

# Neue Hegel-Bücher

Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960

Von Walter Kern S. J.

## IV

In der bisher gesichteten Literatur<sup>1</sup> haben die Gesamtdarstellungen der Philosophie Hegels kaum etwas beigetragen zu einem differenzierten Verständnis der grundlegenden Systemgedanken. Unter den Monographien zu einzelnen Werken, die nun — gemäß der Aufeinanderfolge dieser Werke — zur Diskussion stehen, finden sich zwar mehrere Schriften über die Staats- und Geschichtsphilosophie, aber nur sehr wenige, die sich einlassen auf die eigentliche eindringende Interpretation der systematischen Hauptwerke.

1. Am entschiedensten wird diese Aufgabe in Angriff genommen in den Vorlesungen über die Phänomenologie, die Alexandre Kojève<sup>2</sup> sechs Jahre hindurch (1933—1939) an der Pariser École des Hautes Études gehalten hat. I. Fetscher hat die deutsche Auswahlübersetzung — mit einem instruktiven Vorwort (7—10) — herausgegeben. Die Vorlesungen K.s wurden zum hauptsächlichen Anstoß für die Erneuerung der Hegelstudien in Frankreich, die man als das einzige wirklich bedeutende Ereignis in der jüngsten Geschichte der hegelischen Philosophie bezeichnet hat<sup>3</sup>. Zu seinen Hörern zählten Sartre, Merleau-Ponty, R. Aron, G. Fesard, J. Hyppolite. Koževnikov, als junger Student durch die Oktoberrevolution aus Rußland vertrieben, war in Heidelberg Schüler von Rickert und Jaspers, er empfing starke Eindrücke durch Heidegger, vor allem verdankt er (siehe französische Ausgabe 57) A. Koyré, dessen Nachfolge er auch antrat, die Interpretationsmethode und die Leitgedanken seiner Vorlesungen. Damit sind die beiden zu beachtenden Momente, Methode und Tendenz des K.schen Hegelverständnisses, berührt. Sie treten deutlich hervor in dem Einleitungsstück der Buchausgaben, in der Deutung der — nicht zuletzt durch K. so bekannt gewordenen — Dialektik Herr—Knecht (11—33). K. bringt nach einer brillanten Problemzubereitung den Text Hegels selber zum Sprechen, indem er ihn durch — als solche gekennzeichnete — eingeschobene Erweiterungen von einem Wort, einem Satz oder auch einer ganzen Seite für den, der sich in Hegel gründlich einlesen will, verdeutlicht. Eine, wie mir scheint, ganz vorzügliche Methode — die K. allerdings in der Folge nicht mehr mit derselben Eindringlichkeit und Erschließungskraft anwendet. Die Analyse dieses Abschnitts zeigt in außergewöhnlichem Maße die „Luzidität seines Denkens“ (7). Kritisch aufzunehmen ist dagegen die These dieses dialektischen Schrittes als zentrale Aussage der ganzen Hegelinterpretation K.s (vgl. 39—57 159—167 u. ö.): Der Prestigekampf auf Leben und Tod sowie die Arbeit sind die notwendigen Weisen der Selbstwerdung des Menschen, in denen dessen Schicksal schlechthin beschlossen liegt.

Der weiter gespannte Zusammenhang der folgenden vier Stücke der deutschen

<sup>1</sup> Der 1. Teil dieses Literaturberichts: Schol 37 (1962) 85—114; ebd. 85 f. über dessen Zielsetzung und Gliederung.

<sup>2</sup> Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. gr. 8° (234 S.) Stuttgart 1958, Kohlhammer. 21.—DM. — Die französische Ausgabe: Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit. . . publiés par R. Queneau. 8° (597 S.) Paris 1947, Gallimard.

<sup>3</sup> H. Marcuse, Reason and Revolution (siehe Anm. 55) 420.

Ausgabe läßt diese These sich auswirken in ihre scharfen Konsequenzen. Der zusammenfassende Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der Phänomenologie (34—68), der die Vorlesung von 1937/38 über das 7. Kapitel einleitete, sieht in der Geschichte eine einzige Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, die in dem Weltreich Napoleons (und in der Philosophie Hegels) ihren Abschluß findet. „Das bedeutet, daß das transzendente Allgemeine (Gott) . . . durch ein der Welt immanentes Allgemeines ersetzt werden muß“ (65); dieses weltimmanente Absolutum ist der Staat. Ein Exkurs der Vorlesung von 1938/39 über das 8. Kapitel der Phänomenologie, „Ewigkeit, Zeit und Begriff“ (69—111), deutet den Satz Hegels, daß die Zeit der daseiende Begriff ist, auf dem Hintergrund der Auffassungen von Platon und Aristoteles, Spinoza und Kant. „Der Satz, der Geist und Zeit identifiziert, faßt . . . Hegels ganze Philosophie zusammen“ (103); der Mittelbegriff dieser Identifikation ist „die Geschichte-des-Menschen-in-der-Welt“ (102)<sup>4</sup>. Die Zeit, nach Hegel „der Begriff, der *da* ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt“ (Phän. [1832] 604), ist für K. unter der Hand zur menschlichen Geschichte und zum Geist und Begriff überhaupt geworden. „Die Dialektik der Wirklichkeit und die Methode der Phänomenologie“ (112—190): Hegel macht nicht eine Dialektik im Sinne einer ihm eigenen Methode, er erfährt und beschreibt den Dialog der Philosophien, der vor ihm stattgefunden hat, in seinem Endergebnis, als die absolute Wahrheit, die sich selber nicht mehr dialektisch aufhebt, sondern kreisförmig in sich schließt. Dabei ist die Idealdialektik der Philosophien nur ein Reflex, ein ‚Überbau‘ der Realdialektik der Wirklichkeit, in der man „teils mit Keulen und Säbeln oder Kanonen, teils mit Sichel und Hämmern oder Maschinen“ argumentiert, mit den „Methoden des Krieges und der Arbeit“; diese sind „die einzigen ‚Wahrheitskriterien‘“ (126). Durch Kampf und Arbeit negiert der Mensch die vorgegebene natürliche Welt, erschafft er sich und seine Welt als seine freie geschichtliche Tat. Dadurch daß K. das zweite dialektische Moment, die Negation, festhält (vgl. 211), wird die Dialektik zur bloßen Analytik der menschlichen Existenz, der Freiheit, Geschichtlichkeit und Individualität des Menschen, die deshalb auch unabdingbar gebunden erscheinen an eine letzte Sterblichkeit und Endlichkeit des Menschen und aller Wirklichkeit. Diese Konsequenz sucht das letzte Kapitel zu erhärten, das wie das vorausgegangene eine selbständige Abhandlung darstellt: „Die Idee des Todes in der Philosophie Hegels“ (191—234). K. interpretiert außer einigen Stellen der Phänomenologie-Vorrede hochinteressante Aussagen der Jenaer Realphilosophien von 1803/04 und 1805/06. Über die umfassenden geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sagt K. (197—200): Die Vorstellung des geschichtlich freien Individuums, der Person, sei Hegel, der sie als erster philosophisch analysierte, überliefert worden von der einzigen wirklich anthropologischen Tradition, nämlich der jüdisch-christlichen. Hegel habe sich aber in einem Punkt von außerordentlicher Tragweite von dieser Tradition — zu Recht — getrennt, indem er die ganze theologisch-transzendente Dimension wegstrich. Andererseits habe er — zu Unrecht — die wesentlich anthropologische Dialektik ausgedehnt auf die unfreie, ungeschichtliche Natur, für die die Kategorien der griechischen Ontologie Geltung besitzen, die durch die Identität, nicht durch die Negativität geprägt sind<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Zu einer überaus anschaulichen Analyse der geschichtlichen Zeit, die aus der Zukunft über die Vergangenheit zur Gegenwart wird, entfaltet K. die Anekdote von Cäsar am Rubikon (100<sup>2</sup>; vgl. auch 106<sup>1</sup>).

<sup>5</sup> Vgl. 108 f. 137<sup>1</sup> 149—151<sup>1</sup> 153 f. Nur einmal, soweit ich sehe, räumt K. ausdrücklich ein, daß die von Hegel vorgenommene Einbeziehung der natürlichen Welt in die schöpferische Dialektik das Denken Gottes voraussetzt; die Logik Hegels sei deshalb Theologie (109)! Wiederholt jedoch schränkt er seine Atheismus-Diagnose ein auf die Phänomenologie; damit ist das wichtige Problem einer Entwicklung der hegelschen Auffassungen (oder nur Äußerungen?) berührt.

Der Hegel K.s, der „als erster den Versuch einer vollständigen atheistischen und in Bezug auf den Menschen finitistischen Philosophie gemacht“ hat (189 Anm.), ist „existentialistisch und marxistisch gefärbt“<sup>6</sup> — genauer: verfälscht. Es ist ein Hegel „minus den lieben Gott und das Absolute“, wie Lenin<sup>7</sup> ihn lesen wollte. Über dieser fatalen Verkürzung dürfen die offensichtlichen Vorzüge des Buches nicht vergessen werden: seine vielfach tieferschürfenden Interpretationen, die herausfordernde Offenheit in Sache und Sprache, die aktuelle Thematik (Geschichtlichkeit, schöpferische Arbeit...). Diese Vorzüge mögen den (doch wohl immer noch leicht euphemistischen) Anspruch einer „Vergegenwärtigung“ des hegelschen Denkens rechtfertigen. Skeptischer kann man sein gegenüber dem zweiten Untertitel „Kommentar zur...“, da der Herausgeber in seiner natürlich im Einverständnis mit K. getroffenen Auswahl gerade auf die eigentliche fortlaufende Phänomenologie-Interpretation<sup>8</sup> verzichtet hat<sup>9</sup>. —

Einen wertvollen Beitrag zur Interpretation der Phänomenologie stellt das bereits früher<sup>10</sup> rezensierte Buch von Peter Henrici dar: *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes“ und der ersten „Action“* (Pullach 1958).

2. Unter den Veröffentlichungen zur Logik nimmt der Sorbonne-Kurs von Jean Wahl, *La logique de Hegel comme phénoménologie*<sup>11</sup>, eine Sonderstellung ein. Er interpretiert, ähnlich wie Kojève in engem Anschluß an den Text, das 1. Buch der „Wissenschaft der Logik“ vom ersten unmittelbaren Konkretum „Dasein“ bis zur „quantitativen Unendlichkeit (b. Anm. 2)“, unter stetem Vergleich mit der Logik der Enzyklopädie, unter vielfachem Rück- und Vorblenden auf Platon, Spinoza und Kant, Heidegger und Sartre, schließlich nicht ohne behutsame kritische Stellungnahme. Eine solche in den Text eindringende, sich ihm überlassende Interpretation läßt sich nicht zusammenfassen, wie eben auch Hegel zuallermeist nicht; und das ist das Beste, was man über eine derartige Arbeit sagen kann. Eine nähere Bestimmung allerdings ist zu machen: W. lenkt den Blick auf das im Sinne Husserls Phänomenologische, und er will absehen von dem dialektischen Werden der Kategorien. Dieser Versuch rief denn auch einige sehr verständige und vernünftige Einwände der Hörer (vgl. besonders 86 124) hervor, die wie alles andere wortgetreu aufgenommen wurden in die offensichtlich von W. nicht mehr korrigierte, in einem schlichten Quart-Heft vervielfältigte Nachschrift der 15 Vorlesungen.

„Der Ausgangspunkt der Ontologie Hegels“ — und damit seiner Logik — ist

<sup>6</sup> So G. Lehmbruch, der dieses Buch mit I. Fetscher übersetzte: *Kleiner Wegweiser zum Studium der Sowjetideologie*, Bonn 1958, 24. — Andere Kritiker haben nicht Hegel gegen Marx, sondern Marx gegen Hegel verteidigt; z. B. wirft J. N. Davidov (Der Kampf um die „Phänomenologie des Geistes“ in der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie: *Voprosi filosofii* 1959, 2. Heft, 144—155; 150) K. vor, er werte den Verfasser der Phän. zu einem „hundertprozentigen Marxisten“ auf.

<sup>7</sup> Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1954, 64; vgl. ebd. 20.

<sup>8</sup> Das sind dem Umfang nach drei Fünftel der französischen Ausgabe; allerdings liegt davon, außer der oben genannten Zusammenfassung von Kap. I—VI, nur die letzte Vorlesung über Kap. VIII der Phän. (272—441) in einem vollständigen Stenogrammtext vor.

<sup>9</sup> Druckfehler: 11, 2 v. u.: „Mesures“; 38, 27: „dem offenbarten Sein“; 73: Abb. 8 (offener Kreis!); 74, 12: „ἐν ἀγαθόν“ auch θεός“; 105, 30 f.: „negiert, (das gegebene Sein) verwandelt, (etwas Neues) erschafft“; 176, 27: „Einige“; 214, 25: „nicht für sich“.

<sup>10</sup> Schol 34 (1959) 566 f.

<sup>11</sup> *Commentaires de la logique de Hegel* [= Außentitel] (Les cours de Sorbonne). 4<sup>o</sup> (160 S.) Paris 1959, Centre de Documentation Universitaire. 9.— Fr.

das Thema einer umfangreichen Studie von *J. Kruithof*<sup>12</sup>; man kann auch sagen: das Problem des Anfangs. Der erste, allgemeine Teil gibt eine Geschichte der Wirkungen Hegels von Feuerbach bis Ernst Bloch (3—25) sowie eine Übersicht über die wichtigsten neueren Hegelinterpretationen (31—58). Die Bilanz der heutigen Hegelforschung (59—87) konzentriert sich auf zwei Probleme: K. verzeichnet die seit je auseinandergehenden Diagnosen der Religionsphilosophie und hält selbst dafür, daß sie zwischen Theismus und Atheismus liege; sie bilde ein systematisches Ganzes aus christlichen, pantheistischen und atheistischen Elementen, paradox gesagt, die Fortsetzung des Christentums in einem nichtchristlichen Sinn. Ähnlich kontrovers ist das Verhältnis Hegel — Marx. — Der Hauptteil des Buches (87—267) behandelt das eigentliche Thema. Nach einer Vorbemerkung über das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis von Phänomenologie und Logik hört K. zunächst die Kritik ab, die Hegel in der Enzyklopädie (in der dreifachen „Stellung des Gedankens zur Objektivität“) an Rationalismus, Empirismus und Kritizismus sowie an der Glaubensphilosophie Jacobis übt (97—150). Dann befaßt sich die Untersuchung mit dem reinen ‚Sein‘, der ersten Kategorie der Logik. Auch die Unmittelbarkeit des Seins ist schon Vermittlung, allerdings in der relativ unmittelbarsten Form, und deshalb macht Hegel damit den Anfang, einen Anfang, der selber schon Ergebnis ist, wie das im dialektischen Kreissystem nicht anders sein kann. Dadurch daß Sein und Nichts in ihrer Identität und in ihrer Nicht-Identität zugleich das Werden ausmachen, ist der Anfang zugleich Nicht-Anfang (in der Tat: das Werden, aufs formalste als solches genommen, ist anfangslos). K. versucht zu zeigen, daß weder mit dem Sein noch mit dem Nichts allein der Anfang gemacht werden kann (151 bis 181). Er verfolgt des weitern die Entwicklung des reinen Seins über das Daseiende zum Fürsichseienden. Die Richtungsgesetzlichkeiten dieser Entwicklung: vom Unmittelbaren durch das Vermittelte zum vermittelten Unmittelbaren, vom Unbestimmten durch das Bestimmte zum Selbst-Bestimmten, Nicht-durch-anderes-Bestimmten, vom Sein über das Werden zum Sein, welches das Werden in sich enthält . . . Das Fürsichseiende ist jedoch nicht nur Ergebnis der Entwicklung, sondern, rückläufig gerichtet, auch deren Grund (182—224). Die weitere Entfaltung der Dialektik des Fürsichseins zeigt: Die Antinomie des Anfangs — daß weder das Unbestimmte (da es als solches nicht existiert) noch das Bestimmte (da es als solches von einem anderen abhängig ist) anfangen kann — ist im Fürsichsein aufgehoben. Dieses besitzt einen bestimmten Inhalt, ohne doch durch etwas außerhalb seiner selbst bestimmt zu sein; es ist die Synthese des Absoluten (des unmittelbaren Seins) und des Relativen (des vermittelten Daseins). Es ist deshalb der erste Ausdruck des hegelischen Kreissystems, des ‚Ganzen‘, und der Schlüsselbegriff der ganzen hegelischen Philosophie. Die in ihm vollzogene Aufhebung kehrt auf allen Stufen der Logik wieder. — Von diesen Ergebnissen aus nimmt K. im Schlußteil seines Buches (269—314) zu einigen Grundproblemen der Hegeldeutung Stellung. Im Verhältnis Logos—Natur herrscht ein gewisser Dualismus, der sich auch in der Methode der Logik selbst, nämlich in deren Abhängigkeit von der Erfahrung, zeigt. Hegel schreibt dem Logos eine gewisse Unabhängigkeit zu, indem er zugleich die Idee eines von der natürlichen Welt isolierten Logos ganz und gar verwirft. Das Absolute kann nicht mit der Menschheit identifiziert werden. Die einseitige Betonung eines der beiden Momente führt zum Rechts- bzw. Linkshegelianismus. Entsprechendes gilt für das Verhältnis Idealismus—Realismus. Hegel suche schließlich duomonistisch die statische Geschlossenheit des Systems mit der Offenheit, der nie einhaltenden

<sup>12</sup> Het uitgangspunt van Hegel's ontologie (Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte, 124). gr. 8° (L u. 350 S.). Brügge 1959, „De Tempel“. — Bibliographie: XIII—XLV. Französische Zusammenfassung: 329—350.

Dynamik der Dialektik zu verbinden. Aber der Akzent falle dann doch auf die Systemgeschlossenheit, auf die Versöhnung und Endgültigkeit des Fürsichseins. Hegels Werk sei weithin der Ausdruck der selbstsicheren Selbstbestimmung des sich in einem vollendeten Diesseits einrichtenden Bürgertums des 19. Jahrhunderts. Dagegen die späteren Proteste: Kierkegaard gegen das Einrichten im Diesseits, Marx gegen dessen vermeintliche Vollkommenheit. Hegel sei, in summa, in Irrtum geführt worden vor allem durch ein Ganzheitsdenken, das der wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeitsmomente vorauseilte, durch Intoleranz gegenüber dem Unbekannten.

Auch Wolfgang Albrecht<sup>13</sup> untersucht in der Logik die Problematik des Anfangs, der nicht verständlich zu machen sei allein anhand der ersten Textseiten. Er nimmt deshalb zunächst Hegels Vorlesungen über die Gottesbeweise zu Hilfe, in denen sich ein vereinfachtes Abbild und brauchbares Modell der dialektischen Gesetzmäßigkeit der Logik finde. Daß sie zur eigentlichen Klärung der Sache nichts beitragen, sagt A. selber (46). Das stark an Kant orientierte Ergebnis, soweit greifbar: Anfang und Ende des kosmologischen und des ontologischen Gottesbeweises seien wechselweise aneinander zu knüpfen; die Gottesbeweise zusammengenommen erst machen den einen „hegelschen Gottesbeweis“ aus<sup>14</sup>. Zweitens schließt A. von einer „leidlich verständlichen Partie“ der Logik selber, von der Selbstausslegung des Begriffs im *Urteil*, auf deren Interpretation besonders hingewiesen sei (68—88), auf den Anfang zurück. Nach der anschließenden Auswertung ist das ‚Sein‘ zu verstehen als die „hypostasierte Kopula“. Es bedeutet „ein Sein des *einzelnen* Seienden . . .“, das dieses auf eine wie immer geartete *Allgemeinheit* bezieht“ (93 vgl. 106—108). In der Deutung der ersten Schritte der Logik hält sich A. dann aber doch vorwiegend an den Text selber, und wenn er vorgreift, dann mehr auf den Beschluß der ganzen Logik, den ja auch Hegel selber dem Anfang konfrontiert, als auf die Zwischenstufe der Urteilslehre. Weil die Dialektik des Seins die des sich ‚urteilenden‘ Begriffs selber ist, lehnt A. die Unterscheidung in Begriffs- und Realdialektik ab, die N. Hartmann einführen wollte; und hierin kann man nur zustimmen.

Die sich immer wieder aufdrängende, auch von Kruithof und Albrecht berührte Frage nach der Stellung der Logik im Gesamtsystem, nach ihrer Beziehung zur Realphilosophie bzw. zur Phänomenologie bildet die umfassende Problematik der Dissertation von Malcolm Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from „Vorstellung“ to Thought in the Philosophy of Hegel*<sup>15</sup>: Ist Hegels Logik nicht zugleich das Ganze der Philosophie und einer ihrer Teile? Seine Antwort erarbeitet C. im 1. Teil der Arbeit (50—218; vgl. 271—275) an seinem näheren Untersuchungsgegenstand, dem *Verhältnis von Vorstellung und Denken*, nachdem er einleitend Ansatzpunkte seiner doppelten Fragestellung in den Schriften von J. Hypolite, Th. Litt und G. R. G. Mure aufgezeigt hat. Nach der ersten Beschreibung dessen, was Hegel allenthalben ‚Vorstellung‘ nennt (51—80), und insbesondere nach der systematischen Ortsbestimmung in der Philosophie des subjektiven Geistes (Enz. §§ 445—468; 81 [bzw. 101]—130) ist ‚Vorstellung‘ der Umschlagsplatz zwischen den ‚niederen‘ Formen der Erfahrung und dem Denken. Wenn das Denken die Erfahrung mit ihrer raumzeitlichen Vielfalt äußerlich verbundener Elemente

<sup>13</sup> Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur „Wissenschaft der Logik“. gr. 8° (117 S.) Berlin 1958, Duncker u. Humblot. 12.—DM. — Vgl. W. Albrecht, Hegels Gottesbeweis: ZPhForsch 11 (1957) 593—601.

<sup>14</sup> Reicht dieses Ergebnis aus zur Rechtfertigung des Haupttitels? Trotz der Übersicht S. 22—24 und trotz des Schlußkapitels scheint mir der Zusammenhang von Gottesbeweis, Anfang der Logik und Urteilslehre sehr locker.

<sup>15</sup> gr. 8° (V u. 384 S.) Löwen 1960, Universitaire Werkgeenschap. — Vgl. zum 1. Teil der Dissertation: M. Clark, Meaning and Language in Hegel's Philosophy: RevPhLouv 58 (1960) 557—578.

unter sich zurückließe, so würde es seinerseits in das abstrakte Extrem schlechthin formalen Verstandesdenkens fallen. Die wahre Erkenntnis verbindet die Innerlichkeit, ‚das Substantielle‘ des reinen Gedankens mit der Äußerlichkeit der Vorstellung, mit dem Ausdruck, dem ‚Beispiel‘. Sie vollzieht sich durch die sich wiederholende Überwindung, aber auch das je neue Wiedererscheinen der Dualität von formalem Denken und partikulärer Erfahrung. Sie ist Identität-in-Differenz des Gedankens und seines raumzeitlichen Ausdrucks in der Sprache. Der Übergang von der Vorstellung zum Denken muß also stets zugleich ein Rückgang vom Denken zur Vorstellung sein; Hegel selber spricht gelegentlich von einem „Herüber- und Hinübergehen“ „von der Vorstellung zum Begriffe und von dem Begriffe zur Vorstellung“ (Berliner Schriften [1956] 318). Dabei ist der Gedanke das Wesentliche, die Vorstellung das Unwesentliche. Diese ist *das Andere* des Denkens, aber eben das *Andere des Denkens*, dessen Bei-sich-sein sich nur verwirklicht in der innerstmöglichen Gegenwart seines eigenen ‚Anderen‘<sup>16</sup>. Die zutreffendste Ausarbeitung des paradoxen Verhältnisses von Vorstellung und Denken findet C. im 2. Buch der „Wissenschaft der Logik“, in der Lehre vom Wesen, besonders in dem für die Dialektik des Wesens charakteristischen Bewegungsgesetz der Reflexion (131—218). Das Denken reflektiert sich in sich selbst, es tritt in sich selbst auseinander in die Dualität von Innerem und Äußerem, Allgemeinem und Besonderem, Wesentlichem und Unwesentlichem, und es nimmt diese Dualität, sie im dreifachen Sinne ‚aufhebend‘, also auch sie bewahrend, hinein in seine Einheit. Das unwesentliche Andere des Denkens ist die vom Denken selbst in sich gesetzte Voraussetzung seiner selbst, seiner eigentlichen Wesentlichkeit. Nach dem bedeutsamen<sup>17</sup> Reflexionsschema der vorausgesetzten Setzung ist die Vorstellung und damit die Sprache weder bloß vorausgesetzt und je schon vorgefunden vom Denken, noch wird sie vom Denken gesetzt als dessen reine Schöpfung und vollkommene Selbstverleiblichung. Das Denken setzt die Sprache voraus *und* bringt sie hervor. Es kommt zu sich selbst in der Abkünftigkeit von dem, das seinerseits von ihm abstammt. Das Denken setzt sich voraus<sup>18</sup>, stellt sich vor: in der Sprache. Diese ist die innerlichste Andersheit des Denkens, „eine Äußerlichkeit im Herzen des Denkens“ (162). Es ist nicht leicht, in Kürze wiederzugeben, was die konkrete Identität von Setzung und Voraussetzung in der spekulativen Logik Hegels — und Clarks — bedeutet. Aber es mag deutlich geworden sein, daß diese Stücke der hegelschen Logik, in denen nie ausdrücklich die Rede ist von der Sprache und ihrem Verhältnis zum Denken, überaus Wichtiges beitragen zu einer Philosophie der Sprache. Das Buch C.s wird damit zu einem auch methodisch interessanten Beispiel für die Entdeckung anonymer Präsenz heutiger Fragestellungen im Denken eines großen Philosophen<sup>19</sup>.

Die Frage nach der *Stellung der Logik im Gesamtsystem*, der der 2. Teil der Dissertation gilt (219—381), ist nichts anderes als die Projektion des Verhältnisses Denken—Sprache auf die umfassende Thematik einer höheren Reflexionsstufe. Wie das Denken die Sprache als sein Anderes doch innerhalb seiner selbst umschließt, so

<sup>16</sup> „through a self-alienation in which it is ‚mere thought‘ as opposed to the particularity of its expression as Vorstellung“ (72), „in an inner opposition of itself as ‚mere‘ essential to itself as unessential“ (56).

<sup>17</sup> Bedeutsam m. E. auch für die Theologie, z. B. für die Sicht der Schöpfung als ‚vorausgesetzter Setzung‘ der Menschwerdung.

<sup>18</sup> „And it is in this ‚voraus‘, the externality within the element of the Logic, that the originality of the space and time of nature may well be sought“ (187)!

<sup>19</sup> Daß solche anonyme Präsenz sehr viel aufschlußreicher und tiefgründiger sein kann als die thematische Behandlung der betreffenden Frage, zeigt im vorliegenden Fall der Vergleich mit dem Enz. — § 459 über die Sprache. C. bemerkt mit Recht (221 275 358), daß dasselbe auch für Hegels explizite Aussagen über das Verhältnis der Logik zu den anderen Systemteilen gilt.

befaßt die Logik die anderen Systemteile, denen gegenüber sie als besonderer Teil erscheint, doch in sich. Es ist nicht so, daß sich die Logik zuerst als Ganzes in sich vollendet und dann einen geheimnisvollen Übergang vollzieht zur untersten Kategorie der Natur. Vielmehr ist jede Stufe des logischen Denkens zugleich schon ihre eigene Entäußerung in Vorstellung und Sprache, Natur und Geschichte, die ebenso das Denken hervorbringen als von ihm hervorgebracht sind (318 79 170 u. ö.). Deshalb ist der Übergang vom Denken zur Natur (Logik—Naturphilosophie) nicht zu trennen von dem Übergang der Vorstellung zum Denken (Phänomenologie—Logik), entsprechend dem sich mit sich verschränkenden Herüber- und Hinübergehen vom Begriff zur Vorstellung und von der Vorstellung zum Begriff. Von hier fällt — um dies vorwegzunehmen — neues Licht auf das alte Phänomenologie-Problem: warum Hegel nicht nach den Ausführungen über die Beobachtende Vernunft überging zur Logik, sondern der ursprünglich als Einleitung ins System gedachten Phänomenologie noch eine ganze Philosophie des Geistes einverleibt hat. Im Gegensatz zur üblichen Metapher der Kreisförmigkeit des hegelschen Systems meint C., Hegel habe damals an einem Kreuzpunkt der Wahl zwischen zwei Wegen gestanden, dem der Logik und dem der Realphilosophie; er wählte den zweiten und hatte deshalb später — eben in der „Wissenschaft der Logik“ — den ersten Weg noch auszugehen. Das Rätsel der Phänomenologie sei das Rätsel des Systems selber (263—267). C. sieht nicht nur — wie Iljin (vgl. 224—228) — in den späten Vorlesungen Hegels einen tragischen Dualismus aufbrechen, der ein letztes Scheitern bedeutet: er sieht Hegels ganzes Werk bestimmt durch eine „basic duality“ (232 u. ö.) von positiver Bedeutung. Schon in der Entwicklung zum System, in den Jugendschriften, jedenfalls seit 1796, und in den Jenaer Quellen<sup>20</sup>, und gerade hier, zeigt sich eine radikale Dualität des Allgemeinen und des Einzelnen, eine an Schelling erinnernde ‚zweiseitige Identität‘ paralleler oder genauer wechselseitig sich voraussetzender Wissenschaften. „Der wahre ‚Indifferenzpunkt‘ ist im Herzen der Dualität“ (262; 229 bis 262). Seine Grundauffassung, nach der der Akzent nicht auf der triadischen Struktur vermittelter Versöhnung, sondern — wenn ich das recht sehe — auf einer Art unmittelbaren *Duomonismus* von Erfahrung und Denken liegt, findet C. bewährt an jener Nahtstelle des Systems, an der die höchste Erscheinungsform der Vorstellung übergeht in die Vollendung des philosophischen Gedankens: an der Religionsphilosophie. Genauer: die Religion ist die dem Denken nächststehende „exteriority in the interior of thought“ (289). Für die an der Trinitätsspekulation orientierte Sicht Hegels legt sich die höchste, christliche Stufe der Religion aus in den drei Reichen des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Das ‚Reich des Vaters‘ als Medium des reinen logischen Gedankens und das ‚Reich des Sohnes‘ als Medium der empirisch-konkreten Erfahrung machen in ihrer notwendigen zwei-einen Verschränkung miteinander schon an und durch sich selbst das Reich der philosophischen Wahrheit, das diese seine dualen Momente ebenso wahrte oder wiederherstellt als einend umschließt. So „Das System im Element der Vorstellung“ (268—352). Das Schlußkapitel („Das System im Element des Denkens“: 353—381) gibt eine Bestätigung und Zusammenfassung, vor allem anhand der drei System-Schlüsse (Enz. §§ 575—577). In der — ‚aufgehobenen‘ oder vielmehr eben niemals aufhebaren? — Dualität von Denken und Erfahrung-Vorstellung-Sprache erscheint der bleibende bestimmende Grund oder Abgrund der Undenkbarkeit und Unsagbarkeit, der Verborgenheit und des Geheimnisses im ‚Herzen‘ der hegelschen Philosophie, der Dialektik und des Systems: „Hegel’s thought as paradoxical precisely in its intel-

<sup>20</sup> C. folgt für Jena den Untersuchungen Th. Haerings. Inzwischen hat auch H. Schmitz (s. 3. Teil dieses Berichts) für das erste Jenaer System eine vorwiegend dualistische Auffassung nachgewiesen.

ligibility“ (208)<sup>21</sup>. — Die Dissertation Clarks, die trotz ihres unhandlichen Volumens mehr als gewöhnliche Beachtung verdient, stellt ihre Interpretation und verhaltene Kritik mit großer, sehr sympathischer Umsicht und Behutsamkeit an; sie fordert auf zur Auseinandersetzung mit Hegel in der einzig gemäßen Tiefe und Gründlichkeit.

Zwei Veröffentlichungen werfen anhand der hegelschen Logik Fragen der logischen Grundlagenforschung auf. Nach Werner Flach<sup>22</sup> erhält das Problem der Letztbegründung der Logik, das weder von der formalen noch von Kants transzendentaler Logik gelöst wird, durch Hegel eine Wegweisung in das Denken als Prinzip. Die Bedeutung der hegelschen Grundbegriffe liegt in ihrem reflexionsanalytischen Sinn, der keineswegs bloß in einer Potenzierung der Verstandeslogik bestehe (wie bei Kroner). Der hegelschen Reflexionsanalytik fehle jedoch die Ursprungssynthese (die F. im ‚heterologischen‘ Denken H. Rickerts vorgebildet findet): „Das Denken des absoluten Ursprungs führt . . . gerade über das bestimmende Denken hinaus . . . D. h., das ‚ist‘ des Urteils muß selbst noch spekulativ gedacht werden (Hegel hat es als Verstandesbestimmung einfach nur für unzureichend erklärt): es begreift die Herkunft aus dem Ursprung als absolutem Grund. Dieser Grund liegt selbst noch der ganzen konstitutiven Entfaltung seiner selbst voraus; er ist absolut transzendent, er ist das Denken als Prinzip, verstanden eben als Ermöglichung des Prinzipien-gedankens“ (79 f.; vgl. 39 f. 43 f. 65—78). „Im Ursprungsfalle“ aber „erweist sich die Unendlichkeit (des Absoluten) als Bestimmtheit selbst. Bestimmtheit in diesem Sinne ist also nicht Negation, sondern ‚reine Heterogenität‘ des Unendlichen an ihm selbst“, „reflexive Konstitutivität“ (75). Der nähere Sinn der Rickert-Flachschen Problemlösung kann hier nicht dargelegt werden. Auch nicht, was die Studie im einzelnen zur Deutung der Logik Hegels beibringt, etwa zur Funktion des Widerspruchs (57) oder über den Anfang Sein—Nichts (66).

Nach Gotthard Günther<sup>23</sup> hat die philosophische Theorie der Selbstbewegung als totaler Reflexionsstruktur im 1. Abschnitt des 2. Buches der „Wissenschaft der Logik“ ihre reifste Form gefunden. Von Hegel angeregt, will G. eine mehrwertige, nicht-aristotelische Logik philosophisch begründen, die nicht nur das Ich, sondern auch die Reflexionssituation des Du (als Dritten neben Ich und Es) berücksichtigt. Die logistischen Darlegungen des umfang- und wiederholungsreichen Bandes sind nur für den Fachmann diskutierbar. Ein Nicht-Logistiker wird dem Buch betreffs Hegels wohl nicht sehr viel mehr — passim — entnehmen als etwa das Folgende: Schon in der Anfangstheorie der hegelschen Logik, daß das reine Sein das Nichts ist, „steckt die Wurzel einer echten nicht-Aristotelischen Logik“; sie ist „prinzipiell doppelsinnig“ (28). Schon hier zeigt sich „ein durch die klassische Logik nicht bewältigter Reflexionsrest“, ein übrigbleibendes ‚Drittes‘ (221). Dieses wird jedoch von Hegel fehl-projiziert in die zeitlich-materielle Synthese des ‚Werdens‘

<sup>21</sup> Die Selbstentfremdung des reinen Denkens war Hegels „ultimate topic“ (271). „Though Hegel consistently rejected any ineffable ‚beyond‘ his system, the price he paid was — knowingly or not — to transfer the ineffable to the ‚heart‘ of the system“ (326). „ . . . his system has . . . transferred mystery from a future ‚beyond‘ to the ‚heart‘ of his thought“, „as the principle of his dialectic“ (345). Vgl. auch 357.

<sup>22</sup> Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation. gr. 8° (80 S.) München-Basel 1959, Ernst Reinhardt. 6.— DM. — Vgl. ZPhForsch 12 (1958) 354—379; Schol 37 (1962) 140.

<sup>23</sup> Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik. 1. Bd.: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen. gr. 8° (XXII u. 417 S.) Hamburg 1959, Meiner. — Vgl. darüber: E. Roeder von Diersburg: ArchPh 10 (1960) 335—343 und Vl. Richter: Schol 35 (1960) 416 f.; ferner zwei Artikel des Verf.: ArchPh 7 (1957) 1—44 (nicht-logistisch geschrieben, sehr aufschlußreich) und ZPhForsch 12 (1958) 360—407.

(221—225 260 f.). Im spekulativen Denken Hegels überhaupt ist „bereits mehr oder weniger dreiwertige Gültigkeit impliziert“ (116), nämlich als Prozeß der Reflexionsidentität, am greifbarsten in der Diskussion des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (bei dessen Interpretation die moderne Logik „aufs treueste den hegelschen Spuren folgt“ [227 f.]) und des Satzes vom Grunde. Aber „die Analyse der iterierten Reflexion wurde . . . in das Prokrustesbett der Zweiwertigkeit von Theses und Antithesis eingezwängt“ (169); das Du tritt nicht als logisches Prinzip auf (102 243 341). Hegel hatte eben noch nicht eine seinen Problemintentionen gemäße formale Technik, ein drei- oder mehrwertiges Kalkül, zur Hand. So führt der „elende Behelf“ (68) der Dialektik mit ihrer formal-materialen Vermittlung doch wieder in die alte Metaphysik zurück, die auf dem Grunddogma der schlechthinigen Identität von Denken und Sein beruht; das ‚Dritte‘ wird mitverschlungen von dem all-einen absoluten Subjekt dieser Identitätsontologie. Erwähnt sei noch: ein Exkurs über den hegelschen Widerspruch, als Widerspruch zwischen den verschiedenen Reflexionsebenen (256—258), sowie die Sicht der linkshegelianisch-materialistischen, naiv objektivistischen Entwicklung von der logischen Grundlagenfrage her (262 f. 306). Wichtig vor allem (mag der Verf. auch zu optimistisch urteilen über die Formalisierbarkeit der Philosophie, gar der hegelschen<sup>24</sup>): Der modernen mathematischen Logik, für die das spekulative Denken bislang zumeist auf der Ebene der Hirngespinnste zu stehen kommt, wird gesagt, sie müsse sich Hegel stellen. Der Philosoph, auch der ‚zweiwertig‘ denkende Philosoph, sieht sich durch G. verwiesen auf die Dringlichkeit der Reflexionsproblematik, der Verhältnisbestimmung zwischen gegenständlicher Erkenntnis einerseits und vor- und übergegenständlicher Erkenntnis andererseits, und ineins damit auf die Frage nach dem Grund-Sinn und Sinn-Grund der logischen (und ontologischen) Prinzipien. An dem hegelschen Systemansatz dürfte G.s Diagnose einer schlecht-unendlichen ‚Iterativität‘ der Reflexion<sup>25</sup> einen neuralgischen Punkt, ein entscheidendes Symptom treffen.

Ein Akademie-Vortrag von G. R. G. Mure unter dem Titel „*Some Elements in Hegel's Logic*“<sup>26</sup> untersucht den psychologischen und den logischen Prozeß und ihre jeweilige Zeitlichkeit auf Unterschied und Zusammenhang. M. nimmt Bezug vor allem auf die Philosophie des subjektiven Geistes, deren Positionen er bewußt überschreitet und „hegelisch“ weiterführt.

Die Neubearbeitung eines 1944 erschienenen japanischen Buches „*Hegels Logik*“ von Kazuto Matsumura<sup>27</sup> gibt einen kritischen Kommentar zur Lehre vom Sein, die als eine Verallgemeinerung der Logik der Wissenschaften verstanden wird. Ein neu beigefügtes Kapitel über den realen Widerspruch unterscheidet zwischen dem logischen Widerspruch (bei Aristoteles) und dem wirklichen, kämpferischen Widerspruch, der allein dialektisch fruchtbar sei. M. scheint abhängig zu sein von Mao-tse-tung.

3. Der Nürnberger Propädeutik Hegels ist die Habilitationsschrift von

<sup>24</sup> Verwechselt der Verf. nicht ‚Mittelbarkeit zwischen Menschen‘ mit ‚mathematischer Mittelbarkeit‘? Mit anderen Worten: ‚Nicht-rational‘ besagt nicht ‚irrational‘. Es gibt einen noch nicht oder nicht mehr begrifflichen Grund aller Begrifflichkeit; einen vorrationalen und überformalen Ursprung jeglicher rationalen Form; den Logos des Ana-logen. Wird ihn ein Versuch höherstufiger ‚logischer‘ Formalisierung je ausschöpfen oder auch nur einholen können?

<sup>25</sup> Vgl. ArchPh 7 (1957) 40.

<sup>26</sup> (Dawes Hicks Lectures on Philosophy. Proceedings of the British Academy, 44 [S. 21—34]). gr. 8° (14 S.) Oxford 1958, University Press. 3.— sh.

<sup>27</sup> Hegeru no ronrigaku. gr. 8° (290 S.) Tokyo 1959, Keiso shobo. 300 Yen. — Für die Angaben über dieses Buch danke ich meinem Kollegen L. Armbruster S. J. (Tokyo).

Gerhart Schmidt<sup>28</sup> gewidmet. Der 1. Teil „Die *pädagogischen* Grundlagen der philosophischen Propädeutik“ (15—134) spricht anhand der von Hegel 1809—1815 gehaltenen fünf Gymnasialreden, in denen Sch. eine „systematische Schulpädagogik“ (14) nachzuweisen versucht, über die Schule als Institution, die Fortbildung der Schüler und den Gymnasialunterricht, insbesondere über das Studium der alten Sprachen und — dies aufgrund dreier Gutachten Hegels — der Philosophie<sup>29</sup>. Sch. polemisiert zwar dagegen, daß Hegels Pädagogik, z. B. bei P. Ehlert (1912) und neuerdings bei F. Nicolin<sup>30</sup>, nicht aus den Gymnasialreden, sondern vor allem aus den größeren Zusammenhängen der Philosophie des Geistes erhoben wird (57 f.), aber er greift in seinem Kommentar der Reden notwendigerweise selber stark auf das denkerische Gesamtwerk Hegels zurück (z. B. 72—99; vgl. 137). Interessant ist Hegels Auffassung der humanistischen Studien als Religionsersatz für den Nicht-Philosophen, als ‚profane Taufe‘ (Nürnberger Schriften [1938] 308) (43—46 89<sup>1</sup>). Hegel, nicht Wilhelm v. Humboldt oder Niethammer, sei denn auch der eigentliche Denker des Neuhumanismus (88 f.). Eine eindeutige Antwort auf die Frage, was denn wohl Hegels junge Schüler mit seiner Philosophie anfangen konnten, gibt Sch. nicht — vielleicht kann man sie nicht geben; jedenfalls seien die Nürnberger Lehrjahre Hegels für die Klärung seiner eigenen Gedanken nützlich gewesen (14 42 141 143 243). — Weniger leicht zu bestimmen ist der Gegenstand des für die Hegelforschung gewichtigeren 2. Teils über die *philosophischen* Grundlagen der „Propädeutik“. Der Gedanke Hegels, ausgesprochen in seiner gedrängtesten Form, ist ‚die Identität der Identität und der Nichtidentität‘, das Sich-Erkennen im absoluten Anderssein (142 233 215). Zu Hegels Philosophie gehört notwendig der Horizont der Geschichte. Seine Logik kann betrachtet werden als eine essentielle, nur auf den Begriff reflektierende Geschichte der Philosophie, die sich spannt zwischen ‚Substanz‘ und ‚Subjekt‘, dem antiken und dem modernen Grundmodell des Systems der Wahrheit. Hegel gibt die Antwort auf den Widerspruch der Systeme, indem er im System des Subjekts das objektive System wiederherzustellen sucht. Das Neue ist dabei nicht ein Teil innerhalb des Ganzen, sondern es ist das neue Verhältnis zum Ganzen<sup>31</sup> (206—208 274). Der Widerspruch ist nur insofern methodisches Prinzip, als es der Dialektik aufgegeben ist, ihn zu bezwingen und zu bändigen zur gediegenen Wahrheit. Wenn das perfekte System schließlich doch scheitert, so werde in diesem Scheitern von unschätzbarem Wert die Endlichkeit des menschlichen Denkens erfahren, gegen alle Ansprüche unwahrer theologischer Philosophie (146 f.). Soweit in etwa die Grundgedanken der Sch.schen Hegeldeutung. Vor allem aber geht es Sch. um die genetische Entwicklung und den systematischen Zusammenhang der hegelschen Philosophie von der Phänomenologie über die Propädeutik zur Logik und enzyklopädischen Realphilosophie. (Wegen dieses weitgespannten Problemrahmens wird das Buch erst hier, nach den Schriften über die Logik, gewürdigt.) Hegel hat in der Nürnberger Zeit an der Konzeption seines Systems bedeutsame Änderungen vorgenommen. Die erste: Die *Phänomenologie* wird als Erster Teil des ‚Systems der Wissenschaft‘ abgesetzt; die Vollendung des Systems in der Logik machte sie überflüssig. Die Wandlung erhellt aus differenzierten Vergleichen zwischen der Phänomenologie und der Bewußtseinslehre der Propädeutik und der Enzy-

<sup>28</sup> Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik (Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie, 3). 8<sup>o</sup> (VIII u. 305 S.) Tübingen 1960, Niemeyer. 22.50 DM.

<sup>29</sup> Vgl. dazu W. R. Beyer: Hegel-Jahrbuch 1961/I 117—124 und: Deutsche Zeitschr. f. Philos. 9 (1961) 747—766; K. Hüssel: Mitteilungen d. Vereins f. Geschichte d. Stadt Nürnberg 48 (1958) 306—313; J. L. Döderlein und A. Hübscher: Unser Bayern 7 (1958) 7, bzw. 31 f.

<sup>30</sup> Hegels Bildungstheorie, Bonn 1955; vgl. Schol 33 (1958) 136 f.

<sup>31</sup> Vgl. oben S. 556 zu Clark!

klöpädie, in der die Phänomenologie bloß eine schlechte Gastrolle spielt. Was früher ursprüngliche Erfahrung war, ist später nur mehr Nachvollzug, ja Imitation der Absolutheit der logischen Idee, eine zwerghaft verkümmerte Abbriviatür. Die Bewegungsform der Phänomenologie war die kantische Synthesis, das Prinzip der Subjektivität; mit der Logik wird das griechische Denkmodell der Analogie entscheidend (137—177 191 245 f. u. ö.). Die zweite wichtige Änderung, die sich im Zusammenhang mit der Abwertung der Phänomenologie vollzieht, betrifft das Verhältnis der *Logik* zur Realphilosophie, zum enzyklopädischen System. „Die Logik ist, im Sinne Hegels, keine besondere philosophische Disziplin neben andern, kein Teilgebiet der Philosophie. Nur äußerlich kann man sie als Teil des Systems bezeichnen. In Wahrheit ist sie *das* System — der Gott, der keine Götter neben sich duldet . . . Die Teile des späteren ‚Systems‘ . . ., die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, könnten zerstückelt als Anmerkungen in dieses ‚logische System‘ aufgenommen werden“ (129), „als Reserven und Konserven der logischen Idee“ (176) — wie denn auch die Anmerkungen, die sich in der „Wissenschaft der Logik“ finden, das reale System innerhalb des Kreises der Logik ausmachen (289)<sup>32</sup>. Die Logik ist das ganze System, der Form nach; und die Realphilosophie ist ebenfalls das ganze System, dem Inhalt nach. „Das System ist demnach doppelt vorhanden, in der intensiven Gestalt der Logik sowohl als auch in der extensiven der Realphilosophie“ (129). Diese Betrachtungsweise ist jedoch noch einigermaßen äußerlich. In Wahrheit ist die Enzyklopädie ein Analogon der ursprünglichen absoluten Analogie der Logik (280). Das ‚System der Wissenschaft‘ hat sich damit zum *enzyklopädischen* System entwickelt. Die beiden gekennzeichneten System-Änderungen sind vorgebildet und erstmals auf eben propädeutische Weise durchgeführt in der Nürnberger *Propädeutik*: Hegel beginnt unmittelbar mit der Logik, und erfaltet die Logik enzyklopädisch aus. Allerdings stellt Hegel für seine Gymnasiasten den spekulativen Inhalt in abstrakter Form dar. Das Nähere über die Möglichkeiten solcher propädeutischer Darstellungsform erhellt aus den auch an sich lesenswerten Ausführungen über die Methode, das Problem des Anfangs, die Momente der Dialektik usw. (222—280). Vielleicht ist das, was Sch. gerade über sein eigentliches Hauptthema, die Stellung und Bedeutung der „Propädeutik“, sagt, nicht sehr klar und nicht sehr wichtig: wer immer jedoch das Werden des hegelschen Systems im einzelnen — und anders ist das ja wohl nicht möglich — verfolgen will, wird seine Untersuchungen über die Umbildung, welche die Bewußtseinslehre der Phänomenologie schon in der Propädeutik erfährt (vgl. z. B. 192 ff.), dankbar zu Rate ziehen.

4. Stärkstes Interesse findet heute wie ehemals Hegels Philosophie des objektiven Geistes, besonders die Staats- und Geschichtsphilosophie. Unter den Veröffentlichungen zur Staatsphilosophie sei an erster Stelle gewürdigt der sehr umfangreiche 1. Band des auf zwei Bände veranschlagten Werkes von Mario Rossi<sup>33</sup> über das Verhältnis Marx—Hegel. Er behandelt unter dem Titel „*Hegel und der Staat*“ die Entwicklung und Bedeutung der hegelschen Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie. Von den Jugendschriften — worüber der 1. Teil dieser Literaturübersicht berichtete<sup>34</sup> — führt R. über die kleinen Jenaer Arbeiten und die Phänomenologie, die Logik und die Enzyklopädie zum ethisch-politischen Hauptwerk Hegels, den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821 (und den geschichtsphilosophischen Vorlesungen). Zwar scheint die Auseinandersetzung Rossis mit Grund-

<sup>32</sup> Hierin vor allem ist eine Übereinstimmung mit der Auffassung Clarks, die jedoch tiefer und ganzheitlicher begründet ist, unverkennbar. Auch nach Sch. bezeichnet der Begriff der ‚Entfremdung‘ einen streng ontologischen Charakter des Geistes (93); auch für ihn besteht die „ungeheure Paradoxie“ der hegelschen Logik in dem mehr empirisch gesehenen Verhältnis Denken—*Sprache* (95).

<sup>33</sup> Marx e la dialettica hegeliana. I: Hegel e lo stato, Rom 1960, Editori Riuniti.

<sup>34</sup> Vgl. Schol 37 (1962) 104 f. 107—110.

fragen der spekulativen Logik Hegels von größerer Wichtigkeit als die breitflächige Darstellung der hegelschen Staatsphilosophie selber; da aber R. die Schriften vor 1821 ganz im Blick auf die spätere ausgebildete ethisch-politische Philosophie Hegels durchgeht, dürfte die titelmäßige Einordnung dieses Buches berechtigt sein.

Schon an den *kleineren Jenaer Schriften* der Jahre 1801—1806 (305—376) — dem „System der Sittlichkeit“<sup>35</sup>, dem Naturrechtsaufsatz und den beiden Entwürfen zur Realphilosophie u. a. — untersucht R. vor allem, inwiefern sich in ihnen die Positionen des späteren Hauptwerkes ankündigen, z. B. betreffs des Verhältnisses von ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘ oder der Aufhebung sozialer Verhältnisse in die Staatsidee. In Jena liegt der Ursprung des hegelschen Systems; die zweite Realphilosophie enthält schon dessen „dialektische Hierarchisierung“ (63). Da sich R. hier, nicht ohne abweichende Meinungsäußerungen (z. B. 345 f. 370), stark an F. Rosenzweig und G. Lukács anlehnt, sei nur noch hingewiesen auf die ausnehmend große Bedeutung der ökonomisch-sozialen Fragestellungen (329 356 f. Anm. 578).

In der *Phänomenologie* (377—440) interessieren R. die Beziehungen zwischen Wirtschaft, Politik, Ethik und Geschichte sowie die Dialektik der Herrschaft—Knechtschaft und der Bildung. Im Zusammenhang mit dem ersten Fragepunkt vertritt R. — mit Hyppolite — die Zusammengehörigkeit der ersten und der zweiten Hälfte der *Phänomenologie*, des individual- und des universal-geschichtlichen Entwicklungsgangs des Bewußtseins. Theorie und Historie sind ineinander verschränkt. Diese Verschränkung zu konstruieren — das ist der System-Impuls Hegels; die Dialektik ist das Instrument (377—381)<sup>36</sup>. R. polemisiert dann gegen die ‚humanistische‘ Interpretation der Herr—Knecht-Dialektik durch Hyppolite und Kojève<sup>37</sup>, die das Selbstbewußtsein schlechthin gleichsetzen mit dem Menschen. ‚Mensch‘ heiße bei Hegel nur ein vorübergehendes, unwesentliches Moment des Absoluten, ein im Vorhinein schon überholtes Symbol des Absoluten. Der Hauptbeweis dafür: die Fortsetzung der Arbeit des Knechtes in der Indifferenz des Stoikers, des abstrakten idealen Gedankens<sup>38</sup>. Hegel ziele mit der Dialektik Herr—Knecht auch nicht auf eine bestimmte geschichtliche Situation, sondern auf eine allgemeinst-metaphysische Grundlegung von menschlicher Gesellschaft und Geschichte, die aber keine ursprüngliche, wirkliche Andersheit von Mensch und Mensch kenne, sondern nur eine Selbstverdoppelung des *Selbstbewußtseins* zum Zwecke der Selbstfindung des *Selbstbewußtseins* (381—399). Geschichtliche Partien der zweiten Hälfte der *Phänomenologie* sollen bestätigen, daß Hegel die wirklichen Ereignisse, besonders die Französische Revolution, zu an sich nichtsnutzigen bloßen Symbolen und Momenten des Absoluten, der absoluten Negativität der Dialektik herabsetze. Auch die Problematik des Privateigentums zwischen 1801 und 1807 gibt eine solche Bestätigung (425—437).

In der *Logik* (457—525) untersucht R. jene Begriffe, die für die Beurteilung der Rechtsphilosophie von besonderer Wichtigkeit sind: So in der Lehre vom Sein das

<sup>35</sup> Zur Chronologie: 339<sup>32</sup> 186; dagegen H. Schmitz (siehe 3. Berichtsteil).

<sup>36</sup> Vgl. über die Interferenz von systematischer und historischer Betrachtung in früheren Schriften Hegels: 341—343.

<sup>37</sup> R. (384 f.) macht aufmerksam auf das erste Auftreten dieser Identifizierung bei Hyppolite in einem Artikel von 1947 (später = *Études sur Marx et Hegel* [1955] 171—187). Dabei hält R. jedoch (389 ff. 858) die Interpretation von Hyppolite im allgemeinen, jedenfalls in seinem großen Kommentarwerk, für ebenso ausgeglichen und zuverlässig, wie ihm Kojèves Deutungen überaus kühn und unzuverlässig scheinen.

<sup>38</sup> Der bloße Momentcharakter der Herr—Knecht-Analyse innerhalb der hegelschen Ganzheitsdialektik zeigt sich in dem interessanten Vergleich mit ihren konkreteren, selbständigeren Vorformen in den früheren *Jenaer Schriften*: 331 f. 350<sup>40</sup> 359 393 f. 397 f. Vgl. zur späteren Auffassung in der „Rechtsphilosophie“: 593—598.

Dasein und seine Folgebestimmungen, zumeist das Seinsollen, das nicht auf den Menschen und dessen schaffenden Willen bezogen sei, sondern auf das abstrakte ‚Endliche‘ und letztlich auf das absolute Ganze, das „nicht sein soll, weil es definitionsgemäß *alles das ist, was ist*“ (470). In der Lehre vom Wesen interessiert R. das Verhältnis des Ganzen und der Teile im Blick auf die organozistische Staatsauffassung Hegels, vor allem aber die Gleichsetzung der Wirklichkeit mit der Vernünftigkeit. Hegel fasse die Wirklichkeit „nicht als eine *Aufgabe*, die das menschliche Wirken sich stellen soll, sondern als etwas, das *ist*, und woran der Mensch sich auf nichts anderes zu verstehen braucht als nur darauf, es zu erkennen“ (485). Kraft der inneren Logik seiner Dialektik könne Hegel, wie R. ausführlich nachzuweisen sucht (485—506)<sup>39</sup>, trotz aller Anstrengungen das Zufällige nicht aufheben in seinem Wirklichkeitsbegriff, der vielmehr immer tiefer darein verstrickt werde, so daß schließlich die Wirklichkeit ineingesetzt werden müsse mit der Zufälligkeit. Aus der Lehre vom Begriff schließlich wird diskutiert die ‚Teleologie‘ und die ‚Idee des Guten‘, die aufgrund einer quaternio terminorum bei der Entwertung der endlichen Wirklichkeit und damit des menschlichen Wirkens lande (515 f.); ferner der Schlußabschnitt ‚Die absolute Idee‘, der die maßgeblichste und eingehendste Darstellung der Dialektik biete. — Die unmittelbare Voraussetzung der Rechts- und Staatsphilosophie sind die letzten Ausführungen der Philosophie des subjektiven Geistes in der *Enzyklopädie* (§§ 469—482). Hier erscheint die Freiheit als „eine Zufälligkeit in zweiter Potenz“ (532).

Der kritischen Sichtung der „*Grundlinien der Philosophie des Rechts*“ (534—775) unterzieht sich R. mit aller Gründlichkeit, unter genauer Rechenschaftsablage darüber, ob es sich jeweils um den Haupttext eines §, eine Anmerkung, eine handschriftliche Randbemerkung oder um einen der von E. Gans redigierten Zusätze handelt. R. kommentiert das ganze Werk, angefangen mit der Vorrede. Aus den Zusammenfassungen des Kontextes heben sich heraus die Ausführungen über das Eigentum (571—610), die bürgerliche Gesellschaft, besonders das ‚System der Bedürfnisse‘ (640—681), sowie natürlich den Staat (681—775). Anstatt des Schlußabschnittes der Rechtsphilosophie rekapituliert R. im letzten Kapitel (777—842) das Grundsätzliche, das Hegel in der Einleitung zu seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen darzulegen pflegte. Von besonderem Interesse sind die häufigen Rückblenden auf frühere Schriften, z. B. in Sachen der Dreiteilung Recht-Moralität-Sittlichkeit (561—564) oder zur Problematik des Privateigentums (573—580) und der Arbeit (659). Die Bezugnahmen auf Marx, die sich zunächst mit einem verhaltenen, parenthetischen „Marx würde sagen . . .“ begnügten, werden nach und nach breiter und entschiedener, bis das Hauptstück über das innere Staatsrecht so gut wie ausschließlich Marx’ „Kritik der hegelschen Staatsphilosophie“ (von 1841/42) abkürzend reproduziert (692—763)<sup>40</sup>. Schon aus diesem Grunde kann es auch hier nicht darum gehen, der Gedankenführung im einzelnen zu folgen<sup>41</sup>, sondern das Gesamtergebnis der Untersuchungen Rossis — im Rückgriff auch auf frühere Teile des Buches, der Einleitung (17—50) besonders — festzuhalten.

Das im Hinblick auf Marx gefällte Urteil Rossis führt von der Staatsauffassung Hegels zurück zum Grundcharakter seiner Dialektik. Hegel hat die sozialen und politischen Verhältnisse der bürgerlichen Welt trefflich zu beschreiben verstanden.

<sup>39</sup> Mit Berufung auf Trendelenburgs Hegelkritik: 465 489 vgl. 859 f. 788<sup>211</sup> 200.

<sup>40</sup> Nur 715 f., soweit ich sehe, macht R. auf einen Mangel der Marxschen Interpretation aufmerksam.

<sup>41</sup> Erwähnt sei noch die gute Deutung der Anmerkung zu § 270 der Rechtsphilosophie über das Verhältnis von Staat und Kirche (703—710). Auch früher (zu Enz. § 472) sprach R. von der „mehr scheinbaren als wirklichen“ theologischen Färbung der Sicht (529 vgl. 574). Andererseits sei das Humane, soweit es bei Hegel Geltung erlange, nur ein Moment der Theopanie (821).

Aber die faktischen politischen Zustände, die empirischen Zufälligkeiten seiner Zeit (Majorat, Korporationen, Erbmonarchie, beginnender Kapitalismus . . .) werden ihm unter der Hand zu deduzierten Notwendigkeiten der dialektischen Vernunft. Das Vernünftige ist so aprioristisch gefaßt, daß es gar nicht anders kann, als sich eben mit dem tatsächlichen Existierenden inhaltlich aufzufüllen (559). Das läuft hinaus auf eine ungeschichtliche Verabsolutierung des Bestehenden. Der spekulative Idealismus berührt sein Gegenteil, einen kraß empirischen, „zoologischen“ Materialismus (753). Hegels Staatsphilosophie ist deshalb als entschieden und einseitig *konservativ* zu qualifizieren<sup>42</sup>. Liberal sei Hegel, abgesehen von der Berner Zeit mit ihren außergewöhnlichen Umständen, nie gewesen (448; vgl. 687: „arg wenig“). Allerdings auch nicht extrem-reaktionär: das Preußen von 1821 habe doch noch sehr viel reaktionärer ausgeschaut als Hegels Theorie (692). Ebensovienig kann die Rede sein von einem Pangermanismus Hegels, von rüdem Machtstaatsdenken: der Staat (des objektiven Geistes) erfüllt sich in der Kultur (des absoluten Geistes) (534 42 40); aber der Skandal der Verherrlichung des Krieges als Mittel des Fortschrittes bleibt<sup>43</sup>. — Worin liegt der eigentliche Grund für den Konservativismus des ‚preußischen Staatsphilosophen‘? Nicht in persönlichem Opportunismus (Kariere-sucht oder dergleichen; 451 532 536 544 698), auch nicht in der allgemeinen Rückständigkeit des damaligen Deutschland (295); sondern im Prinzip seines Denkens, in der „Dialektik der Weltannahme“ (18 347 373 . . . 845)! Hegels Dialektik vollzieht sich in der Selbstverdoppelung des Ganzen, das sich wieder in sich zurücknimmt, sich in der Synthese mit sich selbst zusammenschließt. (Über die Eigenart dieser Dialektik und ihren Ursprung in der Frankfurter Zeit Hegels wurde früher schon einiges gesagt.) In dem notwendigen, übermächtigen Geschehen der absoluten Idee haben menschliches Wirken und menschliches Sein keinen Selbststand und keinen Eigenwert mehr. Hier zählt nicht mehr kantisch-fichtesches Sollen, gegen das Hegel unerbittlich polemisiert, sondern nur das, was ist: das Bestehende. Weil die Dialektik Hegels „verkehrt und verfremdet“ (599) ist, muß Hegel die verkehrte und verfremdete Wirklichkeit der bürgerlichen Welt für die notwendige, sein sollende Wirklichkeit halten (773). Das Empirische, Menschliche wurde — einerseits — *notwendiges* Moment; aber es ist — andererseits — auch nur notwendiges *Moment* des Ganzen geworden. Das Individuelle ist degradiert (273 614 634). Die Geschichts- wie auch die Staatsphilosophie Hegels sind bloß eine „verifica della Logica“ (788, vgl. 588 776); sie wiederholen deren dialektisches Spiel von Zufall und Notwendigkeit (666 663 725): ‚mystifizierte‘ Dialektik (711). Gegenüber den früheren Schriften, in denen der Mensch und seine konkrete wirtschaftlich-soziale Situation noch eine stärkere Eigenbedeutung besaßen, vollzieht die ausgebildete Systemphilosophie, wie R. immer wieder betont<sup>44</sup>, eine verhängnisvolle „involuzione“. Darin besteht nun der nicht rückführbare Unterschied zwischen Marx und Hegel: der hegelschen Philosophie der Versöhnung, des Kreislaufs, der Weltannahme setzt Marx die Philosophie der Weltumgestaltung entgegen. Marx verbindet Sollen und Sein, er erfaßt das Seinsollende als im Sein wurzelnd, er gibt so dem Menschen den Raum weltwandelnden Wirkens frei. Deshalb hat Marx nicht nur die hegelsche Dialektik umgestülpt, sie nicht nur statt auf das Ideelle auf die Realität, das Materielle angewandt: seine Dialektik

<sup>42</sup> Eine etwas positivere Wertung deuteten frühere Schriften Rossis an: „Introduzione . . .“ 17, und „Sviluppi . . .“ XIII f. (siehe über diese Bücher den 3. Teil dieses Berichtes).

<sup>43</sup> Hier wird R. böse, und nicht ohne Grund: Hegel habe die Dialektik anscheinend zur Rechtfertigung des Krieges erfunden (767). Und anderswo (616): Was kann man schon erwarten von einer Rechtsphilosophie, die mit dem Privatigentum beginnt und mit dem Krieg aufhört!

<sup>44</sup> Z. B. 590 f. 596 657 659 765.

selber ist vielmehr eine grundsätzlich andere<sup>45</sup>. Deshalb ist es falsch, nur mit Engels zu unterscheiden zwischen fortschrittlicher dialektischer Methode und rückschrittlichem System, zwischen Form und Inhalt der hegelschen Philosophie. Der Mangel reicht tiefer: in die Dialektik Hegels selber, die sich nach Buchstaben und Geist der hegelschen Philosophie nicht von den Systemhalten trennen läßt<sup>46</sup>. All das verkennen die Interpreten, die (wie besonders Kojève<sup>47</sup>) Hegel auf einen existentialistischen Humanismus hin auslegen wollen, die denn auch zumeist die sich diesem Wunschbild nicht fügende Rechtsphilosophie von 1821 unberücksichtigt lassen; E. Weil, der in „Hegel et l'état“ (1950) gar auch diesem Werk fortschrittlich-revolutionären Geist bescheinigt, wird aufs heftigste attackiert (864—867).

Eine Stellungnahme zur Hegeldeutung Rossis, die diese auch nur einigermaßen aufarbeiten würde, kann und muß hier nicht versucht werden. Richtig scheint, daß R. die Kritik an der Grundstruktur der Dialektik ansetzt und sich nicht mit irgendwelchen oberflächlichen Transplantationen zufrieden gibt. Hat er jedoch auf dem vordergründigen Feld der hegelschen Staatsphilosophie nicht zu ausgiebig Gebrauch gemacht von der Methode, die Texte hervorzukehren, die geeignet sind zur Bestätigung des gewählten Gesichtspunktes (vgl. 48)? Bringt er dagegen die „sehr wichtigen“ §§ 243—246 der „Grundlinien...“ über die Akkumulation des Reichtums und die Entstehung des Proletariats nicht sehr schnell hinter sich (373—376)? R. scheint in die gültigen Dimensionen einer Kritik nicht nur der Staatsphilosophie Hegels, sondern seiner Dialektik überhaupt zu weisen, wenn er die Aufhebung des (freien menschlichen) Willens in den notwendigen Zusammenhang des Denkens rügt<sup>48</sup>. Aber R. sieht dann doch — kurzschlüssig, wie ich meine — das Andere des erkennenden Geistes nur in der Materie, den ökonomischen Produktionsverhältnissen; als Alternative zur idealistischen Weltannahme-Dialektik kommt nur die marxistisch-materialistische Weltumgestaltungs-dialektik in den Blick<sup>49</sup>. Ein Abgrund von Fragen tut sich hier auf, die wir unterdrücken müssen. Nur zwei Fragen, die R. selber streift am Anfang und Ende seines Werkes, seien aufgenommen: Wie läßt sich von Rossis Voraussetzungen aus eine Dialektik bestimmen, die nicht hegelsch-idealistisch ist, die nicht nur ein allgemeiner formaler Abhub der Dialektik Hegels ist?<sup>50</sup> Kann R. die Kritik an Hegel so fassen, daß sie nicht — wie etwa die Kritik

<sup>45</sup> 840 845. Vgl. „Introduzione...“ (siehe 3. Berichtsteil) 61 75 83 f. 87 104 149f.

<sup>46</sup> 646: „Il merito di Hegel, contrariamente a quanto hanno affermato tutti i suoi critici, non è d'aver delineato il metodo, ma proprio d'aver tentato il sistema. E se il sistema è, nelle sue conclusioni, ‚reazionario‘, la colpa è proprio del metodo, della dialettica triadica che lo condiziona.“ Vgl. 21—23 28—31 216 525 654 656 711 723 762 765; auch „Introduzione...“ 73 f.

<sup>47</sup> 389—393 396 857 f.

<sup>48</sup> Vgl. 557; 198: „Certo, egli [Hegel] continuerà sempre a pensarci, al concreto, ma anche a risolverlo nel fatto di averci pensato, di averlo collocato al punto giusto, e pertanto, a vanificarne l'autonoma esistenza.“

<sup>49</sup> Vielleicht liegt ein (der?) Fehlansatz Rossis in der Gleichsetzung von Willen mit dem bloßen Streben schlechthinigen Noch-nicht-Habens (687). Mit anderen Worten: eben doch in der Einseitigkeit einer — im Gegensatz zu Hegel — bloßen Dialektik des Sollens und Wirkens, nicht auch des Seins. Ich habe diese Zusammenhänge, auf eine gewiß sehr vorläufige Weise, angedeutet in einem Artikel „Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe...“: Schol 34 (1959) 394—427. Vgl. dazu die weit mehr systematisch-spekulative Arbeit von F. Ulrich, *Homo abyssus*. Das Wagnis der Seinsfrage (1961); und hierüber Schol 37 (1962) 401—405.

<sup>50</sup> Rossis erste Antwort lautet: „una veduta metodologica che permetta una risoluzione concreta del problema dell'opposizione, della contraddizione, e del loro superamento, ed una considerazione dei fenomeni umani, appunto, nel loro movimento attraverso i contrasti della realtà“ (18). Zum Schluß dieses Bandes spricht R. von der „generalissima istanza che una dialettica debba esserci“ (845). Das ist nicht viel. (Eine Beschreibung der *hegelschen* Dialektik: 482!)

Feuerbachs — als ein Vollzug dialektischer Aufhebung an der hegelschen Philosophie, damit aber auch als eine Bestätigung eben dieser Dialektik erscheint?<sup>51</sup> Gewiß wird der 2. Band von „Marx und die hegelsche Dialektik“ weitere Klärung bringen. —

Über die nächste Veröffentlichung zur Staatsphilosophie Hegels kann man sich kürzer fassen. Karl R. Popper hat zwei Bände geschrieben über „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“<sup>52</sup>, die in der Hauptsache von Platon und Marx handeln, von dem Erzvater und dem theoretischen Vollstrecker des politischen Totalitarismus. Hegel (II 36—101 384—404) kommt die Rolle zu, den Platonismus mit den modernen totalitären Lehren zu verbinden: „indem er die Ideen der ersten großen Feinde der offenen Gesellschaft, die Ideen Heraklits, Platons und Aristoteles' wiederbelebte“ (40). Auf ihn konzentriert sich P.s Ingrim (Marx schneidet wesentlich besser ab); seine einschlägigen Ausführungen sind der Form nach weithin ein Pamphlet, ihr Gegenstand ein Popanz<sup>53</sup>. Hegel ist in dieser sehr vergrößerten Neuauflage der Anschuldigungen Rudolf Hayms der Ideologe der nach 1815 einsetzenden Reaktion, „ohne eine Spur von Talent“ (42); seine Philosophie die „Apologie des Preußentums“ (46), „die Renaissance der Ideologie der Horde“ (41). Hegel läßt Widersprüche zu, um dadurch die rationale Argumentation und den wissenschaftlichen Fortschritt aufzuhalten (52); er hat seine Dialektik zum Großteil in der Absicht ersonnen, die Ideen von 1789 zu verdrehen (54 vgl. 63). Wo P. näher auf die Sache eingeht, z. B. in der Stellungnahme zu zwei Seiten aus § 270 der Rechtsphilosophie (55 f.), zeigt sich eine teils falsche teils schiefe Interpretation, wenn nicht schon Zitation. Auch die Litanei der Vergleichspunkte zwischen Hegels Staatsphilosophie und der Ideologie des Faschismus (= „Hegel plus Haeckel“ [79]) (80—96) wird entwertet durch P.s Unvermögen, ein gutes Haar an Hegel zu lassen; P. übersieht, daß Geist einerseits und Blut und Rasse anderseits grundverschiedene Leitideen sind, und er unterschlägt das Humane, Liberale bei Hegel. Es bleibt immerhin genug Bedenkenswert-Bedenkliches! Als Auftakt zum Hegelkapitel erscheint ein Stück mit dem verheißungsvollen Titel „Die aristotelischen Wurzeln des Hegelianismus“ (5—36 348—384), das jedoch kaum ein haltbares konkretes Vergleichselement beibringt; daß die präformistische, fatalistische Geschichtsauffassung das romantische Gegenstück zu Aristoteles' Theorie der ‚natürlichen Örter‘ sei,

<sup>51</sup> „Il problema è dunque il seguente: da un lato, è vero che il proseguimento della storia e della filosofia può essere ottenuto solo mediante il superamento di Hegel; dall'altro, che questo superamento mediante la negazione rischia di convalidare la dialettica hegeliana, e quindi di non superare un bel nulla. — Non c'è che una soluzione. Che il superamento mediante la negazione non sia una legge generale dello sviluppo filosofico, ma una legge che vale solo per Hegel. E poiché è stato Hegel a formularla, che essa sia un contrappasso: con un termine hegeliano giovanile che ben conosciamo, che essa sia il destino di Hegel e della sua filosofia“ (846). (‚Destino‘, ‚Schicksal‘ ist ein Schlüsselbegriff des jungen Hegel der Frankfurter Zeit, seines „romanticismo giovanile“ [43].) Ist das nicht eine arge Verlegenheitslösung?

<sup>52</sup> Die englischen Ausgaben: 1944 ff. Die deutsche Ausgabe: I: Der Zauber Platons. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen (Sammlung Dalp, 84/85). 8° (436 u. 483 S.) Bern 1957 u. 1958, Francke. Je 15.40 DM.

<sup>53</sup> „Für einen logischen Hexenmeister wie ihn war es ein Kinderspiel, mit Hilfe seiner zauberkräftigen Dialektik wirkliche, physische Kaninchen aus rein metaphysischen Zylindern herauszuholen“ (36 vgl. 52 f.). P. imitiert mit Erfolg Schopenhauers Vorbild (70 43 f. 98 f.). Wenn er 340 f. Kierkegaards Kritik an der hegelschen Philosophie zitiert, die nicht weniger grob sei als die Schopenhauersche, so besteht doch ein entscheidender Unterschied: Kierkegaard dürfte einigermaßen ‚dahintergekommen‘ sein, während Schopenhauer offensichtlich ganz und gar davor stehen blieb.

scheint denn doch zu weit hergeholt (12 f.)<sup>54</sup>. Den Hauptteil dieser Seiten nimmt ein arg verblasenes Intermezzo ein über den Unterschied zwischen „essentialistischer“ und nominalistischer Definitionsmethode. — Das von P. anvisierte Problem — ein bestehendes Problem! — wird durch sein Buch leider nicht gefördert. Die guten Absichten des Verfassers, der so etwas wie einen sehr nominalistischen, sehr unmetaphysischen Humanismus vertritt, bleiben unbestritten.

Ebenfalls während des letzten Krieges und im selben angloamerikanischen Raum ist Herbert Marcuse, bekannt durch eine existenzialphilosophisch orientierte Studie „Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit“ (1932), in dem Buche „*Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*“<sup>55</sup> dafür eingetreten — im Gegensatz zu Popper —, daß Hegel nicht zu einem Wegbereiter des Nationalsozialismus gestempelt werden kann. Die Grundbegriffe der hegelschen Philosophie widersprechen den faschistischen Tendenzen (XV). Auch die Staatsphilosophie Hegels vertritt in einem solchen Ausmaß die fortschrittlichen Ideen des Liberalismus, daß sie unvereinbar ist mit den totalitären Staatsauffassungen (413). Unter dem Faschismus beherrscht das Interesse einer gesellschaftlichen Gruppe den Staat; bei Hegel beherrscht der Staat die bürgerliche Gesellschaft, im Namen des freien Individuums und seiner wahren Interessen (216)<sup>56</sup>. Nur scheinbar führen geistesgeschichtliche Linien von Hegel zur faschistischen Ideologie. Im italienischen Neidealismus bahnten zwar Spaventa und vor allem Croce eine echte Erneuerung des hegelschen Denkens an, aber Gentile hat, wenn man auf die Sache, nicht auf die Sprache sieht, mit Hegel nichts zu tun (402—409 390 f.)<sup>57</sup>. Die Theoretiker des Nationalsozialismus schließlich haben Hegel, und zwar auch gerade seine politische Philosophie, abgelehnt (409—419).

Von größerer Bedeutung als diese Rahmendiskussion ist Marcuses Sicht des Verhältnisses *Hegel — Marx*. Der 1. Teil des Buches, der Hegel selber gilt<sup>58</sup>, sucht immer wieder die Anknüpfungspunkte freizulegen, die marxistisches Denken bei Hegel zu finden vermag<sup>59</sup>. Auch dort, wo Marx nicht genannt wird, scheint durch die Hegel-

<sup>54</sup> Tiefer lotet eine spätere Anmerkung (391 zu 54<sup>36</sup>): „Hegels Philosophie der Identität zeigt natürlich den Einfluß der mystischen Erkenntnistheorie des Aristoteles — der Lehre von der Einheit des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts.“ Der Hinweis (394 zu 61<sup>46</sup>), daß die Entwicklung der Wesenheiten als dialektische Selbstbewegung in Physik I 5 angedeutet sei, überzieht den Aristoteles-text.

<sup>55</sup> 8° (XVI u. 431 S.) Boston <sup>3</sup>1960, Beacon Press. 2.45 Doll. — <sup>1</sup>1941 (New York/London), <sup>2</sup>1954 (New York) / 1955 (London).

<sup>56</sup> 178: „Hegel's most emphatic deification of the state cannot cancel his definite subordination of the objective to the absolute mind, of the political to the philosophical truth.“ Ferner: 180 390 413 416 418; aber auch 221<sup>121</sup>.

<sup>57</sup> Ähnliches gelte für die englischen Neidealisten (389—398).

<sup>58</sup> Dieser Teil (1—248) gibt eine Darstellung der Staats- und Geschichtsphilosophie Hegels vor dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte, die besonders die Jenaer Frühschriften und Entwürfe heranzieht, und von Hauptpartien der Phänomenologie und Logik; er ist zugleich eine glücklich auf Verständlichkeit bedachte Hinführung zu Hegel. Außer der gezeigten Grundeinstellung ist jedoch auch manches einzelne fraglich, z. B.: Hat Hegel 1790—1800 eine religiöse Begründung der Philosophie gesucht und erst ab 1798 die Philosophie auf historisch-politische Probleme angewandt (28 f.) — wurde er nicht vielmehr von den vor allem auf religionsgeschichtlichem Gebiet auftauchenden historischen und politischen Fragen zur Ausbildung seiner Philosophie weitergetrieben, wie die neueren Forschungen doch wohl nachweisen (vgl. Schol 37 [1962] 101 ff.)? Sind wirklich die Grundbegriffe der aristotelischen und hegelschen Ontologie dieselben (42)? Wird der Begriff der Unendlichkeit nicht auf das ‚schlechte‘ Unendliche herabgesetzt (137—139)? Ob K. L. Michelet zur hegelschen Rechten gehört (251)?

<sup>59</sup> 34 52 77—79 136 f. 148 158 198 205 217 246 293 312—316.

deutung oft ein soziologisches Verständnis durch<sup>60</sup>. Die Grundthese: Vernunft besagt bei Hegel vernunftgemäße Selbstverwirklichung der Welt in der Geschichte; ihr Ziel ist das freie, vernünftige Subjekt Mensch, das selbstmächtig alle seine Fähigkeiten und Möglichkeiten entfaltet und verwirklicht hat. Die Dialektik als Macht der Negation hat fortschrittlichen Charakter. Sie setzt voraus, daß alles in der Welt durchwaltet wird von einer wesentlichen Negativität, die seine Bewegung bestimmt; alles ist im Grunde etwas anderes, als es gegenwärtig ist; diese innere Spannung treibt es über sich selbst hinaus, als Gesetz des fortschreitenden Selbstwerdens. Das Bestehende (soziale, politische Zustände usw.), vor das Gericht der dialektischen Vernunft gerufen, erweist sich als etwas, das anders werden muß...<sup>61</sup> Geschichtliche Bestätigungen seiner Auffassung von dem fortschrittlichen und ‚revolutionären‘ Charakter der hegelschen Dialektik sieht M. darin, daß sich die führenden Kreise des Restaurationsdeutschland um 1840 hierüber sehr wohl im klaren waren (326 364); daß der Revisionismus von Bernstein und Kautsky mit den revolutionären Tendenzen des Marxismus auch ausdrücklich dessen hegelsche Aspekte abgestoßen hat (398 f.); daß Lenin dagegen gerade an der dialektischen Methode als Echtheitsmerkmal des revolutionären Marxismus festhielt (401)<sup>62</sup>. Man kann wohl sagen, daß der ganze 2. Teil des Buches „The rise of social theory“ (249—388) eine solche Bestätigung im großen darstellen soll: Nach und neben der dialektischen Gesellschaftstheorie, die als solche die Philosophie in die alles bestimmende Sozialtheorie und -praxis aufhebt, erwächst aus positiv-positivistischem Geiste oder — nach Marcuse (vgl. 112—114) — Ungeist die mit dem Faktisch-Gegebenen paktierende, rein theoretische spezielle Wissenschaft Soziologie.

In der Hauptthese vom fortschrittlichen Charakter der hegelschen Dialektik und damit ihrer positiven Funktion innerhalb des Marxismus steht Marcuse auf der Gegenseite von Rossi, auf seiten der prohegelschen Linken (um mit Rossi zu sprechen<sup>63</sup>); seine Hegeldeutung kommt in mehr als einem Punkt derjenigen Kojèves sehr nahe. Während Rossi das dialektische Grundgesetz der Negation als — rückschrittliche — Zurücknahme der Andersheit in die alte erste Positivität deutet (indem er die zweite Negation betont), sieht M. darin die — fortschrittliche — Entwicklung der je neuen, dem eigentlichen Selbst gemäßerem, es bereichernden Änderungen (indem er die erste *Negation* herausstellt<sup>64</sup>). Das schließt eine beachtenswerte Übereinstimmung mit Rossi in einzelnen Beobachtungen nicht aus. Auch M. stellt einen Umschlag von Freiheit in Notwendigkeit, von Vernunft in Zufall fest (217 f. 198) — den ersten Schritt zur Gleichsetzung der Freiheit mit Unterwerfung unter Notwendigkeit habe Hegel in der Schrift über die Fassung Deutschlands von 1802 gemacht (55 f.). Hegels Sozialphilosophie sei der vollkommene Ausdruck der Widersprüchlichkeit der mittelständischen bürgerlichen Wettbewerbsgesellschaft,

<sup>60</sup> 12 18 42 57 95 118 f. 124 f. 147 f. 163 184 253.

<sup>61</sup> 7—11 16 27 39 49 123 f. 259 325 327 362 f. 366 389 413. — Diese Bedeutung der Dialektik wird unterstrichen durch das Vorwort der 3. Auflage „A Note on Dialectic“ (VII—XIV), das das Nachwort der 2. Auflage (433—439) über die den Voraussagen von Marx zuwiderlaufende Entwicklung des Kapitalismus, vor allem in der Sowjetunion, ersetzt: der überall zunehmenden Unfreiheit liegt zugrunde das Vergessen des negativen Denkens, das allein die der bestehenden Ordnung eignenden, aber von ihr niedergehaltenen historischen, letztlich politischen Potenzen zu befreien, zu verwirklichen vermag. Dialektische Logik ist kritische Logik, negative Dialektik mit praktischer, politischer Absicht... — Das Buch von Marcuse ist M. Horkheimer gewidmet, und sein Beschluß (XIV) variiert Th. W. Adorns Motto „Das Ganze ist das Unwahre“ (Aspekte der Hegelschen Philosophie [1957]).

<sup>62</sup> M. verweist allerdings nur auf den späten Lenin von 1921!

<sup>63</sup> Marx e la dialettica hegeliana I 47; s. Schol 37 (1962) 105.

<sup>64</sup> Vgl. 123 f. 133 f.

die Hegel irrtümllich für den notwendigen Gesellschaftszustand hielt, und seine Philosophie sei reaktionär, insoweit jene Gesellschaft reaktionär war (183 f.). Auch M. sieht die Geschichte, die das idealistische Rahmenwerk erschüttern sollte (16), überwältigt durch die Ontologie (57); der Idealismus des Systems trage schuld an dessen konservativen Seiten (161 ff. 172). Ja er meint, die antimaterialistische Tendenz des englischen Neuhegelianismus gehe Hand in Hand mit der Neigung zum Autoritären (393); und die Idee der Vernunft selbst, im Sinne des alles einschließenden Ganzen, sei das undialektische Element in Hegels Philosophie (XII).

Jacques Maritain<sup>65</sup> hat in einer kritischen Geschichte der Moralphilosophie auch gut hundert Seiten über Hegel geschrieben, der neben Marx und Comte unter dem Sammeltitle „Les grandes illusions“ figuriert. Nur das mittlere der drei Hegelkapitel ist dem eigentlichen Thema gewidmet (193—226 vgl. 255—261). Es geht aus von Hegels Begriff der Person und der Freiheit. Sie finden in der Ordnung des sittlichen Handelns ihre Erfüllung in Staat und Geschichte, durch die „immolation dialectique“ an das überpersönliche, notwendige Ganze. Auch das Böse, die Sünde hat eine notwendige positive Funktion im Entwicklungsprozeß des Geistes, des Menschen und durch den Menschen und in ihm Gottes. Das führe zu dem düsteren Ausblick, daß die ‚Sittlichkeit‘ dazu gelange, dem Staat mit Freuden das Opfer des Gewissens anzubieten. — In den beiden Rahmenkapiteln über die methodisch-systematischen Grundlagen der Philosophie Hegels bzw. über seine Religionsphilosophie gibt der bekannte französische Thomist, der weithin aus den primären Quellen schöpft, obwohl seine Auseinandersetzung mit Hegel jungen Datums ist („alors que j'arrive au terme de mes recherches“: 11), neben manchen forschen und wohl schon mal allzu forschen Formulierungen auch recht interessante Beobachtungen. Die hegelsche Dialektik hebe den Unterschied zwischen der ‚intentio prima‘ (oder dem ‚universale directum‘), dem unmittelbaren Begriff der Wirklichkeit, und der ‚intentio secunda‘ (‚universale reflexum‘), dem logischen Begriff als solchen, auf; sie nehme das erste in das zweite hinein, müsse damit aber auch die Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit (nämlich universale Wechselwirkung und Veränderung) in die Logik (deren Gesetz die Nicht-Widersprüchlichkeit sein sollte) hineinnehmen. Wird sonst wohl oft gesagt, daß Hegel die Wirklichkeit in die Schemata des Denkens zwänge, so meint M. im Gegensatz dazu, daß bei Hegel das Wirkliche das Denken vergewaltige (166—169 172 u. ö.). Zur Religionsphilosophie Hegels bemerkt M., daß J. Hyppolite in seinem Phänomenologie-Kommentar, an den sich M. übrigens stark anlehnt, zwar die Qualifikation auf vulgären Pantheismus ablehnt, aber an zahlreichen Stellen selber erweise, daß es sich handle um „le plus authentique panthéisme non pas vulgaire, mais hautement et savamment élaboré“ (236<sup>3</sup>), um einen „immanentisme anthropo-théiste“ (238).

A. A. Piontkowski<sup>66</sup> untersucht die *Strafrechtstheorie* Hegels im Zusammenhang mit seiner Rechts- und Staatslehre: mit dem abstrakten Recht (106—205), mit der ‚Moralität‘ (206—277) und mit der ‚Sittlichkeit‘ in der bürgerlichen Gesellschaft (278—350) wie schließlich im Staat (351—425). Das 1. Kapitel (6 bis 105) ordnet die Rechtsphilosophie ein in die denkerische Entwicklung und in das System Hegels. Der Verfasser ist ein Fachmann. Er hat 1940 ein Buch über die strafrechtlichen Anschauungen von Kant, Anselm Feuerbach und Fichte veröffentlicht. Er vermag auch in diesem 1947 in Moskau erschienenen Buch seine Ausführungen, besonders soweit sie das engere Thema der hegelschen Lehre von Verbrechen und Strafe betreffen, nicht nur aus den „Grundlinien der Philosophie des

<sup>65</sup> La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes (Bibliothèque des idées). gr. 8° (588 S.) Paris 1960, Gallimard. 24.50 NFr.

<sup>66</sup> Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie. 8° (XL u. 432 S.) Berlin 1960, Deutscher Zentralverlag. 25.—DM.

Rechts“<sup>67</sup>, sondern aus dem Gesamtwerk Hegels zu belegen und mit anderen Theorien zu vergleichen. Besonderer Erwähnung wert sind die vielfachen Hinweise zur Geschichte der von Hegel beeinflussten Strafrechtslehre in Deutschland und Rußland<sup>68</sup>. Das Buch hat seine Grenze an der marxistischen Doktrin, die immer wieder durchschlägt in Reflexionen und sich vordrängt in Exkursen in die durch sehr viele Zitate belegten Lehrmeinungen von Marx, Engels und Lenin (wie es denn auch, höchst orthodox, beginnt mit je einem Wort dieser drei Standardautoren). Der doktrinäre Apriorismus dieser Ausweitungen verhindert fruchtbare Auseinandersetzung mit den oft sehr wirklichkeitsnahen und scharfsichtigen Aufstellungen Hegels. P. betont je länger je mehr die reaktionären Momente bei Hegel — dahingehend, daß seine idealistische Strafrechtstheorie der Straftätigkeit des Ausbeuterstaates ein „übersinnliches Mäntelchen“ umgehängt habe<sup>69</sup>. Für die deutschsprachige Ausgabe wurde das Buch „auf der Basis der neueren sowjetischen Hegelforschung überarbeitet“ (V). Sind darauf die Stellen zurückzuführen, die stärker die fortschrittlichen Denkelemente hervorheben? Die Schlußwürdigung faßt *diese* Seite folgendermaßen zusammen: Hegel „forderte die konstitutionelle Monarchie, die Kodifizierung der Gesetzgebung, er trat gegen die richterliche Willkür auf, verteidigte — wenn auch in abstrakter Form — die formale Gleichheit aller vor dem Gesetz bei der Straffestsetzung, er setzte sich für das Geschworenengericht, für die Öffentlichkeit des Gerichtsprozesses, für die freie Beurteilung der Beweise bei der Feststellung der materiellen Wahrheit durch das Gericht ein usw.“ (426)<sup>70</sup>. Ihren Ausgleich suchen diese Interpretationen in der Diagnose der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels auf einen „versöhnlerischen“ Kompromiß: „Hegel war der Ideologe der deutschen Bourgeoisie seiner Zeit“ — die aber eben „bestrebt war, ihre ökonomischen und politischen Forderungen den Grundlagen der Feudalmonarchie anzupassen“; Hegel verteidigte „den preußischen Entwicklungsgang des Kapitalismus“ (Lenin). Das sei die Quelle für den inneren Widerspruch seiner Rechtsphilosophie, zwischen einer Reihe bürgerlich-fortschrittlicher abstrakter Thesen und den feudal-reaktionären Schlußfolgerungen (426 f.). Etwas positiver sucht das Vorwort von J. Lakschas, Halle (V—XXXIV), das zu einer Diskussion anregen möchte, diese Stellungnahme zu fassen.

5. Schriften zur Geschichtsphilosophie: Giancarlo Lunati<sup>71</sup> fragt nach der Stellung, die die *Freiheit* im Denken von Kant, Hegel (73—104) und Croce einnimmt. Den verschiedenen Auffassungen liegt zugrunde der Unterschied zwischen der deskriptiv-konstatierenden Methode Kants und Croces und der deduktiv-normativen Methode Hegels (9 75 129 142). Der Hauptgedanke des Hegelkapitels: Während Kant die Freiheit aus der — kategorialen — Gesetzmäßigkeit der Vernunft herausnimmt in den endgültigen Raum des sittlichen Bewußtseins, unterwirft Hegel

<sup>67</sup> Mit Recht beschränkt sich P. für die „Grundlinien...“ nicht, wie z. B. O. K. Flechthelm (Hegels Strafrechtstheorie, 1936), fast nur auf die §§ 82—104.

<sup>68</sup> Vor allem auf J. F. H. Abegg (1835), R. Köstlin (1845) und A. F. Berner (1857). Da Indices fehlen, werden die Stellen angegeben: 83—86 119<sup>81</sup> 134 135<sup>84</sup> 155 f. 167—169 180—183 198—205 226—228 239 f. 253 256<sup>106</sup> 271 f. 295<sup>30</sup> 308 bis 311 334 f.

<sup>69</sup> 12 152 166 195 u. ö.; das „übersinnliche Mäntelchen“ ist — wie sollte es anders! — ein Marxscher Topos.

<sup>70</sup> „Die in unserer philosophischen Literatur die ganze Zeit über vertretene Ansicht, daß Hegels Philosophie eine aristokratische Reaktion auf die Französische Revolution sei, ist daher falsch“ (428). Auch 3 f. rügt P. „das nihilistische Verhalten gegenüber diesem Philosophen“. Vgl. Schol 37 (1962) 92.

<sup>71</sup> La libertà. Saggi su Kant, Hegel e Croce (Storia e pensiero, 6). 8<sup>o</sup> (157 S.) Neapel 1959, Giannini. 1500 L. — Vgl. Lunatis Artikel: RivFilNeoscol 43 (1951) 197—212 512—532.

auch die Freiheit dem — überkategorialen — Gesetz der Dialektik und ihrer Vermittlung, die alle Unmittelbarkeit aufhebt. Die Grundstruktur der hegelschen Logik <sup>72</sup>, an der — wie L. mit Recht sagt (96) — alle Kritik ansetzen muß, wirkt sich aus im Übergang von der subjektiven ‚Moralität‘ zur objektiven Gemeinschafts- ‚Sittlichkeit‘. Zwar betont Hegel zunächst mit Kant die Freiheit des Subjekts, aber sie wird dann doch wieder zum abstrakten Gegenmoment des empirisch-konkreten Handelns und seiner Inhaltlichkeit; sie muß je weiter vermittelt werden. Die Freiheit wird zum endlosen, sich in sich selbst verschlingenden Befreiungsprozeß (78 f. 88 f. 89). Hegel habe das ‚Leben‘, in dem sich das suchende Denken des jungen Hegel zusammenfaßt, später noch zur Kennzeichnung der logischen Idee herangezogen, es aber zur bloßen ‚absoluten Allgemeinheit‘ entleert. Croce dagegen sei vor allem bemüht, dem Geist wirkliches Leben zu erhalten. Deshalb stehe Croce denn auch viel mehr in der Gefolgschaft Kants als Hegels (z. B. 126 f.). Auch hier ein methodischer Grundsatz, der Beachtung verdient: „Ist nicht vielleicht das einzige gültige Leitmaß für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Hegel die Rückführung der Philosopheme der Logik auf die geistige Wirklichkeit?“ (111).

Nach der Studie des Leidener Professors R. F. Beerling <sup>73</sup> „Die List der Vernunft in der Geschichtsphilosophie Hegels“ enthält dieser Topos die Problematik, ja die tragische Lebensschau, die Hegels geschichtsphilosophischem Optimismus zugrunde liegt. Daß Vernunft die Welt beherrscht: das ist das einzige Apriori, aber das allentscheidende (10—34). Die Geschichtsphilosophie, wie das ganze System, ist die Explikation einer dynamisch-geistigen Ganzheitsidee in der wirklichen gegenwärtigen, nicht in einer sein sollenden jenseitigen Welt. Sie wird dadurch zur Theodizee. Sie erhält Züge eines Quietismus, der jedoch „kein kraftloses Zurücksinken in behagliche Zufriedenheit, sondern eher die Kehrseite eines dynamischen Aktivismus“ ist (28 f.). In solchen Spannungen spricht sich das Wesen des Geistes als Wesen des Menschen aus. — Das Problem des Bösen (35—79) hat schon früh Lösungsversuche hervorgerufen, die in Entsprechung stehen zu Hegels Lehre von der List der Vernunft, z. B. bei Leibniz; B. zieht auch Vergleiche mit Kant und Schopenhauer. Dann Hegels religionsphilosophische Deutung des Sündenfalls als allgemein menschlichen Schicksals der Selbstbewußtwerdung: Der Mensch sei als Geschöpf Gottes Geist-ansich und insofern gut; er sei aber, solange er nicht, wie dies für den Geist notwendig ist, die Unmittelbarkeit überschreite, noch nicht Geist-für-sich und insofern könne er auch als von Natur böse bezeichnet werden. Mit dieser ontologischen kreuze sich aber unglücklicherweise immer wieder eine ethnische Interpretation, die um die Spannung zwischen tierischer Natur (die, so B.s Einwand, als solche ja nicht zum Durchbruch durch ihre natürliche Unmittelbarkeit bestimmt ist) und Geistsein des Menschen kreise. In der weiteren Deutung von Sünde und Erlösung übertrage Hegel den dialektischen Werdeprozeß des Menschen auf Gott selber; damit auch das Böse, das in der Negation und Besonderung besteht. — Mit der ‚List der Vernunft‘ (80—152) „führt Hegel sein größtes dialektisches Kunststück aus“ (80), eine tour de force (66). Einerseits sind die Menschen ‚bewußtlose Werkzeuge‘ der Vernunft, andererseits soll die Geschichte im Fortschritt des menschlichen Freiheitsbewußtseins bestehen. Liegt die Lösung der Antinomie darin, daß nur die gewöhnliche Masse der Menschen zum Mittel der geschichtlichen Entwicklung gemacht wird, die

<sup>72</sup> „Die hegelsche Logik erweist sich als die größte und scharfsinnigste Anstrengung, eine rationale [ich würde sagen: intellektuale] Ordnung zu konstruieren, deren Elemente ihre Rechtfertigung finden in ihrer wechselweisen Bezogenheit aufeinander innerhalb des Ordnungsbereiches“ (77). S. 95 spricht u. a. von Hegels „Versuch totaler Reduktion der Unmittelbarkeit auf die Vermittlung“.

<sup>73</sup> De List der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel. 8<sup>o</sup> (180 S.) Arnhem 1959, Van Loghum Slaterus. 9.50 Fl. — Englische Zusammenfassung: 153—174.

„weltgeschichtlichen Individuen“ dagegen wenigstens teilweise die freimachende Einsicht in deren vernünftige Gesetzmäßigkeit besitzen? Jedenfalls müsse es noch eine dritte Klasse Leute geben, die Philosophen nämlich, die sich der vollen Einsicht in den ganzen Weg des sich selbst begreifenden Begriffs erfreuen. Aber abgesehen von ihrer bildlich anthropomorphen Ausdrucksweise, abgesehen vom Schwanken zwischen christlich-religiöser und logisch-ontologischer Konzeption: die Theorie von der „absoluten List“ ist kaum vereinbar mit der hegelschen Immanenz des Absoluten, sie passe eher zu einer Metaphysik des Dualismus und abstrakter Transzendenz. Liege nicht eine Selbstüberlistung des absoluten Subjekts, insofern es zugleich Objekt seiner List sei, vor? Eine letzte Irrationalität. — Es ist noch hinzuweisen auf die Vergleiche mit Nietzsche (134—139)<sup>74</sup> und Kierkegaard (146—150) sowie auf den Exkurs „Hegel und das indische Denken“ (142 f.).

Zwei Arbeiten von Tadeusz Kroński<sup>75</sup> über die Geschichtsphilosophie Hegels wurden zwischen anderen zumeist philosophiegeschichtlichen Aufsätzen unter dem irreführenden Buchtitel „Erwägungen über Hegel“ veröffentlicht: erstens, wenn auch an zweiter Stelle eingereiht, ein ziemlich getreulich allgemeiner Durchblick durch die geschichtsphilosophischen Auffassungen Hegels (91—139), wobei der dialektische Sprung in der Gestalt der die Geschichte aufwärts führenden Revolutionen fungiert; zweitens eine speziellere Studie über das Problem des Bösen (59—90), das Hegel als notwendig betrachtet, dem er aber doch gerade nicht eine positive Funktion zugeschrieben habe — es zeichne das Ende der organischen Entwicklung eines Volkes und einer Epoche.

Ein spanisches Bändchen erinnert an die Essays von Ortega y Gasset<sup>76</sup> über Hegel (59—121): der erste, Notizen zu einer Vorrede für eine spanische Übersetzung der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels (1928), entwirft ein Methodenprogramm denkender Geschichtsschreibung<sup>77</sup>; der zweite, ein Vortrag zum 100. Todestag Hegels, spricht über die Geschichtsmetaphysik Hegels selber, besonders über das Verhältnis Geschichte und Geographie. Ortega zeigt vor allem, wie neben dem Apriorismus eine unmittelbare Versenkung ins Empirisch-Tatsächliche ihren Platz hat. Ein in das Bändchen nicht aufgenommenen Aufsatz „Hegel und Amerika“<sup>78</sup> ist von größerer Aktualität; er führt zudem an eine Grenze der hegelschen Geschichtsphilosophie. —

Vor fünfzig Jahren war ein Hegelbuch (P. Roques [1912] 292) der Meinung, unsere Kenntnis des alten Orients habe seit einem Jahrhundert solche Fortschritte gemacht, daß das, was Hegel darüber schreibe, nicht mehr zähle. Ernst Schulin widmete eine umfangreiche Monographie dem Thema „Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke“<sup>79</sup>. Für Hegel und Ranke, beide noch ganz und gar überzeugt von der Maßgeblichkeit der abendländischen Werte, ist der Orient ein weltgeschichtlicher Grenzfall; eben deshalb biete er eine gute Möglichkeit, die Bildung ihrer allgemeinen geschichtlichen Auffassungen aufzuzeigen. Sch. will nicht entscheiden, was an dem Orientbild Hegels und Rankes im einzelnen gültig

<sup>74</sup> Vgl. von Beerling: Hegel und Nietzsche: Hegel-Studien 1 (1961) 229—246.

<sup>75</sup> Rożwazania wokół Hegla. gr. 8° (500 S.) Warschau 1960, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 60 Zl. — Herr M. Suwala (Innsbruck) hat für mich die Hegelaufsätze durchgesehen.

<sup>76</sup> Kant — Hegel — Dilthey. kl. 8° (XV u. 219 S.) Madrid 1958, Revista de Occidente. 30 Pes. — Deutsch: José Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, III 360 bis 385, IV 130—151 (Stuttgart 1956).

<sup>77</sup> Höchst interessant zum Thema „Um so schlimmer für die Tatsachen“: 73, bzw. III 369, Anm.!

<sup>78</sup> Deutsch: I (1954) 376—392.

<sup>79</sup> (Veröffentlichungen d. Max-Planck-Instituts f. Geschichte, 2). gr. 8° (X u. 325 S.) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 32.— DM.

ist<sup>80</sup>; er will nur die Voraussetzungen schaffen für eine genauere und gerechtere Beurteilung als bisher, denn „Hegels Leistung stand wohl allzusehr im Schatten dessen, was man gern seine gewaltsame philosophische Konstruktion nennt“ (289). Das allgemeine Ergebnis der Dissertation: „Bewies Hegel denkerisch die niedere Stufe des Orientes, so zeigte Ranke historisch seinen Niedergang auf . . . Innerhalb des deutschen Historismus hat das Orient-Erlebnis in Hegels Erfassung seinen tiefsten, gedankenmäßig geschlossensten Niederschlag gefunden. Bei Ranke dürfen wir dergleichen nicht mehr erwarten, aber wir finden bei ihm die klare, von anderen als sachlich-universalhistorischen Gründen unabhängige Einbeziehung des Orients in die sichtbare weltgeschichtliche Bewegung“ (288). Was das Mittelstück (44—124) des Hegelkapitels (11—143) an Material aus der Orient-Darstellung der Philosophie der Weltgeschichte rekapituliert, mit reichen Ausblicken, Querverbindungen, Literaturkontroversen: das kann hier nicht zur Sprache kommen.

In dem abschließenden Abschnitt (125—143) sieht Sch. die besondere Bedeutung des hegelschen Orientbildes zumeist in dem *Begreifen aller Eigentümlichkeiten*, durch das die Geschichtsphilosophie weit in den empirisch-historischen Bereich vorstößt. Es geht einmal um die materialen Eigentümlichkeiten: „Hegel erfaßt den wesentlichen Gedanken des Volksindividuums, brach aber mit dem Gedanken des Allgemein-Verbindenden. Nur der geschichtsphilosophisch erfaßte Verlauf der Weltgeschichte verband — historisch-empirisch war die Volksindividualität in ihrer Eigenheit das Letzte“ (130 f.). Es geht zum andern um die Methode des Begreifens: Hegel sucht den fremden Geist zu verstehen — als Geist; denn das höchste, eigentliche Verstehen ist das durch die Vernunft. „Keine Einzelheit erklärt Hegel für sich — seine Erklärungen sind nur durch die Kenntnis des ganzen Erklärungssystems, der ganzen Philosophie zu verstehen . . . Seine Methode zeichnet sich durch die eigenartige, paradoxe Verbindung aus, geistesgeschichtlich und doch exakt zu sein; sie ist eine gewissermaßen archaisch streng organisierte Vorform unserer Erforschung eines ‚Weltbildes‘“ (133). Und darin besteht das Verbindende dieses Paradoxons, des Begreifens der Eigentümlichkeiten<sup>81</sup>: Die Individualität ist eine Stufe, nur eine Stufe in der Vernunft. Deshalb wäre „für Hegels Wirklichkeitsdenken die höchste historische Richtigkeit zugleich höchste philosophische Richtigkeit“; deshalb habe er „das eigentlich paradoxe Problem bewältigt, den Orient in seiner *Fremdheit* zu erfassen, ihn sich zu eigen zu machen, indem seine Fremdheit erhalten bleibt“ (135)<sup>82</sup>. — Der zweite Grundzug des hegelschen Geschichtsverständnisses ist die Herausarbeitung der weltgeschichtlichen Entwicklung. Allerdings, „Hegels Begreifen der historischen Individualität hat auf die Dauer mehr für eine freie und hohe Ansicht der Weltgeschichte getan als seine weltgeschichtliche Ordnung; freilich gehörte aber der letzteren mit ihrem in sich schlüssigen und strengen,

<sup>80</sup> H. v. Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker* (Stuttgart 1960), urteilt in dieser Hinsicht sehr negativ über Hegel (39—60).

<sup>81</sup> Im Schnittpunkt dieses Widerspruchs öffnet Sch. an einem Beispiel den Blick auf einen, wie ich meine, für Hegels ganze Philosophie aufschlußreichen Grunddefekt: „Er hat keinen Sinn für Weisheit, sondern nur für Wissenschaft: die Andeutung tiefen, richtigen Wissens in einfacher oder äußerlich dunkler und ahnender Weise macht ihm keinen Eindruck. Er untersucht scharf und unerbittlich, wie weit und in welcher Weise der Geist eines orientalischen Volkes ‚existiert‘, bewußt da ist. Wenn in der Bhagavadgita die Familienbindung als abergläubischer Zusammenhang gewußt wird, so ist nicht die in der Tiefe und Dunkelheit gemeinte Familienliebe, sondern nur dieser abergläubische Zusammenhang existent und für den indischen Geist als Faktum heranzuziehen“ (132).

<sup>82</sup> Wieder kommt ein Grundproblem der Deutung des hegelschen Denkens in Sicht: Was ist der Schwerpunkt, das Leitmaß — die geschichtliche Wirklichkeit oder das philosophische System?

einprägsamen Aufbau die größere augenblickliche und äußere Wirkung“ (138). Sie hat jedenfalls „eine gewaltige Wirkung auf die Historisierung des Denkens ausgeübt“ (143).

Aus dem einleitenden Abschnitt (13—43) seien einige Beobachtungen festgehalten; zunächst über die Bildung der geschichtlichen Anschauungen Hegels: Das erste geschichtliche Problem des jungen Hegel ist „der wesentlichste und folgenreichste Fall orient-ökzidental aufeinanderwirkens“, die Verdrängung der griechisch-römischen durch die christliche Religion (17). Die früheste Beschäftigung Hegels mit dem speziellen Thema in der Studie „Geist der Orientalen“<sup>83</sup> zeigt „formal schon ganz die besondere Weise seines Eindringens in einen fremden Volksgeist . . . : die mit philosophischen Begriffen arbeitende“; inhaltlich die Festlegung des Orients auf das Statische (20). Eine nicht nur psychologische, sondern eigentlich geschichtsphilosophische Bestimmung des Volksgeistes findet sich dann im „Geist des Judentums“<sup>84</sup>. In der Phänomenologie, in der das Historische nur eine untergeordnete Rolle spiele als ‚Erfahrungsinhalt der Menschheit‘ (M. Busse; 27<sup>20</sup>), erscheint der Orient nur als unterste Stufe einer religionsphilosophischen Systematik, die Hegel bis 1822 behält: „Philosophische Termini beherrschen die historische Gegebenheit und gliedern sie in ein Ideensystem“ (30). Vielleicht hat die frühromantische Begeisterung, gegen die Hegel in Abwehr steht, ihn davor zurückgehalten, sich näher mit dem Orient zu beschäftigen. Die tiefsinnigen Parallelen zur indischen Religion besonders finden sich erst in den späteren Auflagen der Logik und Enzyklopädie. Die Ästhetik-Vorlesung hat, sicher ab 1820/21, die ‚symbolische‘ orientalische Kunst berücksichtigt. Ihre festen Konturen erhält Hegels Auffassung vom Orient im ersten Kolleg über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23 von seinem streng durchgeführten Staatsdenken her. Von der geschichtsphilosophischen Gliederung wurden auch die Vorlesungen über Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte bestimmt. Das plötzlich eingebrochene Interesse für den Orient behält Hegel für den Rest seines Lebens; sein Höhepunkt war in den Jahren 1826 und 1827. Man könne sagen, „daß die Beschäftigung mit dem Orient eine der intensivsten, wenn nicht die intensivste Beschäftigung Hegels in Berlin war“ (42).

6. Erstaunlich geringfügig, jedenfalls quantitativ, sind die Veröffentlichungen zur Philosophie des absoluten Geistes, der Kunst, Religion und Philosophiegeschichte. Eine kleine einführende Schrift zur Ästhetik von Bernard Teysse-dre<sup>85</sup> sagt unter Überschriften, die zum Lesen verlocken, weil man sie ohne das nicht versteht, auf bildhafte und geistvolle Weise das Wichtigste über die Grundfragen der hegelschen Kunstphilosophie, sodann über die Geschichte der Kunst. Kritik lag nicht in der Absicht des Verfassers — ausgenommen die Schlußsätze (102), die verhalten protestieren gegen die philosophische Aufhebung der Kunst. Die Kontroversfragen der Hegeldeutung streift die von Hyppolite inspirierte Unterscheidung zwischen „Hegel le doctrinaire“, für den das Werden des GEISTES, und „Hegel le dialecticien“, für den das Werden der menschlichen Gemeinschaften das Einheitsprinzip der Geschichte bildet (52 f.<sup>86</sup>).

<sup>83</sup> Dokumente (Hoffmeister 1936) 257—261; nach Sch. (18<sup>9</sup>) wohl 1797 oder 1798 geschrieben.

<sup>84</sup> Nohl 243—260.

<sup>85</sup> *L'esthétique de Hegel* (Initiation philos., 31). kl. 8<sup>o</sup> (VIII u. 104 S.) Paris 1958, Presses Univers. de France. 3.—NFr. — Von T. auch: *Hegel à Stuttgart. Essai sur la formation esthétique de Hegel . . .*: *Revue Philos. de la France et de l'Étranger* 85 (1960) 197—227.

<sup>86</sup> Vgl. 27: „peut-être, pour parfaire le redressement que demandait Marx, suffrait-il ici de remplacer: ABSOLU par: HISTOIRE!“ — Zu Vf.: Die Ästhetik-Vorlesungen, die Hegel 1817—1829 hielt, gab Hotho 1835—1838 heraus.

Israel Knox<sup>87</sup> (nicht zu verwechseln mit dem englischen Hegelianer T. M. Knox) skizziert und kritisiert in einem erstmals 1936 in New York veröffentlichten, 1958 in England unverändert nachgedruckten Buch die Kunsttheorien von Kant, Hegel und Schopenhauer. Beeinflußt vom amerikanischen Neopositivismus, hält er diese nicht für einen Ausdruck der Wirklichkeit, sondern für eine Konsequenz der metaphysischen Systeme der deutschen Philosophen. Hegel (77—122 181—185 197 bis 199) wurde von seiner Dialektik verleitet zur Trennung von Inhalt und Form, zur haarspalterischen Unterscheidung von Kunststufen und -typen, zur Herabsetzung der Kunst zu „a historical propaedeutic to philosophy“ und zuletzt und zumeist dazu, „to announce its imminent death“ (7) in der Absorption durch die Philosophie: „art is dead, long live philosophy“ (191). Ein besonderes Kapitel ist Hegels Theorie der Tragödie gewidmet (105—118), vier Seiten Anhang deren Einfluß auf Friedrich Hebbel.

Nach den formschönen und sehr sachhaltigen Konferenzen Teyssèdres, nach der vorwiegend absprechenden Kritik von I. Knox: die nüchterne, gründliche Abhandlung von Giovanni Vecchi<sup>88</sup>. Nach methodischen Vorfragen sucht sie die Koordinaten der hegelschen Ästhetik und ihre Stellung im System, neben Phänomenologie, Enzyklopädie und Geschichtsphilosophie, zu bestimmen (1—55); sie beschreibt die verschiedenen Bereiche des Natur- und Kunstschönen (56—70), wägt Autonomie und Heteronomie der Kunst in ihrem Verhältnis zu Geschichte, Religion und Philosophie gegeneinander ab (71—93), untersucht das Ideal der Kunst und die Kategorien des künstlerischen Schaffens (94—127), die geschichtliche Entwicklung der Kunst in ihren besonderen Formen, der symbolischen, klassischen, romantischen (128—156), kennzeichnet die einzelnen Künste, Architektur, Skulptur usw. (157 bis 176 196—208). Die Untersuchung folgt also in etwa dem Aufbau der Vorlesungen; sie widmet fast drei Viertel ihres Umfangs den grundsätzlichen Fragen, die bei Hegel etwa ein Viertel ausmachen — aber der Verfasser will ja eben den „Versuch einer philosophischen Deutung“ bieten. An einer Stelle vor allem tritt V. aus der Reserve berichtender Darstellung heraus; hier widerspricht schon die Überschrift der Auffassung vom ‚Tod der Kunst‘, mit der Croce<sup>89</sup> Hegels Ästhetik systemkonsequent enden läßt: „Morte e resurrezione dell'arte“ (177—196<sup>90</sup>). Der Aufweisversuch, daß „der Augenblick des Todes mit dem der Wiedergeburt zusammenfällt“ (189), beruft sich — abgesehen von dem Hinweis auf die Doppeldeutigkeit des Wortes ‚Auflösung‘ (nach Enz. § 11; 184<sup>2</sup>) — darauf, daß Hegel sonst nicht der große Philosoph mit dem hohen künstlerischen Gespür wäre, das seine Ästhetik zeigt (184), daß er doch sehr wohl nachklassische und zeitgenössische Kunst anerkannt habe, daß er sogar ein im Sinne seiner Philosophie erneuertes künstlerisches Bewußtsein ankündigt<sup>91</sup> (189—196). Vecchis Interpretation wird durch eine neue Arbeit von W. Oelmüller<sup>92</sup> bestätigt: Für Hegel erreicht die Kunst, die nun allerdings nicht mehr das Höchste zu sein vermag, „erst in der durch das Christentum

<sup>87</sup> The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer. 8° (XII u. 219 S.) London 1958, Thames and Hudson.

<sup>88</sup> L'estetica di Hegel. Saggi di interpretazione filosofica (Pubblicazioni dell'Univ. Catt. del S. Cuore, Nuova Serie, 56). gr. 8° (VIII u. 243 S.) Mailand o. J. (1956), Vita e Pensiero. 2000 L.

<sup>89</sup> Ultimi saggi, Bari 1935, 147—160.

<sup>90</sup> Warum dieses eigentlich abschließende Stück vor dem Abschnitt über die Gattungsunterschiede der Poesie steht (196—208), wurde mir nicht klar.

<sup>91</sup> V. verweist auf die Klopstock-Stellen X/3 (1838) 475—477 sowie auf X/3 354 und Lason-Ausgabe (1931) I 153 (er sieht allerdings, daß es nicht zu Hegels sonstiger Haltung paßt, daß er hier „ein bißchen den Propheten macht“ [190]).

<sup>92</sup> Fr. Th. Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik, Stuttgart 1959, 127—134; Zitat: 132.

und die Moderne gebildeten weltgeschichtlichen Situation ihre wahre Freiheit“. Wenn sich jedoch in diesem kritischen Grundproblem der hegelschen Ästhetik einer der Punkte zeigen sollte, an denen der späte Hegel der Wirklichkeit den Vorzug gibt vor den Forderungen des Systems<sup>93</sup>, so spräche diese Inkonsequenz doch wohl für Hegel. Daß die Frage über die Hegelforschung hinaus von Bedeutung ist, erhellt aus einem gegen das Überhandnehmen der Kunstkritik gerichteten Vortrag von W. Hofmann<sup>94</sup>: Hegel sei der hellstichtigste Interpret der geschichtlich notwendigen Zeittendenz, das Kunstwerk der Reflexion zu unterwerfen. — Es ist noch hinzuweisen auf einen kurzen Vergleich mit der Poetik des Aristoteles (212 f.). Besonderen Wert verleiht dem Buch von V. der bibliographische Anhang (214—240), der u. a. 19 z. T. schwer zugängliche Veröffentlichungen, angefangen bei den Büchern von W. Danzel (1844) und Ch. Bénard (1852), rezensiert.

Ein russisches Buch über das „Problem des Schönen in der Ästhetik Hegels“ von M. S. Glazman<sup>95</sup> kann hier nur angezeigt werden, da seine rechtzeitige Beschaffung nicht möglich war.

7. Die Religionsphilosophie Hegels ist in der Berichtszeit nicht selbständig thematisch behandelt worden. *Die hegelschen Ursprünge des Marxschen Atheismus* untersucht eine Studie des Dominikaners Georges M.-M. Cottier<sup>96</sup>. Hier interessiert vor allem das 1. Kapitel (19—104): Inwiefern ist der entschiedene Atheismus der Junghegelianer schon im Denken des Meisters enthalten oder zumindest vorbereitet? Zunächst entwirft C. eine Charakteristik der hegelschen Philosophie als einer immanentistischen „christologischen Gnosis“ (19—34), einer extremen Form der lutherischen Kenose-Theologie. Ihr Ausdruck ist die Dialektik des ‚spekulativen Karfreitags‘, der Entäußerung und Erhöhung von Phil. 2, 5—11, einer ‚Kénose subsistente‘ (31). Der Mittler wird zur Vermittlung, zur Selbstvermittlung trinitarischer ‚processio‘. Der nächste Abschnitt ‚Der Gott Abrahams (Herr und Knecht)‘ (34—75) spricht schon im Titel die Intention C.s aus: Die Schrecken verbreitende Transzendenz des jüdischen Gottes wird zu einer Art Modell für die Dialektik Herr—Knecht, die für den Marxismus so große Bedeutung erlangte, wie auch für weitere Phänomenologie-Analysen, des ‚unglücklichen Bewußtseins‘ besonders. Das Ergebnis: „Die christliche Transzendenz, dargestellt in der Gestalt des ‚absoluten Herrn‘, und der Antitheismus des Knechtes, der sich gegen den Herrn zur Freiheit durchringt, sind zwei notwendige Momente des Absoluten“; diese Dialektik sei gleichsam die hegelsche Version von Luthers ‚simul iustus et peccator‘ (64). Das Christentum, als Zeitalter des Sohnes, muß überschritten werden in die vollkommene Religion des Zeitalters des allversöhnenden Geistes (61 68). Der Gott Hegels ist die dialektische Einheit Gottes und des Menschen, ein Gott nach des Menschen Bild (90). C. gibt zu bedenken, daß Hegel unter der Karikatur der Transzendenz diese selber verneine (75 103 370 f.). Insofern könne man seine Philosophie als atheistisch bezeichnen. Aber, wie C. sofort hinzufügt, sei es ebenso be-

<sup>93</sup> V. scheint das anzunehmen: „Vi è certamente una lotta, un formidabile contrasto tra il sistema considerato nel suo sviluppo enciclopedico e la dottrina hegeliana dell'arte“ (184 vgl. 209). — Es sei noch G. Lukács hierzu gehört: „Zum Glück der hegelschen Ästhetik hat Hegel in den Beobachtungen der konkreten Erscheinungen und in ihrer ästhetischen Bewertung diesen Standpunkt [die Kunstpoche sei zu Ende] nicht konsequent durchgeführt“ (Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin 1954, 115).

<sup>94</sup> Von der Unzugänglichkeit des Schöpferischen, Bremen 1961 (Angelsachsen-Verlag), bes. 6—8.

<sup>95</sup> Problema prekrasnogo v éstetike Gegelja. (246 S.) Stalinabad 1960, Gos. ped. inst.

<sup>96</sup> L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes (Problèmes et controverses). gr. 8° (384 S.) Paris 1959, J. Vrin.

rechtigt von einem atheistischen wie von einem das Christentum reformierenden Hegel zu sprechen; er sei unlösbar beides<sup>97</sup>. Bei Feuerbach löse sich dann diese Verbindung: der Atheismus erscheine als Resultat der Reform (104). Zugrunde liege der Philosophie Hegels eine Verschärfung des Begriffs der ‚Entäußerung‘ (der „Kenose“) zur ‚Entfremdung‘, letztlich eine einseitige Fassung des erkenntnis-metaphysischen Grundverhältnisses und ein univokes Seinsverständnis: Das selbstschöpferische Werden des Subjekts (als ‚causa sui‘) findet vor sich das Objekt als Hindernis; es nimmt seinen Ausgang von einer Entfremdung, einem Selbstverlust, aus dem es sich zur Selbstaneignung durcharbeiten muß; Erkenntnissubjekt und -objekt werden einander einseitig entgegengesetzt durch die der physischen Ordnung entnommenen Kategorien der Aktivität bzw. Passivität (54—56). Ebenso stehen die Erstursache und die Zweitursachen antagonistisch gegeneinander (70). Der tiefste Grund: Das Sein ist gleichsam seiner ursprünglich sich mitteilenden Fülle („générosité native“: 345) beraubt; es ist verbissen in seinen Selbstbesitz („un repli avare“: 371), der Gefangene einer Philosophie des Habens . . . (vgl. 345). — Der Schlußabschnitt des Hegelkapitels („Le Dieu-Méthode“: 75—104), auf den ich schon vorgegriffen habe, will den hegelschen Systembegriff des Absoluten bestimmen: Dieses ist letztlich ein „Übergang zwischen Bedeutungsgegensätzen, deren ganzes Wesen darin besteht, sich aufzulösen in dieser von ihnen getragenen Vermittlung“ (92)<sup>98</sup>. Entsprechend ist die Philosophie Hegels „ein Platonismus der Immanenz“ (349 vgl. 354 f.). „Monismus, der das Endliche zu verschlingen droht, oder metaphysischer Pluralismus, der das Absolute auf den Rang des Endlichen herabdrückt: das hegelsche Denken schillert dialektisch zwischen diesen beiden Polen“ (81)<sup>99</sup>. „Die schwarzen Kühe Schellings sind Spukgestalten der Dämmerung geworden“ (85). Gegen dieses ideelle Absolute, eine historisierte causa sui, die sich selbst in ein bloß erscheinungshafte Dasein setzt — protestiert Marx mit Recht (355). Marx verabsolutiert statt dessen das Faktum des realen Daseins. Das Absolute ist für ihn nicht mehr der Geist, sondern das Gattungswesen Mensch. Im Grunde aber hatte schon Hegel das, was dem transzendenten Gott zukommt, der menschlichen Immanenz überantwortet (366 f.). — Das Hauptgewicht des Buches liegt themagemäß auf der Analyse der Frühschriften von Marx (143—361<sup>100</sup>), zu der ein Kapitel über Feuerbach und Schleiermacher überleitet. C. weist immer wieder auf „die theologischen Quellen“ Hegels hin, die auch noch die Hegelschüler, einschließlich Marx, teils unbewußterweise, mitbestimmen.

In einem Buche von Hayo Gerdes<sup>101</sup> ist die *Christologie* Hegels nur der

<sup>97</sup> Vgl. 76: „Si la terminologie chrétienne demeure, le contenu laisse échapper ce qui constitue la spécificité du message judéo-chrétien. Une philosophie qui propose une explication du christianisme n'est pas encore une philosophie chrétienne . . . Son originalité consiste précisément à avoir métamorphosé en catégories purement philosophiques des thèmes ou des notions propres au christianisme.“ 363 spricht von einer Zweideutigkeit zwischen Pantheismus und Atheismus. Vgl. auch 19 33! C. hat leider gerade die religionsphilosophischen Vorlesungen, weil sie meistens nur in Hörernachschriften erhalten sind, von seiner Darstellung ausgeklammert (76<sup>2</sup>); ebenso die *ausdrücklich* über die Religion handelnden Texte der Phänomenologie und Enzyklopädie.

<sup>98</sup> Vgl. 88: „il est constitué par la texture mouvante des ‚moments‘ finis“; 244: „un réseau d'essences nécessaires englobant la totalité des apparences contingentes“; 359: „un système de notions dynamiquement enchaînées les unes aux autres“.

<sup>99</sup> Vgl. 81: „un monisme tendentiel“; 93: „un essentialisme, dans lequel l'essence produit son existence“.

<sup>100</sup> Hier über Hegel besonders 240—264 (243—246: „Le système de Hegel“).

<sup>101</sup> Das Christusbild Sören Kierkegaards. Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers. 8° (218 S.) Düsseldorf 1960, Diederichs. 18.— DM.

Vergleichshintergrund für die Auffassungen von Schleiermacher und Kierkegaard. G. berücksichtigt nur den „reifen Hegel“, nicht die Entwicklungsgeschichte. Der Vergleich zwischen Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard — „für die hundert Jahre von etwa 1821 bis 1921“ die „Vorglieder aller christologischen Denkversuche“ (5) — vollzieht sich auf drei Ebenen: das Verhältnis zum historischen Jesus — die entscheidende Mitte der Christologie — die Rechtfertigungslehre. Ich beschränke mich im wesentlichen auf die drei kurzen Abschnitte über Hegel (10—17 47—58 124 bis 130, zuzüglich 18 Seiten Anmerkungen). „Das Historische als solches ist für Hegel nichts weiter als der Anlaß, der Anfangspunkt für die Erkenntnis der ewigen Geschichte des Geistes selbst“ (14), so daß sich auch „alle historische Einmaligkeit und Konkretion am Christentum in das Sich-Entwickeln der Idee hinein auflösen wird“ (11). — In der sinnhaften einzelnen Wirklichkeit Jesu erscheint und wird vorgestellt die Idee der Einheit von Gott und Mensch. So ist einerseits „das Erscheinen Christi der Angelpunkt, um den sich die Weltgeschichte dreht, auf ihn hin entsteht die sinnliche Welt, und von ihm her wird sie, wenn man so will, in ihre Idee hinein vernichtet“ (49) — damit ist auch die andere Seite angesprochen. Die religiöse Vorstellungsform will aufgehoben werden im reinen Gedanken der Philosophie. Die Bedeutung der Geschichte liegt also darin, daß die Idee selber geschichtliches Werden ist; aber die eigentliche Entscheidungshaftigkeit der Geschichte verschwindet dann doch in der ewigen Idee. Diese Widersprüchlichkeit, konkreter gefaßt, besagt, daß „die Person Jesu von Nazareth in der Christologie untergeht“; daß „die Philosophie gewissermaßen Christus den Einfältigen überläßt und sich selber mit der Christologie begnügt“ (55 f.). Diese Christologie ist zugleich im Geist der Gemeinde verwirklichte Eschatologie. Die hegelsche Verklärung des Bestehenden übersehe, daß die Erhöhung Christi konkret immer nur da ist als Weg der Erniedrigung, des Kreuzes: „hier hat Kierkegaard sein eigentliches Wort gegen Hegel zu sagen“ (58). Aber Hegel sei auch „das unentbehrliche Gegengift“ für den Theologen, der Gott und Welt, Ostern und Passion trenne (57). — Der Mensch, „die Einzelseele“, ist bei Hegel „gerechtfertigt als notwendiges Moment im Werden des absoluten Geistes, gerechtfertigt auch mit ihrem ‚Anderssein‘, mit aller Finsternis ihrer Sünde...“ (125). Das schließe ein strenges Ethos der Aufgabe aller Selbstbezogenheit des einzelnen nicht aus, sondern ein (126 f.).

Es gibt mancherlei Monographien über Ausschnitte der religionsphilosophischen Thematik, die der Name Hegel umschließt. Ich nenne nur die vorzügliche Arbeit von W. J. Schmid-Japing „Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel“ (1924) oder die allerdings zu schmale, überholungsbedürftige Schrift von J. Hessen über die Trinitätslehre Hegels (1922). Es gibt auch zusammenfassende Darstellungen, so von E. Schmidt „Hegels Lehre von Gott“ (1952). Was vor allem fehlt: entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen der christologischen und der Trinitätsspekulation Hegels, die die ganze differenzierte Quellenlage widerspiegeln, indem sie den Stellenwert der jeweiligen Quelle berücksichtigen.

8. An Literatur über das letzte Moment des absoluten Geistes, das die Philosophie der Philosophiegeschichte darbietet, läßt sich nichts groß Rühmenswertes beibringen. R. O. Gropp<sup>102</sup> stellt „Hegels Konzeption der Geschichte der Philosophie und ihres Zusammenhangs mit seinem System“ (1. Kapitel: 9—36) in den folgenden drei Kapiteln der marxistischen Auffassung gegenüber. Die philosophiegeschichtlichen Vorlesungen sind eine einzigartige Leistung, weil Hegel zum erstenmal den inneren dialektischen Zusammenhang der Philosophiegeschichte sieht und in dieser Sicht auch in den philosophischen Lehren der Vergangenheit das

<sup>102</sup> Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. 8<sup>o</sup> (137 S.) Berlin 1958, <sup>2</sup>[unverändert] 1959, Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Dialektische herausarbeitet. Was G. gegen die Gleichschaltung von Geschichte und System vorbringt (19 f.) — und mehr als das von ihm Vorgebrachte —, ist schon vor über hundert Jahren gesagt worden, z. B. von A. L. Kym (Hegels Dialektik und ihre Anwendung auf die Geschichte der Philosophie, 1849). „Fortschrittliche“ Feststellungen, wie etwa, daß die Philosophie in einem nicht zufälligen Verhältnis zu den anderen gesellschaftlichen Erscheinungen stehe, sind in ihrer Selbstverständlichkeit ja doch nur marxoid (41 f.). Das Übrige zu Hegel ist die bekannte Standard-Kritik des ‚Mystizismus und Idealismus‘ (Lenin), der bei manchen von G.s Kollegen als „eine neue Art von hegelianischem Revisionismus“ (5) spuke, vor allem in dem Programm eines dialektisch-logischen Kategoriensystems. G.s Ausführungen über die Entwicklungsgesetzlichkeit der Philosophie usw. sollen zeigen, „daß alle philosophischen Fragen in erster Linie von der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie her in ihrem dialektischen Zusammenhang verstanden werden müssen“ (6 vgl. 92 f. 129); oder wie ein marxistischer Rezensent der Arbeit sagte<sup>103</sup>: „Ihr hervorstechendster Grundzug besteht in ihrer schöpferischen Parteilichkeit.“

Nach einer anderen Schrift von Gropp<sup>104</sup> gehören Kant und der Deutsche Idealismus (72—92) nur in einem sehr eingeschränkten Sinn zu dem fortschrittlichen nationalen philosophischen Erbe, das von dem „sozialistischen Bewußtsein erworben werden soll“. Über Hegel: „Es kommt in der Hegelschen Philosophie zur höchsten Ausbildung der vormarxschen Dialektik, jedoch in idealistisch verzerrter Form“ (129). Als Bilanz der sowjetzonalen Diskussion von 1954—1957, die G. ausgelöst hatte, wird den ‚Revisionisten‘ G. Lukács, E. Bloch, W. Harich vorgeworfen, sie versuchten die marxistische Dialektik im hegelschen Sinn zu entstellen, die Entwicklung der Gesellschaft „als einen Prozeß der Überwindung der ‚Selbstentfremdung‘ im Sinne einer Überwindung des Materiellen zu mystifizieren“, auf einen „abstrakten idealistischen ‚Humanismus‘“ hin (84). —

Der Überblick über die Monographien zu einzelnen Hauptwerken Hegels oder zu bestimmten Stufen seines philosophischen Systems hatte eindeutige Schwerpunkte in den Veröffentlichungen zur Logik sowie zur Philosophie des objektiven Geistes, besonders zur Staatsphilosophie. Einige Reflexionen allgemeiner Art hieran anzuknüpfen, soll dem Schluß dieses Literaturberichts vorbehalten bleiben, der im nächsten Heft erscheinen wird.

<sup>103</sup> G. Mende: Deutsche Zeitschr. f. Philos. 7 (1959) (915—922) 922.

<sup>104</sup> Das nationale philosophische Erbe. 8° (140 S.) Berlin 1960, Deutscher Verlag d. Wiss. 2.80 DM. — Eine Zusammenfassung der revidierten Philosophiegeschichte Gropps: 126—131.