

Neue Hegel-Bücher

Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960

Von Walter Kern S. J.

V

Zunächst sind hier¹ in einer Sammelgruppe jene Veröffentlichungen unterzubringen, die weder als Einführungsschriften oder Gesamtdarstellungen (Gruppe II) noch als Monographien zu einem bestimmten Werk oder Systemteil der ausgebildeten hegelschen Philosophie (Gruppe IV) gelten können, die andererseits doch das Denken Hegels selber, nicht eigentlich seine geschichtliche Wirkung (Gruppe VI), zum Gegenstand haben. Solche Verlegenheitslösungen zieht jeder Einteilungsversuch nach sich. Es handelt sich nur um einige wenige Bücher, und daß die Schwierigkeit ihrer Einordnung kein abschätziges Werturteil einschließt, zeigt sich schon an dem ersten zu besprechenden Werk mit aller Deutlichkeit.

Jan van der Meulen², Dozent der Universität Heidelberg, kennzeichnet in seiner Habilitationsschrift die Philosophie Hegels (mit einem der Enzyklopädie § 208 entnommenen Ausdruck) durch *die gebrochene Mitte*. Er will die Triade als Verständnisschema der Dialektik ablösen durch die von Hegel selber gelegentlich herangezogene Tetrade („Quadruplizität“: Logik II [1834] 343 f.): das dritte Moment jedes dialektischen Schrittes ist nicht nur die vermittelte Synthese, sondern auch eine neue Unmittelbarkeit. Zu dieser Doppelfunktion tritt die gebrochene Mitte auseinander. Würde das nicht beachtet, so entartete das hegelsche Denken „zu der größten Barbarei und dem unerträglichsten Dogmatismus, welche je diese Erde heimgesucht haben“ (95). Der genannte Vorgang ist der eigentliche Motor des ganzen Wahrheitsprozesses (163).

Die nähere Bedeutung der ‚gebrochenen Mitte‘ entwickelt M. zunächst an Strukturen der hegelschen *Logik* (1. Kap.: 9—144). Als Beispiele der dialektischen Tetrade werden analysiert die Übergänge Sein—Nichts—Werden—Dasein (45—53), Identität—Unterschied—Widerspruch/Grund—Existenz (53—70) und — vor allem — Begriff—Urteil—Schluß—Objektivität usw., im ganzen und in ihren Untergliedern (71—144). M. gibt damit eine Interpretation des ganzen 3. Teils der Logik

¹ Die beiden ersten Teile dieser Literaturübersicht erschienen in Schol 37 (1962) 85—114 550—578; vgl. ebd. 85 f. die methodischen Vorbemerkungen. — Ergänzend ist hinzuweisen auf die in Hegel-Studien 2 (1962) besprochenen Bücher von H.-G. Gadamer, D. Henrich, J. Kopper (vgl. auch Schol 37 [1962] 478 f.); H. Barth, H. v. Glasenapp, G. Siewerth. — Sehr zu danken habe ich wiederum für kollegiale Hilfe bei der Rezension fremdsprachiger Bücher L. Armbruster S. J., Tokyo (siehe unten über Kakehashi und Nishikawa) und Vl. Richter S. J., Innsbruck (siehe Bakradze und Tavadze-Kalandarišvili).

² Hegel. Die gebrochene Mitte. gr. 8° (X u. 358 S.) Hamburg 1958, Meiner. 24.—DM. — Vgl. darüber (vorzüglich!) H. Schmitz in: Hegel-Studien 1 (1961) 318—326. — Um dieselbe Grundproblematik kreiste ein früheres Aristoteles-Buch von M.: Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken (Meisenheim/Glan 1951); Schol 28 (1953) 441—443. Vgl. ferner: Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch (ebd. 1953); Schol 33 (1958) 572—574.

am Leitfaden der logischen Grundgestalt des hegelschen Denkens, des Schlusses, um immer wieder zu zeigen, daß der ‚terminus medius‘ in einer (wie er sagt) ‚quaternio terminorum‘ nicht nur die Gegensätze versöhnt, sondern diese Versöhnung je auch wieder in eine allerdings auf einer höheren Entwicklungsstufe stehende „Verlorenheit und Verfallenheit des Einzelnen“ (14) aufgabe. So erweise sich die innere Unhaltbarkeit und wesentliche Doppelsinnigkeit jeder Synthese (66 96). Der Grund dieser Fatalität: an der Wurzel der hegelschen Logik liegt die in der Phänomenologie vollzogene ursprüngliche Einheit von reinem Denken und reiner Anschauung (oder Zeiträumlichkeit), und eben diese vergißt und verdeckt Hegel je länger je mehr. Der Mangel bricht auf gerade am Ende der Logik, wo das Verhältnis der absoluten Idee zur Zeiträumlichkeit der Natur zu bestimmen ist (44 f. 68 129).

Was das 1. Kapitel des Buches anhand der Schlußlehre der Logik mehr formal-methodisch vorbereitet, wird in den beiden folgenden Kapiteln auf den „Urschluß“ des hegelschen Systems Idee—Natur—Geist, und zwar auf die beiden Nahtstellen der Systemübergänge „Idee und Raum-Zeitlichkeit“ (145—237) und „Natur und Geist“ (238—345), angewandt. Bei dem berühmten und berüchtigten ‚Übergang‘ der absoluten Idee zur Natur, den Hegel als schöpferisch freien Entschluß der Idee zu ihrer Selbstentäußerung ausgibt, habe er das Problem „durch eine bloß dogmatische Behauptung verdeckt“; er habe daraus „eine Mystifikation“ gemacht, „die mit Hilfe theologisierender Metaphern einen schlechten Totalitätsgedanken meint bestätigen zu können“ (126 179; vgl. 195 u. ö.). M. verfolgt Hegels Darstellung dieses Übergangs anhand des ersten Jenaer Systementwurfs, der Phänomenologie (wo sie am tiefsten und ursprünglichsten geleistet ist), der Logik und Enzyklopädie (187—201). Er hält der Methapher Hegels vom ‚freien Entschluß‘ die einzig systemgemäße Auffassung entgegen, „daß die Idee, als Totalität der Anschauung inhaltlich gesetzt, immer schon als Natur im Sinne von natura naturans gesetzt ist“ (186), daß also die Natur (als natura naturata) mit innerer Notwendigkeit wird³. „Die reine Räumlichkeit und die Zeit . . . sind keineswegs Naturbestimmungen, sondern gehören in die Logik, wenn diese ihr wahres Wesen, zu dem auch ihr innerer Bruch gehört, nicht verfehlen will“ (215); M. meint hiermit die Zeit als Zeit oder die Zeitlichkeit als Wurzel der erscheinenden Zeit (vgl. 45 337). „Logik und Naturphilosophie zusammengenommen ermöglichen erst einen ersten Ansatz zur Lösung der großen Schwierigkeiten, welche die in ihrem Prinzip völlig unhaltbare, aber dennoch sehr fruchtbare Hegelsche Geistes- und insbesondere Geschichtsphilosophie bietet“ (211). Denn nur das grundsätzlich notwendige Sich-brechen der Logik auf ihrer höchsten Spitze, im Sich-auseinander-biegen der Idee in die Vielfalt natürlicher Formen, eröffne auf einer höheren Stufe einen Raum letzter Freiheit für den Menschen (190 f.).

Was das bedeutet, wird im Verlauf des Buches immer deutlicher. Von der zweiten Nahtstelle des Systems, vom ‚Übergang‘ der Natur in den Geist her wird Hegels Bestimmung des endlichen, menschlichen Geistes der Kritik unterzogen. Weil Hegel die Natur als das Ganz-andere der Idee, als Bereich des bloß Räumlich-statischen faßte, konnte er meinen, der Geist lasse sich dadurch von der Natur abheben, daß er ihm jene Entwicklung, die in Wahrheit schon der Natur zukommt, reserviert (247). „Sowohl der Fortschritt als auch das Moment des Kampfes und nicht weniger die Negativität der Gestaltung und der zeitliche Progreß sind Wesensmerkmale des Entwicklungsprozesses der Natur und können deswegen keineswegs zu einer spezifischen Charakterisierung und Abhebung des Geistes dienen“ (253 f.). Hegel jedoch

³ Auch auf den Heidelberger Hegel-Tagen (29. 7. — 1. 8. 1962) wurde im Anschluß an ein Referat von K.-H. Volkman-Schluck „Die Entäußerung der Idee zur Natur“ (die eine Tat freien Entschlusses sei — eine Auffassung, die dem christlichen Schöpfungsbegriff wenigstens sehr nahe komme —) der bildwörtlich metaphorische Charakter von ‚Entschluß‘ bei Hegel unterstrichen, unter Hinweis auf die hegelische Bedeutung der ‚Er-innerung‘.

glaubte, im zusichkommenden zeitlichen Entwicklungsprozeß des daseienden Geistes, im Selbstbewußtwerden des biologischen Gattungsvorgangs die konstitutive Eigenart des menschlichen Geistes gefunden zu haben; deshalb müsse seine im Weltgeist gipfelnde Bestimmung des Geistes als durch und durch naturalistisch bezeichnet werden (260 264). Dem stellt M. entgegen: Die ‚differentia specifica‘ des menschlichen Geistes „ist nichts anderes als die Kraft der Aufhebung und Überwindung des Fortresses der Zeit im Bereiche der Natur“ (259). „Man könnte den Menschen als das Wesen, das ‚Jetzt‘ sagen kann, bestimmen. Nur er vermag es, kraft des Logos den Blitz der ewigen Idee, welche der Begriff der Zeit, ihre Wurzel ist, in den Fluß der erscheinenden Zeit einschlagen zu lassen. Das Jetzt ist nichts anderes als dieser absolut trennende Blitz der Ewigkeit im Fortriß der Zeit, der aber ebensowohl als der grenzenlose Prozeß der Jetztfolge mitgerissen wird, um sich dennoch als das selbige Jetzt zu behaupten“ (261). Das Selbstbewußtsein kann in seinem Zusichkommen nicht die ganze Gegenständlichkeit des Bewußtseins in sich aufheben; die Entäußerung als den „negativen Fortriß der Raumzeitlichkeit“, seiner naturbedingten Geschichte, vermag es nicht zu tilgen, sie widersteht der Kraft der Erinnerung des menschlichen Geistes (336 f.). Die Geschichte des Menschen ist „zutiefst zweideutig . . . , indem sie sowohl das nur geistig deutbare Moment einmaliger und somit ewig-zeitlicher Menschlichkeit im Medium rein menschlicher Entfremdung und Zueignung, als auch den zeiträumlichen Fortriß der Entäußerung des natürlichen Gattungsprozesses umfaßt“; sie kann immer nur aufbrechen „in der Gespanntheit von Überzeitlichkeit und zeiträumlichem Prozeß der naturhaften Gattung“ (282 338). So ist der Mensch, wird sein Wesen nicht in unmenschlicher Unter- oder Überbestimmung verfehlt, der ständig erneuerte Aufbruch der Innigkeit und Freiheit des Geistes inmitten der Natur, die ihn ständig zugleich zurückbindet an die notwendigen Mittel seiner eigenen Natürlichkeit (344): „Der endliche Geist lebt im Widerspruch einer gebrochenen Mitte von reinem Selbstsein und Hinausgerissensein in die Gegenständlichkeit als das andere seiner selbst, indem jede reine Synthesis als Stufe der Einkehr in sich sich ebensowohl wieder zu einer noch fremden Unmittelbarkeit niederschlägt“ (285) — ich denke, daß das Buch van der Meulens in dieser Formulierung seiner Intention sein Ende mit seinem Anfang zusammenschließt.

Daß dem Grundgedanken von dem je neu aufbrechenden Eingelassensein der Logik in den Anschauungsraum der Natur große Bedeutung für die Hegelinterpretation zukommt, zeigt schon der Umstand, daß er von neueren Untersuchungen mehrfach aufgenommen und ausgeführt wurde⁴. M. hat mit seinem Bestehen auf der ‚Tetrade‘, dem ‚Vierschritt‘ der Dialektik Hegels, dazu beigetragen, die innere Abgeschlossenheit des hegelschen Systemdenkens aufzubrechen: zu neuer Fruchtbarkeit. Mit Recht auch sieht er in der Logik die bleibende Leistung Hegels, von deren vertieftem, geweitetem Verständnis die Neuorientierung der späteren Systemkonzeptionen ansetzen muß (239 146). M. versucht, indem er die Idee auf dem Gipfel ihrer Vollendung, in ihrem Eingang in die Natur, dem Zugriff denkerischer Bestimmung entzieht, den Raum der Unverfügbarkeit überhaupt, der Transzendenz, gar möglicher Offenbarung zu eröffnen oder offenzuhalten⁵. Aber kann das dadurch geschehen, daß die *Notwendigkeit* des Umschlags des Logos *überhaupt* in die Entäußerung der Natur statuiert wird? Müßte das wesenhafte Aufgebrochensein des

⁴ Besonders von M. Clark, der in seiner Studie 330 f. auch auf van der Meulen hinweist, aber auch von J. Kruithof und G. Schmidt: siehe Schol 37 (1962) 556 553 559 f. Auch in der Frage nach Entstehung und Aufbau der Phänomenologie berührt sich die Auffassung M.s 339 mit Clark; vgl. 291 f.!

⁵ Vgl. 345: „Die Religion aber findet ihre Begründung der Form nach in der unverfügbaren Negativität des Logos, dem Inhalt nach in der Gebrochenheit des Menschen, die im göttlichen Mittler ihre äußerste Zuspitzung und Versöhnung erfährt.“

Menschen nicht unvergleichlich mehr als in der unutilgbaren Entäußerung an die Natur, die Materie (als das Andere des Geistes; vgl. 256) aufscheinen in der die Selbstentfremdung aufhebenden, freimachenden Bindung der Liebe (als des Anderen des bloß erkennenden Geistes)? M. verweist mehrfach (z. B. 257 278 318) auf die Bedeutung der Liebe, aber die Hinweise kommen nicht zum Tragen. Geschähe das, würde dann nicht auch der Begriff der Entfremdung, der in seiner berechtigten Abhebung vom Begriff der Entäußerung (vgl. 308—310!) doch irgendwie gegenstandslos erscheint, Gehalt und Zielsinn erlangen? — M. führt seine Untersuchungen in ständigem Vergleich mit Kant und (in geringerem Ausmaß) mit Aristoteles durch; er meint, daß seine Sicht der Dinge dem Denken Kants in Hegel zu seinem Recht ver helfe (z. B. 178 190 f. 201 232 338 342). Die ganze Arbeit ist auch ein — Diskussion fordernder — großer Beitrag zu einer Metaphysik der Gattung in ihrer logischen und biologischen Bedeutung, der dankenswert ausgiebig die schwierigen Jenaer ‚Systementwürfe‘ heranzieht. Ein eigener klarsichtiger Abschnitt ist der denkerischen Entwicklung des jungen Hegel gewidmet (145—171; vgl. die Zusammenfassungen 147 153 168). —

Hermann Schmitz⁶, der dafür plädiert, „den Gehalt und die Leistungsfähigkeit von Hegels Werk mit Hilfe spezieller, monographischer Fragestellungen abzutasten“ (13), legt zwei Beispiele solcher Arbeiten vor. Sie wollen zeigen, daß „Hegels Denken gerade durch das Ringen um Anerkennung und Bewahrung der Individualität entscheidend bestimmt ist“ (15). Die 1. Abhandlung über *die Symbolik und Begrifflichkeit der Bedrohung* (20—89) analysiert den überwältigenden Eindruck, den das Erlebnis der überindividuellen Mächte bei Hegel hinterlassen hat. Die Symbole des Heereszuges und weit mehr der Nacht, die Sch. bei Hegel, vorwiegend in den Quellen der Jenaer Zeit, aufspürt, finden in verschiedenem Ausmaß ihre Entsprechung in den Begriffen des Absoluten: Schicksal, Notwendigkeit, Macht und Substanz. Diese Begriffe sind untereinander eng verbunden und umkreisen gemeinsam ein Urerlebnis, eine leitende geistige Erfahrung der Bedrohung, die verwandt sei mit der Angst der Existenzphilosophie. Zugleich erfahre das Bedrohende eine Verherrlichung bis zur Apotheose. Es liegt als Situation der Endlichkeit der Auseinandersetzung zugrunde, „die im Streben nach einer Versöhnung mit der bedrohenden Macht zu der eigentümlichen dialektischen Denkform Hegels hinführt“ (68). Abschließend reflektiert Sch. über die urbildliche Typologie der hegelschen Philosophie überhaupt (86 f.). Nichts gegen Urbilder, aber — ob der gewiß inhaltsreiche und vorzüglich dokumentierte Essay einen sonderlich verheißungsvollen Anfang der von Sch. gewünschten symbol- und begriffsanalytischen Forschung darstellt? — Uneingeschränkte Anerkennung verdient die 2. Abhandlung *„Das unendliche Urteil und der Schluß als Prinzipien der Dialektik“* (90—168). Sie geht ihr Thema, das in das Zentrum des hegelschen Denkens führt, entwicklungsgeschichtlich an; sie fragt nach dem Wie und Warum der Umbildung der dialektisch-spekulativen Methode Hegels. Dabei ist es besonders verdienstlich, daß Sch. vor allem die trotz der Arbeiten von Th. Haering und J. Schwarz gerade unter logischem Gesichtspunkt noch fast unerschlossenen Jenaer ‚Systementwürfe‘ untersucht. Die Vermittlung und ihre logisch ausgebildete Form, der Schluß, gewinne ihre beherrschende Stellung erst nach einer schwierigen Entwicklung, in der sie sich durchsetzt gegen die konkurrierende Denkform der unmittelbaren Vereinigung äußerster Gegensätze, das ‚unendliche Urteil‘, das später seine große Bedeutung verlor. Sch. behandelt zunächst Begriff und systematische Stellung des Schlusses. Er erklärt dann die Definition des ‚unendlichen‘ Urteils, wobei er auf die große Bedeutung der — schon aristotelischen (105)! — Unterscheidung zwischen dem gewöhnlichen negativen und dem ‚unend-

⁶ Hegel als Denker der Individualität (Monographien z. philos. Forschung, 20). gr. 8° (168 S.) Meisenheim/Glan 1957, A. Hain. 13.80 DM; geb. 15.90 DM.

lichen⁷, d. h. schlechthin negativen, Urteil für die gegenwärtige Logik hinweist (106 f.), und analysiert seine interessanten Anwendungsfälle bis zur Phänomenologie, in dem Stadium, in dem das hegelsche unendliche Urteil mehr als der Schluß Prinzip der Dialektik ist (108—115; vgl. 140—146). In minutiöser genetischer Entwicklung verfolgt Sch. nun das Werden der auf den Schluß gegründeten Dialektik in den Jenaer „Systemen“: von einem Schluß, dessen Extreme sich in zwei getrennten, nur äußerlich aufeinander bezogenen Sphären entfalten (1801/1802), über ein fast völliges Zurücktreten zugunsten des anspruchloseren Begriffs der Mitte in der Geistesphilosophie von 1803/1804 und im „System der Sittlichkeit“⁸, bis zum entscheidenden Durchbruch (1805/1806)⁹ zum Schluß als Prozeß, in dem die Extreme von sich aus wechselweise ihre Einheit als ‚terminus medius‘ erzeugen, wobei dieser Schluß auch zugleich in seine von nun an beherrschende Stellung einrückt („man kann sogar sagen, daß Hegel später niemals wieder mit solcher Leidenschaft und Beharrlichkeit Erscheinungen der Natur und des Geistes in Form von Schlüssen zu konstruieren versucht hat, wie im dritten System“ [136]) (vgl. die Zusammenfassung 137). Sch. vermutet, daß die Pause in den Veröffentlichungen Hegels von 1802 bis 1806 durch seine Unklarheit über die logischen Prinzipien seiner dialektischen Konstruktion entstand, die auch der Antrieb zu den wiederholten Entwürfen der Natur- und Geistesphilosophie war; als erste Frucht der Klärung sei die Phänomenologie anzusehen (138). Abschließend sucht Sch. die Bedeutung des Übergangs zum Schluß als Prinzip der Dialektik aufzuzeigen. Dahinter stehe bei Hegel einmal das Ringen um die Wahrung des Einzelnen im Zusammenspiel der Schlußmomente Allgemeines-Besonderes-Einzelnes, um das Begreifen der Individualität: „Unter diesem Gesichtspunkt stellt sein Philosophieren sich dar als ein großangelegter Versuch der Widerlegung des Satzes ‚Individuum est ineffabile‘“ (166). Zum andern die Aufgabe, den Gedankenprozeß zu befreien von der Angewiesenheit auf den ‚progressus in infinitum‘, die ‚schlechte Unendlichkeit‘⁹. Am Ende der Jenaer Zeit war das Ziel der hegelschen Dialektik, die noch „mit Bewußtsein paradox genug“ war, „die Vermittlung, die Versöhnung des Paradoxen, nicht das Klaffen der Wunde, die Ver zweiflung und das Wunder im Glauben. Hegel verzichtete damit auf die Ansätze eines tragischen und dionysischen Welterlebens, die in seiner Jenaer Zeit nahezu beherrschend bei ihm hervortreten und die wir als Konsequenzen einer logischen Konzeption, die auf dem unendlichen Urteil beruht, verstanden haben“ (167). Eine Verengung — und eine ungeheure Sicherheit (168)!

„Hegel und die *analogia entis*“ ist das hochinteressante Thema eines Vortrages von Erich Heintel, der durch einen relativ selbständigen Anhang „Über logische, ontologische und transzendente Differenz“ (30—67) ergänzt wurde¹⁰. Das Grundproblem: das Verhältnis unserer Erkenntnis des Absoluten und der absoluten Fundierung unseres Erkennens überhaupt. Das Zentralthema: die — latenten — Bezüge der Erkenntnis des Absoluten bei Hegel zu der thomanisch-scholastischen Analogie als Vollzugsweise der philosophischen Gotteslehre. Die klassische Analogie-

⁷ Sch. begründet hiermit den zeitlichen Ansatz des „Systems der Sittlichkeit“ für den Beginn des Jahres 1803; er findet darin auch — gegen Haering (II 389) — eine von dem Naturrechtsaufsatz wesentlich verschiedene Auffassung (131—133).

⁸ Nach einer einmaligen Vorwegnahme in den Jugendschriften: Nohl 390.

⁹ Vgl. 117 f.: „So können wir vermuten, daß die Lehre vom unendlichen Urteil bei Hegel von seinem frühen, entschieden negativen Begriff der Unendlichkeit beeinflusst ist, der später . . . mehr positive Gestalt annimmt. In diesem Übergang zu einer positiveren Bestimmung der wahren Unendlichkeit finde ich dieselbe Neigung zur Versöhnung und Beharrlichkeit im späteren Denken Hegels, die sich auch im Übergang zum Schluß oder zur Vermittlung als dem Prinzip der Dialektik ausdrückt.“

¹⁰ (Akadem. Vorträge u. Abhandlungen, 20). 8^o (69 S.) Bonn 1958, H. Bouvier. — Vgl. hierüber (von scholastischer Seite) E. Coreth in ZThK 80 (1958) 430—445; ebd. 430^o weitere Literatur zur Problematik.

lehre muß nach H. ihr Sprechen entweder zurückfallen lassen in positiv-bestimmte, univoke Aussagen, die nur Sinn haben im Bereich des Kreatürlichen, oder auflösen in unbestimmte, äquivoke Anzeigen eines leeren Absoluten, wie dies in der ‚negativen Theologie‘ geschieht. Dieses Dilemma sei unvermeidlich, solange man an der ‚linearen Prädikation‘ der unmittelbar gegenstandsbezogenen natürlichen Einstellung festhält. Deshalb müsse der Sinn der Prädikation in der Gotteslehre und in der Metaphysik überhaupt anders bestimmt werden: und zwar gemäß Hegels ‚spekulativem Satz‘, in dessen dialektischer Bewegung das Subjekt das Prädikat als sein ‚immanentes Leben‘ vollzieht. Allerdings „kann eigentlich die dialektische Bewegung des spekulativen Satzes — sofern in ihm von Gott die Rede ist — nur Gott selber sein“ (20). Auch von seiten des menschlichen Subjekts gesehen, ist unsere Erkenntnis nicht möglich, wenn sich nicht ‚im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtsein die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffes offenbart‘ (Logik II [1834] 266). In der Erkenntnis des Absoluten fallen der Genetivus obiectivus und der Genetivus subiectivus zusammen; ebenso das Wissen des Absoluten und das absolute Wissen (21 14). „Die Logik stellt . . . die Selbstbewegung der absoluten Idee als das ursprüngliche Wort dar“¹¹. Sie ist das ausgeführt, was als das ‚Im Anfang war das Wort‘ am Beginne der uns bestimmenden geschichtlichen Offenbarung steht“ (20). „Aber“ — so H. selbst — „es bleibt die beunruhigende Fraglichkeit, ob ich in Hegels absoluter Methode *wirklich* mit dem ursprünglichen Wort eins bin, und so steht und fällt diese ohne Zweifel gewaltigste Synthese unserer Tradition, in der Glaube und Wissen sich aufhebend versöhnen, mit der Rechtfertigung der dialektischen Methode, zu der Hegel im Grunde nicht mehr leistet, als daß er sie als absolute vollzieht. Hier hat der alte Schelling eingesetzt . . .“ (21). Und mit einem Schlußsatz aus der Summa theologica (I 12, 6) des Thomas v. Aquin weist H. auf die entscheidende Spannung von Erkenntnis und Liebe. — Aus dem ergänzenden Anhang über die verschiedenen „Differenzen“, d. h. Bestimmungsweisen des Verhältnisses des Seienden zu seinem Prinzip, ist im Zusammenhang mit Hegel anzuführen: Die Kritik an der linearen Prädikation, welche die ganze klassische Metaphysik beherrsche, wird im Rückgriff auf Hegel geführt (54 [die Dialektik von Sein und Nichts sei der allgemeinste Ausdruck für das oben angezeigte Dilemma der analogen Gottesaussage] 57—61). Die Überwindung des naiv gegenständlichen Denkens sei nur möglich durch ein transzendentales Denken, das nicht sein- (oder ding-), sondern sinnanalog sei, das also in einer analogia mentis gründe (57 f. 62; vgl. 11); Gott soll dabei aber weder nur als kantische Idee noch hegelianisch als die absolute Idee, welche die Vermittlung selber ist, gefaßt werden (61).

Die Erörterungen H.s über das Verhältnis von Religion und Philosophie bei Hegel (33—43) reichen über die Hauptthematik der Schrift hinaus. In der von Hegel in irgendeiner Form stets festgehaltenen Differenz von natürlichem Verstand und philosophischer Erkenntnis als einer Überwindung dieses natürlichen Verstandes sieht H. so etwas wie die formalen, noch ‚neutralen‘ Vorstrukturen, die durch Glaube und Gnade erfüllt werden können (33 ff.). Der ‚Begriff‘ müsse sich für Hegel der Glaubensgewißheit annähern; „Hegel ist tatsächlich auf seinen ‚Begriff‘ in Besinnungen auf die liebende und auf die gläubige Existenz in ihrem Gegensatz gegen die Plathheiten des Selbstverständnisses der menschlichen Existenz bei dem in der intentio recta erstarrten Aufklärungsverstand gelangt.“ Er hat jedoch später in der Logik eigentliche Religion und eigentliche Philosophie identifiziert (41). Nur von den Voraussetzungen Hegels her läßt sich in geschichtlich verbindlicher und nicht rückgängig zu machender Weise der Problemrahmen bestimmen, in dem in

¹¹ Hegel sagt allerdings (Logik II [1834] 328): „... *nur* als das ursprüngliche Wort . . . , das eine Äußerung ist, . . . die als Äußeres unmittelbar verschwunden ist . . .“

unseren Tagen die Frage von Glauben und Wissen überhaupt gestellt und so behandelt werden kann, daß sie nicht hinter dem philosophisch erreichten Problembewußtsein zurückbleibt (35)¹². Ein sehr bedenkenswerter Beitrag zur ‚ewigen‘ Grund-Frage Glauben-und-Wissen! Die dichten philosophiegeschichtlichen Rückbeziehungen, auf Kant besonders, mußten hier übergangen werden. Wird H. dem ursprünglich transzendentalen und echt dialektischen Charakter der Analogieauffassung der thomanischen Metaphysik auch nicht voll gerecht: die Bedeutung der kleinen, höchst gehaltvollen Schrift ist unverkennbar. Hinter Hegel können wir nicht ungestraft zurück (66) — in die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind.

Der italienische Thomist Cornelio Fabro hat einer Sammlung von Texten, die vor allem die Struktur der hegelschen *Dialektik* erhellen sollen¹³, rund hundert Seiten Einleitung vorausgeschickt. Sie kreisen hauptsächlich um eine gemäße Wesensbestimmung dessen, was mit ‚Idealismus‘ gemeint sein kann, und um die Kennzeichnung und Beurteilung der modernen Philosophie in ihrem beherrschenden Entwicklungszug. Umsichtig und behutsam in der ersten Frage, besonders betreffs des vielschichtigen Verhältnisses von ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘, muß F. doch wohl (obwohl oder weil er sich an Heidegger anlehnt?) Widerspruch wecken, wenn er dem christlichen Prinzip der Transzendenz des Seins das Prinzip der Transzendentalität des Denkens als das Immanenzprinzip der vier Jahrhunderte modernen Denkens entgegenstellt (59–62 f.)¹⁴. Die Ausführungen über Hegel selber (hauptsächlich: XXXVII—LVII) sind knapp¹⁵. F. nimmt dabei den m. W. von R. Kroner mit Emphase in die Hegelliteratur eingebrachten Vergleich Hegels mit Aristoteles und Thomas v. Aquin auf (V). „Der Idealismus ist die einzige Philosophie, die mit absoluter Strenge Aristoteles gefolgt ist in der Rückführung des Absoluten auf reines Denken und in der Festlegung des Zieles des Menschen auf die ‚Erkenntnis‘ dieses Absoluten“ (XXI). „Aber Hegel, der von einer aristotelischen Auffassung der Struktur des Wesens ausgegangen war . . ., überschreitet diese in dem ontologischen Immanentismus neuplatonischen Typs“, der das Endliche im Unendlichen aufgehen läßt (LV)¹⁶. — Die 18 Textstücke selbst stammen umfangsmäßig zu drei Fünfteln aus der „Wissenschaft der Logik“, der Rest zur Hälfte aus der Enzyklopädie, bzw. aus der Phänomenologie und den religionsphilosophischen Vorlesungen. Sie sind auch gemäß der Einteilung der Logik angeordnet: Dialektik des Seins — Wesens — Begriffs. F. hat den einzelnen Texten kurze Überleitungen vorangestellt und einige Anmerkungen beigefügt. Man wird den Mut F.s bewundern, der in dieser für breitere Kreise bestimmten Reihe philosophischer Klassiker nicht etwa nur, wie dies meist geschieht, möglichst leichtverständliche geschichts- und religionsphilosophische Partien, sondern die methodisch und systematisch zentralen Aussagen der spekulativen Logik Hegels vorlegt; man wird, schon um sich nach der getroffenen Auswahl zu erkundigen, bei ähnlichen Versuchen, die zum Wichtigsten gehören, was heute geleistet werden kann, nach diesem Buch greifen.

Eine ausführliche Monographie über *System und Methode in der hegelschen*

¹² Vgl. 40: Die Theologie als Theologie, d. h. als reflektierender Glaube, darf „nicht das Niveau des erreichten Problem- und Methodenbewußtseins der Philosophie unterbieten, soll sie wirklich die Krone der Philosophie und nicht ihre — in diesem Fall auch vom Glauben her keineswegs verdienstliche — Dornenkrone sein“.

¹³ Giorgio G. F. Hegel, *La dialettica. Antologia sistematica* (Classici della filosofia commentati). 8^o (XCVIII u. 267 S.) Brescia 1960, „La Scuola“. 1200 L.

¹⁴ Weil eben zuvor von der Schrift E. Heintels die Rede war: Heintel und Fabro stellen beide das ontologische und transzendente Denken schroff einander entgegen, um sich dann je für eine andere Seite zu entscheiden.

¹⁵ Die bio-bibliographische Vorbemerkung (LXXXIX—XCIII) enthält zahlreiche *kleine* Unstimmigkeiten.

¹⁶ Vgl. LXXI: „è stato proprio Hegel a valorizzare nel pensiero moderno il principio aristotelico dell'intenzionalità . . .“

Philosophie hat in russischer Sprache K. S. Bakradze¹⁷ veröffentlicht. Er rechnet ab mit einer simplifizierenden Kritik an Hegel im eigenen Lager (von Deborin u. a.), wonach das Positive in der Methode und das Negative im System liege. Bereits die hegelsche Dialektik enthalte idealistische Elemente. Dazu gehöre die endgültige Aufhebung der ganzen dialektischen Bewegung im absoluten Geist. Dies widerspreche der wahren materialistischen Dialektik, nach der die dialektische Bewegung unendlich ist. Zu dieser Verfälschung führte Hegel sein idealistisches Prinzip der Identität des Seins und des Geistes. In dieser Perspektive wird das Thema aufgerollt. Vor dem Hintergrund des klassischen deutschen Idealismus von Kant bis Hegel (17—58) wird das hegelsche System skizziert (59—120). Zwei weitere Kapitel bereiten das thematisch und situationsgemäß (für die neuere logische Grundlagendiskussion in der Sowjetunion) zentrale Stück des Buches vor: „Die Theorie der Dialektik und die dialektische Logik“ (216—354). Abschließend wird die Frage des Widerspruchs zwischen dem System und der Methode erörtert (355—464). Die Kritik der Klassiker des Marxismus und Leninismus interpretiert B. im Sinne seiner Auffassung. Erwähnenswert ist das Ausmaß seiner Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der westlichen Hegelliteratur der marxistischen (Bloch, Lukács) und der nicht-marxistischen (Lask, Croce, E. v. Hartmann, Windelband, Iljin, K. Fischer, R. Kroner, N. Hartmann: wie man sieht, allerdings älteren Datums).

VI

Die Geschichte der hegelschen Philosophie ist keineswegs ‚terra incognita‘, aber sie ist nicht adäquat erforscht und dargestellt. Am ehesten erhält man einigen monographischen Aufschluß über die Bedeutung Hegels für das philosophische Denken in anderen Ländern: in Frankreich¹⁸, in England¹⁹, bei den slawischen Völkern²⁰; besonders der italienische Hegelianismus des 19. Jahrhunderts fand schon früh, bald nach 1900, in G. Gentile seinen Historiker²¹. Dazu kommen zusammenfassende Berichte über den Stand der Hegelstudien, zumeist der neueren²². Aber gerade mit der Geschichte der alten Hegelschule in Deutschland ist es dürftig bestellt. Hierfür ist immer noch zu verweisen auf J. E. Erdmanns „Grundriß der Geschichte der Philosophie“²³, der stets ein wichtiges, aus dem ‚Zentrum‘ der Hegelschule selber hervorgegangenes Dokument bleiben wird, sowie auf das Buch von W. Moog²⁴.

¹⁷ Sistema i metod Gegelja. 8^o (466 S.) Tbilisi (Tiflis) 1958, Izdatelstvo Tbilisskogo gosudarstvennogo universiteta. — Von B. erschien 1960 eine 530-seitige Arbeit „Zur Geschichte der neuesten und zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie“.

¹⁸ B. Knoop, Hegel und die Franzosen (Stuttgart-Berlin 1941).

¹⁹ N. Abbagnano, Il nuovo idealismo inglese ed americano (Neapel 1927); H. Höhne, Der Hegelianismus in der englischen Philosophie (Halle 1936).

²⁰ D. Tschizewskij (Hrsg.), Hegel bei den Slaven (1934, Darmstadt 1961); B. Jakowenko, Geschichte des Hegelianismus in Rußland, 2 Bände (Prag 1938/1940).

²¹ Le origini della filosofia contemporanea in Italia, Bd. III/1 [161—373] und Bd. III/2 [1—230] (Opere, 33 u. 34) Florenz 1957; vgl. RivFilNeoscol 52 (1960) 78—84.

²² Verhandlungen des 1. Hegelkongresses ... (Tübingen - Haarlem 1931) 33 bis 145; auch: Hegel nel centenario della sua morte (Mailand 1932). Weitere Literatur, auch zu den Anm. 18—21: Staatslexikon IV (Freiburg 1959) 47 f.; vgl. H. Lübke und K. Gründer ebd. 34—39.

²³ 2. Bd. (1878): 595—686, bzw. (1896): 630—728; auch 686—864, bzw. 728 bis 914 passim.

²⁴ Hegel und die Hegelsche Schule (München 1930) 406—487. — Rossi weist (Sviluppi... [siehe Anm. 43] VII) darauf hin, daß die Biographien über Marx Angaben zur Geschichte des Linkshegelianismus enthalten.

Der bedeutendste neuere Beitrag ist der Band von Karl Löwith „*Von Hegel zu Nietzsche*“²⁵, der, erstmals 1941 in Zürich erschienen, 1958 die 4. deutsche Auflage erreichte. Der 1. Teil von L.s Studien begleitet die Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert von Hegels endgeschichtlicher Vollendung der Philosophie in ihrer Versöhnung mit dem Staat und mit der christlichen Religion (44—64), über das Aufbrechen dieser Vermittlungen bei den Junghegelianern (78—136)²⁶, zu ihrer entschiedenem und entscheidenden Auflösung durch die Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Welt und des verweltlichten Christentums bei Marx bzw. Kierkegaard (153—191) und darüber hinaus noch bis zu Nietzsches „Neugründung“ im Versuch einer Überwindung des Nihilismus (192—219). Die Bewahrung der hegelischen Philosophie durch die Althegeleaner im 19. Jahrhundert (65—78) und ihre Erneuerung durch die deutschen Neuhegeleaner des 20. Jahrhunderts (136—152) stehen nur am Rande. Vergleichende Betrachtungen über Goethe und Hegel umrahmen diesen ersten Gang durch die Geistesgeschichte des letzten Jahrhunderts. Der 2. Teil des Buches (255—415) sammelt eine Reihe von Längsschnitten zur Geschichte der bürgerlich-christlichen Welt, zu den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft, der Arbeit, der Bildung, der Humanität und der Christlichkeit. Auch in diesen Einzelstudien mit ihrer aktuellen Thematik ist der Bewegungsablauf im großen ganzen derselbe. Das „eigentliche Thema“ in allem ist „die Umbildung und Verkehrung der Hegelschen Philosophie des absoluten Geistes durch Marx und Kierkegaard in Marxismus und Existentialismus“ (10): Symbol und Symptom dieser Geschichte: „Eine ganze Welt der Sprache, Begriffe und Bildung ging mit Hegels Geschichte des Geistes zu Ende. An diesem Ende beginnt unsere eigenste ‚Geistesgeschichte‘ — wie ein *lucus a non lucendo*“ (54; vgl. 76 145 237); ähnlich vollzieht sich die Wandlung vom Geist der Zeiten zum Zeitgeist (220—227). Es ist L.s Überzeugung, daß „Hegels Werk durch seine Schüler eine kaum zu überschätzende Wirkung auf das geistige und politische Leben gehabt“ hat (7). „In den sechziger Jahren glaubte man über Hegel und seine Schüler fortgeschritten zu sein — durch den von Schopenhauer vorbereiteten Rückzug auf Kant, ohne Bewußtsein, daß diese Erneuerung Kants im Zusammenhang stand mit der Unfähigkeit zur Bewältigung jener Fragen, die in den vierziger Jahren aus der Auseinandersetzung mit Hegel entsprungen waren“, wie denn auch „erst in der Krisis des Neukantianismus ... der Versuch zu einer Erneuerung Hegels entstanden“ ist (135 f.). Dabei hat es nun aber den Anschein, daß L. hier (in einem gewissen Gegensatz zu seinem eigensten Meinen) zu sehr mit dem — ‚linkshegelianischen‘ — Maße der äußeren, zeitlich-geschichtlichen Wirkung messe, nicht mit dem Maße der den Ideen innerlich eigenen problemschließenden und problemhellen Bedeutsamkeit. Vielleicht hat die Kargheit, mit der L. den sogenannten Rechtshegelianismus behandelt, hierin ihren Grund. Obwohl L. eine Geistesgeschichte des revolutionären denkerischen Umbruchs im 19. Jahrhundert schrieb, nicht eine umfassende Denkgeschichte des Hegelianismus (die auf das geräuschlos-bedächtigeren Walten des Geistes über lange Zeiten hin baut), ist sein Buch seit zwei Jahrzehnten auch hierfür die inhaltsreichste Quelle ebenso gründlicher als anregender Information²⁷.

Karl Löwith zeichnet auch für eine Auswahl aus den Schriften der *Links-*

²⁵ [Untertitel:] Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. 8° (464 S.) Stuttgart 1958, Kohlhammer. 23.80 DM. Italienische Übersetzung (u. a.): Turin 1949, 1959.

²⁶ L. sieht gelegentlich („die hegelische Linke“ [siehe Anm. 28] 32¹) schon beim jungen Hegel selber, in Briefen an Schelling von 1795, diese doppelte ‚linkshegelianische‘ Tendenz der Kritik der christlichen Theologie und der Verwirklichung des Gottesreiches in der Weltgeschichte programmatisch vorweggenommen.

²⁷ Druckfehler (schon der früheren Auflagen): 69, 18 („Aneignung“), 75, 9 („F. Ch. Baur“), 78, 11 („Haym“).

hegelianer, die 1960 in italienischer Übersetzung erschien, nun aber auch — verkürzt — in der Originalsprache vorliegt²⁸. Der Sammelband enthält: kurze Auszüge aus Heinrich Heine (39 f.), Arnold Ruge (41—46), Moses Hess (47—62), Max Stirner (63—74), Ludwig Feuerbach (226—230), Kierkegaard (269—287); etwas größere Texte von Marx (231—268); vor allem aber von Bruno Bauer, den Band zu drei Fünfteln füllend, das anonym erschienene, die Maske eines orthodoxen Zeloten tragende Pamphlet von 1841 „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen“ (123—225) zusammen mit langen Auszügen aus der Schrift „Rußland und das Germanentum“ von 1853 (75—122). Niemand wird leugnen können, daß sich in den Schriften der Linkshegelianer, etwa in den (in der deutschen Ausgabe nicht abgedruckten²⁹) „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ von Feuerbach, beachtenswerte Ansätze der Hegelkritik finden; und man wird selbst im materialistischen Gegenschlag der Sozialrevolutionäre noch viel von der geistes- und deshalb geschichtsmächtigen Kraft des hegelschen Denkens spüren. Die zitat- und wiederholungsreichen Auslassungen über den umstürzlerischen Sinn der hegelschen Staats- und Religionsphilosophie in B. Bauers „Posaune“ mögen zur Auseinandersetzung anreizen. Nicht erklärt wird jedoch, warum die relativ späte Rußland-Schrift von Bauer herangezogen und warum ihm überhaupt eine so auffallende Sonderstellung in diesem Textbände eingeräumt wird. — Das Vorwort von L. (7—38) ist — man darf sagen: selbstverständlich — wertvoll, aber es ist weder sehr neu noch sehr an den vorliegenden Zweck angepaßt. Die Hälfte der Ausführungen (10—26³⁰) stammt aus „Von Hegel zu Nietzsche“³¹. Die Würdigung Ruges hat größeren Umfang als das aus Ruges Feder stammende Textstück; für B. Bauer, von dem so viel Text gebracht wird, hat L. nur eine knappe halbe Seite. Neu formuliert L. vor allem die allgemeine Charakteristik der zur Frage stehenden Entwicklung (7—10 33—38). Er sieht in Hegels Denken eine Tradition vollendet, die schon in Aristoteles ihren klassischen Ausdruck gefunden hatte: in der Auffassung der Philosophie als interesselos reiner Theoria. Die nachhegelsche Philosophie dagegen, in ihren ‚marxistischen‘ und in ihren ‚bürgerlichen‘ Formen, ist praktisch ausgerichtet, an tätiger Veränderung der Welt interessiert, ideologisch. Der Grund dieses Umsturzes liegt allerdings schon bei Hegel: dieser hatte statt der bestehenden Welt der Natur die werdende und in ihrem Werden durch den menschlichen Willen bestimmte Welt der Geschichte zum Gegenstand seiner philosophischen Betrachtung gemacht (365). So haben denn vor allem die Linkshegelianer „die philosophische Theorie in den Dienst der weltgeschichtlichen Bewegung des radikalen Sozialismus“ gestellt (7), als die „revolutionäre Umsturzpartei“ (10). Gerade diese eindeutige Kennzeichnung gibt nun aber einem Bedenken neues Gewicht, das sich auch gegenüber dem früheren Werk „Von Hegel zu Nietzsche“ erhebt: dagegen, daß, wie auch dort³² immer wieder, so nun auch hier³³ Kierkegaard in eine Linie gestellt wird mit den Linkshegelianern. Kierkegaard ist jedoch weder ein Links- noch ein Rechtshegelianer; die Kriterien solcher Zuweisung wären jeweils bloß partikulär oder formal. Kierkegaard ist auch gegenüber dem Hegelianismus aller Schattierungen ein großer Einzelner; das

²⁸ *La sinistra hegeliana*. 8° (VII u. 517 S.) Bari 1960, Laterza. 5000 L. (Der Übersetzer Cl. Cesa schrieb hierzu knappe bio-bibliographische Einleitungen und einige Anmerkungen.) — *Die Hegelsche Linke*. gr. 8° (288 S.) Stuttgart 1962, Frommann. 33.— DM.

²⁹ In der italienischen Ausgabe: 311—386.

³⁰ Neu sind hier, außer einer Zeile 10, 20 f., nur das Fontane-Zitat 14 und die Anm. 26¹.

³¹ 78—84 63 f. 153—157 162—168.

³² 64 80 156 f. 166 178 f. 332 383.

³³ Vgl. 9: die Aufhebung der Philosophie durch Marx wurde „vorbereitet und sekundiert“ durch Feuerbach usw. und — S. Kierkegaard; 26¹!

ihn Unterscheidende ist seine Christlichkeit, in und über aller Reaktion gegen das bestehende Christentum.

Das wirksamste Interesse wie für die Jugendschriften Hegels, die Vorgeschichte des Systems also, so auch für die geschichtlichen Nachwirkungen Hegels scheint in Italien zu bestehen. Mario Rossi hat den Vorsatz gefaßt, eine Geschichte der alten Hegelschule oder gar der hegelschen Philosophie überhaupt zu schreiben. Er hat schon 1953 Vorarbeiten hierzu veröffentlicht: *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*³⁴. In einem allgemeinen Überblick (1—42) entwirft R. eine Periodisierung anhand der Frage nach dem eigentlichen Ursprungsort der Dialektik: (1) Die Hegelschule ist der religionsphilosophischen und später — antitheologisch — der historisch-politischen Problematik zugewandt; (2) die ‚Neuhegelianismen‘, in England, Italien, Deutschland besonders, orientieren sich vorwiegend an der Logik; (3) die Hegel-Renaissance nach der Jahrhundertwende bringt eine neue, sich auf die Jugendschriften stützende Interpretation der existentiellen Ursprünge der Dialektik; (4) die Gegenwart erneuert die inhaltliche Problematik der ersten Periode (12 f.). Die Abhebung der Hegel-Renaissance von den Neuhegelianismen mag verwundern; nun: erst die Neuentdeckung der Jugendschriften habe die Forschung aus der Enge des Suchens nach einem formalen ‚logischen Fehler‘ herausgeführt in die fruchtbare Weite all der Umwelteinflüsse und Organisationsfaktoren des werdenden Systems, in der erst das ‚Lebendige‘ vom ‚Toten‘ geschieden werden kann (40 28). Von der Frage nach dem inneren Sinn der Dialektik her, in der man einmal mehr das Moment der Einheit (die Problemlösung), ein andermal mehr die Momente der Verschiedenheit (die ungelösten Problemalternativen) finden kann, sieht R. in den ersten beiden Perioden die Einheit, das systematische Interesse, in den letzten beiden die Verschiedenheit, das Probleminteresse, vorherrschen (16 37 f.). Allerdings hat zunächst nur die hegelsche Rechte den schon von Hegel selbst hervorgekehrten Konziliarismus ausgeprägt, später der platonisierende englische Neuidealismus; dagegen waren die — nach R. — sehr viel bedeutenderen Bewegungen der beiden ersten Perioden, der Linkshegelianismus und der italienische Neuhegelianismus, offen für die Vielfalt der geschichtlichen und kulturellen Probleme (138 22—26).

Im Hauptstück des Buches (42—236) sondiert R. die Hegeldeutungen der *alten Hegelschule* und der anschließenden Jahrzehnte. Zur Entwicklung der eigentlichen Schule, deren noch keineswegs erschöpfte Bedeutung er sehr zu Recht betont, bietet R. jedoch — das muß gleich gesagt werden — sehr wenig greifbares Material; am ehesten noch zur Geschichte der diversen Ruge- (und Marx-) Jahrbücher (51—61 92—97), deren endgültiges Aufhören das Ende des damaligen Linkshegelianismus bedeutet habe (97). Die religionsphilosophischen Fragestellungen, überhaupt der ganze Ertrag der Diskussionen der Rechten und des Zentrums, fallen bei R. so gut wie ganz aus. Daß auch die politische Theorie der hegelschen Rechten ein interessantes und ergiebiges Thema ist, hat H. Lübke jüngst nachgewiesen³⁵. Aber R. sieht nur die Vertreter der Linken: „essi parlarono la nostra lingua“ (151)! Bemerkenswert in dem M. Stirner gewidmeten Abschnitt ist die Entwicklungslinie des Linkshegelianismus (103—109); Stirner und der späte Bruno Bauer zeigen, wohin dieser führt abseits von Marx. Ausführlich nimmt R. Stellung zu dem Verhältnis von Marx (69—97) und Kierkegaard (111—153) zu Hegel. Seine Auffassung zu Marx-Hegel wurde früher, auch unter Bezugnahme auf dieses Buch, dargestellt³⁶.

Aus der Problematik *Hegel-Kierkegaard*, die R. in ihrer Komplexität und Ak-

³⁴ gr. 8° (XXVI u. 238 S.) Messina 1959, Ferrara. 3500 Lire.

³⁵ ArchPh 10 (1960) 175—227.

³⁶ Im 2. Teil dieses Literaturberichts: Schol 37 (1962) 563 f.; vgl. ebd. Anm. 42 45 f.

tualität sieht (150 f.), greife ich den Hauptpunkt³⁷ auf. R. vergleicht das Kierkegaardsche Paradox mit dem dialektischen Prinzip Hegels. Das Paradox entzündete sich (als „Ärgernis“) an dem Widerspruch, daß der unendliche Gott ein endlicher Mensch werde, in Knechtsgestalt. Dadurch aber, daß sich der Christ (in der „Wahl“) zu diesem Ärgernis bekennt, werde dessen Negativität verneint, sie werde — Negation der Negation — zur Positivität des Heils. Sei das aber im Grunde etwas anderes als die hegelsche Vernunft und ihre Dialektik, die auch nicht stehenbleibt bei der bloßen verständigen Nicht-Widersprüchlichkeit des Identitätsprinzips? So jedenfalls könnte ein Hegelianer meinen. Nicht aber, wer Kierkegaard in der geschichtlichen Linie der „Verteidiger der Existenz“ sieht (134—138). Aber im Gegensatz zu deren Hauptvertretern, zu Feuerbach und vor allem Marx (149 Anm.), habe Kierkegaard den Zirkel der hegelschen Dialektik doch nicht aufzubrechen vermocht³⁸; statt der philosophischen Versöhnung Hegels setzte er nur den schlechteren, den irrationalen Glaubenssprung (der „Wahl“) (149 f), gerade so letztlich „condannato a restare . . . un immanentista“ (146). Mir scheint, daß R. hier, obwohl er nicht ohne Blick ist für das Übrerrationale (125 z. B.), die Möglichkeit der nicht ‚von unten‘ erdachten oder ‚ersprungenen‘, sondern ‚von oben‘ — aus der dem Menschen entgegenkommen und ihn immer schon umfassenden Freiheit der Gnade — geschehenden Versöhnung übersieht; und diese Möglichkeit stände in Konsequenz zum Ansatz einer Freiheit Gottes und des Menschen (vgl. 150 146), mag diesem Ansatz auch bei Kierkegaard — das soll nicht weggewischt werden — die Analogie der klassischen Metaphysik fehlen³⁹.

Die letzten 85 Seiten (151—236) unter dem Sammelitel „*Von Hegel zu Bismarck*“⁴⁰ sehen die hegelsche Staatsphilosophie im Spannungsfeld des politischen Denkens und Geschehens von 1848 bis 1871, zwischen Restauration und Liberalismus, zwischen F. J. Stahl als repräsentativem Theoretiker des politischen Konservatismus und dem Nationalliberalen R. Haym. Den politischen Zusammenhängen komme eine viel größere Bedeutung zu als den fachphilosophischen Auseinandersetzungen um Hegel. Aber der Umstand, daß sich in Stahl alle wichtigeren Motive der damaligen Hegelkritik ein Stelldichein geben (183 f.)⁴¹, veranlaßt R., Ausführungen einzublenden über den späten Schelling (185—190: gewiß ungenügend⁴²) und über Trendelenburg (190—201), dessen von R. recht geschätzter Aristotelismus seine Richtigstellung finde in Feuerbachs und mehr noch Marx’ „kritischem Aristotelismus“ . . . (204). Mit Marx hört eben alles auf (210). Der Schlußabschnitt (213—236) über Haym, dessen Urteil sich R. weithin zu eigen macht (vgl. 22 27¹ 32¹ . . .), enthält hauptsächlich Auszüge aus dessen Vorlesungen „Hegel und seine Zeit“ (214—231).

Da in dem Entwurf Rossis vieles uneben, unabgestimmt blieb, wurde hier nur in groben Zügen (und gegenüber einer Vorarbeit vielleicht zu streng) darüber berichtet. Es hätte natürlich auch vieles gelobt werden können, z. B. die Kurzcharakteristik des hegelschen Systems (113 f.); die entschiedene Forderung, daß jede ernste Auseinandersetzung mit Hegel bei der Dialektik ansetzen müsse (123 u. ö.); die Ablehnung einer Trennung von Inhalt und Form in seiner Philosophie (73 f. u. ö.); die

³⁷ Zwei andere Punkte — Kierkegaards Beurteilung der hegelschen Philosophie als *der* Philosophie und ein Vergleich mit dem jungen Hegel —: 124—130.

³⁸ R. sagt hier: „come abbiamo visto“. Wo?

³⁹ Es sei auch nicht bestritten, daß Kierkegaard war „molto più hegeliano di quanto non sospettasse“ (124); aber er hat den Hegelianismus auch und eben deshalb viel tiefer durchschaut, als dies R. vermutet.

⁴⁰ Eine Entwicklungslinie — die es gar nicht gibt: non ha mai incominciato a susistere (211)!

⁴¹ Dieses Urteil wird 205 f. sehr relativiert.

⁴² Vgl. das Fehlurteil 155 über dessen „senile“ Altersphilosophie.

methodischen Bemerkungen zur Geschichte des Hegelianismus (138—141); die Verbindung von Alt- und Neuhegelianismus über die Kontroverse Trendelenburg-K. Fischer (XVIII 22). Die Veröffentlichung R.s stellt nur eine entfernte Vorform dessen dar, was man von einer durch gestraffte Sachlichkeit informierenden Geschichte der hegelschen Philosophie erwarten möchte. Ob die „äußerst verwickelte und schwierige Aufgabe“, von der R. auch mit Recht betont, daß sie nur auf dem Hintergrund einer Geistesgeschichte der gesamten Zeit gelöst werden kann (XV 3), eben nicht über die Kräfte eines Bearbeiters hinausgeht?

Dem Bereich der Wirkungen Hegels, der ihm am nächsten liegen muß, hat sich Mario Rossi in einer Textausgabe zugewandt, zu der er eine lange Einleitung und viele Anmerkungen schrieb: „*Entwicklungen des Hegelianismus in Italien*“⁴³. Er präsentiert in ausgewählten Stücken das Schrifttum von drei Italienern des 19. Jahrhunderts, deren geistige Geschieke, wie R. immer wieder hervorhebt, in einer gewissen Parallele stehen zu den Umbrüchen des deutschen Linkshegelianismus. Francesco De Sanctis (1817—1883) wandelt seine ursprüngliche hegelsche Ästhetik (die sich allerdings nie mit der dialektischen Aufhebung, dem „Tod“, der Kunst abfinden konnte) zu einer realistischen Kunstauffassung, die gegen die Übermächtigung durch die absolute Idee das Individuelle im Kontext der ethischen Gehalte und historischen Bedingungen seiner Epoche festhält. Bei Salvatore Tommasi (1813 bis 1888), hauptberuflich Arzt, schlägt eine von der Dialektik Hegels inspirierte Theorie des Organischen, in die sich aristotelische Elemente mischen, um in einen positivistischen Naturalismus. Vor allem gelangt Antonio Labriola (1843—1904) von Hegel auf Umwegen an das im italienischen Geistesleben bis dahin nicht wirksam gewordene Erbgut der Aufklärung und ihres geschichtlichen Exponenten, der Französischen Revolution, und schließlich zum historischen Materialismus: der erste Italiener von geistigem Rang, der, das einzig Konsequente, Marxist wurde. De Sanctis, Tommasi und Labriola sind ausgegangen von dem ersten italienischen Hegelianismus, der vor allem in Neapel beheimatet war. Über seine Geschichte gibt R. zunächst einen Überblick (V—XXV): von den zwei Vorläufern, beide katholische Priester, von denen der eine (Mazzoni) der hegelschen Rechten nahestand, der andere (Passerini) der einzige echte Vertreter eines radikalen Linkshegelianismus in Italien wurde; über die Neapolitaner Galuppi, Colecchi und Gatti; zur bedeutendsten Gestalt, Bertrando Spaventa. R. fragt sich, wie Spaventa fortschrittlich-liberal sein und sich doch zugleich an die theoretisch-formalistische Problematik der hegelschen Philosophie anschließen konnte, was doch widersprüchlich schein. Die Erklärung liege in der größeren Rückständigkeit der italienischen politischen Verhältnisse, in denen auch der Rechtshegelianismus noch als eine befreiende Theorie gelten konnte, und in der Notwendigkeit, das Denken Kants und des Deutschen Idealismus überhaupt erst einmal nachzuholen. Im übrigen interessiert R. nicht der sich — „sulla strada del formalismo“ — unmittelbar an Spaventa anschließende klassische oder „offizielle“ italienische Hegelianismus (der zu den Neuhegelianismen des Liberalen Croce und des Faschisten Gentile führt), sondern die oben gekennzeichnete linkshegelianische „humanistische“ Entwicklungslinie, die vor ihm schon F. Lombardi⁴⁴ gezogen hat (XXV¹). Für alles andere verweist R. selber auf Gentile⁴⁵. Es ist bemerkenswert, daß andererseits bei Gentile Labriola überhaupt nirgends genannt, De Sanctis nur beiläufig erwähnt (z. B. II 89) und Tommasi ganz unter die Positivisten (II 29—52) eingereiht wird. Zu beurteilen, gegen wen das spricht, bin ich nicht kompetent. Es ist

⁴³ *Sviluppi dello hegelismo in Italia*. F. de Sanctis — S. Tommasi — A. Labriola. 8° (CXII u. 201 S.) Turin 1957, Loescher. 2000.— Lire.

⁴⁴ Ludovico Feuerbach (Florenz 1935) (von Rossi VII¹ angekündigte Neuauflage nicht erschienen [?]); *Ricostruzione filosofica* (Rom 1956).

⁴⁵ S. Anm. 21.

offensichtlich, daß R. in diesem Buch, in dem übrigens stärker als sonst und manchmal etwas schulmeisterlich die marxistische Orthodoxie als Auswahl- und Deutungsprinzip am Werk ist, nicht *die* Entwicklung, sondern eben nur „Entwicklungen“ — so der Titel — des italienischen Hegelianismus darstellen wollte⁴⁶.

Die schon öfters berührten Fragen Hegel-Marx und Hegel-Kierkegaard begegnen auch mehrfach als mehr oder weniger selbständige Themen von Veröffentlichungen.

„Hegel und der Marxismus“ ist die 160seitige Einleitung überschrieben, die Lucio Colletti der italienischen Übersetzung von Lenins „Philosophischen Heften“⁴⁷ mitgab. Philosophische Exzerpte und Glossen sind erhalten geblieben vor allem von Lenins Studium der „Wissenschaft der Logik“ (73—236) und der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels (243—307) in Bern 1914/1915; auch mit einigen Werken über die hegelsche Logik (361—366 373—380) sowie mit der Metaphysik des Aristoteles hat sich Lenin damals beschäftigt. Dieser ganze philosophische Nachlaß stellt ein hochinteressantes Dokument einer nur allzu geschichtsmächtigen Wirkung der hegelschen Philosophie dar. Darauf ist jedoch hier nicht näher einzugehen⁴⁸. Jedoch bleibt einiges zu berichten über die einleitende Studie Collettis. Ihre erste Hälfte handelt über Hegels Philosophie selber, über die Theorie der Vermittlung und über das Verhältnis von Sinnlichkeit—Verstand—Vernunft; dabei kommt auch das Verhältnis Hegels zu Kant, dessen eigene Position auf 16 Seiten sehr ausführlich dargestellt wird, sowie zu Wolff und Schelling zur Sprache. Das Ganze ist aufs entschiedenste orientiert an der Hegelkritik des jungen Marx; es hebt sich schon deshalb durch anspruchsvolle, z. T. ausgesprochen schwierige Gedankenführung von vielen Veröffentlichungen östlicher Marxisten ab. Der Hauptpunkt dürfte sein: Bei Hegel wird das Endlich-Materielle, allen Eigenwertes verlustig, zum bloßen negativen Schein des Ideellen, das, hypostasiert im Reich realitätsloser Abstraktion, sich unendlich mit sich zusammenschließt. Die zweite Hälfte der Einleitung C.s gilt den Themen Hegel und Engels-Marx-Lenin. Von Hegel ist hier nicht mehr viel die Rede. Es finden sich u. a. lange Darstellungen der ersten zwei Abschnitte des 1. Bands des „Kapitals“. Beachtenswert scheint besonders C.s Kritik an Engels und Lenin. Auf Engels, und zwar schon auf seine Schrift „Schelling und die Offenbarung“ von 1842, gehe die Unterscheidung zwischen revolutionären Prinzipien und konservativen Schlußfolgerungen in Hegels Philosophie zurück, wobei der Widerspruch zwischen beiden nicht inneren Gründen des hegelschen Denkens, sondern allein äußerlichen Kompromissen entsprungen sei. Dementsprechend glaube Engels denn auch, daß Feuerbach, der in Wirklichkeit Hegels Prinzipien umstoße, nur die wahren Konsequenzen aus ihm ziehen wolle. Er selber habe in der Folge nichts anderes geleistet, als die hegelsche Dialektik, so wie sie liegt, auf die Natur anzuwenden und damit aus dem Marxismus eine allgemeine Weltanschauung im alten Stil zu machen. Zu Unrecht sei der von Engels erfundene Widerspruch zwischen Methode und System bei Hegel — diese „liberale und kleinbürgerliche Banalität“, die als *clavis aurea* des Hegelverständnisses gelte, tatsächlich aber schuld sei an der jahrzehntelangen dogmatischen Sklerose des theoretischen Marxismus (XCVII) — ineingesetzt worden mit der Unterscheidung zwischen „rationellem Kern“ und „mystischer Hülle“, die Marx innerhalb der dialektischen Methode selber vornehme, so eine neue, materialistische Dialektik schaffend (LXXXVII—CXI). Marx habe zunächst nichts anderes getan, als die moderne bürgerliche Welt wissenschaftlich zu analysieren, und er habe im Gegensatz zu Engels' konstruierender Dialektik der Natur seine Theorie der Geschichte

⁴⁶ Berichtigungen: VII 32 („1930“); VIII, 8 („C. L. Michelet“), CIII, 5 v. u. („petite“).

⁴⁷ V. I. Lenin, Quaderni filosofici (Il pensiero socialista, 1). 8° (CLXVIII u. 519 S.) Mailand 1958, Feltrinelli. 4000.— Lire.

⁴⁸ Eine unvollständige, aber alles in Sachen Hegel Wichtige enthaltende deutsche Ausgabe gab es schon 1932; Neuausgabe (XIII u. 412 S.) Berlin 1949, 1961, Dietz.

einzig und allein hieraus entwickelt (CXI CXLI). Man müsse aufhören mit allen „hegelschen Verquickungen (contaminazioni)“, denen man die Marxsche Methode zumeist unterworfen habe (CLV). Dem entspreche ursprünglich, in den Jahren 1894 bis 1898, auch *Lenins* Auffassung (CLIX). Aber Lenin habe dann doch — wie aus den Heften von 1914/15 ersichtlich — eingeschwenkt in den weitreichenden Prozeß der Reduzierung der großen Marxschen Synthese in die Pseudo-Elemente eines metaphysischen Materialismus und hegelscher Dialektik. Er habe die Bedeutung verkannt, die Theologie und Idealismus für die innere Struktur der hegelschen Dialektik besitzen, als er versuchte, einfach „Hegel materialistisch zu lesen“. Er meinte wie Engels, man könne die idealistische Dialektik gleichsam mechanisch umstülpen, indem man sie, im übrigen in der ihr von Hegel gegebenen Form, auf die Materie ‚anwendet‘. Dieser Wandel in der Auffassung Lenins ist nach C. ein noch zu untersuchendes Problem, Lenins Irrtum aber eindeutig (CLXIII—CLXVII).

Im Zusammenhang der eben berührten Fragen (des Verhältnisses von Marx und Lenin zu Hegel) sind zwei andere Arbeiten marxistischer Autoren japanischer und russischer Sprache vorzustellen. Aki de Kakehashi⁴⁹, der schon vor 1939 über die dialektische Grundlage des „Kapitals“ geschrieben hat, gab einige inzwischen verfaßte Studien unter dem Titel „Die hegelsche Philosophie und das ‚Kapital‘ von Marx“ neu heraus. K. erfüllt die programmatische Aufforderung Lenins, Marx’ „Kapital“ als Wissenschaft der Logik zu lesen. Er findet darin eine „Kreisbewegung des aufsteigenden und absteigenden Prozesses eines und desselben Denkens“ (122), eine Dialektik also, die von Hegel stammt. Aber Marx habe die Dialektik Hegels bei ihrer kritischen Übernahme verwandelt, er habe sie materialistisch umgestaltet, so daß das „Kapital“ eine „eigene logische Struktur haben muß, die von der Logik Hegels zu unterscheiden ist“ (259). Das entspricht insoweit der heutigen orthodox-offiziellen marxistischen Auffassung. Auch tadelt K. jene japanischen Gelehrten, die entweder das „Kapital“ als empirische Wissenschaft auffassen oder die Logik Hegels nur äußerlich an es herantragen. Andererseits geht K. seinen marxistischen Kollegen in Japan noch nicht weit genug; er solle die letzten Reste seiner Befangenheit im Hegelianismus abstreifen, mahnt ihn der rote Literaturanzeiger „Nihon Dokusho Shimbun“ vom 14. 12. 1959. K. legt mit viel scharfsinniger Mühe für die ersten Abschnitte des „Kapitals“ die Struktur der Marxschen Dialektik frei. Im Hintergrund steht dabei die Erkenntnis, daß schon die Philosophie Hegels die „Phänomenologie“ und die „Logik“ dialektisch vereinige. Die Auffassung, daß die Erfahrung der Phänomenologie in jeden Schritt der spekulativen Logik bedingend und mitbestimmend eingehe, soll durch eine Hauptstelle des Buches von K. belegt werden, da sie sich auf eine überraschende Weise mit der Sicht verschiedener westlicher Untersuchungen deckt⁵⁰. Hegel allerdings sei doch nie wirklich aus dem Begriff in die Sinnlichkeit herausgetreten. Marx habe es getan und

⁴⁹ Hegeru-Tetsugaku to Shihonron. 8° (337 S.) Tokyo 1960, Mirai-Sha. 550 Yen. (S. hier Anm. 1!)

⁵⁰ „Die Beziehung zwischen der auf dem Standpunkt des absoluten Wissens stehenden ‚Wissenschaft der Logik‘ und der ‚Phänomenologie des Geistes‘ besteht nicht darin, daß diese nur eine Propädeutik für jene ist. Die Phän. d. G. setzt zugleich von Anfang an auf allen Stufen ihres Fortschreitens die W. d. Logik voraus. Das logische Wesen des Begriffs . . . regelt nämlich vom Hintergrund aus jeden Schritt der Selbsterfahrung des erscheinenden Geistes. Wenn wir aber bedenken, daß in dieser selbstbewußten Reflexion der Erfahrung das logische Wesen seiner selbst bewußt wird und sich verwirklicht, dann muß das aber umgekehrt auch bedeuten, daß das im Hintergrund stehende logische Wesen stets, auf jedem Schritt solcher Erfahrung, sich verändert, sich mit solcher Erfahrung selbst bewußt umgestaltet und spontan entwickelt. Das ist die sich selbst bewegende Wirklichkeit der Logik“ (268). — Vgl. den 2. Berichtsteil: Schol 37 (1962) 553 556 559; sowie hier 63 f. 76.

dadurch den hegelschen Ansatz zu Ende geführt. Er entwickelte im „Kapital“ eine Phänomenologie der Materie; er beschrieb den Prozeß, in dem „die Selbstbewegung des logoshaften Wesens der sinnlichen objektiven Realität [= der kapitalistischen Gesellschaft] in unserem menschlichen Bewußtsein erscheint“ (30).

Über das Buch von I. K. Tavadze und G. M. Kalandarišvili⁵¹ „V. I. Lenin über Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘“ ist deshalb nicht viel zu sagen, weil sich sein Inhalt — jedenfalls soweit er die Hegelinterpretation betrifft — mit der Veröffentlichung von Bakradze deckt, der auch ein Kollege von T. und K. am Philosophischen Institut der Universität Tiflis ist. Das gilt vor allem für den von T. verfaßten 1. Teil, der der Leninschen Deutung und Kritik der Logik Hegels gewidmet ist. Der viel umfangreichere 2. Teil K.s greift aus dem Gesamthema die besondere Frage nach dem Verhältnis der dialektischen und formalen Logik heraus, die in der Sowjetunion seit 1950/1951 diskutiert wird. K. sieht in der formalen Logik ein Moment der dialektischen Logik. Ihr Verhältnis zueinander ist dialektisch im Sinne verschränkter Entwicklungseinheit.

Ein Niederschlag dieser Diskussion ist auch eine Ostberliner Schrift von Gottfried Stiehler „Hegel und der Marxismus über den Widerspruch“⁵². Sie will den von idealistischem Mystizismus überlagerten ‚rationalen Kern‘ der hegelschen Dialektik herausheben, der in der Lehre vom Widerspruch liege; sie will ferner zeigen, daß das Problem die einzig wissenschaftliche Klärung in der Theorie des Dialektischen Materialismus findet und — eine vorzügliche praktische Veranschaulichung in der Wirtschaftspolitik der ‚DDR‘. Anhand der „Wissenschaft der Logik“ führt St. von dem Begriff der konkreten Identität, welche den Unterschied in sich schließt (11—28), über die Durchdringung der Gegensätze (29—48) zum Widerspruch (49 bis 109), und er schließt mit dem positiven Charakter der bestimmten Negation (183—206). „In allen Dingen und Erscheinungen finden wir entgegengesetzte Seiten, Momente, Tendenzen vor“ (50), darin bestehe der Widerspruch. Hegel habe zwar — so St. nicht ohne Grund — ausdrücklich mit der Behauptung des dialektischen Widerspruchs den logischen Nichtwiderspruchssatz verworfen, aber „der Sache nach zwischen logischem und dialektischem Widerspruch durchaus zu unterscheiden gewußt“ (55). Wenn dann St. (55—64) die hegelsche Bestimmung der Bewegung, daß etwas „in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier“ ist, als dialektischen, nicht logischen Widerspruch zu erweisen versucht, so hätte er seine Mühe allerdings besser für die aristotelische ‚Definition‘ der Bewegung aufgewendet. „Das formallogische Nichtwiderspruchsprinzip wird . . . dann zu Metaphysik, wenn es dahingehend interpretiert wird, daß die Dinge und Erscheinungen nicht gleichzeitig entgegengesetzte Seiten und Merkmale in sich vereinigen können“ (69 — aber wer interpretiert es so?); wenn anders, so wird es zur Dialektik⁵³. Das übrige ist eine tragikomische Mixtur von ‚Hegel-Hennecke-Philosophie‘, zur Verherrlichung der raffinierten sowjetzonalen KZ-Methoden zur Erhöhung der Arbeitsnormen (25—28 167—171 besonders). Adolf Hennecke war — man erinnere sich — der erste ‚Stachanowiter‘ oder übersollerfüllende ‚vorbildliche Arbeiter‘ der Sowjetzone. Insoweit — und auch aus guten theoretischen Gründen — kann man einem „unüberbrückbaren Gegensatz“ (6) zwischen hegelscher und kommunistischer Methode nur zustimmen.

Im nichtmarxistischen Westen bringt eine sehr informative, vorzüglich gearbeitete Dissertation von Manfred Friedrich⁵⁴ die Beziehung des *jungen Marx* zu

⁵¹ V. I. Lenin o „Nauke logiki“ Gegalja. 8^o (315 S.) Tbilisi 1959, Izdatelstvo Akademii nauk Gruzinskoj SSR. ⁵² 8^o (207 S.) Berlin 1960, Dietz.

⁵³ Falsche Metaphysik zeigt sich z. B. S. 69 in einer lateinischen Formulierung des Nichtwiderspruchssatzes von Albertus Magnus, dessen deutsche Übersetzung S. 70 zum Ausdruck wahrer Dialektik wird.

⁵⁴ Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx (Frankfurter wirtschafts- u. sozialwissenschaftl. Studien, 8). gr. 8^o (202 S.) Berlin 1960, Duncker u. Humblot.

Hegel zur Sprache. Die Hegelkritik der Junghegelianer, die den revolutionären Charakter der dialektischen Methode hervorkehren, wird von Feuerbach und vollends von Marx gesteigert zur Kritik an der Philosophie überhaupt. Marx will die Selbstaufhebung der philosophischen Theorie in die politische Praxis (13—26). F. folgt chronologisch den Wegstationen der Entwicklung von Marx; ich greife einiges hier Interessierendes heraus. Die Doktordissertation des jungen Marx, der sich der hegelschen Philosophie erst nach mehrfacher Auflehnung gegen ihre ‚groteske Felsenmelodie‘ ergeben hatte, zielt im antiken Modellfall der nacharistotelischen Philosophie auf die eigene nachhegelsche Zeitproblematik. Die Dissertation weist viele gemeinsame Züge mit Hegels Analyse des ‚unglücklichen Bewußtseins‘ in der Phänomenologie auf. Der Entwicklungsprozeß der realen Welt gilt hier noch ganz im Sinne Hegels als beherrscht vom philosophischen Gedanken (26—41). Seit 1843 jedoch verkündet Marx die Verwirklichung der Philosophie durch die revolutionäre Selbstbefreiung des Proletariats. Die Philosophie ist nur mehr eine besondere Form des Austragens realer gesellschaftlicher Konflikte. Wie Marx in dieser ersten Hegelkritik (54—70) die hegelsche Staatsphilosophie ‚auf die Füße stellt‘, ist bekannt. Nach Hegel lassen sich die Konflikte zwischen Einzel- und Gemeininteresse durch den Staat als ordnende Instanz schlichten. Marx hält dies für eine Illusion, weil so die Spaltung des gesellschaftlichen Lebens in private und politische Sphäre gerade verewigt werde. Der Staat muß als selbständige, vom konkreten gesellschaftlichen Leben unterschiedene Sphäre verschwinden; seine Destruktion ist die Aufgabe des revolutionären Proletariats (75 f.). F. merkt gegenkritisch an, Marx’ Standpunkt könne nicht als legitime Widerlegung Hegels gelten. Marx wende sich gar nicht spezifisch gegen Hegel, sondern gegen die Philosophie überhaupt, zugunsten ausschließlich empirischer Forschung. Die antimetaphysische Tendenz zeige sich am handgreiflichsten an Marx’ Kritik der hegelschen Vermittlung realer Extreme, z. B. von Staat und bürgerlicher Gesellschaft. In den Pariser Manuskripten von 1844 vertieft Marx seine Auffassung. Der Begriff der Arbeit hat ihn zur „Phänomenologie“ geführt, der er vor allem den Begriff der Entfremdung entnimmt. In dem Kapitel über die spezifische Differenz von Marx’ und Hegels Entfremdungsbegriff (123—142) scheint mir F. das Beste zu sagen. Bei dem jungen Hegel finden sich erstaunlich ‚marxistische‘ Aspekte. Auch bei ihm bezeichne „der Begriff der Entfremdung zunächst denselben Vorgang der Vergegenständlichung im Arbeitsakt wie beim jungen Marx“ (124). Er beschreibt fast mit denselben Worten die Fabrikarbeit und ihre zersetzenden Folgen für die Gesellschaft. Warum zieht Hegel andere Konsequenzen als Marx? Die Zuspitzung auf die soziale Revolution hin war Hegel wesenfremd. „Auf die Erkenntnis des ‚Absoluten‘, das gerade in der unablässigen Selbstnegation des *Endlichen* sein Bestehen hat, sich verpflichtend, vermochte Hegel die sozialen Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft nicht als Abnormität, sondern als wesentliche Lebensbedingung dieser Gesellschaft zu begreifen, ohne dabei aber der Gefahr zu erliegen, jene Widersprüche selbst, wie es Marx tat, absolut zu setzen und ihre Auflösung zum ‚aufgelösten Rätsel der Geschichte‘ zu erklären“ (129). Marx, der nur die Endlichkeit des Menschen kennt, ging es einzig darum, den Anspruch dieses Menschen auf ein glückhaftes Dasein sicherzustellen. „Eine Welt trennt diesen atheistischen Humanismus von Hegels die Härte des Daseins ertragendem Christentum“ (130). „War Hegel noch davon überzeugt, im Überantworten des Denkens an die immanente Bewegung der Sache und im schließlichen Sichwiederfinden des Denkens in den Sachen deren Widersprüchlichkeit austragen und so der Wirklichkeit gleichsam den Stachel der Feindseligkeit ausziehen zu können, so glaubt Marx, daß einzig durch das reale Absolutwerden der Widersprüche hindurch, nicht durch deren begriffliche Aufhebung in einem als schimärisch empfundenen Absoluten die objektive Möglichkeit sich entbinden läßt, aus der eine in sich versöhnte Welt hervorzugehen vermag“ (141).

Der hegelsche Grundgedanke der dialektisch werdenden Identität ist nach Gerd Dicke⁵⁵ der Ausgangspunkt für *Feuerbach und Marx*; er sei auch der ‚spiritus rector‘ (Bulgakov) ihres Denkens geblieben. Anhand der „Phänomenologie“ beschreibt D. (15—30) die in dieser Hinsicht maßgeblichen Aspekte: die Aufhebung der Trennung zwischen Religion und Philosophie, Ich und Du, Natur und Geist. Diese Aufhebung vollzieht sich in der Geschichte. Der Motor ihres Fortschritts ist die Negativität der hegelschen Dialektik, der D., orientiert an B. Lakebrink (Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, 1955), die aristotelisch-thomistische Seinsphilosophie gegenüberstellt (26). In dieser Dialektik sind die Negativität des Todes bzw. der Revolution besondere Ansatzpunkte für Feuerbach und Marx. Für sie beide geht es (vgl. besonders 30—37 201—206) um das Sich-selbst-identisch-Werden nicht des absoluten Geistes, sondern des Menschen. Feuerbach (38 bis 93) mußte bei der nur teilweisen Umkehrung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Natur und Geist die Konsequenz der Dialektik weitgehend aufgeben; er ist „methodisch zu wenig und inhaltlich zu viel Hegelianer“, von Marx her gesehen (111). Zwei Ansatzpunkte bleiben ohne letzten Ausgleich bestehen: einmal die menschliche Gattung als Medium und Ziel der Identität, später die sinnlich-materielle Natur. Deshalb spielt bei ihm die einzelne Person noch eine stärkere Rolle als bei Marx. Marx (94—200) dagegen hat den dialektischen Prozeß in aller möglicher Konsequenz materialistisch durchgeführt. Er hat die Dialektik unmittelbar von Hegel her gedacht: als eine neue Dialektik. Die Einheit von Gesellschaft und Individuum ist bei ihm im Gegensatz zu Hegel „eine Nur-Identität, die die Nicht-Identität des Einzelmenschen total auslöscht“ (166). Denn „auf materialistischer Grundlage gibt es keine konkrete absolute Identität, sondern allein eine abstrakte Nur-Identität. Die Dialektik erlischt im Erreichen des Zieles, der Prozeß mündet nicht kreisförmig in den eigenen Anfang ein, sondern bringt den Anfang von etwas ganz Neuem hervor. Die vollendete Menschheit beginnt eine neue, die erst wahrhaft menschliche Geschichte, in der es nur noch Identität gibt“ (204). Das ist das Urteil über „die Anthropologie als die Wissenschaft von der wahren Identität“ (78). Auch im Verlauf der ganzen Untersuchung, einer durchgängig wohlbelegten und gründlichen Arbeit, kommen Übereinkunft und Unterschied von Feuerbach und Marx zu Hegel natürlich immer wieder zur Sprache.

Rudolf Steiner⁵⁶ hat einen seiner (mehr als sechstausend) Vorträge am 27. August 1930 zu Hegels 150. Geburtstag gehalten: Hegel entriß die abstrakte Logik den ahrimanischen Mächten der Schwere, denen dagegen Karl Marx verfiel.

Zum Beschluß dieser Veröffentlichungen zum Problem Hegel-Marxismus aus den Jahren 1958—1960 sei das bereits früher⁵⁷ besprochene Buch von Jakob Hommes „Krise der Freiheit. Hegel — Marx — Heidegger“ erwähnt, das bei Hegel den Ursprung einer technizistischen Ganzheitsmystik sucht.

Wir wenden uns der Beziehung *Hegel-Kierkegaard* zu, ohne Marx ganz zu verlassen: Tyong-Ho Kim⁵⁸, ein junger koreanischer Professor, hat eine deutsche Dissertation geschrieben über die sozialphilosophischen Implikationen, die „aus der Hegelschen Fiktion folgen, daß das Allgemeine in der Geschichte eine absolute Konkretion findet“ (VI): bei Marx (23—56) die Weltrevolution des prole-

⁵⁵ Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx (Wissenschaftl. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, 15). gr. 8° (210 S.) Köln u. Opladen 1960, Westdeutscher Verlag. 18.50 DM.

⁵⁶ Das Ewige in der Hegelschen Logik und ihr Gegenbild im Marxismus. 8° (22 S.) Dornach 1958, R. Steiner-Nachlassverwaltung. 2.— DM.

⁵⁷ Schol 34 (1959) 457 f.

⁵⁸ Existenzielle Dialektik und politische Praxis. Interpretationen zum Problem der Dialektik bei Hegel, Kierkegaard, Marx und Jaspers. 8° (VIII u. 101 S.) o. O. (München) 1958.

tarischen Kollektivs, ohne subjektive Freiheit; bei Jaspers (57—92) die unendliche Revolution der Einzelnen in ihrer jeweiligen Innerlichkeit, ohne bestimmte, sichtbare und sichere Solidarität. Das 1. Kapitel (1—22) setzt sich unmittelbar mit Hegel auseinander in Gegenüberstellung mit *Kierkegaard*, dem grundstürzenden Hegelkritiker, der das Allgemeine von aller Konkretion löste. *Kierkegaard* steht im absoluten Gegensatz zu dem geschlossenen System Hegels, das den einzelnen Menschen zum bloßen Entfaltungsmoment der Idee verflüchtigt. In der Übernahme der Dialektik bleibt er jedoch von seinem Antipoden abhängig. Kim vergleicht die quantitative oder Begriffsdialektik Hegels mit der qualitativen oder Existenzdialektik *Kierkegaards*: Dialektik der Freiheitsentscheidung im Entweder-Oder von Gut und Böse hier — Dialektik des notwendigen, diesseits von Gut und Böse fortschreitenden Geschichtsprozesses dort. K. bricht — mit Helmut Kuhn — den Kreislauf der hegelischen „DreitaktDialektik“ auf und läßt diese „nach dem zweiten Takt“ anhalten (7): die partikuläre Realität des einzelnen Menschen verliert ihre Vermittlung; sie sieht sich vor das Sein und das Nichts gestellt — es bleibt das Paradox, welches das Denken scheitern läßt, der Sprung. Aber genügt diese Vermittlung im Medium der Entscheidungsoffenheit des Augenblicks (12)? Dasselbe wird anschließend etwas konkreter (von der Geschichtsphilosophie her) entfaltet als Gegensatz zwischen dem weltgeschichtlichen Ganzen (in dem die zahllosen Individuen der „Konsum“ Gottes sind [18]) und der einsamen Innerlichkeit des Einzelnen. Die Ansatzpunkte für die Positionen von Marx und Jaspers zeichnen sich damit ab. Im Zusammenhang mit Marx wird gezeigt, daß auch nach Hegel die bürgerliche Gesellschaft ihren Widerspruch in sich trägt, der zur ‚Erzeugung des Pöbels‘ führt (33—38). Anhangsweise eine Auseinandersetzung mit K. Löwith, nach dem Marx und Hegel dasselbe ‚Prinzip‘ hätten: „Das trifft für die Dialektik und für ihren Zeitbegriff von der Geschichte zu; es trifft aber nicht zu für die Substanz der Geschichte, die für Hegel der Geist als Medium der Existenz, für Marx aber die rein zum Machtmittel entäußerte Materie ist . . .“ (95). Schließlich ein systematischer Hinweis: Die Dialektik einer absoluten Existenz, „die keine Allgemeinheit eines Inhalts für die Praxis besitzt, wie umgekehrt auch einer absolut allgemeinen Praxis, die zu keiner Reflexion der Existenz gelangt“, ist deshalb unzureichend, weil „in beiden Fällen dem Allgemeinen in seiner Transzendenz, in der es den Menschen anspricht . . ., keine Existenz außerhalb der Existenz des Menschen zugesprochen wird“ (97). (Es ist nicht klar, ob unter Fall Nr. 1 nur Jaspers oder auch *Kierkegaard* subsumiert zu denken ist.)

„*Kierkegaards Hegelverständnis*“, eine Dissertation von Hans Radermacher⁵⁹, unternimmt eine Gegenkritik der *Kierkegaardschen* Kritik an Hegel, jedoch mit der Absicht, „die Hegelsche Philosophie besser zu begreifen, als sie ohne die Kritik [*Kierkegaards*] hätte begriffen werden können“ (VI). Der erste Vergleichsansatz unter dem Stichwort „Systembegriff“ sei als Beispiel näher beschrieben. Für *Kierkegaard* ist das hegelische System gleichbedeutend mit Vermittlung und Abgeschlossenheit, und deshalb bleibt es für ihn als das System des bloß gedachten Seins entgegengesetzt dem stets unabgeschlossenen Dasein des Menschen und seiner Unmittelbarkeit. Wie denn z. B. die Unschuld nicht zu vermitteln ist durch Schuld. Nun sei aber, so R., bei Hegel nur das System des Verstandes ein bloßer Umgriff nebeneinanderstehender Gegenstände; das System der Vernunft dagegen halte nicht Objekt neben Objekt fest, sei andererseits auch nicht schlechthin losgelöst von der Welt der Objekte und ihren Gegensätzen, es sei vielmehr „die Entgegensetzung gegenüber den sich fixierenden Entgegensetzungen“ (35) als deren Vereinigung, und es umfasse so das abgeschlossene und das nicht abgeschlossene, unmittelbare Dasein in sich. Insofern habe Hegel im Grundzug seines Denkens die Einwände *Kierkegaards* gegen sein System schon vorweg durchdacht (1—36 bes. 31 f.). Und „*Kierkegaards* Kritik an

⁵⁹ 8° (IX u. 220 S.) Köln 1958, Photostelle der Universität.

der Vermittlung wird man insofern als eine ungewollte Bestätigung Hegels lesen müssen, als durch sie ein vorschnelles Verständnis der Vermittlung im Sinne einer alle Unterschiede im Sowohl-Als-auch nivellierenden bloßen Einheit unmöglich gemacht wird“ (18). (Warum das hegelsche Absolute nicht doch — wenn auch auf höherer Ebene — abgeschlossen ist eben in seiner allumfassenden und alldurchwaltenden Vermittlung, wurde dem Rezensenten nicht klar.) Andererseits habe Kierkegaard doch auch den dialektischen Denkmotiven Hegels in seinem eigenen Denken Raum gegeben, selbst der Vermittlung der die Unterschiede übergreifenden Einheit: „So könnte man wohl mit Recht sagen, es gebe etwas, was sich nicht denken läßt: das Existieren. Aber der Denkende existiert ja als Denkender, muß also doch wohl auch seine Existenz denken!“⁶⁰ Im letzten Fall kennt Kierkegaard die Verbindung dessen, was nach ihm eigentlich nicht zu verbinden ist“ (22; vgl. 12 f. 190 f. 202). — Weitere Themenkreise im Vergleich Hegel-Kierkegaard sind u. a.: die Skepsis und das Bewußtsein, der Begriff der Ironie, die Begriffe Wirklichkeit und Wesen, die Subjekt-Objekt-Relation. Eine aus ihrer Vielfalt gewiß je ins Zentrum führende Problematik! Ihre Ausführung bietet viel Treffendes. Etwa wenn R. sagt, daß das Denken nicht nur, wie für Kierkegaard, Denken des Möglichen sein könne (128); oder daß Kierkegaards Seinsbegriff an Univozität leide (153 164), wobei allerdings genauer zu klären bliebe, inwiefern Hegel „auf die Gründe für eine Analogia entis“ weise (156). Manchmal (z. B. 103 198 f.) wird wohl zu optimistisch als „deutlich“ angenommen, „daß Hegel und Kierkegaard sich treffen“. Auch argumentiert R. vom jungen Hegel her, den Kierkegaard nicht kannte und nicht kennen konnte. Vor allem aber: Wenn „Kierkegaard in einer nur schwer auszumachenden Stellung zwischen Kant und Hegel“ geortet wird (79; vgl. 148 152 f. 187—190), bleiben dann nicht — und diese Frage stellt sich an die ganze Arbeit — jene entscheidenden *christlichen* ‚Gründe‘ Kierkegaards und seiner Hegelkritik verdeckt, die sich nicht auf ein wie immer geartetes philosophiegeschichtliches Zwischen reduzieren lassen? Es soll hier nicht gesagt werden: In magnis voluisse sat est. Aber daß es ein Problem von außerordentlich großer Bedeutung ist, ein vertieftes Verständnis Hegels von Kierkegaards Kritik her zu gewinnen und ineins damit die tiefreichenden hegelschen Implikationen im Denken Kierkegaards zu erhellen, daran ist nicht zu zweifeln. Die letzte Klärung dieses Problems kann nicht gefordert werden von einem ersten Anstich⁶¹.

Es war nun in diesem Abschnitt über die Geschichte der hegelschen Philosophie sehr viel die Rede von dem Verhältnis Hegel-Marx, zuletzt auch, und das sehr zu Recht, von Hegel-Kierkegaard. Ein jüngerer japanischer Gelehrter sagt uns, daß die Beziehung *Hegel-Schelling* neue Aufmerksamkeit verdient, und zwar gerade von der Spätphilosophie Schellings her. Tomio Nishikawa⁶² gibt in seiner „*Studie über*

⁶⁰ Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (Jena 1925), II 8.

⁶¹ Es verwundert, daß in einer Diss. nicht die unmittelbar einschlägige Literatur verzeichnet ist: die Arbeiten von H. Reuter (1914) und A. Baeumler (1924); F. Lombardi, Kierkegaard (Florenz 1936) bes. Kap. IV; J. Wahl, *Études Kierkegaardianes* (Paris 1938, ²1951) 86—183, vgl. 583—591 689 f.; ebd. 159—171 der 1933 in Rom auf dem 3. Hegelkongreß gehaltene und in dessen „Verhandlungen . . .“ (Tübingen-Haarlem 1934) 235—249 veröffentlichte Vortrag „Hegel et Kierkegaard“; M. Bense, Hegel und Kierkegaard (Köln/Krefeld 1948); ferner, unter demselben Titel, W. Joest in: *ThLitZtg* 75 (1950) 533—537; U. Johansen in: *ZPhForsch* 7 (1953) 20—53; W. Anz in: *Humanismus und Christentum* (Hamburg 1955) 27—33. Auch der V¹ und 219 genannte Aufsatz von R. Kroner hatte schon einen etwas ausführlicheren Vorgänger in *RevIntnPhil* 6 (1952) 79—96. — Wie sollen sich Autor und Leser vergewissern, daß etwas Neues gesagt wird?

⁶² Sheringu Tetsugaku no Kenkyu. 8^o (322 S.) Tokyo 1960, Horitsu-Bunka Sha. 700 Yen.

die Philosophie Schellings“ eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Philosophie Schellings; er unterrichtet zugleich (im Anhang I) über den heutigen Stand der europäischen Schellingforschung. Hegel erscheint darin als der Antagonist Schellings; er geht über den jungen Schelling hinaus, um seinerseits wieder vom späten Schelling überholt zu werden. Hegel habe mit Recht für seine Dialektik den Vorrang vor der intellektuellen Anschauung in der Erkenntnis des Absoluten beansprucht. Sein Denken war, verglichen mit der unvermittelten Identitätsanschauung, konkret. Weil das Absolute Hegels nicht ein Aufgehobensein des Gegensatzes, sondern dessen dialektisches Aufheben war, blieb das Besondere im Allgemeinen erhalten. Dieses Aufheben war aber nur ein negatives; es wurde der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Der späte Schelling entwickelte dagegen eine Seinsdialektik der Potenzen, die die Eigenständigkeit des Individuums wahrt. Getragen wird die Eigenständigkeit vom Akt der freien Selbstbestimmung, in dem der Mensch, von Gott abgefallen, sich zu sich selbst zurückwendet. Diesen Akt erfassen heißt die Existenz positiv erkennen. „Das bedeutet nicht mehr, das Seiende in bezug auf sein Wesen, in dem, *was es ist*, sondern es in bezug auf seine Faktizität, darin, *daß es ist*, zu erkennen. Das erste wäre im rationalen Denken des hegelschen Pantheismus möglich, das zweite ist möglich nur durch die Erfahrung“ (183). N. findet in Schelling eine Überwindung des Idealismus, die den Weg für die Lebensphilosophie, den Existenzialismus und den Marxismus frei gemacht habe. Allerdings ist dabei die Offenbarungsspekulation Schellings und seine metaphysische Erfahrung in konkret menschliche Erfahrung umzuwandeln. Und man mag sich fragen, warum — in dieser Sicht — das umwegige Abenteuer des Deutschen Idealismus vonnöten war.

Ein Randthema noch: Eine Dissertation von Alfred Cornelius⁶³ will zeigen, wie *Victor Cousin* in seiner von Hegel bestimmten Geschichtsauffassung, in der seine philosophische Lehre gipfelt, bei immer deutlicher werdendem Bewußtsein der Gegensätze die hegelschen Denkmotive mit seinem französischen Erbe verbunden hat. Cousins Originalität bestand darin, „daß er als erster Hegel nach Frankreich brachte“ (23). Seine Philosophie beruht, ohne tiefgehende bestimmte Kenntnisse, nur „auf einem Einklang mit den allgemeinen Grundformeln idealistischen Denkens“ (16). Vor allem die geschichtsphilosophischen Vorlesungen von 1828 enthalten eine vordergründige, auf das Wirkungsvolle bedachte Kopie hegelscher Gedanken, bei der man sehen kann, „in welchem Ausmaße bei ihm scheinbare Übereinstimmung und krasses Mißverständnis Hand in Hand gehen“ (39). Cousin versucht das Unmögliche, mittels der psychologisch-empirischen Methode, allein von der Position des Verstandesdenkens aus, zu den spekulativ erwiesenen Vernunftkenntnissen Hegels vorzudringen. Er erklärt Hegels dialektische Geschichte des Geistes von drei aufeinander bezogenen Momenten des Bewußtseins aus (Ich, endliches Nicht-Ich, das Unendliche als ihr notwendiges Verhältnis) und sieht diese verwirklicht in drei geschichtlichen Epochen (der orientalischen, der griechisch-römischen und der — nicht wie bei Hegel christlich-germanischen, sondern — cartesisch vernünftigen); auch die Trinität des Absoluten springt dabei heraus.

VII

Mit einem Bericht über vier Sammelbände der Jahre 1958—1960 zum Thema Hegel muß der Schluß dieser Literaturübersicht unvermeidlicherweise vielfältig und verwirrend bunt ausfallen.

⁶³ Die Geschichtslehre Victor Cousins unter besonderer Berücksichtigung des hegelschen Einflusses (Kölner romanistische Arbeiten, Neue Folge, 14). gr. 8^o (81 S.) Genf/Paris 1958, Droz/Minard. 6.—NFr.

B. Wigersma⁶⁴, der Altmeister des von Bolland begründeten niederländischen Hegelianismus, hat unter dem Titel „*Werdende Wahrheit*“ 16 Aufsätze und Vorträge gesammelt, die zwischen 1927 und 1955 veröffentlicht wurden in „*De Idee*“, „*Logos*“, „*Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*“ sowie in den „*Verhandlungen . . .*“ der Hegelkongresse von 1930, 1931 und 1933 (die *W.* damals herausgab). Wir übergehen die Beiträge, die zwar getragen sind vom Geist der Philosophie Hegels, diese aber nicht vorwiegend behandeln. Nach dem programmatischen ersten Artikel „*Hegel und ‚seine‘ Methode*“ (1—13) erinnert sich das subjektive Bewußtsein in aller Bewußtseinsobjektivität, in die hinein es sich selber ‚vergessen‘ hatte (wie ich z. B. in der ‚zweiten Natur‘ meiner Gewohnheiten mich selbst vergessen habe [109¹]), zu seiner eigenen Innerlichkeit, als ein Prozeß freier Selbstverwirklichung der Idee; und diese ist „die vom Bewußtsein selbst vermittelte Gewißheit, ‚alle Realität zu sein‘“ (7; vgl. 13). Durch diese allumfassende Methode wird die Philosophie die einzige vorurteilslose, absolut exakte Wissenschaft. Entsprechend sagt *W.* über den „*Übergang von der Idee zur Natur*“ (54—62), dieser sei „eigentlich gar kein Übergang zu etwas anderem, sondern ein durch Denken bestimmtes Übergehen von sich selbst (als der sich kennenden Idee) durch sich selbst zum andern ihrer selbst, dem sie schon im vorhinein den Namen *Natur* gegeben hat“ als Erscheinung der sich mit ‚*naturhafter*‘ Notwendigkeit selbst entwickelnden Idee (59). Ebenfalls aus dem Gebiet der Naturphilosophie, der *W.s* stärkstes Interesse galt, sind die speziellen Ausführungen über den Begriff der Wahrscheinlichkeit (107—132) und den dialektischen Zusammenhang der physikalischen Gesetze (134—153), die auf den selben, eben angedeuteten Grundgedanken ausgehen und ihn auch z. T. auf ganz dieselbe Weise aussprechen. Diese beiden Vorträge sind in deutscher Sprache, wie sie auf den Hegelkongressen 1931 und 1933 gehalten wurden, wiedergegeben.

Die Hegel-Untersuchungen von Vito Fazio Allmayer⁶⁵ (1885—1958) sind — nach dem Vorwort von G. Saitta (IX) — „beherrscht von einer einzigen Philosophie, der Philosophie Gentiles“, von dem Aktualismus des schöpferischen absoluten Ich. Die beiden frühen Studien „*Spaventata und der italienische Hegelianismus*“ (5—19) und „*Gentile und die Reform der hegelschen Dialektik*“ (20—42) haben mehr programmatischen als eigentlich philosophiegeschichtlichen Charakter — wobei den Historiker der hegelschen Philosophie immerhin das Echo interessieren dürfte, das die Kontroverse Trendelenburg-Fischer in Italien fand (35—39). Schon in der ersten Schrift (von 1912) fordert F. A.: Die Entwicklung der Phänomenologie und die Entwicklung der Logik sind nicht zu trennen, der Prozeß der Welt und der Prozeß des Geistes sind eines; nur so gelangt die Philosophie zur wahren Immanenz und Freiheit (13—15; vgl. 113 200). Die Interpretation der §§ 1—14 der Enzyklopädie, die methodische und wissenschaftslogische Grundfragen der Philosophie im immer wieder aufgespulten Kontext der vorhegelschen Philosophiegeschichte zur Sprache bringt (43—111), leitet über zu dem 1920 verfaßten systematischen Hauptstück des Buches: „*Die Theorie der Freiheit bei Hegel*“ (112—268). Diese Abhandlung über Werden und Weisen von Wille und Freiheit schließt sich sehr eng an die unmittelbar einschlägigen psychologischen Texte Hegels an, vor allem an die Enzyklopädie §§ 412—486 und an die §§ 5—30 der Rechtsphilosophie. Sie enthält viel Interessantes. Ich zitiere nur: „Das Denken ist unendlich, das Wollen endlich. Dieses ist das Sichverendlichen des Denkens“ (211; vgl. Rechtsphilosophie § 13)! Aber das findet sich, in gewiß nicht spärlicherer Streuung, alles ebenso bei Hegel selber. Die zwei letzten, kurzen Studien über das Selbstbewußtsein und über die Kunst als Form des absoluten Geistes führen auf die Gipfel der Phänomenologie und Enzyklo-

⁶⁴ *Werdende waarheid*. gr. 8° (X u. 353 S.) Den Haag 1959, Nijhoff. 19.50 hfl.

⁶⁵ *Ricerche hegeliane*. 8° (XVI u. 327 S.) Florenz 1959, Sansoni. 2200.— Lire. — Über F. A.: B. Fazio Allmayer, *Vita e pensiero di Vito Fazio Allmayer*, ebd. 1960.

pädie. Auch ihr Thema ist letztlich, nach dem Vorwort (XIV): la celebrazione dell'uomo, dem nichts widersteht, der alles in sich beschließt.

Das Buch von Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*⁶⁶, ist nicht nur eine Sammlung verschiedener früherer Arbeiten, so wertvoll das bei der Fachkunde des Verfassers an sich schon wäre: von den fünf Studien ist die dritte hier erstmals veröffentlicht, die übrigen erfuhren Veränderungen und Erweiterungen, in denen sich G. mit inzwischen erschienener Literatur auseinandersetzt. Das Einleitungsstück (1—50; vgl. 279 f.) sucht die dem hegelschen System zugrunde liegende existenzielle Erfahrung zu erfassen: die Selbstaneignung aus der Selbstentäußerung des Menschen in der Welt; der menschliche Geist schließt sich mit sich selbst zusammen, er erlangt die völlige Freiheit des Beisehens in der von ihm ergriffenen oder selbst erwirkten Fülle der Wirklichkeit — „une Weltanschauung de grand bourgeois“ (47)! Von dieser Erfahrung her sieht G. das Zentralthema in der absoluten Idee als der ‚reinen Personalität‘. Er deutet die Entfaltungsmöglichkeiten dieses Themas, das sich im Schlußabschnitt der Logik ausspricht, an im Rückblick auf die Logik und auf die Werdegeseztlichkeit des Begriffs, im Vorblick auf die Philosophie des Geistes, auf Religions- und Staatsphilosophie. — G. vollzieht diese Entfaltung in den folgenden drei großen Studien. Unter dem Titel „*Der universale Widerspruch*“ (51—139) untersucht er die logischen und dialektischen Grundlagen des hegelschen Systems. ‚Alles ist widersprüchlich‘, und zwar in sich, nicht bloß für die äußere Reflexion. G. entwickelt einen vierfachen Sinn, wie das zutreffen kann, ohne daß das logische Nichtwiderspruchsprinzip gelegt würde: nämlich als Wirklichkeit von konträr Entgegengesetztem, als dessen notwendiger Widerstreit, als konstitutiver Wechselbezug, als hypothetische Isolierung⁶⁷. Neu sind besonders die Zusätze (103—139), die einschlägige Probleme weiterverfolgen: z. B. die Dialektik Sein-Nichts-Werden, vor allem aber den Begriff der konstitutiven Beziehung⁶⁸, in der G. (wohl mit Recht) den hauptsächlichlichen Sinn der hegelschen Dialektik sieht. — Die 3. Studie „*Absolute Idee und Pantheismus*“ (140—220) schreibt Hegel nicht nur einen Pantheismus im weitesten Sinne zu, der sich nur dadurch vom Theismus unterscheidet, daß er für das Universum der endlichen Wesen einen notwendigerweise wirkenden Existenzursprung annimmt (= Panentheismus); er sucht vielmehr in eingehender Diskussion der Deutungsmöglichkeiten der absoluten Idee nachzuweisen, diese bestehe in nichts anderem als einer „virtualité réelle universelle d'esprit“ ohne eigenes Bewußtsein, in einem wirklichen, einzigen, ursprünglichen Zentrum, aus dessen innerer geistiger Spannung und Mächtigkeit sich die Entwicklung alles Bestehenden vollzieht, die im individuellen menschlichen Geist ihre Bewußtwerdung erlangt — oder (aristotelisch ausgedrückt) in einer unbewußten Material- und Wirkursache des Universums (152 43 192 205 f.)⁶⁹. G. hat damit seine frühere negativere Auffassung⁷⁰ revidiert, nach der die absolute Idee nur eine einfache, nach

⁶⁶ (Bibl. philos. de Louvain, 19) gr. 8^o (X u. 412 S.) Löwen/Paris 1958. 260.—bFr.

⁶⁷ „Toute chose, à l'état ‚abstrait‘, c'est-à-dire à l'état d'isolement, serait logiquement contradictoire, impossible (IV). — C'est pourquoi elle est constitutivement relative à d'autres choses, ‚contradictoire‘ (III), elle est virtuellement l'autre que soi. — Et, pour commencer, elle est relative à son terme contraire, son autre, lequel est, par surcroît, antagoniste (I et II)“ (97). — Zur verneinten Frage, ob es nicht wenigstens vorläufige Widersprüche auch in der Sache selbst gebe, vgl. 98².

⁶⁸ Vgl. 73—94 114—118 121 129; ihr paradoxaler Aspekt: 123.

⁶⁹ „une virtualité réelle, tendentielle et active de l'univers, totalement relative à lui et qui est primordialement virtualité de l'esprit absolu“ (206). Ist mit dieser Bestimmung die folgende vereinbar: „L'absolu apparaît ... comme un réseau circulaire et mouvant de rapports sans supports“ (28 Anm.)?

⁷⁰ Vgl. Aux sources de la pensée de Marx: Hegel - Feuerbach (1947) 106 f. Die positivere Würdigung wurde beeinflusst durch die Einwände von E. Dhanis in Greg 30 (1949) 577—580.

Sein verlangende Möglichkeit, eine Art idealen Prototyp der Wirklichkeit darstellte. „Gott ist Gott und weiß sich als Gott im Geist des Philosophen“ (212). Aber G. sieht auch sehr wohl, daß die gemäße Deutung der Religionsphilosophie Hegels, deren Berliner Darstellung, ebenso wie die Berliner Staatsphilosophie, opportunistische Gründe beeinflusst haben dürften, ein ungelöstes Rätsel bleibt (212—217). — „Die Göttlichkeit des Staates“ (221—356) geht von dem scheinbaren Widerspruch aus, daß in der Ethik Hegels der Staat als ‚Endzweck‘, als ‚göttlich‘ usw. gilt, andererseits aber auch dem einzelnen Menschen ‚unendlicher Wert‘ zukommt. Zunächst einmal ist im hegelschen System das eigentliche geistige Leben des Menschen — Kunst, Religion, Philosophie — über die politische Sphäre hinausgehoben. Sodann gibt es auch im Bereich der äußeren Wirklichkeit und Tätigkeit eine Reihe von Grundrechten, die dem Menschen als solchem, als menschlicher Person, nicht erst dem Staatsbürger, eigen sind (und die vom Staat nur im Grenzfall des Krieges suspendiert werden können). Zugleich geht aber auch der Sinn des Staates keineswegs auf im Dienst an den äußeren Interessen der Individuen; er ist vielmehr auch ‚Endzweck‘ innerhalb der selbstzwecklichen Ordnung der sozialen Sittlichkeit. Es bestehe ein Wechselverhältnis des Vorranges von Staat und Einzelmensch (253 f. 276 282 291 f.)⁷¹. Von Staatstotalitarismus könne nicht die Rede sein, weil Hegel den Staat als Moment eines geistigen Ganzen, unter dem Gesetz vernünftiger Entwicklung sieht (279 f.); wohl aber von Konservatismus, weil Hegel den gegenwärtigen preußischen Staat — zwar nicht in jeder Hinsicht, aber doch weithin — als Gipfel dieser Entwicklung betrachtet. So findet sich z. B. trotz Hegels Bewunderung für Antigone keine Andeutung eines Widerstandsrechts in der Gegenwart: eine Zweideutigkeit in Sachen Menschenrechte und Staatsautorität neben manchen anderen (317—320). Wenn Hegel schließlich, gebannt durch den Souveränitätscharakter des Staates, nichts hält von politischem Universalismus, so doch um so mehr von dem Universalismus des Geistes (328). — Die Schlußseiten des Buches (357—370) sind dem Wechselverhältnis der Vernunft und des Vernünftigen gewidmet. — Die Hegel-Studien des verdienten Löwener Professors, die um die Grundstruktur der Dialektik und um die Zentralprobleme der je aktuellen Staats- und Religionsphilosophie Hegels kreisen, breiten ein dankenswert reiches Material umsichtig interpretierter Hegeltexte aus; immer wieder setzen sie an bei der Klärung der fraglichen Begriffsworte⁷². Zusammen mit den grundsätzlichen methodischen Erwägungen (vgl. VII—IX 40) sind das Zeugnisse eines ausgeprägten und vorbildlichen wissenschaftlichen Bewußtseins. Unaufdringlich ist die Tendenz einer ‚humanistischen‘, leicht existenzphilosophischen Hegeldeutung, für die etwa das Beisichsein die Färbung des Zuhause-, des Heimischseins annimmt (die ja auch Hegel selber nicht ungerne aufträgt) (25¹ 45 f. 48 f. 85¹ 179). Und ihr Gutes hat ja auch die manchmal vielleicht etwas auffällige akkurate Schematisierung von Begriffsbedeutungen, Gesichtspunkten, Ergebnissen.

In dem Hegel-Band⁷³ der *Tulane-Universität* in den USA sucht A. B. Brinkley in Anlehnung an A. Kojève die Zeit als Schlüsselbegriff der hegelschen Philosophie zu erweisen (3—15). Der Beitrag weiß sich als Korrektiv der Auffassung des eng-

⁷¹ Gegen J. Maritain (siehe Schol 37 [1962] 568) faßt G. seine Auffassung in RevPhLouv 60 (1962) 244—253 (L'état hégélien est-il totalitaire?) so zusammen: „chacun de ses deux termes [l'individu et l'État] est fin pour l'autre de telle sorte que, pour une part — une part d'ailleurs hautement prépondérante — l'État est la fin ultime des individus considérés dans leurs avantages extérieurs et, pour une part — une part moindre — les individus, en tant qu'hommes, sont la fin ultime de l'État“ (ebd. 244).

⁷² Vgl. z. B. über den Staat als ‚Substanz‘ 338 f. oder als ‚göttlich‘ 331—344; gegen zu optimistische Interpretationen von E. Weil: 351—356.

⁷³ Studies in Hegel (Tulane Studies in Philosophy, 9). gr. 8° (191 S.) New Orleans/Den Haag 1960, Tulane University/M. Nijhoff. 8.35 DM.

lischen Neuidealismus, wonach die Dialektik in einer rein zeitlosen Ideenentwicklung aufgehe, und er rechnet selber damit, daß er etwa seinerseits übers Ziel hinausschieße. Tatsächlich ist seine Methode nicht ohne Fragwürdigkeit; B. kommt z. B. von dem Phänomenologie-Satz, daß die Zeit ‚der *daseiende* Begriff selbst‘ ist, durch ein schematisches Gleichsetzungsverfahren mittels eines anderen Satzes aus dem Schlußabschnitt der „Wissenschaft der Logik“ zur Zeit als der *Wirklichkeit* des Begriffs (5 f.)⁷⁴. Andererseits sieht B. zu Recht in Hegels Zeitbegriff schon Bergsonsche Momente. — Nach M. Franklin, „Über die Theorie der Entfremdung und ihre Geschichtsmächtigkeit“ (50—100), bleibt der Existenzialismus stehen bei der Entfremdung schlechthin, der Entfremdung in der ersten Potenz: bei der Vereinzelung des Menschen als Dauerzustand. Hegel dagegen fasse die Entfremdung als Einheit des Für-sich-seins und des Für-andere-seins, die sich vor allem in den geschichtlichen Phänomenen der Arbeit und der Sprache vollzieht. Die Selbstentäußerung, von ihrem Subjekt gewollt, wird zugleich zur Wiederaneignung des Entäußerten. Eine neue Version in Sachen der sozial-politischen Relevanz der Negation der Negation als „alienation of the alienation“ (96)⁷⁵! Hegels Dialektik habe so die sozial-revolutionäre Kraft der Französischen Revolution aufzunehmen vermocht, trotz ihrer idealistischen Verbrämung, die erst Marx abstreifte. Die Erörterungen, die zu meist marxistische Autoren zitieren, scheinen mir nicht sehr durchsichtig; das mag auch an dem vorwiegend juridischen Vergleichsmaterial der Problematik liegen (der Verfasser ist Professor of Law). — Die klar begründende religionsphilosophische Studie von R. C. Whittemore „Hegel als Pantheist“ (134—164) gibt auf drei Fragen Antwort: (1) Eindeutig bejaht wird die Qualifizierung der hegelschen Philosophie als Pantheismus. Allerdings faßt W. den Pantheismus so weit, daß für einen philosophisch anwendbaren Pantheismus-Begriff überhaupt kein Platz mehr bleibt. Pantheismus läge nur vor bei Gleichsetzung Gottes mit einzelnen Welt-dingen, Pantheismus bereits bei der Gleichsetzung Gottes mit dem Ganzen der Welt; denn jedes Ganze gehe hinaus über seine Teile, es sei, obwohl nicht getrennt von ihnen, ihnen doch transzendent. Auch Spinoza wäre so, entgegen Hegels Meinung, nicht als Pantheist zu bezeichnen. Es scheint doch, daß aus terminologischen wie systematischen Gründen als Pantheismus nur eine Auffassung gelten sollte, die — im Unterschied zum Pantheismus — eine (nicht-zeitliche) Überordnung Gottes gegenüber dem Weltall annimmt, wobei Gott jedoch zumindest — im Gegensatz zum Theismus — als auch seinerseits notwendig auf Welt bezogen gedacht wird. Man würde wohl nicht zuviel und nicht zuwenig sagen, wenn man Hegels systemgemäße Religionsphilosophie in diesem Sinn pantheistisch nennt. (2) Eindeutig verneint wird die Christlichkeit der Spekulation Hegels um Trinität⁷⁶ und Inkarnation. Diese ist pantheistisch, d. h. nach W. annehmbar-vernünftig, zu begreifen. (3) Hin und her diskutiert W. die Frage, ob die geistige Einheit des absoluten Subjekts zu fassen sei im Sinne eines zwar nicht abstrakt-dreifachen, sondern konkret-dialektischen Personseins — oder nur (wie bei McTaggart) im Sinne von Gemeinschaft, Gemeinde (144—146 158—162). Da W. verhalten für die Personalität des Absoluten plädiert, schreibt er Hegel im Grunde doch einen viel bestimmteren Pantheismus zu, als es die von ihm aufgestellte Terminologie nahelegt. — Die vier weiteren Studien des Heftes: Sind untrügliche Aussagen über vergangene Ereignisse möglich? Nicht als wissenschaftliche, nur als ‚metaphysische‘ Urteile (P. G. Morrison: 101—108). Eine Untersuchung über die Substanz als Grundbegriff der Logik Hegels überhaupt und als Sonderbegriff innerhalb der Logik des Wesens (A. J. Reck: 109—133). Eine Darstellung der Philosophie von Merleau-Ponty, die in eine knappe Würdigung

⁷⁴ Vgl. Schol 37 (1962) 551. ⁷⁵ Vgl. ebd. 567.

⁷⁶ „The christian Trinity is simply the pictorialization of the first person of the Hegelian primary triad“ (149).

ihrer Beeinflussung durch Hegel mündet (E. G. Ballard: 165—187) — ein Thema, das eingehende Bearbeitung verdiente! Eine pauschale Auseinandersetzung „Hegel revisited“ (J. K. Feibleman: 16—49): einerseits zu negativ und kritisch, um fruchtbare Ergebnisse zu erzielen, andererseits Fehlurteile über die hegelsche Philosophie (als Idealismus à la Berkeley z. B.) widerlegend, die hierzulande ausgestorben sind. — Daß die Fachkollegen einer Universität in verschiedenartigen (und gewiß auch verschiedenwertigen) Beiträgen einer gemeinsamen Veröffentlichung sich mit der Philosophie Hegels auseinandersetzen, ist der Bewunderung nicht unwert. Wäre es nicht auch der Nachahmung wert?

*

Es kann sich in den nun folgenden Nachbemerkungen zu dem Literaturbericht über Hegelbücher der Jahre 1958—1960⁷⁷ nicht darum handeln, die Rezensionen der Bücher nochmals zu einem Schlußextrakt zu kondensieren, sondern nur darum, einige Querverbindungen auszuzeichnen. Für die Literatur über die Jugendschriften Hegels ist das bereits geschehen⁷⁸.

Die einführenden Gesamtdarstellungen der hegelschen Philosophie⁷⁹ illustrieren das Dilemma: die Werke Hegels zu erläutern, indem man sie abkürzend wiedergeben sucht. Gewiß muß dieser Versuch trotz seiner Fragwürdigkeit je wieder neu gewagt werden. Aber J. N. Findlay, der ihn zuletzt auf eine für die geistige Situation der Zeit weithin repräsentative Weise unternahm, hat eben dies erfahren: „Das Denken Hegels ist in seiner Bewegung und Ordnung keinem andern Denken vergleichbar. Es bringt nichts ein, es beträchtlich abzukürzen oder umzustellen. Es muß studiert werden mit einer letzten Mühe der Vertiefung (with an absolute *approfondissement*), wie man in einem großen musikalischen Werk, in dem Form und Gehalt untrennbar sind, jede Note, jeden Akkord und jeden Melodienwechsel

⁷⁷ Die drei Teile des Literaturberichts werden hier zitiert mit I (= Schol 37 [1962]), II (= ebd.), III (= Schol 38 [1963]) und den entsprechenden Seitenzahlen der „Scholastik“. — Die I 85 f. gemachten prospektiven Angaben können nun ergänzt und z. T. berichtigt werden durch die folgende ‚Statistik‘: Der Literaturbericht zeigt insgesamt 75 Bücher an, die in den Jahren 1958 bis 1960 erschienen sind (davon wurden 2 Bücher früher besprochen [II 552, III 79], ein drittes Buch war noch nicht erhältlich [II 575]; andererseits wurden 5 frühere Veröffentlichungen einbezogen [I 92⁸⁸, 97⁴⁷; II 574⁸⁸; III 65⁶, 71⁴²] sowie eine spätere [III 74⁴³]). Von den 75 Büchern sind *Erstveröffentlichungen* (weder Übersetzungen noch Neuauflagen): 51; Bücher von oder umfangsmäßig *überwiegend* über Hegel: 52; *Erstveröffentlichungen* der letztgenannten Art: 40. Sie verteilen sich wie folgt auf die Jahre 1958: 27, 1959: 21, 1960: 27; und auf die Sprachen: deutsch 32, italienisch 12, englisch 9, französisch 7, holländisch 5, russisch 5, japanisch 3, polnisch 1, spanisch 1 (es ist dabei zu berücksichtigen, daß die deutschsprachigen Bücher vollständiger erfaßt wurden als die anderen, vor allem was die ‚Tertiärliteratur‘ [Übersetzungen und nur zum Teil über Hegel handelnde Bücher] angeht: vgl. I 100⁸⁸, III 70³⁵, auch I 86⁶). Zu I 86⁶ kann nachgetragen werden: G. de Ruggiero, Hegel (Storia della Filosofia VIII), Bari (1947, 1951) 1958; eine slowakische Übersetzung der ‚Kleinen Logik‘ aus der Enz. (G. W. F. Hegel, Malá logika, Bratislava [Preßburg] 1960 [?]) und eine serbokroatische Übersetzung von E. Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (Zagreb 1959) (inzwischen auch — vgl. I 100 — die 2. deutsche Auflage [Frankfurt/M. 1962, Suhrkamp]); ferner Leonhard Walentik, Der Begriff des Endzweckes der Weltgeschichte bei Hegel, Wien 1960 (maschinenschriftl. Diss.). — Für einen Teil dieser und anderer Angaben habe ich Herrn Dr. Friedhelm Nicolin, dem Leiter des Hegel-Archivs (Bonn), zu danken.

⁷⁸ I 113 f. ⁷⁹ I 91—100; vgl. I 93.

studieren muß.“⁸⁰ Wie aber steht es nun mit den Interpretationen, die sich Abschnitt um Abschnitt, ja Satz um Satz und Wort um Wort in die Schriften Hegels vertiefen? Das hierauf zielende Programm Theodor Haerings⁸¹, von ihm mit heroischer Mühsal verfolgt bis gegen Ende der Jenaer Zeit Hegels⁸², ist für die Hauptwerke Programm geblieben — in Deutschland jedenfalls. Der ‚Silberstreif am Horizont‘ ist in diesem Falle, worauf H.-G. Gadamer am 29. 7. 1962 bei der Eröffnung der Heidelberger Hegel-Tage hinweisen konnte: man mache sich kaum eine Vorstellung davon, in welchem Maße heute an fast jeder deutschen Universität das Hegelstudium betrieben werde. Vor zwei Jahren konnte ich, wenn das hier beispielsweise berichtet werden darf, an einem Universitätsseminar teilnehmen, in dem einige Seiten der „Wissenschaft der Logik“ interpretiert wurden, sowie zugleich an einem weiteren Seminar, das sich in kursorischer Lektüre um die „Phänomenologie des Geistes“ mühte. Dabei erweist sich denn doch als falsch, daß das meiste in diesen Werken „ein obskures Abrakadabra“ darstelle⁸³. Allerdings würde diese wichtigste Aufgabe der ‚buchstabierenden‘ Hegelinterpretation dann verfehlt, wenn sie bei aller Prägnanz und Brillanz im einzelnen, wie sie vor allem A. Kojève in seiner methodisch interessanten Ausdeutung des Phänomenologie-Abschnittes über Herrschaft und Knechtschaft entfaltet, einer verfälschenden Gesamtschau, apriorischer Konstruktion des Ganzen unterworfen würde⁸⁴. Man mag in diesem Zusammenhang bedauern, daß zwar ein Teil der marxistisch-existenzialistischen Interpretationen Kojèves in deutscher Übersetzung vorliegt, nicht jedoch der allseits⁸⁵ als vorzüglich anerkannte Phänomenologie-Kommentar von Jean Hyppolite⁸⁶.

Außerhalb Frankreichs, wo die Beschäftigung mit der „Phänomenologie“ (besonders nach 1945) mitbestimmt wurde durch die Auseinandersetzung mit dem Marxismus, findet die dialektische Logik Hegels stärkeres Interesse. Mehrere Veröffentlichungen, aus recht unterschiedlichem weltanschaulichem Klima, stimmen auf eine beachtenswerte Weise in der Auffassung überein, daß die „Wissenschaft der Logik“ nicht isoliert für sich gewürdigt werden könne, sondern nur in der Verschränkung mit der Erfahrung der Phänomenologie einerseits und mit der empirischen Gegenständlichkeit der Natur- und Geistphilosophie andererseits — einer Verschränkung, die nicht nur die Logik als Ganzes betrifft, sondern sich bis in die Genesis der einzelnen logischen Kategorien hinein durchsetzt. Diese hintergründigen Bedingungsverhältnisse der spekulativen Logik Hegels bilden die Hauptthematik der Arbeiten von J. van der Meulen⁸⁷ und M. Clark⁸⁸ sowie auch bei A. Kakehashi⁸⁹; mehr beiläufig, aber nicht undeutlich wird dasselbe Problem angesprochen von J. Kruithof⁹⁰, V. Fazio Allmayer⁹¹ und G. Schmidt⁹². Nur durch die Erhellung der hegelschen Systemdialektik von ihren — unsystematischen — Ursprüngen her und in ihren zentralen Strukturen (nicht, wie schon der alte Hegelkritiker Rudolf

⁸⁰ Hegel (London 1958) 148; I 95—97.

⁸¹ Hegel I (1929) VII—X. Haering meint gleich im ersten Satz des Vorworts, daß von den Darstellern Hegels „wohl wenige in stande wären, eine Seite der Hegelschen Werke selbst restlos in ihrem Wortlaut zu erklären“ (VII). — W. Seeberger, Hegel ... (Stuttgart 1961), apostrophiert en passant den betrüblichen Sachverhalt: „Da verlässliche Textkommentare nicht vorliegen ...“ (40).

⁸² In zwei Bänden von 785 und 525 Seiten (1929/1938). — H. Schmitz (III 65 f.) hat für die hegelsche Dialektik der Jenaer Zeit ähnlich eingehende Forschungen vorgelegt.

⁸³ G. Günther (II 557²⁸) 305.

⁸⁴ Vgl. II 550 ff.

⁸⁵ Und zwar von sehr verschiedenen Seiten: F. Grégoire (III 84⁶⁶) V; J. N. Findlay (s. Anm. 80) 11 18; M. Rossi (I 104⁷²) 389 ff. 858.

⁸⁶ Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, 2 Bände (595 Seiten) (Paris 1946, und Neuauflagen).

⁸⁷ III 62—65. ⁸⁸ II 554—557. ⁸⁹ III 76. ⁹⁰ II 553. ⁹¹ III 83. ⁹² II 559 f.

Haym⁹³ sah, „durch rhapsodische Ausstellungen“) ist eine fruchtbare, im echten Sinne kritische Auseinandersetzung mit Hegel möglich. Verhalten bei M. Clark, ausdrücklich bei J. van der Meulen, wird solche positive, nicht aus mangelnder Kenntnis vorschnell absprechende Hegelkritik geleistet⁹⁴. Auch die marxistischen Hegelinterpreten, nicht ausgenommen diejenigen orthodox-kommunistischer Prägung⁹⁵, schließen sich erfreulich stark an die Logik an, und nicht ohne durchaus diskutabile Beobachtungen zutage zu fördern. M. Rossi z. B. fragt immer wieder auf die entscheidende dialektische Grundstruktur des hegelschen Denkens zurück⁹⁶.

Nur von der letzten Grundsätzlichkeit der Fragestellung, wie sie auf die dialektische Logik orientierte Litteralkommentare der Hauptwerke Hegels anzubahnen hätten, kann Auskunft erhofft werden in der Kontroverse über den Richtungssinn des hegelschen Staatsdenkens, die seit 130 oder 120 Jahren nichts von ihrer schroffen Gegensätzlichkeit verloren hat. Dem Optimismus, mit dem — noch vor unserer Berichtszeit — E. Weil⁹⁷ sogar die meisten konkreten Ausgestaltungen des Staats bei Hegel als fortschrittlich, als liberal-humanistisch retten will, steht in K. R. Popper⁹⁸, für den Hegel zum Ideologen des Totalitarismus wird, das andere, negativistische Extrem gegenüber. Etwas ausgeglichener Positionen beziehen N. Marcuse⁹⁹ einer-, M. Rossi¹⁰⁰ andererseits. Es ist interessant, daß sie beide ihre entgegengesetzten Auffassungen von dem im Grunde revolutionären bzw. konservativen Charakter der hegelschen Staatsphilosophie mit der Struktur der Dialektik, und zwar mit der verschieden gesichteten Bedeutung der Negativität als Motor der Dialektik, zu begründen suchen¹⁰¹. Erweist dies nicht das Ungenügen der bisherigen einschlägigen Bemühungen?

Daß in Sachen der hegelschen Religionsphilosophie nicht eine durchaus analoge Widersprüchlichkeit der Interpretationen in die Augen springt, ist einzig dem sehr bedauerlichen Fehlen hauptthematischer Untersuchungen auf diesem Gebiet zuzuschreiben. Immerhin muß die Weise, wie etwa J. Kruithof¹⁰² oder G. M.-M. Cottier¹⁰³ in ihren Beurteilungen nach den Prädikaten Theismus — Pantheismus — Atheismus greifen, zu denken geben. Es darf aber auch hingewiesen werden auf die um begründete Unterscheidung bemühten Abhandlungen von F. Grégoire¹⁰⁴ und R. C. Whittemore¹⁰⁵. Gerade hier tritt als zusätzliche (genauer vorgängige) große Schwierigkeit die Frage auf nach dem ‚genus litterarium‘, dem philosophischen ‚Stellenwert‘ der verschiedenen Schriften und nachgelassenen Manuskripte oder sonstigen Dokumente Hegels und seiner Hörer sowie das damit zusammenhängende Problem der verschiedenen Ebenen der Deutungsmöglichkeiten (persönliche Intention, spezielle Harmonisierungen, fundamentale Systembedeutung . . .).

Würde man sich der Religionsphilosophie Hegels mit der gebotenen Gründlichkeit und Differenzierung stellen, dann würden die Vergleiche zwischen Hegel und Kierkegaard¹⁰⁶ ihre Dringlichkeit und ihre Erhellungskraft zeigen: eine große Problematik der wirklichen und möglichen Christlichkeit des modernen Denkens! Wahrscheinlich würde dann auch die Geschichte der hegelschen Philosophie nicht nur mit

⁹³ Hegel und seine Zeit (1857) 3.

⁹⁴ Es sei darauf hingewiesen, welch treffende Schlaglichter auch sehr spezielle Untersuchungen, wie die von E. Schulin (vgl. II 572²¹), auf das Wesen des hegelschen Philosophierens zu werfen vermögen.

⁹⁵ T. I. Oiserman, M. A. Dynnik (I 92), M. F. Ovsjannikov (I 99), K. S. Bakradze (III 69), G. M. Kalandarišvili (III 77), G. Stiehler (III 77).

⁹⁶ II 560—565; III 72 f.

⁹⁷ Hegel et l'état (Paris 1950); vgl. II 564. Ähnliches, vor allem über den jungen Hegel, bei A. Negri: I 107.

⁹⁸ II 565 f. ⁹⁹ II 566—565. ¹⁰⁰ II 560—565.

¹⁰¹ II 563 567. ¹⁰² II 553. ¹⁰³ II 575 f. ¹⁰⁴ III 84. ¹⁰⁵ III 86.

¹⁰⁶ III 73 79—81 (71 f.).

linkshegelianischer Interessenschlagseite gesehen, wie verständlicher Weise bei dem Marxisten Rossi¹⁰⁷, aber zu sehr auch bei K. Löwith¹⁰⁸; es würde wohl auch vermieden, den Rechtshegelianismus nur unter dem Gesichtspunkt seines Beitrags zum politischen Denken aufzuwerten. Am Rande der Geschichte des Hegelianismus darf verzeichnet werden, daß die marxistischen Autoren allenthalben gegen zu optimistische Unterscheidungs- und Usurpierungsversuche die Untrennbarkeit von System und Methode der hegelischen Philosophie herausstellen; im Raum des nicht sowjetisch überherrschten Marxismus ist diese Einsicht mit unverhohlener Kritik an Friedrich Engels und dem späten Lenin verbunden¹⁰⁹. Auch der dadurch bedingten Feststellung, daß die materialistische Dialektik nicht durch einfache Umstülpung der Dialektik Hegels zu erhalten ist¹¹⁰, wird man, ohne die Wertakzente zu übernehmen, gerne zustimmen. In der Sowjetunion schließlich, und davon ausstrahlend auch in den Satellitenländern¹¹¹, kehrte man mit deutlichem Ruck auch von der Disqualifizierung Hegels als Reaktionärs gegen die Französische Revolution zu gerechterer Beurteilung zurück: Hegel ist „der Ideologe der (damals im großen ganzen noch revolutionären) Bourgeoisie“¹¹².

Der Berichterstatter meint nicht, daß sich in diesen paar ergänzenden und erinnernden Schlußbemerkungen der Nutzen seines Berichts erschöpfe. Aber er verschweigt auch nicht den Eindruck der unvergleichlichen sachhaltigen Dichte, der sich ihm fast jedesmal aufdrängte, wenn er nach einem Band Hegel griff, und wäre es nur zum Zweck der Verifizierung einer Stelle gewesen. Andererseits: wenn ein großer Mann, nach Hegels Diktum, die Menschen dazu verdammt, ihn zu explizieren, dann wird es ja wohl auch nötig oder erwünscht sein, diese Explikationen zu verzeichnen, durchzusehen, auszuwerten oder doch zur Auswertung anzureichen. Zumindest sollte anderen Hegel-Studenten ein Stück Mühe mit dem, was an Sekundärliteratur zum Thema Hegel erscheint, erspart werden.

¹⁰⁷ III 72—75. ¹⁰⁸ III 70 f. ¹⁰⁹ III 75 f. ¹¹⁰ Siehe Anm. 95.

¹¹¹ Besonders zu sehen an der Unausgeglichenheit des überarbeiteten Buches von A. A. Piontkowski: II 569.

¹¹² V. Adoratzki in dem (in den späteren Auflagen unterdrückten) Vorwort (XXXI) zu W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß (Wien/Berlin 1932).