

Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution* (Arbeitsgemeinschaft f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westf. [Geisteswiss.], 63). gr. 8^o (118 S.) Köln-Opladen 1957, Westdeutscher Verlag. 6.60 DM.

Der Sitzungsbericht (9—46), den R. zusammen mit gründlich belegenden Anmerkungen (47—65) und den Diskussionsbeiträgen (67—80) auf vorbildliche Weise veröffentlicht, erforscht Hegels Stellungnahme zur Französischen Revolution — über jeglichen bloßen Aussagenbefund weit hinaus — aus ihren letzten gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Gründen. Das ist gewiß die einem Hegelthema einzig gemäße Behandlung! Für die Trefflichkeit von Ansatz und Durchführung bietet eine Gewähr die auch in diese Arbeit hineinwirkende frühere Beschäftigung des Verf. mit dem von Hegel so sehr geschätzten aristotelischen Denken.

R. verteidigt Hegel einleitend gegen die besonders von Rudolf Haym propagierte Charakterisierung Hegels als eines Philosophen der preußischen Restauration, des „politischen Konservatismus, Quietismus und Optimismus“ (9f.): Einmal war Hegels Entscheidung für Berlin zunächst eine Frage der Universitätslaufbahn, seine Abkehr von der süddeutschen Provinz hat mit seiner tiefen Abneigung gegen die mit provinzieller Enge verbundenen restaurativen Tendenzen zu tun, und das Preußen, in das Hegel 1818 ging, darf nicht dem dann wirklich reaktionären Preußen der dreißiger und vierziger Jahre gleichgesetzt werden (48—50 74f.); zum andern seien die nach Staatsvergottung klingenden §§ 257 ff. der „Rechtsphilosophie“ und der als reaktionär verurteilte Identitätssatz Wirklichkeit = Vernünftigkeit in deren Vorrede daraus zu verstehen, daß Hegel Staat und Gesellschaft in seine „metaphysische Theorie“ einbezieht „als Verwirklichung (actualitas) des Seins im geschichtlichen Dasein . . .“, wobei Sein für ihn zugleich mit der Vernunft und dem Göttlichen der philosophischen Tradition identisch bleibt“ (10). Hegel „begreift die gleiche Gesellschaft, die für Haym die Befreiung vom Himmel der Theologie und Metaphysik herbeiführt, als Gegenwart und Erscheinung der vernünftigen Substanz . . .“ (12).

Auf diesem Grund steht R.s Hauptthese: „Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit . . . sammeln, ist die französische Revolution, und es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein *Philosophie der Revolution* ist wie die Hegels“ (15). „Hegel hat immer die französische Revolution bejaht“ (17): als Programm politischer Verwirklichung setzt sich in ihr der Zielsinn der Weltgeschichte durch, die Freiheit des menschlichen Selbstseins; in ihr wird „zum ersten Male die politische Freiheit als Recht und damit das Selbstseinkönnen des Menschen universal und im Verhältnis zu allen Menschen zum Prinzip und zum Zweck der Gesellschaft und des Staates erhoben“, und „jede gegenwärtige und künftige Rechts- und Staatsordnung muß von dem universalen Freiheitsprinzip der Revolution ausgehen“ (22). Sie „hat das Problem gestellt, das die Epoche auszutragen hat“ (18) — gelöst hat sie es selbst nicht.

So notwendig geschichtlich die Revolution trotz ihres Terrors und ihrer Unfähigkeit zu stabiler politischer Lösung ist, so notwendig ist ihr Zusammenbruch: „Die Restauration ist selber das — wesentlich nachrevolutionäre — Erzeugnis der Revolution“; sie, das „Extrem des steifen Beharrens auf dem positiven Staatsrechte eines verschwundenen Zustandes“, „ist darin begründet, daß die Revolution in der Setzung der universalen, auf den Menschen als Menschen bezogenen Freiheit zugleich den Widerspruch in sich trägt, daß sie die geschichtlichen Substanzen des menschlichen Daseins von sich ausschließt“ (28). Zwar ist „die restaurative falsche Bewahrung . . . für Hegel die eigentliche Gefahr der Zeit“ bis in seine letzte Schrift hinein (26), aber im Grund sind „die revolutionäre Verneinung der Vergangenheit und die restaurative Verneinung der Gegenwart . . . in der Voraussetzung der geschichtlichen Diskontinuität von Herkunft und Zukunft identisch, und diese Diskontinuität wird so für Hegel zu dem entscheidenden Problem der Zeit“ (30). So kann R. in einer Anmerkung, die auch einer gewissen Aktualität nicht entbehrt, darauf hinweisen, „daß Hegels tiefe Abneigung gegen die Burschenschaften und die demagogischen Umtriebe (Brief 358 f. in der Brief-Ausgabe Hoffmeisters) im wesentlichen den gleichen Voraussetzungen wie seine negative Einstellung gegenüber den restaurativen Tendenzen in Deutschland entspringt. Beide Bewegungen

spiegeln die Enge der deutschen Verhältnisse und ihre Beziehungslosigkeit zu den wirklichen geschichtlich-politischen Aufgaben der Zeit wider, die politische ‚Nullität‘, über deren Herrschaft im ‚gelobten Lande des Deutschdumms‘ (Br. 241) Hegel so bitter zu spotten wußte“ (57).

Wie bewältigt Hegel jenes Problem der sowohl Revolution als Restauration hervortreibenden Entzweiung von Herkunft und Zukunft, da andererseits doch sein Verständnis der Revolution als Epoche der universellen politischen Verwirklichung der Geschichts-idee Freiheit die Kontinuität der Weltgeschichte voraussetzt? Fällt so nicht, was Vollendung der Geschichte schien, in deren beziehungsloses Ende, Gegenwart genannt, zusammen? Hegel begreift die Entzweiung, in der (als lebendiger, geistiger Spannungseinheit) seine Philosophie ihren Ursprung nahm, als die „Grundverfassung“ (31 40), das „geschichtliche Bildungsprinzip“ (33) der neuen Zeit, „als die Form, in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Einheit geschichtlich erhält“: die Objektivität des aufklärenden Verstandes und die bewahrende Subjektivität der romantischen Gefühle und Gesinnungen sind komplementär aufeinander bezogen (32). „Die Entzweiung des geschichtlichen Daseins in Subjektivität und Objektivität“ ist „die Form, in der sich seine Einheit erhält und in der modernen Welt die ihr gemäße Gestalt findet“; „in der Form der Entzweiung ist seine Totalität vorhanden“ (33). Über diesen Versuch dialektischen Begreifens weist die entscheidende frühe Begegnung Hegels mit der englischen Politischen Ökonomie auf das Aufkommen der modernen *bürgerlichen Arbeitsgesellschaft* als konkret-geschichtliche positive Lösung des von der Revolution gestellten Problems Kontinuität — Diskontinuität. Die Industriegesellschaft hat „in grundsätzlicher Emanzipation aus allen Voraussetzungen der geschichtlich überkommenen Lebensordnungen des Menschen allein die Bedürfnisnatur des Menschen als des Einzelnen und ihre Befriedigung in der Form der abstrakten Arbeit und Arbeitsteilung zum Inhalt“ (36); sie ist kraft der Produktionsgesetzlichkeit expansiv, potentiell universal. Und sie hat die Freiheit für alle Menschen — in der Gleichheit ihrer Bedürfnisnatur und zwecks Arbeitsbeteiligung aus Eigeninteresse — zu ihrer konstitutiven Bedingung (37—39) — und zu ihrer Folge, da sie sich auf den Naturbereich des menschlichen Daseins, auf seine Bedürfnisbefriedigung durch Arbeit beschränkt und damit seine sonstigen, hierauf nicht reduzierbaren Lebenszusammenhänge freigibt; „in dieser Freigabe liegt der positive geschichtliche Sinn der abstrakten Freiheit und ihrer emanzipativen Konstituierung durch die Entzweiung“ (43). Hegel „begreift die Begründung der Gesellschaft auf die Natur als die Form, in der sie sich gegenüber der Geschichte der Herkunft verselbständigt, sich aus ihr emanzipiert. Die geschichtslose Natur der Gesellschaft ist ihr geschichtliches Wesen“ (41). Darin also liegt die erfragte Lösung unseres Problems der „Kontinuität in der Diskontinuität“. Die bürgerliche Gesellschaft „ist selbst die Revolution im Grunde“ (42), und — der Kreis schließt sich — die sie denkende Hegelsche Philosophie Philosophie der Revolution.

Mehrfach unterstrichen wurde in der Diskussion die Bedeutung der restaurativen Tendenzen in Hegels Denken, das — so Th. Schieder (68 f.) — „die Idee der Revolution im Geist auflöse“, ohne deren politische Konsequenzen zu ziehen, auch in der „Rechtsphilosophie“ gegen das Prinzip der Emanzipation die Korporationen einführe. Wird sodann die Freiheit nicht nur gewissermaßen der Spezies Mensch, sondern der individuellen Person gewahrt? (71 f.) Wenn die Arbeitsgesellschaft den Bereich des Metaphysisch-Religiösen ausschließt und so ‚freigibt‘: „muß nicht das auf solche Weise Ausgeschlossene notwendig verfallen oder einfach verschwinden — wenn jede ‚Freigabe‘ nicht, über die positive Ausschließung hinaus, eine positivere Bestimmung erfährt?“ (73: J. Pieper; vgl. 71 f.) Man wird — mit R. — an die Spannungseinheit der Hegelschen Philosophie appellieren, die beide Extreme bewahrend aufzuheben sucht, aber auch anmerken müssen, daß dieses Streben überfordert wird durch das Systemprinzip völliger Aufarbeitung aller Widersprüche. Für die ausnehmende Sachdichte des Vortrages gibt gerade die Fülle dieser und anderer Fragen, die er aufwerfen muß, eindrucksvoll Zeugnis.

Im Anhang verzeichnet eine von K. Gründer zusammengestellte Bibliographie zur politischen Theorie Hegels dankenswerterweise 10 Schriften Hegels in sämtlichen Ausgaben sowie in 308 Nummern die seit 1905 erschienene unmittelbar ein-

schlägige Sekundärliteratur. (Zu den NN. 212f. u. 236 genannten Veröffentlichungen von Fr. Grégoire war eine weitere aus dem Jahre 1955 zu nennen: sie sind nun sämtlich zusammengefaßt in *Études Hégéliennes* [Louvain - Paris 1958] 221—356; vgl. dort S. VI.)
W. Kern S. J.

Van der Meulen, J., *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (Monographien z. philos. Forschung, 13). gr. 8^o (216 S.) Meisenheim 1953, Hain. 13.—DM; geb. 15.—DM.

Das *Programm* dieses Buches ist anspruchsvoll: Es will das Denken von Hegel und Heidegger in Vergleich ziehen. Nicht historische Neugier — systematische Absicht und ein vornehmlich anthropologisches Interesse leiten das Unterfangen: Die beiden Philosophen stellen in dem Spannungsfeld ihrer Polarität den lebendigen Quellgrund aller fruchtbaren Antriebe der Philosophie für uns dar, und der Schnittpunkt ihrer Seinsbestimmungen weist in die Wesensmitte des Menschen. Der Vergleich führt so zu wechselweiser Berichtigung und Ergänzung ihrer einseitigen Ansätze. Schließlich soll sich zeigen, daß Heideggers Deutung der Hegelschen Philosophie dieser nicht voll gerecht wird (7—10).

Der 1. Abschnitt des Schlußkapitels (177—196) macht *den Leitfaden und das Hauptergebnis* der Einzeluntersuchungen faßbar in der Kennzeichnung von Heideggerschem „Widerstreit“ und Hegelschem „Widerspruch“.

Unter *Widerspruch* ist nicht der abstrakte Gegensatz formallogischer Kontradiktion zu verstehen, dem etwa der konträre, inhaltlich-reale Gegensatz als „Widerstreit“ gegenübersteht; der konkrete Widerspruch Hegels hebt vielmehr beide Gegensätze in sich auf, „indem das Reale und Logische im wahrhaft realen Logos der Seinswahrheit als deren . . . Momente geborgen werden“ (179). Wie der Widerspruch die kontradiktorische Form zu einem konträr-gegenstrebigen Inhaltsmoment verkehrt, erläutert M. an der Dialektik Sein — Nichts — Werden: Das Nichts ist nicht die schlechthinnige Verneinung des Seins, sondern als Nicht-Sein ebensosehr realer Inhalt wie das Sein; durch es wird das anfängliche Sein selbst zu einem bestimmten Inhaltsmomente herabgesetzt. Dann aber macht sich im Einheitsprozeß des Werdens wiederum das Nichts als nichtende Form geltend: das Sein ist nicht Nicht-Sein und das Nicht-Sein nicht Sein. „Das Werden ist die Wirksamkeit des Nichtens als Umkehr und Einkehr der Differenz von Sein und Nicht-Sein (Negation der Negation), welche aber sich ebensosehr zu dem neuen Inhalt ‚Dasein‘ niederschlägt.“ Dieses Sich-selbst-Entgegengesetztsein und Ineinander-Umschlagen von Form und Inhalt ist ein gegenwärtiges Nichten, das sich aus immanenter Mitte ereignet; es ist die eigentlichste und tiefste Entdeckung Hegels (179 f. 187).

Anders der *Widerstreit!* „Bei Heidegger . . . wird das Sein in seiner reinen Form als nichtendes Nicht oder ansichhaltendes, bergendes Geheimnis niemals zu einem reinen Inhaltsmoment verkehrt . . . Das Sein in seiner seienden Offenbarkeit — die Unverborgenheit — und das Sein als Geheimnis sind nicht komplementär in jenem wesentlichen Sinne von Komplementarität, in dem Sein und Nicht-Sein, Identität und Widerspruch einander einschließen, in dem aber auch im geschichtlichen Geiste dessen Gestalten einander gegenseitig hervorrufen, bedingen und ausschöpfen, indem sie im selben Einen die Kehrseiten voneinander sind. Das Geheimnis ist zwar wesentlich der Unverborgenheit als die eigentliche Verborgenheit zugehörig, aber es wird nicht als die bestimmte Negation in einer bestimmten Gestalt offenbar“ (181). „Die Aufeinanderfolge der Gestalten (‚die Welt-Geschichte‘) vollbringt sich kraft einer Schickung aus dem Geheimnis des Seins“ (191). Es gibt keine umgreifende immanente Mitte; diese bleibt transzendent. Die Geworfenheit ist das Siegel des Widerstreites (187 f.).

Die Negation klappt „tiefer auf als bei Hegel, bei dem durch die heilloseste Zerrissenheit die geschichtlichen Gestalten eben in ihrer Zuspitzung zum Widerspruche in die umkehrende Versöhnung des Logos zurückgesammelt werden. Es ist dieser Logos ‚die Rose im Kreuze der Gegenwart‘, die im Herzen des Widerspruches, im Schnittpunkt von Vertikalität und Horizontalität, aufblühende ewige Wahrheit. Doch für Heidegger liegt dieser Schnittpunkt als die reine Kehre im bergenden Geheimnis des Seins, und die Rose blüht nicht in der Gegenwart, sondern in der wesentlichen Zu-kunft, die jedoch nicht einmal [wohl besser: niemals] ‚in der Zeit‘