er durch seine intensive Beschäftigung mit der Gesellschaft zu sich und seiner Lebensweise gefunden hat.<sup>34</sup> Ungeachtet dessen, ob man Rousseau als Mensch mit extremen, möglicherweise auch pathologischen (krankhaften, d.h. von der Norm abweichenden) psychischen Dispositionen begreift oder aber als Visionär, der seine Art zu Leben verwirklicht hat, stellt sich natürlich die Frage, ob seine Theorie deswegen gleich in ihrer Gänze als falsch oder frei von jedem Erkenntnisgewinn abgetan werden kann. Diese Frage muss ungeachtet der Schlüsse, die man aus seiner Person und Persönlichkeit ziehen mag, entschieden verneint werden.

---

<sup>33</sup> zitiert nach Meyer, Heinz (1984): Alienation, Entfremdung und Selbstverwirklichung. Hildesheim: Georg Olms Verlag, S. 61

<sup>34</sup> Ebenda, S. 60ff.

Wie bereits oben angeführt vertrat Rousseau keinesfalls die Meinung, es müsse der Naturzustand wieder hergestellt werden. Stattdessen kann ganz eindeutig gesagt werden, dass er den Primat der Natur ausgerufen und gefordert hat.

Er vertritt die Meinung, dass das Sich-Entfernen des Menschen aus dem Naturzustand zu Entwicklungen geführt hat, die für ihn und die Gesellschaft nicht gut sind. Sein Ziel ist es, diese Entwicklungen aufzudecken und zu zeigen, dass und wie sie mit der Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Art des Seins zusammenhängen. Folglich ist bei Rousseau Entfremdung definitiv auf die Abkehr von dieser Natur des Menschen zurückzuführen.

Dabei stellt sich für ihn weniger die Frage, wie dieser Zustand wiederhergestellt werden kann; vielmehr versucht er zu ergründen, wie der Mensch trotz seiner sozialen, vergesellschafteten Lebensweise glücklich sein kann. Die Antwort darauf ist insbesondere in seinem Buch *Der Gesellschaftsvertrag*<sup>35</sup> zu finden.

Eine weitere Besonderheit ist, dass bei ihm die Frage nach den Gefühlen des Menschen gestellt wird: Es ist eben nicht so, dass sich der Mensch auf der Vernunftsebene entfremdet, sondern auf der Ebene der Gefühle. Folgerichtig ist das Ziel des Gesellschaftsvertrags auch nicht, eine Balance der Vernunft zu erreichen, sondern eine der Gefühle.

Dabei spielt insbesondere die Aufgabe der Freiheit des Naturzustandes eine wichtige Rolle. Sie wird unter anderem durch die Einführung des Eigentums symbolisiert, das den Anfang der Gesellschaft markiert. Oder mit Rousseaus Worten: *Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen 'Dies ist mein' und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft.*<sup>36</sup> Damit war der Grundstock für die bürgerliche Gesellschaft gelegt; Festigung erfuhr sie durch die Einführung des Eigentumsrechts und des Rechts im Allgemeinen<sup>37</sup>.

Mit dem Entstehen der zivilen Gesellschaft gehen aber auch die Entstehung der Ungleichheit und der Ungerechtigkeit sowie der Entfremdung des Individuums einher. *In der Tat ist leicht zu sehen, daß unter den Unterschieden, die sich zwischen den Menschen auftun, etliche als natürlich gelten, die allein das Werk der Gewohnheit und der verschiedenen*

---

<sup>35</sup> Rousseau, Jean-Jacques (1880): *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*.  
URL: [http://www.textlog.de/rousseau\\_vertrag.html](http://www.textlog.de/rousseau_vertrag.html) [Stand 13. April 2008]

<sup>36</sup> Rousseau (1998), S. 74

<sup>37</sup> Meyer (1984), S. 67-68

*Lebensweisen sind, welche die Menschen in der Gesellschaft annehmen.* <sup>38</sup> Damit diese Unterschiede gerecht sind im Sinne der menschlichen Natur, muss der Gesellschaftsvertrag abgeschlossen werden, der aus freien Menschen Staatsbürger macht.

*Der Übergang aus dem Naturzustande in das Staatsbürgertum bringt in dem Menschen eine sehr bemerkbare Veränderung hervor, indem in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinktes tritt und sich in seinen Handlungen der sittliche Sinn zeigt, der ihnen vorher fehlte. Erst in dieser Zeit verdrängt die Stimme der Pflicht den physischen Antrieb und das Recht der Begierde, so dass sich der Mensch, der bis dahin lediglich auf sich selbst Rücksicht genommen hatte, gezwungen sieht, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft um Rat fragt, bevor er auf seine Neigungen hört. Obgleich er in diesem Zustande mehrere Vorteile, die ihm die Natur gewährt, aufgibt, so erhält er dafür doch so bedeutende andere Vorteile. Seine Fähigkeiten üben und entwickeln sich, seine Ideen erweitern, seine Gesinnungen veredeln, seine ganze Seele erhebt sich in solchem Grade, dass er, wenn ihn die Missbräuche seiner neuen Lage nicht oft noch unter die, aus der er hervorgegangen, erniedrigte, unaufhörlich den glücklichen Augenblick segnen müsste, der ihn dem Naturzustande auf ewig entriss und aus einem ungesitteten und beschränkten Tiere ein einsichtsvolles Wesen, einen Menschen machte.* <sup>39</sup>

## 2.1.4 Konklusion

Welche Erkenntnis lässt sich zu guter Letzt aus der rousseauschen Philosophie in Hinblick auf die Problematik der Entfremdung ableiten? Natürlich lässt sich das nicht pauschal beantworten. Einerseits ist deutlich geworden, dass es an der Wahrheit vorbei ginge, ihm zu unterstellen, dass er die gesellschaftliche Entwicklung umdrehen und zurück zum

---

<sup>38</sup> Rousseau (1998), S. 69

<sup>39</sup> Rousseau (1880), Kapitel 8: Das Staatsbürgertum

Naturzustand führen wollte. Andererseits lässt sich durchaus das Wort vom Primat der Natur aufrechterhalten, da Rousseau schließlich alles auf diese von ihm hergeleitete Natur des Menschen bezieht. Somit ist die Entfremdung eine Entfremdung von dieser Natur und, wenn man so will, hin zur Vernunft. Dennoch ist die beste Lebensform seiner Ansicht nach diejenige in einer Gesellschaft, wobei diese nach bestimmten Kriterien funktionieren muss. Diese werden, ebenso wie ihre Legitimation, im Rahmen der Entwicklung des Konzepts vom Gesellschaftsvertrag näher dargestellt. Dieser Wandel im Werk von Rousseau lässt sich durchaus dahingehend interpretieren, dass es ihm zunächst allein um die Kritik der Verhältnisse ging, er dann aber die Notwendigkeit erkannte, einen Lösungsvorschlag anzubieten. Zu Letzt bleibt allerdings immer der Bezug auf die Natur und die Verhaftung des Menschen in dieser Natürlichkeit.

## 2.2 Primat der Vernunft

Auch bei Hegel lassen sich Bezüge zum Thema Entfremdung finden, selbst wenn diese an der ein oder anderen Stelle unter dem Deckmantel einer anderen Benennung zu suchen sind.

*Es ist das zeitkritische Thema der Entzweiung. Für Hegel ist die moderne Zeit dadurch ausgezeichnet, daß in ihr die Einheit aus dem Leben der Menschen verschwunden ist. Die allumfassende Einheit des Lebens ist dem modernen Menschen nicht mehr erfahrbar (...).*<sup>40</sup> Entzweiung oder eben Entfremdung (...) wird von Hegel zunächst ganz im Geiste Rousseaus als ein Produkt der Bildung und der Zivilisation gedeutet.<sup>41</sup> Allerdings erschöpft sich die hegelsche Auffassung über den Begriff nicht in dieser Aussage.

Einleitend kann festgestellt werden, dass die Entfremdung von Hegel zurückgeführt wird auf eine Uneinheitlichkeit des Bewusstseins mit sich selbst. Diese Uneinheitlichkeit führt dazu, dass das Individuum nicht mehr in der Lage ist, ein einheitliches Weltbild zu errichten und aufrecht zu erhalten. Kurz gefasst kann gesagt werden, dass verschiedene Weltbilder verschiedene Weltverständnisse determinieren. Es lassen sich aber nicht immer alle Aspekte der unterschiedlichen Weltverständnisse in Einklang miteinander bringen. Folglich kommt es zum Konflikt zwischen den verschiedenen Verständnissen. Diese Problematik ist für Hegel keineswegs ein singuläres, sondern ein charakteristisches Merkmal der modernen Gesellschaft.<sup>42</sup>

Um diese Zusammenhänge verständlich zu machen ist es notwendig, tiefer in die hegelsche Philosophie einzusteigen. Zumindest sollen die wesentlichen Eckpunkte, die zu den angerissenen Erkenntnissen führen, hier erarbeitet werden, um darauf aufbauend weiterführende Schlüsse zu ziehen. Dazu werde ich, in einem dem Zweck angemessenen Umfang, die theoretische Begründung erarbeiten. Die Grundlegungen seines Theoriegebäudes, auf die ich zurückgreife, sind hauptsächlich in der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* zu finden.

---

<sup>40</sup> Emundts, Dina/Horstmann, Rolf-Peter (2002): G.W.F. Hegel. Eine Einführung. Stuttgart: Reclam, S. 52

<sup>41</sup> Ebenda, S. 53

<sup>42</sup> Ebenda, S. 52-54

### 2.2.1 Erster Einblick

Beginnen werde ich mit einigen Punkten aus der Phänomenologie des Geistes, die von Hegel als notwendiges Vorwissen zu seiner Logik verstanden wird, weshalb davon auszugehen ist, dass die beiden Werke aufeinander aufbauen. Zum Ziel seiner Philosophie lässt sich allgemein feststellen: *Hegels systematische Philosophie muß als der Versuch angesehen werden, die gesamte Wirklichkeit in allen ihren Erscheinungsformen als Selbstdarstellung der Vernunft zu begreifen.*<sup>43</sup> Der den Ansatz Hegels bestimmende Grundgedanke ist die Absolutheit der Vernunft, oder wie er es ausdrückt: *die Vernunft ist wirklich, und nur das ist eigentlich wirklich, was vernünftig ist.*<sup>44</sup>

Bei dieser Prämisse handelt es sich um die primäre Struktur der hegelschen Philosophie, sie lässt sich in den Begriffen *das Absolute* oder *die Vernunft* zusammenfassen.<sup>45</sup> All seine Philosophie muss unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Natürlich wird die durch das Absolute ausgezeichnete Vernunft von ihm noch näher in ihrer Struktur bestimmt, wobei insbesondere die Überzeugung, dass Denken und Sein eine komplexe Einheit bilden, hervorgehoben werden kann.<sup>46</sup> Als letzte dieser zugrunde gelegten Vorbedingungen kann die Überzeugung angesehen werden, dass die Wirklichkeit durch die Vernunft konstituiert wird.<sup>47</sup> Damit seine Systematik funktionstüchtig ist, hat Hegel den Prozess der *Selbsterkenntnis* bzw. *Selbstrealisation der Vernunft* eingeführt. Dieser ist nötig, da die Vernunft nur auf sich selbst bezogen verstanden werden kann, was im Umkehrschluss bedeutet, dass die Erkenntnisse der Vernunft nur auf sich selbst gerichtet sein können. Dies hat wiederum zur Folge, dass ihre Manifestation als Einheit von Denken und Sein erst durch den Erkenntnisprozess bzw. den Realisationsprozess tatsächlich verwirklicht wird.

Es ist unschwer zu erkennen, dass es sich hierbei um ein selbstreferenzielles System handelt.

---

<sup>43</sup> Ebenda, S. 32

<sup>44</sup> Ebenda, S. 32

<sup>45</sup> Dabei handelt es sich nicht um einen, seines Erachtens, tiefergehend zu erklärenden Sachverhalt. Er reiht sich damit nahtlos in die nachkantische Tradition des Idealismus ein; diese wird insbesondere durch Fichte, Schelling repräsentiert. Das hat zur Folge, dass dies als Voraussetzung angenommen wird. [Emundts/Horstmann (2002), S. 32-35]

<sup>46</sup> Emundts/Horstmann (2002), S. 34

<sup>47</sup> Ebenda, S. 35

Das ist insofern der Fall, als sich die Einzelbestandteile auf die absolute Vernunft zuspitzen lassen und diese nur durch sich selbst beeinflusst wird. Es ist des Weiteren leicht zu erkennen, warum der Idealismus hegelscher Ausprägung auch als *absoluter Idealismus*<sup>48</sup> bezeichnet wird. In den Worten Hegels: *Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Idee besondert.*<sup>49</sup>

Mit der Gleichsetzung des Absoluten und der Vernunft geht einher, dass wie aus obigem Zitat deutlich wird die Idee absolut ist. Das erinnert wiederum nicht nur zufällig an Platon und seine Ideenlehre.<sup>50</sup>

*Die wahrhafte [absolute; N.G.] Idee ist die an und für sich seiende Allgemeinheit, die nur in dem Gedanken ist, aber nicht das Abstrakte, das leere absolute Wesen, sondern innerlich in sich so bestimmt, daß die Negativität zugleich absolut, oder daß die Form sei, aber als unendliche Form... Sie (d.i. die Idee) besondert sich, bringt sich als anderes ihrer selbst hervor, verliert sich aber in diesem Anderen nicht, sondern setzt diese als Nichtanderes und kehrt so in sich zurück.*<sup>51</sup>

Hierbei handelt es sich um ein an die formallogische Begriffspyramide angelehntes Verständnis, welches auf den Begriffen des *Allgemeinen, Einzelnen und Besonderen*<sup>52</sup> basiert. Es geht also vom Allgemeinen über das Einzelne zum Besonderen; so zumindest das Verständnis bei Platon, auf den das Konzept zurückzuführen ist.<sup>53</sup>

Das besondere der Interpretation bei Hegel ist, dass die drei Elemente fließend ineinander übergehen. Sie bilden dabei ein unterschiedenes Ganzes, das in allen Unterschieden es selbst ist. Es, das Ganze, gleicht sich selbst, ist also mit sich selbst identisch, was zur Folge hat, dass es sich in der absoluten Idee vereint.<sup>54</sup>

Es ist festzustellen, dass Hegel selbst bei der Unterscheidung von Einzelem und

<sup>48</sup> Hirschberger, Johannes (2003a): Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins, S. 409ff.

<sup>49</sup> Ebenda, S. 411

<sup>50</sup> Hirschberger, Johannes (2003b): Geschichte der Philosophie. Band I: Altertum und Mittelalter. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins, S. 105

<sup>51</sup> Marcieniec, Hans-Günter : Der Begriff der Entfremdung in der Hegel'schen Philosophie URL: <http://www.marcieniec.de/download/hegel.pdf> [Stand 13. April 2008], S. 31

<sup>52</sup> häufig auch als Gattungsbegriff, Artbegriff und Einzelbegriff bezeichnet; siehe u.a. Marcieniec (1958), S. 31

<sup>53</sup> Hirschberger (2003b), S. 106ff.

<sup>54</sup> Marcieniec (1958), S. 31-32

Besonderem nicht immer vollkommen kohärent vorgegangen ist, sodass der Eindruck entsteht, dass er hauptsächlich zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen unterscheidet.<sup>55</sup> Ich will mir diese Vereinfachung zunutze<sup>56</sup> machen, um den Begriff der *Negation der Negation*<sup>57</sup> näher zu erklären. Die Funktionsweise der Negation der Negation kann letztlich aus den Ausführungen in der Wissenschaft der Logik entnommen werden.

Alles ist auf die absolute Idee zurückführbar, die sich, allgemein gesagt, mit den Dingen und den Dingen an sich auseinander setzt; folglich tut sie das auch mit sich selbst.<sup>58</sup> Auf die logische Basis herunter gebrochen heißt das:

*Sie [die Idee; N.G.] ist A und zugleich Non-A (oder B). Indem A B anschaut, wird es sich seiner als A überhaupt erst bewußt. Zugleich aber hat A auch B als sein eigenes Nichtsein an sich, denn sonst könnte es nicht A sein. (...) Diese vereinfachte Darstellung einer sehr langen Auseinandersetzung endet damit, daß A sich schließlich vollkommen in B anschaut, wie B sich in A. Eines weiß sich im Anderen, so daß sie schließlich ihre Identität erreichen, die [absolute; N.G.] Idee, oder das Allgemeine (...).* <sup>59</sup>

Sei also das Allgemeine A und folglich seine Negation das Einzelne B, so ist die Negation des Einzelnen B was somit die Negation der Negation ist wiederum das Allgemeine A. Mit dem Ergebnis, dass dabei, nach Hegel, der Beweis geführt wurde, dass alles in allem ist und somit alles das Absolute.

## 2.2.2 Tiefer gehendes Verständnis

Obwohl oftmals davon ausgegangen wird, dass der Geist sich allein auf die absolute Vernunft bezieht schließlich ist diese, wie oben ausgeführt, bei Hegel alles tatsächlich ist das nicht

<sup>55</sup> Hirschberger (2003a), S. 409ff.

<sup>56</sup> von Nutzen ist das insbesondere da ich nur noch mit zwei Begriffen arbeiten werde

<sup>57</sup> Für den in dieser erarbeiteten Umfang reicht es aus den Begriff der Negation der Negation zu erläutern, es soll aber angemerkt werden, dass diese die Grundstruktur der hegelschen Dialektik wiedergibt. Diese kann in aller Kürze mit den Begriffen These, Antithese und Synthese angegeben werden. Natürlich erschöpft sie sich nicht darin; einen guten Einblick in ihre Verwendung gibt das von mir wiedergegebene.

<sup>58</sup> Marcieniec (1958), S. 32

<sup>59</sup> Marcieniec (1958), S. 32

der Fall. Vielmehr verhält es sich so, dass sich der Geist nach Hegel im Werden, im Einzelnen, verwirklicht, was immer auch Entfremden impliziert. Daraus folgt auch, dass sich das Individuum erst durch den Bezug auf das Einzelne verwirklicht. Somit ist das Sein des Geistes das Bewusstsein.<sup>60</sup>

*Eine solche Darstellung macht (...) den ersten Teil aus, weil das Dasein des Geistes als erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht sein Rückkehr in sich ist.* <sup>61</sup> Obwohl das Ziel die Rückkehr in den Geist das Allgemeine ist muss also der erste Schritt die Betrachtung der Abkehr zum Einzelnen von diesem sein. Diese Abkehr ist das Bewusstsein als unmittelbare Manifestation des Geistes. *Das unmittelbare Dasein des Geistes, das Bewußtsein, hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit.* <sup>62</sup> Das Bewusstsein, als einfache Negation des Geistes, hat demnach schon zwei implizite Wissensbegriffe: einerseits vom Allgemeinen und andererseits vom Einzelnen. Das Zusammenspiel und Widerstreiten dieser Wissen kann als die Erfahrung des Bewusstseins gesehen werden.

*(...) Erfahrung, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als Gegenstand ihres Selbsts.* <sup>63</sup>

Somit ist das Bewusstsein die Ausgleich suchende Manifestation des Geistes, der nur durch diesen Vorgang überhaupt als komplett und in sich geschlossen gesehen werden kann. *Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein anderes, d.h. Gegenstand seines Selbsts zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben.* <sup>64</sup> Die Erfahrung ist der Prozess dieser Bewegung und damit auch das, was wir mit Entfremdung bezeichnet haben.

*Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d.h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus*

<sup>60</sup> Meyer (1984), S. 93

<sup>61</sup> Hegel, G.W.F. (2004): Phänomenologie des Geistes URL: <http://www.scribd.com/doc/884414/Phaenomenologie-des-Geistes-by-Georg-Wilhelm-Friedrich-Hegel> [Stand 13. April 2008], S. 20

<sup>62</sup> Ebenda, S. 20

<sup>63</sup> Ebenda, S. 20

<sup>64</sup> Ebenda, S. 20

*dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiermit sitzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.* <sup>65</sup>

Der Vorgang des Entfremdens, mithin des Erfahrens, ist notwendig. Ohne ihn wäre es nicht möglich, dass der Geist sich fortentwickelte.

*Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben (...). Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensowohl die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst.* <sup>66</sup>

Ich ist hier synonym zum Geist zu verstehen; Substanz zu Bewusstsein. Folglich besteht die Möglichkeit der Uneinheitlichkeit des Bewusstseins mit sich selbst, was nach dem bislang Erarbeiteten nur als ein reflexives Selbst – Selbstbewusstsein, d.h. Bewusstsein vom Bewusstsein – bezeichnet werden kann.

### 2.2.3 Der darüber hinausgehende Rahmen

*Das Bewußtsein wird sein Verhältnis zum Anderssein oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht.* <sup>67</sup> Trotz allen Anklangs in Richtung Individualisierung und Individuum muss immer im Hinterkopf behalten werden, dass es Hegel um den Nachweis geht, dass der Geist Anfang und Ende von allem ist. (...) *So ist es das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frei von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist.* <sup>68</sup> Zwar ist die individuelle Bewusstseinsbildung notwendig und unumgänglich, aber letztlich führt auch sie nur zu allgemeineren, geistigen Erkenntnissen, sodass die Abstraktion des Individuums nur noch als Teil des Allgemeinen

---

<sup>65</sup> Ebenda, S. 20

<sup>66</sup> Ebenda, S. 21

<sup>67</sup> Hegel (2004), S. 103

<sup>68</sup> Ebenda, S.

gesehen werden kann. Dieses allgemeine Individuum ist Teil des Geistes.

Die Verallgemeinerung des Geistes wiederum ist der Weltgeist, da sich erst in diesem das Absolute verwirklicht. *Eh daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen.* <sup>69</sup> So ist dann auch bei der Betrachtung des Individuums das allgemeine Individuum im Endeffekt gleichzusetzen mit dem Weltgeist. *Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten.* <sup>70</sup>

Die Rückführbarkeit auf den (Welt-)Geist ist gewissermaßen allumfassend. Wie schon vorab ausgeführt wurde, ist der Geist, die Vernunft, eine von Hegel angenommene Vorbedingung, die seines Erachtens durch die anderen Vertreter des Idealismus ausreichend begründet wurde und deshalb von ihm nicht mehr belegt werden muss. So kommt er dann auch zu dem Schluss: *Das unmittelbare An-sich des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewußtseins gibt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt dies Wissen auch in sein Bewußtsein, und als Wahrheit ein.* <sup>71</sup>

Die Absolutheit des Geistes ermöglicht es auch, dass der Ansatz auf jeden erdenklichen Bereich angewendet werden kann. Besonders hervorzuheben sind dabei die folgenden übergeordneten Bereiche Religion, Natur, Geschichte und Staat. Bezüglich der Religion lässt sich sagen, dass Hegel den absoluten Geist mit Gott gleichgesetzt hat. *Gott ist der absolute Geist, d.h. er ist das reine Wesen, das sich zum Gegenstande macht, aber darin nur sich selbst anschaut; oder in seinem Anderswerden schlechthin in sich selbst zurückkehrt und sich selbst gleich ist.* <sup>72</sup> So gibt es dann auch Stellen, die quasi einen Grundriss der Schöpfungsgeschichte, aus hegelscher Sicht natürlich, der Bibel bieten:

*Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich ein Anders oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das unmittelbare Dasein. **Er erschafft also eine Welt.** Dieses Erschaffen ist das Wort der Vorstellung für den Begriff selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür, daß das als absolut*

<sup>69</sup> Ebenda, S.

<sup>70</sup> Ebenda, S.

<sup>71</sup> Ebenda, S.

<sup>72</sup> Meyer (1984), S. 104

*ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstrakte ist, vielmehr das Negative und hiermit sich Entgegengesetzte oder Andre ist; oder weil, um dasselbe noch in einer andern Form zu sagen, weil das als Wesen gesetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Sein ist, aber als Unmittelbarkeit oder Sein des Selbsts entbehrt und also, der Innerlichkeit ermangelnd, passiv oder Sein für Anderes ist. Dies Sein für Anderes ist zugleich eine Welt; der Geist in der Bestimmung des Seins für Anderes ist das ruhige Bestehen der vorhin in das reine Denken eingeschlossenen Momente, also die Auflösung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derselben in ihre eigne Besonderheit.* <sup>73</sup>

Somit ist zwar klar, dass die anderen Begriffe letztlich auch in Gott, also dem absoluten Geist, aufgehen, aber dennoch soll ein kurzer Blick auf diese Besonderheiten des Allgemeinen geworfen werden. Bezüglich der Natur lässt sich feststellen, dass sie *die absolute Idee in der Gestalt des Anderssein überhaupt ist* <sup>74</sup> Sie ist die Erschaffung Gestaltwerdung einer Welt. Oder anders formuliert, ist der Geist das *Hervorgehen vermittels der Natur, d.h. er hat an ihr seinen Gegensatz durch dessen Aufhebung er für sich und Geist ist.* <sup>75</sup> Aus diesem Blickwinkel betrachtet ist die Natur der größtmögliche Gegensatz zur reinen Vernunft, ohne aber in dem allumfassenden Zusammenhang des Geistes komplett von der Vernunft getrennt zu sein.

*Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Princip, das den Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde.* <sup>76</sup> Damit ist die Geschichte eben kein autonomer Bereich, sondern

*Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens.* <sup>77</sup> Es wird deutlich, dass auch Geschichte Teil des Weltgeistes ist und sein muss; von besonderem Interesse ist aber der direkte Bezug der Geschichte zu Gott. So sieht Hegel: *In der Geschichte des Inhalts Gottes (...) wesentlich auch die Geschichte der Menschheit.* <sup>78</sup>

Zu guter Letzt noch eine Betrachtung der hegelschen Vorstellung vom Staat: Auch diese kann

<sup>73</sup> Hegel (2004), S. ;Hervorhebung nicht im Original

<sup>74</sup> Meyer (1984), S. 106

<sup>75</sup> Ebenda, S. 106

<sup>76</sup> Ebenda, S. 106-107

<sup>77</sup> Ebenda, S. 106

<sup>78</sup> Ebenda, S. 106

wieder unmittelbar auf die Religion zurückgeführt werden. Insbesondere fällt seine grundlegende Überzeugung zur Zwangsläufigkeit des Staates auf, es sei nämlich *der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft*.<sup>79</sup> Dabei sieht er die Religion als Bewahrer der Freiheit, da *das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen ist, was das Grundprinzip der Religion ausmacht*.<sup>80</sup>

## 2.2.4 Konklusion

Wie sich letzten Endes herausgestellt hat, ist bei Hegel alles reine Vernunft; also der absolute Geist, der Gott ist. Die selbstreferenzielle Geschlossenheit dieses Systems macht es in sich logisch und stabil; einschränkend kann allerdings bemerkt werden, dass die Voraussetzungen nicht der traditionellen Logik entsprechen und deshalb vielfach als falsch angesehen

---

<sup>79</sup> Ebenda, S. 107

<sup>80</sup> Ebenda, S. 107

werden<sup>81</sup>. Zudem gilt sein Werk als eines der kompliziertesten überhaupt<sup>82</sup>.

Trotz dieser zumindest nach herkömmlichen Maßstäben falschen Logik können seinem Werk dennoch, wenn auch nur auf einer rein theoretischen Ebene, mancherlei Erkenntnisse abgewonnen werden. Oder in den Worten eines seiner Kritiker: *Das [die Grundlegung der Logik, N.G.] war ein Irrtum, und auf diesem Irrtum baute sich das ganze imponierende Gebäude seines Systems auf. Hier zeigt sich eine bedeutsame Wahrheit: Je fehlerhafter die Logik, um so interessanter die sich aus ihr ergebenden Konsequenzen.*<sup>83</sup>

Kommen wir zurück zu einer dieser Konsequenzen und zum Ausgangspunkt meiner Erläuterung, der Entfremdung die aus der Uneinheitlichkeit des Bewusstseins entsteht. Dazu muss nochmals gesagt werden, dass das Bewusstsein Ausdruck des Geistes ist. Der Geist kann synonym verstanden werden zu dem Absoluten oder der Vernunft, mithin also mit dem Allgemeinen oder der Idee. Die Entfremdung entsteht, wie festgestellt wurde, aus dem Konflikt zwischen verschiedenen Weltverständnissen, die notwendig sind, um die

<sup>81</sup> Das folgende Beispiel soll (...) zur Erläuterung der Dialektik dienen (...). Als erstes sagen wir: Die Wirklichkeit ist ein Onkel. Das ist die Thesis. Aber die Existenz eines Onkels schließt die eines Neffen ein. Da nichts wirklich ist außer dem Absoluten und wir uns nun der Existenz eines Neffen gegenüber sehen, müssen wir schließen: Das Absolute ist ein Neffe. Das ist die Antithesis. Aber hier muß der gleiche Einwand gemacht werden wie bei der Ansicht, das Absolute sei ein Onkel; so kommen wir zwangsläufig zu der Ansicht, daß das Absolute das aus Onkel und Neffe zusammengesetzte Ganze ist. Das ist die Synthesis. Aber diese Synthesis befriedigt noch nicht, da ein Mann nur dann Onkel sein kann, wenn er einen Bruder oder eine Schwester hat, deren Sohn der Neffe ist. Wir müssen also unser Universum so erweitern, daß es den Bruder und seine Frau oder eine Schwester mit ihrem Mann einbegreift. Auf diese Weise, heißt es, gelangen wir allein mit Hilfe der Logik von jedem beliebigen Prädikat des Absoluten zum letzten Schluss der Dialektik, zur sogenannten absoluten Idee. Dem ganzen Vorgang liegt durchweg die Voraussetzung zugrunde, daß nicht wirklich wahr sein kann, was sich nicht auf die Wirklichkeit als Ganzes bezieht. Diese Voraussetzung wurzelt in der traditionellen Logik, die davon ausgeht, daß jeder Satz ein Subjekt und ein Prädikat besitzt. Nach dieser Auffassung besteht jedes Faktum aus etwas, das eine Eigenschaft hat. Daraus folgt, daß Beziehungen nicht wirklich sein können, da sie zwei Dinge und nicht nur ein Ding voraussetzen. Onkel ist eine Beziehung, und ein Mann kann Onkel werden, ohne es zu wissen. In diesem Fall bleibt der Mann, empirisch gesehen, unbeeinflusst davon, daß er Onkel wird; er hat keine Eigenschaft, die er nicht zuvor besessen hätte, wenn wir unter Eigenschaften etwas verstehen, das nötig ist, um ihn so zu beschreiben, wie er an sich ist, abgesehen von seine Beziehungen zu anderen Leuten und Dingen. Bei Anwendung der Subjekt-Prädikat-Logik diese Schwierigkeiten zu umgehen, ist allein unmöglich, wenn man sagt, daß die Wahrheit eine Eigenschaft nicht nur des Onkels oder nur des Neffen, sondern des aus Onkel und Neffen bestehenden Ganzen ist. Da alles mit Ausnahme des Ganzen Beziehungen zu äußeren Dingen hat, so folgt daraus, daß nichts ganz Wahres über einzelne Dinge ausgesagt werden kann und daß tatsächlich nur das Ganze wirklich ist. Dies ergibt sich direkt aus dem Faktum, daß A und B sind zwei kein Subjekt-Prädikat-Satz ist; deshalb kann es nach der traditionellen Logik einen solchen Satz nicht geben. Deshalb kann es auch immer nur weniger als zwei Dinge auf der Welt geben; und deshalb ist allein das Ganze, als Einheit, wirklich. [Russell (2007), S. 740-741]

<sup>82</sup> vgl. etwa Russell (2007), S. 738

<sup>83</sup> Russell (2007), S. 752

dazugehörigen Weltbilder zu erzeugen. Keine Entfremdung wäre demnach ausschließlich für den Fall eines einheitlichen Weltbildes zu erwarten.

Die verschiedenen im Konflikt zueinander stehenden Weltbilder können als dem Einzelnen zugehörig verstanden werden; genau genommen als verschiedene Einzelne, die noch nicht wieder im Allgemeinen aufgegangen sind. Dies kann durch die Negation der Negation überwunden werden, denn sie ist *diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion (d.i. das Zurückkehren) im Anderssein in sich selbst*.<sup>84</sup> Sie stellt also sicher, dass alles auf das letzte Ziel, die Vernunft, bezogen wird. Denn die Vernunft *hat damit das ihr Fremde hinweggearbeitet, hat das Besondere [das Einzelne, N.G.] in sich zurückgenommen, hat die 'Entfremdung überwunden'*.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Marcieniec (1958), S. 33

<sup>85</sup> Ebenda, S. 33

## 2.3 Weiterführende Erkenntnisse

Weder der rousseausche noch der hegelsche Ansatz zur Entfremdung sind unumstritten. Mögliche Punkte, an denen die Kritik ansetzt, habe ich bereits angesprochen. Natürlich sind das bei Weitem nicht alle gewesen, da für eine umfassende Kritik der Umfang dieser Arbeit auch nicht ausreichend ist und es vorrangig um die Erschließung der theoretischen Grundlagen ging. Bevor Rückschlüsse aus den beiden im extremen Gegensatz zueinander stehenden Theorien gezogen werden, soll in diesem Kapitel auf Rousseau und Hegel folgende Theoretiker und Theorien eingegangen werden. Insbesondere auch weil das die weiterführende Analyse erleichtern wird.

### 2.3.1 Materialismus

Im Anschluss an und in Konfrontation zu Hegel entwickelte sich der Materialismus. Bis es zu dem in der heutigen Zeit mit Materialismus verbundenen Verständnis kam, mussten aber auch in dieser Denkrichtung zunächst Kämpfe ausgetragen werden.

#### 2.3.1.1 Feuerbach oder Wege zum Materialismus

Als einer seiner Vorreiter kann Ludwig Feuerbach (1804-1872) gesehen werden, der Hegel schon in frühen Jahren kritisierte, (gesehen werden). Dabei stieß er sich insbesondere an dem Absoluten, denn dies (...) *sei nichts anderes als der Abgeschiedene Geist der Theologie, der in Hegels Philosophie umgehe.* <sup>86</sup> Insbesondere seine Einseitigkeit in Richtung der Vernunft ist der grundlegende Kritikpunkt. Feuerbachs Ziel war die Hervorhebung des Sinnlich-Materiellen, das er von Hegel nur als Begriff verstanden sieht. So lautet seine These: *In Wirklichkeit ist alle Existenz nicht begrifflich, sondern sinnlich zu verstehen.* <sup>87</sup>

Der Geist wird demzufolge durch den Leib beeinflusst, sodass es heißen müsste Leib-Geist-Bewusstsein statt, wie bei Hegel, Geist-Bewusstsein-Leib. Daraus folgt: *das Unendliche der*

---

<sup>86</sup> Hirschberger (2003b), S. 470

<sup>87</sup> Ebenda, S. 470

*Religion ist in Wirklichkeit nichts anderes als ein Endliches, Sinnliches, Bestimmtes; aber mystifiziert.* <sup>88</sup> Die Religion als übergeordnete Instanz ist in Folge dessen abzulehnen. Es kommt zu Umkehrschluss nach dem *das Menschliche das Göttliche ist* <sup>89</sup>, oder anders gesagt, das Absolute ist der Mensch.<sup>90</sup>

### 2.3.1.2 Dialektischer Materialismus

*Feuerbach war der Schrittmacher für Karl Marx (1818 – 1883), der zusammen mit Friedrich Engels [1820 – 1895; N.G.] der eigentliche Begründer des historischen und dialektischen Materialismus ist.* <sup>91</sup> Allerdings war Marx mit der Interpretation Feuerbachs alles andere als einverstanden: insbesondere seinen *Elf Thesen über Feuerbach* <sup>92</sup> lässt sich diese Kritik entnehmen. Zwar habe Feuerbach die religiöse Vorstellungswelt in ihre sinnlichen Elemente aufgelöst, er habe es aber des Weiteren versäumt, den Materialismus zu Ende zu denken.

*Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als menschlich sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt.* <sup>93</sup>

Zwei Dinge kann man aus diesem Ausschnitt der ersten These mehr als deutlich herauslesen: Erstens, dass laut Marx der Materialismus – bzw. die ihn entwickelnden Philosophen – zu diesem Zeitpunkt den Fehler begangen hat, dass er eine rein theoretische Konstruktion

<sup>88</sup> Ebenda, S. 471

<sup>89</sup> Ebenda, S. 471

<sup>90</sup> homo homini deus [Hirschberger (2003b), S. 471]

<sup>91</sup> Hirschberger (2003b), S. 472

<sup>92</sup> Engels, Friedrich (1968): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Berlin: Dietz, S. 73-78

<sup>93</sup> Ebenda, S. 73

darstellt, womit seine Brauchbarkeit allein auf die bürgerliche Gesellschaft beschränkt ist. Im marxischen Sinne der praktischen Anwendung und Verwendbarkeit der Theorie ist das Ziel jedoch darüber hinausgehend, nämlich die Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft. Insofern gipfelt seine Kritik in der elften These, die lautet: *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.*<sup>94</sup>

Zweitens kann festgestellt werden, dass Marx die Rückschlüsse des Idealismus zwar ablehnte, nichts desto trotz aber der Meinung war, dass dieser in Teilen etwa bei der Betrachtung der Tätigkeit weiter durchdacht wurde als der bisherige Materialismus. Insbesondere die Methode der Dialektik hält er für richtig. So kommt er zu dem Schluss:

*Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.*<sup>95</sup>

Er hält die komplette Ablehnung Hegels für eine, zumindest bezüglich der Methode, falsche und dazu allein vom Zeitgeist angetriebene Modeerscheinung und bekannte sich *daher offen als Schüler jenes großen Denkers (...)*.<sup>96</sup> Er bezeichnet sich aber selbst als umgestülpten Hegelianer, denn Dialektik *steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.*<sup>97</sup>

### 2.3.1.3 Entfremdung bei Marx

Der Ursprung der Entfremdung liegt nach Karl Marx im Ökonomischen; erst aus den wirtschaftlichen Verhältnissen resultieren die zwischenmenschlichen.<sup>98</sup> Insbesondere in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten arbeitet er sein Verständnis der Entfremdung aus. Dabei unterscheidet die folgenden vier Sphären<sup>99</sup> der Entfremdung:

<sup>94</sup> Ebenda, S. 78

<sup>95</sup> MEW 23, S. 27

<sup>96</sup> MEW 23, S. 27

<sup>97</sup> MEW 23, S. 27

<sup>98</sup> Meyer (1984), S. 125

<sup>99</sup> Ebenda, S. 124-125

1. Das Arbeitsprodukt als eine dem Arbeiter fremde, unabhängige Macht.
2. Die produzierende Arbeit als an sich entfremdet Betätigung.
3. Zudem entfremdet die Arbeit den Menschen von seiner Natur.
4. Daraus resultiert die *Entfremdung des Menschen von den Menschen*.<sup>100</sup>

Einerseits lässt sich leicht erkennen, in welchem Ausmaß der Ökonomie Gewicht zugeordnet wird. Speziell die letzten beiden Punkte verdeutlichen, dass die marxsche Auffassung von Entfremdung in direktem Zusammenhang zu der Philosophie Rousseaus zu sehen ist; und eben nicht nur zu der von Hegel.

#### **2.3.1.4 Konklusion**

Vereinfacht gesagt ist der Materialismus die Umkehrung des Idealismus. Die dazugehörige Argumentation wurde hier kurz wiedergegeben. Bezüglich der Entfremdung wurde festgestellt, dass sie als Entfremdung durch die ökonomischen Verhältnisse verstanden werden kann. Zudem wird durch Marx die Praxistauglichkeit der Theorien gefordert; diese dürfen nicht nur die Möglichkeit zur Interpretation der Wirklichkeit liefern, sie müssen auch zu tatsächlichen sozialen Veränderungen führen können. Da nur dann Veränderung, im Sinne des Überkommens alter Strukturen, möglich sind. Dabei ist maßgeblich, dass es Marx nicht auf allein auf das alleinige Verändern dieser Strukturen ankommt, sondern er einen Weg für deren totale Abschaffung, durch Revolution, sucht. Dadurch ergibt sich nämlich erst die Möglichkeit neue gerechtere und ausgewogenere Strukturen zu schaffen.

#### **2.3.2 Exkurs: Doppelte Vergesellschaftung**

Die Theorie der *doppelten Vergesellschaftung*<sup>101</sup> kann als Neben- bzw. Endprodukt des Gedankengangs, dass klassische (soziologische) Theorien nur prinzipiell geschlechtsneutral

---

<sup>100</sup> Ebenda, S. 125

<sup>101</sup> die Theorie ist erstmals bekannt geworden als *Hannoveraner Ansatz* [Morel, Bauer u.a. (2001): Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter. 7. Auflage. München: Oldenbourg, S. 268]

konzipiert sind, verstanden werden. Der Hannoveraner Ansatz wird auch als Theorie der doppelten Vergesellschaftung der Frau gesehen. Als die Hauptvertreterinnen der Theorie können Regina Becker-Schmidt, die den Ansatz auch 1985 eingeführt und in der Folge bekannt gemacht hat,<sup>102</sup> und Gudrun-Axeli Knapp gesehen werden.

Die Grundzüge des Ansatzes können wie folgt zusammengefasst werden. Vergesellschaftung hat einen Doppelcharakter: Sie beruht nicht nur auf (vermeintlich) geschlechtsneutralen sozialen (Produktions-)Verhältnissen, sondern erfolgt zugleich im Rahmen von Geschlechterbeziehungen<sup>103</sup> und die diese regelnden Geschlechterverhältnisse<sup>104</sup>, wobei beide Dimensionen der Vergesellschaftung in Wechselbeziehung miteinander stehen.

Der Wahrheitsgehalt der Einschätzung, dass Geschlechterbeziehungen und -verhältnisse bei der Betrachtung der Gesellschaft mit zu berücksichtigen sind, ist unmittelbar einsichtig. Es soll weiterhin festgehalten werden, dass in besondere in den klassischen aber auch in vielen modern zu nennenden sozialwissenschaftlichen Theorien dieser Aspekt unberücksichtigt geblieben ist. Speziell das vorherrschende patriarchalische Welt- und Menschenbild kann dafür verantwortlich gemacht werden.<sup>105</sup>

Als problematisch kann die einseitige Orientierung der Theorie als doppelte Vergesellschaftung der Frau gesehen werden. Zwar ist hier anzumerken, dass es laut ihrer Vertreterinnen auch eine derartige Vergesellschaftung des Mannes gäbe, diese sei aber zu vernachlässigen. Insofern taugt die Theorie nur bedingt als universelle Erweiterung; verdeutlicht jedoch zum wiederholten Male, mit dem speziellen Bezug zur Genus-Gruppe Frau, dass viele klassische Theorien äußerst einseitig ausgelegt sind.

<sup>102</sup> Becker-Schmidt, Regina (1987): Die doppelte Vergesellschaftung die doppelte Unterdrückung: Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften. In: Unterkirchner, Lilo/ Wagner, Ina (Hg.): Die andere Hälfte der Gesellschaft. Soziologische Befunde zu geschlechtsspezifischen Formen der Lebensbewältigung. Österreichischer Soziologentag 1985. Wien: ÖGB-Verlag, S. 10-25

<sup>103</sup> ... sind alle Beziehungen zwischen Männern und Frauen, ... *persönliche und sachliche, solche des Austausches (von Arbeit, Leistungen, Bedürfnisbefriedigung) und solche des Ausschlusses (von Räumen, Praxisfeldern, Ressourcen, Ritualen)* [Morel (2001), S. 271]

<sup>104</sup> ... bezeichnen das ganze Feld der Regelungen, Machtverhältnisse, denen die Geschlechterbeziehungen unterliegen, sowie die Muster ihrer Legitimation. Der Vorstellungsinhalt schließt dabei auch die Ordnungsprinzipien ein, durch die die beiden Genus-Gruppen (Männer und Frauen als sozial konstituierte Gruppen) gesellschaftlich zueinander in Verhältnis gesetzt werden, nämlich: Trennung und Hierarchisierung oder Egalität und Komplementarität. Das Geschlechterverhältnis bestimmt daher auch die soziale Position bzw. Funktion, den sozialen Status bzw. die Ausstattung, die Ressourcen und die soziale Macht sowie das Ausmaß der sozialen Wertschätzung der Genus-Gruppe. [Morel (2001), S. 271-272]

<sup>105</sup> Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli (2007): Feministische Theorie zur Einführung. 4. Auflage, Hamburg: Junius, S. 14ff.

Versteht man diese Feststellung nicht ganz so einseitig, lassen sich daraus für uns interessante Konsequenzen folgern. Zusammenfassend lassen sich die Konsequenzen mit dem Begriff (soziale) Rolle. Dabei kann etwa zwischen Rollenbildern Mann und Frau unterschieden werden, oder aber, zwischen Rollenaufgaben bzw. -anforderungen aus den Bereichen der Produktions- bzw. der Reproduktionsverhältnisse. Letzteres kann, meines Erachtens, auf beide Genus-Gruppen angewendet werden; wenn auch mit Unterschieden, die es aber auch interindividuelle gibt.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> vgl. Esser Bd. 5, S. 143ff. und Esser Bd. 6, S. 415ff.

### 3 Resümee

Im Anschluss an das letzte Kapitel kann festgestellt werden, dass der Umfang dieser Arbeit nicht ausreicht, um die bearbeitete Problematik umfassend darzustellen, zumal nicht davon ausgegangen werden kann, dass durch Rousseau und Hegel jede mögliche Interpretation der Thematik abgedeckt ist. Gewisse Schwächen wurden schon im abschließenden Kapitel angeschnitten. Im Folgenden soll das bisher Erarbeitete kurz zusammengefasst werden.

Bezüglich Rousseau lässt sich das Fazit ziehen, dass dieser dem Anspruch gerecht wird, als Vertreter des und Streiter für den Primaten der Natur zu gelten. Einschränkend kann allerdings gesagt werden, dass es sich dabei um eine, auch seiner Meinung nach, theoretische Konstruktion handelt. Innerhalb dieses Konstruktes lässt sich allerdings alles auf den Ursprung in der Natur zurückführen. Auch wenn dies im Rahmen des Gesellschaftsvertrages häufig wie auf Vernunft basierend erscheint, geht es letztlich doch darum, dass die Rechte, Freiheit und Gleichheit des Naturzustandes bestmöglich umgesetzt in den vergesellschafteten Zustand übertragen werden. Dabei geht ihm insbesondere auch um die Gefühle der Menschen im Naturzustand oder anders gesagt darum, dass diese Gefühlswelt in der Zivilisation zu Unzufriedenheit führen würde, wenn nicht ein Verfahren verwendet wird, das diese negativen Folgen verhindert. Rousseaus Kritik setzt dann auch direkt an den bisher entwickelten Verfahrensweisen an, die er für fehlerhaft hält. Seine Theorie soll diese Fehler früherer Theorien beheben. Das lässt sich insbesondere auch von der Entfremdung, die als Entfremdung von der Natur des Menschen versteht, sagen. Die Frage nach der Opposition von Natur und Kultur betreffend verhält es sich so, dass sich diese Problematik zirkulär auflöst. Konkret heißt das: es geht letztlich darum, eine Kultur entsprechend der menschlichen Natur zu schaffen.

Das Phänomen des zirkulären Schlusses trifft auch auf die Theorie Hegels zu. Ihr Ausgangspunkt ist die Absolutheit der Vernunft – das Allgemeine; eine Prämisse die nach Hegel nicht einmal mehr bewiesen werden muss. Sein Ziel ist es nachzuweisen, dass alles

unter diesem Allgemeinen subsumiert werden kann. Dabei kennt er auch eine individuelle Komponente: das Einzelne. Der Prozess der Selbstrealisation ermöglicht es, dass die Einzelaspekte der Vernunft wieder in deren Ganzheit überführt werden. Dieser Prozess ist bei ihm das Bewusstsein; bei der auf das Bewusstsein gerichteten Betrachtung des Bewusstseins folgerichtig das Selbstbewusstsein. Das Ziel des Prozesses ist, wieder im Geist, der dem Bewusstsein als das Allgemeine übergeordnet ist, aufzugehen. Die größtmögliche Verallgemeinerung, der allem gemeinsame Nenner, ist der Weltgeist; dieser kann in Diktion Hegels auch als Gott bezeichnet werden. Die von ihm entwickelte Systematik ist die Dialektik, bestehend aus These, Antithese und Synthese. Sie hat prozessualen Charakter, was ihm etwa die dialektische Herleitung eines Staats- oder Naturbegriffs ermöglicht. Diese lassen sich aber immer auf die von ihm dialektisch hergeleitete Religion zurückführen, was zu einer gewissen, wenn auch in sich logischen, Einseitigkeit führt. So ist es nicht verwunderlich, dass die erste und heftigste Kritik an seinem System an diesem Punkt ansetzte. Entfremdung ist laut Hegel das Abweichen vom Absoluten; also der transzendentalen Vernunft Gottes. Der in der Dialektik enthaltene Lösungsansatz zur Überwindung der Entfremdung ist die Negation der Negation. Es wird aber auch deutlich, dass die Entfremdung unumgänglich ist, da sie Bestandteil der Selbsterkenntnis des Absoluten ist. Bei Hegel geht letzten Endes alles darin auf, sodass es keine Opposition von Natur und Kultur geben kann; beides ist ja Teil eines Ganzen.

In der Entwicklung hin zum Materialismus sollte gerade die religiöse Komponente der hegelschen Philosophie revidiert werden. Der Ansatz, um dies zu begründen, war der Bezug zum Sinnlich-Materiellen, weswegen es zu einer parallelen Entwicklung von Sensualismus und Materialismus kam. Eine in diesem Umfeld lebende und denkende Persönlichkeit habe ich vorgestellt: Ludwig Feuerbach. Er erhob den Menschen in den Bereich des Göttlichen und machte ihn zu Maßstab aller weiteren Überlegungen.

Daran anschließend kann die Entwicklung des (dialektischen) Materialismus durch Karl Marx und Friedrich Engels gesehen werden. Sie teilten die Ablehnung bezüglich Hegels Beurteilung des Absoluten, verwarfen aber ebenso die durch Feuerbach vertretene These der Absolutheit ab, da auch diese nur dazu geführt hatte, ein theoretisierendes Gedankenspiel zu schaffen. Insbesondere Karl Marx forderte aber eine Philosophie bzw. Philosophen die

auch den Anspruch haben sollte, reale Veränderungen hervorzurufen. Dabei kehrte er die dialektische Methode Hegels ins Gegenteil um, sodass nach Marx das Materielle der Ursprung und das letzte Ziel ist. Im Anschluss an diese Veränderung der Dialektik entwickelte er sein sozial-ökonomisches Gesellschaftssystem. Dabei ist er insbesondere auch auf den Punkt der Entfremdung eingegangen, welche ihm zufolge ihren Ursprung im Bereich des Ökonomischen zu haben schien; erst im Anschluss daran lassen sich auch ihre zwischenmenschlichen Aspekte entwickeln.

Zur Verdeutlichung gerade auch der einseitigen ökonomischen Betrachtung wurde ein kurzer Abriss der doppelten Vergesellschaftung gegeben. Der Ansatz stellt in erster Linie heraus, dass auch die Geschlechterbeziehungen und -verhältnisse zu beachten sind; im übergeordneten Sinne macht er zudem deutlich, dass eine derart eindimensionale Betrachtung gesellschaftlichen Zusammenlebens und Interagierens nicht möglich ist. Der Exkurs endet deshalb auch mit einem Verweis auf den Begriff der soziale Rolle, was als Hinweis darauf zu verstehen ist, wie es möglich sein könnte, von der philosophischen Debatte über Entfremdung Natur und Kultur zu einem praxisnahem Analyseinstrumentarium zu kommen.

Schließlich muss ich resümieren, die Erkenntnis gewonnen zu haben, dass es entscheidend ist, auf welcher Grundlage ein System aufbaut. So haben sowohl Rousseau als auch Hegel ausgehend von ihren Überzeugungen eine Systematik entwickelt. Beide haben sich dadurch letzten Endes in ihren Überzeugungen selbst bestätigt. Nichts desto trotz, sind die daraus entwickelten Systeme nicht in ihrer Gänze falsch, der jeweilig mögliche Erkenntnisgewinn ist, wie ich hoffentlich zeigen konnte, enorm.

Daraus lassen sich mehrere Schlussfolgerungen ableiten. Zum einen ist es, wenn man nur genügend abstrahiert, gleichgültig, ob der Vorrang in der Natur oder der Kultur gesehen wird. Erst genanntes wird üblicherweise aus einer anthropologischen Sichtweise erarbeitet, insbesondere mit Bezug der Entwicklung des Menschen weg von Instinktiv-animalischen Wesen zum Menschen; letzteres wird meist mit der Veranlagung des Menschen zur Vernunft hergeleitet. Zum anderen muss der häufig angestrebte Universalitätscharakter solcher Theorien, zumindest in Hinsicht auf ihre praktische Verwendbarkeit, aufgebrochen werden.

Offensichtlich kann das durch weitere Differenzierung und Funktionalisierung gelingen. Nur dürfen dabei nicht die psychologischen Aspekte – Gefühle – unberücksichtigt bleiben. Die Differenzierung sich also nicht nur strukturell-systematische Aspekte beziehen. Da, wie gezeigt wurde, der Mensch eben nicht nur Bestandteil eines System ist – und auch nicht sein kann.

Das Urteil kann also nur sein, dass Entfremdung in mannigfaltigen Formen auftritt. Zudem ist deutlich geworden, dass sie tatsächlich über das Begriffspaar Natur-Kultur hergeleitet werden kann; bei der Herleitung handelt es sich allerdings um eine philosophische. Daran anknüpfend ist erkennbar geworden, dass die Philosophie Systeme gut darstellen kann; die Frage, welches System verwendet werden sollte wurde nicht beantwortet. Die einzelnen daraus entwickelten Merkmale sind zur Verwendung und Konkretisierung den anderen Humanwissenschaften (etwa Politikwissenschaften, Soziologie und Psychologie) zu übergeben.

# Bibliographie

Becker-Schmidt, Regina (1987): Die doppelte Vergesellschaftung – die doppelte Unterdrückung: Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften. In: Unterkirchner, Lilo/ Wagner, Ina (Hg.): Die andere Hälfte der Gesellschaft. Soziologische Befunde zu geschlechtsspezifischen Formen der Lebensbewältigung. Österreichischer Soziologentag 1985. Wien: ÖGB-Verlag

Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli (2007): Feministische Theorie zur Einführung. 4. Auflage, Hamburg: Junius

Breit, Gotthard/Massing, Peter (Hg.) (2003): Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung

Detel, Wolfgang (2007): Grundkurs Philosophie. Band 5: Philosophie des Sozialen. Stuttgart: Reclam

Emundts, Dina/Horstmann, Rolf-Peter (2002): G.W.F. Hegel. Eine Einführung. Stuttgart: Reclam

Engels, Friedrich (1968): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Berlin: Dietz

Engels, Friedrich (1973): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Berlin: Dietz

Esser, Hartmut (1993): Soziologie. Allgemeine Grundlagen. Frankfurt: Campus

Esser, Hartmut (1999): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln. Frankfurt: Campus

Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 5: Institutionen. Frankfurt: Campus

Esser, Hartmut (2001): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 6: Sinn und Kultur. Frankfurt: Campus

Hegel, G.W.F. (2000): Wissenschaft der Logik. Frankfurt: Suhrkamp

Hegel, G.W.F. (2004): Phänomenologie des Geistes  
URL: <http://www.scribd.com/doc/884414/Phaenomenologie-des-Geistes-by-Georg-Wilhelm-Friedrich-Hegel> [Stand 13. April 2008]

Hirschberger, Johannes (2003a): Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins

Hirschberger, Johannes (2003b): Geschichte der Philosophie. Band I: Altertum und

Mittelalter. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins

Hobbes, Thomas (2002): Leviathan. Stuttgart: Reclam

Luckmann, Thomas (1992): Theorie des sozialen Handelns. Berlin: Walter de Gruyter

Marcieniec, Hans-Günter (1958): Der Begriff der Entfremdung in der Hegel'schen Philosophie URL:<http://www.marcieniec.de/download/hegel.pdf> [Stand 13. April 2008]

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1968): Das Kapital. Werke: Band 23 (MEW 23). Berlin: Dietz

Meyer, Heinz (1984): Alienation, Entfremdung und Selbstverwirklichung. Hildesheim: Georg Olms Verlag, S. 61

Morel, Bauer u.a. (2001): Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter. 7. Auflage. München: Oldenbourg

Rousseau, Jean-Jacques (1998): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Stuttgart: Reclam

Rousseau, Jean-Jacques (1880): Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes. URL: [http://www.textlog.de/rousseau\\_vertrag.html](http://www.textlog.de/rousseau_vertrag.html) [Stand 13. April 2008]

Russell, Bertrand (2007): Philosophie des Abendlandes. München: Piper

Schmidt, Manfred (2000): Demokratietheorien. 3. Auflage. Opladen: Leske+Budrich

Speth, Rudolf (2003): Jean-Jacques Rousseau In: Breit, Gotthard/Massing, Peter (Hg.) (2003): Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung